

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

2018

volume 19

FOR THE HUMANITIES

issue 4

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2018
том 19
выпуск 4

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

Г. В. Вдовина, Г. И. Григорьев, И. И. Евлампиев,
М. В. Михайлова, А. М. Прилуцкий,
Р. В. Светлов, В. А. Щученко

Редакционный совет

Д. К. Богатырёв (председатель),
С. И. Дудник, А. А. Корольков, Л. Е. Шапошников,
Х. А. Гарсиа Куадрато (Памплона, Испания),
М. Инглот (Рим, Италия), М. Пизери (Аоста, Италия),

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2018. Том 19. Вып. 4. — СПб.: Изд-во РХГА, 2018.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Shmonin

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

Galina Vdovina, Gregorii Grigoriev, Igor Yevlampiev,
Marina Mikhailova, Alexander Prilutskii,
Roman Svetlov, Vladimir Schuchenko

Advisory Board

Dmitry Bogatyrev (St. Petersburg, Russia) — *chairman*,
Sergey Dudnik (St. Petersburg, Russia),
Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia), Lion Shaposhnikov (Nizhny
Novgorod, Russia), José Ángel Garcia Cuadrado (Pamplona, Spain),
Marek Inglot, SJ (Rome, Italy), Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy)

The Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House
St. Petersburg, Russia

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

<i>Бойко П. Е., Бухович А. Б., Бухович Е. В.</i> Кенотическое христианство в русской религиозной философии	13
<i>Иеромонах Гавриил (Мельников).</i> Педагогика святителя Тихона Задонского — сотериологический и онтологический подход.	20
<i>Рахманин А. Ю.</i> «Религия» в философии обыденного языка: несколько наблюдений	26
<i>Прот. Виктор Хохлов.</i> Спиритуалистическая традиция метафоры Библии как основа формирования морального сознания социума	37
<i>Новикова А. А.</i> Виды практик общения с умершими в современных российских мистико-эзотерических сообществах	43
<i>Левин И. В.</i> Модели лютеранского религиозного образования в XVIII–XXI вв.: Генезис и перспективы.	51

ФИЛОСОФИЯ

Философия Мартина Хайдеггера в России

<i>Никоненко С. В.</i> Сравнительный анализ учений Хайдеггера и Витгенштейна в контексте российской философской традиции	58
<i>Артеменко Н. А. М.</i> Хайдеггер и г. Г. Шпет: несостоявшийся разговор о «герменевтической феноменологии»	72
<i>Савин А. Э.</i> Мартин Хайдеггер и диалектический материализм	87

Крюков А. Н. Феномен и эстетическое явление:
к вопросу о статусе предмета искусства у Хайдеггера 98

Философско-религиозные проблемы биотехнологического улучшения человека

Прилуцкий А. М., Резник О. Н. Влияние протестантской антропологии
на отношение к медицинским технологиям в культуре повседневности109

Попова О. В. Биотехнологическое улучшение человека
и современная нейроэтика:
философские и религиозные проблемы117

Патракова А. П. Тенденции и риски нейрохакинга:
философско-антропологический анализ133

Киященко Л. П., Бронфман С. А., Майленова Ф. Г. Status praesens:
проблема духовного, религиозного и этического в биомедицинских
технологиях помощи пациентам с бесплодием145

Курганова И. Г.
Влияние христианской антропологической мысли
на принятие индивидом решения об участии в программах
органного донорства: концепты плоти и жертвы
в свете трансплантологии.158

Иванюшкин И. А. Пути взаимоотношений науки и религии:
полемика с Ричардом Докинзом173

Иером. Кирилл (Зинковский). Святоотеческое учение о плоти и материи
и современные биомедицинские технологии180

Иером. Мефодий (Зинковский). Богословие личности
и биотехнологии улучшения человека188

Шевченко С. Ю. Нейроэтика между основными философскими
проблемами и технологиями «улучшения» человека195

Копейкин К. В., Резник О. Н. Философско-религиозные проблемы
биотехнологического улучшения человека: поиск адекватного языка.203

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Сабиров В. Ш., Соина О. С. Ф. М. Достоевский о смысле жизни, смерти
и бессмертии человека (антропология почвенничества)211

Исупов К. Г. Князь Мышкин и его миссия.222

Из архива русской мысли

Филиппов Г. Г. О «принципах правильного философствования»
В. И. Свидерского230

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>Гончаров И. А.</i> Либерализм как международная стратегия и последний проект модерна	236
<i>Тульпе И. А.</i> Религиозное искусство: проблема взаимоотношения религии и искусства.	245
<i>Барышникова В. В.</i> Традиционные религиозные ценности в современных мультикультурных обществах	255
<i>Алымова Е. В., Караваяева С. В.</i> Геракл как протагонист кинической литературы	262
<i>Светлов Р. В., Игнатьев Д. Ю.</i> Знание скрытое и знание профанное: социальные границы интеллектуальных сообществ в поздней античности	271
<i>Кузьмин Е. В.</i> К вопросу о еврейской составляющей в наследии Льва Шестова (1866–1938): источник одной фразы в «апофеозе беспочвенности»	285
<i>Якименко О. А.</i> Достоевский на венгерской сцене: «Преступление и наказание»	297
<i>Богданова О. В.</i> Ревизия Ницше в «Старухе Изергиль» М. Горького	306

К 100-ЛЕТИЮ РЕВОЛЮЦИИ И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ В РОССИИ

<i>Кожурин А. Я.</i> В поисках спасения: консервативная мысль в предреволюционной ситуации.	319
<i>Гуторов В. А.</i> Революция и утопия: к вопросу о легитимизации политической власти в россии в 1917 г.	334
<i>Талеров П. И., Гусман Л. Ю.</i> Демократические реформы без насилия: радикальные демократы об альтернативном пути развития России	343

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Шмонин Д. В., иеромонах Афанасий (Микрюков).</i> Теология в системе образования современной России: точки роста.	355
<i>Синицын А. А.</i> Пятое заседание антропологического семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем» (РХГА, декабрь 2017)	364

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ермичев А. А.* Как иностранцы знают нашу философию
(«Русская философия за рубежом: история и современность»
коллективная монография / кол. авт.; под ред. проф. М. А. Маслина;
сост. проф. Л. Е. Моторина. — Москва: КНОРУС, 2017. — 448 с.).....370
- Оськин С. А.* Александров В. Б. Русская социально-философская мысль: темы,
идеи, традиции. — СПб.: ИПЦ СЗИУ — ФИЛ. РАНХИГС, 2017. — 144 с..... 375

НАШИ ПОТЕРИ

- Алексей Терентьевич Павлов382

CONTENTS

THEOLOGY. HISTORY OF RELIGION AND CHURCH

<i>Boiko P. E., Buchovich A. B., Buchovich E. V.</i> Kenotic Christianity in Russian religious philosophy	11
<i>Hier. Gabriel (Melnikov).</i> St. Tikhon Zadonsky's pedagogy — soteriological and ontological approach	18
<i>Rakhmanin A. Yu.</i> "Religion" in Ordinary Language Philosophy: A Few Observations	24
<i>Archpriest Victor Chochlov</i> Spiritualistic tradition metaphor of Bible as basis of forming of moral consciousness of society	39
<i>Novikova A. A.</i> The types of practices of communication with the dead in the modern Russian mystic-esoteric communities	41
<i>Levin I. V.</i> Models of the Lutheran religious education in the XVIII–XXI centuries: genesis and prospects	49

PHILOSOPHY

Philosophy of M. Heidegger in Russia

<i>Nikonenko S. V.</i> A Comparative Analysis of Heidegger's and Wittgenstein's Philosophy in the Mirror of Russian Philosophical Criticism	56
<i>Artemenko N. A. M.</i> Heidegger and G. G. Shpet: a failed conversation about "hermeneutic phenomenology"	70

<i>Savin A. E.</i> Martin Heidegger and dialectical materialism.	85
<i>Krioukov A. N.</i> The Phenomenon and the aesthetic Appearance: to the Question about the Status of the Object of Art in the Philosophy of Martin Heidegger.	96
<i>Philosophical and religious problems of human biotechnological improvement</i>	
<i>Prilutskii A. M., Reznik O. N.</i> The influence of Protestant anthropology on the attitude towards medical technologies in the culture of everyday life.	107
<i>Popova O. V.</i> Biotechnological improvement of human and modern neuroethics: philosophical and religious problems.	115
<i>Patrakova A. P.</i> Tendencies and Risks of Neurohacking from the Perspective of Philosophical Anthropology.	131
<i>Bronfman S., Kiyashchenko L., Mailenova F.G.</i> Status praesens: the spiritual, religious and ethical aspects of biomedical technologies in support of patients with infertility.	143
<i>Kurganova I. G.</i> The Influence of Christian Antropogy on Perception of Organ Donation Programes: Concept of Flesh and Cocept of Sacrifice	156
<i>Ivanyushkin I. A.</i> Interrelation between science and religion: argument with Richard Dawkins	171
<i>Hieromonk Kirill (Zinkovskiy)</i> Patristic doctrine of man and human flesh and modern biomedical technologies	178
<i>Hieromonk Methody (Zinkovskiy)</i> The Theology of Person and the Biotechnology of Human Improvement.	186
<i>Shevchenko S. Yu.</i> Neuroethics between basic philosophical problems and human enhancement technologies	193
<i>Kopeykin K. V., Reznik O. N.</i> Philosophical and religious problems of human neurobiotechnological improvement: the search for an adequate language.	201

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Sabirov V. Sh. , Soina O. S. F. M.</i> Dostoevsky about the meaning of life, death and immortality of man (anthropology of soil-bound tradition)	209
<i>Isupov K. G.</i> Prince Myshkin and his mission	220

From the archives of Russian thought

<i>Philippov G. G.</i> On «the principles of V. I. Svidersky's correct philosophizing»	228
--	-----

CULTURAL STUDIES AND HISTORY OF CULTURE

<i>Goncharov I. A.</i> Liberalism as the last project of modernity	234
<i>Tulpe I. A.</i> Religious Art: the Problem of Relationship between Religion and Art	243
<i>Baryshnikova V. V.</i> Traditional religious values in modern multicultural societies.	253
<i>Alymova E. V., Karavaeva S. V.</i> Heracles as a protagonist of Cynic literature	260
<i>Svetlov R. V., Ignatiev D. Yu.</i> Hidden knowledge and profane knowledge: the social boundaries of intellectual communities in late antiquity.	269
<i>Kuzmin E. V.</i> Concerning the Jewish Elements in Lev Shestov's Heritage (1866–1938): The Source of a phrase in <i>Apotheosis of Groundlessness</i>	283
<i>Yakimenko O. A.</i> Dostoyevsky on the Hungarian Stage: Crime and Punishment	295
<i>Bogdanova O. V.</i> Revision of Nietzsche in “Starukha Izergil” by M. Gorky.	304

TO THE CENTENARY OF THE REVOLUTION AND THE CIVIL WAR IN RUSSIA

<i>Kozhurin A. Ya.</i> In search of salvation: conservative mind in pre-revolutionary situation	317
<i>Gutorov V. A.</i> Revolution and utopia: on the question of legitimization of political power in Russia in 1917	332
<i>Talerov P. I., Gusman L. Ju.</i> Democratic reforms without violence: Radical Democrats about the Alternative Way of Russia's Development	341

SCIENTIFIC LIFE

<i>Shmonin D. V., Hieromonk Athanasy (Mikriukov Dmitry Yurievich).</i> Theology in the educational system of contemporary Russia: points of raise	353
<i>Sinitzyn A. A.</i> The fifth sitting of the anthropological seminar entitled “Gods, people, and worlds in the past and in the present” (Russian Christian Academy for Humanities, december2017)	362

BIBLIOGRAPHY

- Yermichyov A.A.* How do foreigners know our philosophy?368
- Oskin S. A.* Review of V. Alexandrov's monograph «Russian social and philosophical thought: themes, ideas, traditions»373

OUR LOSSES

- Alexey Terentyevich Pavlov380

ТЕОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

DOI 10.25991/VRHGA.2018.19.3.016

УДК 1(130.11)

*П. Е. Бойко, А. Б. Бухович, Е. В. Бухович**

КЕНОТИЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСТВО В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается проблема кенотического христианства в русской религиозной философии на примере наследия С. Н. Булгакова. Актуальность выбранной темы обуславливается как все возрастающим интересом к религиозной проблематике в ее особенных проявлениях, так и некоторой онтологической путаницей, сложившейся на путях познания Абсолюта со стороны атеологической философии и/или нефилософской теологии. Оба указанных феномена, так или иначе проявляющихся в современной культуре, ведут к деградации подлинного мышления и неспособны к постижению истины в ее полноте. Не случайно постклассическая философия имеет теологическую направленность, а современное богословие подчеркнуто кенотично. Знаковым является кенотическое видение Христа в исихастском опыте такого современного подвижника, как преподобный Силуан Афонский. Через преодоление апофатического метода Богопознания как отрицательного через отрицательность, в самом его отрицании намечается связь кенотической проблемы с паламитской диалектикой сущности и энергии. Ввиду проявленности идеи кенозиса в истории теологии и философии в новом свете предстает вопрос происхождения данного понимания и его развитие, в частности концепции Ф.-В.-Й. Шеллинга и Д. Бонхеффера.

Ключевые слова: Кенотическое христианство, Русская религиозная философия, С. Н. Булгаков, Григорий Палама, Феофан Затворник, Силуан Афонский, Ф.-В.-Й Шеллинг, Д. Бонхеффер, Сущность, Энергия, Апофатизм.

* Бойко Павел Евгеньевич, доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии; ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет» (Краснодар); pboyko@mail.ru

Бухович Анна Борисовна, кандидат педагогических наук, доцент, доцент кафедры теологии и религиоведения; ФГБОУ ВО «Курский государственный университет» (Курск); abxohlov@yandex.ru

Бухович Евгений Викторович, аспирант, преподаватель кафедры философии; ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет» (Краснодар); uevgenybukhovich@gmail.com

The article deals with the problem of kenotic Christianity in Russian religious philosophy represented in the works by S. N. Bulgakov. The importance of the chosen topic is conditioned both by the growing interest in religious issues in its special manifestations, and by some ontological confusion that has developed on the paths of cognition of the Absolute from a-theological philosophy and/or non-philosophical theology. Both of these phenomena, one way or another manifested in modern culture, lead to the degradation of true thinking and are incapable of understanding the truth in its fullness. It is no accident that post-classical philosophy has a theological focus, and modern theology is emphatically kenotic. The kenotic vision of Christ in the hesychastic experience of such a modern ascetic as the saint Silouan of the Mount Athos is a significant one. Through the overcoming of the apophatic method of the knowledge of God as negative through negativity, in its very negation the connection of the kenotic problem with the Palamitic dialectic of essence and energy is outlined. In view of the manifestation of the idea of kenosis in the history of theology and philosophy, the question of the origin of this understanding and its development, in particular the concept of F. V. I. Schelling and D. Bonheffer.

Keywords: Kenotic Christianity, Russian religious philosophy, S. N. Bulgakov, Gregory Palamas, Theofan the Recluse, Silouan of the Mount Athos, F.W.J. Schelling, D. Bonheffer, Essence, Energy, Apophatism.

Христос — слабый Бог. Сама эта необходимость служит условием Его как Абсолюта — в подтверждение Христос подчиняется этой необходимости. И именно таким Он является миру. Для современного богословия — это актуальный, но уже не вопрос, что и формулируется как кенотическая теология.

Для философии, философии религиозной, проблема заключается в самой возможности такого «кенотического» Абсолюта. Да, постклассическая (постгегелевская) философия теологична. И именно поэтому данный вопрос представляет такой интерес для современности, после метафизики с ее мировоззренческими метанарративами, после религиозного мышления в форме представления, после ренессанса интереса к духовному опыту. Так или иначе, мы имеем дело с самой возможностью достоверного обращения к Абсолюту, Богообщения. И со способностью Бога к самосообщению для кого-либо, кроме Самого Себя, способностью Его вызвать к бытию кого-либо, кроме Себя, а значит, и со способностью Абсолюта быть Абсолютом (быть Самим Собой).

Данная тема наиболее интересно разрабатывается в философских построениях такого религиозного мыслителя как Сергей Николаевич Булгаков.

Кенозис (Флп. 2, 7) Христа в воплощении, который распространяется и достигает своего пика в распятии и богооставленности (Мк. 15, 34; Мф. 27, 46), по мысли Булгакова, является иконой не просто богочеловечества Христа, но и самого события внутритроичной Любви, которая проявляется, самовыражается в творении и истории [14, с. 50].

Отсюда происходит оригинальная булгаковская софиологическая концепция [10, с. 333–335; 14, с. 50–51], но ее рассмотрение выходит за рамки нашей статьи — несмотря на то, «что сам Булгаков многократно подчеркивал, что “кенотическое богословие вообще обессиливается отсутствием у него софиологической основы”, тем самым указывая на интенциональную глубину

его богословской перспективы» [14, с. 69], — при религиозно-философском исследовании такая редукция вполне возможна и видится нам уместной.

Необходимо заметить, что указанные стихи из послания к Филиппийцам, так называемый христологический гимн, начинаются с призыва (мы приводим перевод епископа Кассиана (Безобразова)): «Имейте между собой те же мысли, что и во Христе Иисусе, Который, будучи в образе Божиим, не счел для Себя хищением быть равным Богу» (Флп. 2: 5–6), а оканчиваются: «... чтобы во имя Иисуса преклонилось всякое колено небесных и земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Иисус Христос — Господь, во славу Бога Отца» (Флп. 2: 10–11). Апостол делает акцент на теме образа Божия. Для того чтобы внести ясность в вопрос новозаветного словоупотребления, обратимся к данным современной библеистики. Когда говорится об «образе Божиим»,

μορφή может обозначать такую форму существования, в которой божественное бытие находит для себя адекватное выражение, так что по этой форме можно делать заключение и о природе субъекта. <...> Бог невидим, и Сын Божий до воплощения также невидим. «Образ» поэтому правильнее перевести «род существования», а «не форма явления» [1, с. 113].

И именно в своем умалении Христос остается Богом, остается Самим Собой —

Под «быть равным Богу» разумеется именно состояние, в каком находится Бог, а не природа Божия, потому что от своей природы никто, даже и Бог, не может освободиться [1, с. 114].

Дитрих Бонхеффер еще радикальнее: «Образ Христа на земле — это образ смерти Распятого. Образ Божий — это образ Иисуса Христа на кресте» [5, с. 385]. Более того, акценту распространяются и на Христову Церковь: «Через публичное бесчестие, страдание и смерть ради Христа членов Своей общины обретает Христос в ней видимый образ. Это одно и то же страдание — от крещения до мученичества, одна и та же смерть. Это новое творение образа Божия через Распятого» [5, с. 385]. Но он и подчеркивает «различие между воплощением и унижением. <...> не λόγος ἄσαρκος, а λόγος ἔνσαρκος, то есть, воплощенный Сын Божий есть “субъект унижения” <...> Воплощенный Сын Божий уничтожил самого себя и через сошествие во ад, воскресение и вознесение был превознесен» [6, с. 295]. Бог во Христе воспринимает всю вселенную, весь космос, что получило отражение в идее христологии глубокого воплощения — *Logos-sarx*: «Во Христе Бог объединяется со всеми существами и проникает в биологическую ткань самого творения, чтобы разделить судьбу биологического существования» [11, с. 109], — у Него нет предела в этом движении, вернее Он Сам есть этот предел, — «Бог становится Иисусом, и в нем Бог становится человеком и, следовательно, лисами и малыми птицами, травой и почвой» [11, с. 109]. В этом логика божественной любви к человечеству. И, таким образом, Бог «получает прописку» в сотворенном Им мироздании. Это соотносительность бесконечного Абсолюта и конечного человека: «смешение (*katamixis*) Бога с человечеством, бесконечного Бога и конечного творения» [11, с. 121] — как следствие любви Бога ко всему существующему, любви, «которая

призывает Бога объединить себя с человеческой природой во имя исцеления чувственного мира, тем самым приводя телесные существа в *koinonia* (общение) троической жизни Бога» [11, с. 121–122].

На христологию Флп. 2: 5–8 обращает особенное внимание Ф. — В. — Й. Шеллинг. В своем проекте философии Откровения (25-я лекция «Философии Откровения» [19, с. 485–502]) он развивает достаточно противоречивую, но заслуживающую внимания концепцию толкования, где сама возможность умаления полагается ввиду различия Лиц Троицы, как внутритроичные отношения, доводимые немецким мыслителем до крайней степени — исключительного посредничества, при отказе посредством Собственного вочеловечения от независимого от Отца существования, как приобретения единосутия.

В 30-й лекции Шеллинг пишет: «Апостол говорит: ἐκένωσεν ἑαυτὸν — он сам отвергся себя, отвергся бесспорно чего-то, что было в нем самом. Если же он, однако, лишь соединяется с человеком, то он ни от чего не отрекся, ничего не отвергся» [19, с. 592], — пытаюсь выявить в кенозисе момент тотальной негации. «Если вочеловечение есть отвержение, то человеческая природа Христа есть именно чистый результат этого самоотвержения, этого акта» [19, с. 592–593] самоотрицания-отрицания: «Наес κένωσις (это отвержение) homini Jesu *unica causa fuit existendi*» [19, с. 593]. И логика мысли Шеллинга здесь полагает Иисуса Христа как вочеловечившийся Логос — который «есть внебожественно-божественный субъект» [19, с. 597] — как посредника, актуализирующуюся/актуализировавшуюся посредующую потенцию. Согласно немецкому философу, «субъектом опустошения» — «*subjectum exinanitionis*» (см.: [19, с. 595] не может быть ни Бог ни человек, а только опосредующая потенция — Христос.

Святитель Феофан предлагает интерпретацию в духе халкидонского догмата: «Зрак раба приим — приняв парное естество, которое, на какой бы степени ни стояло, всегда работно есть Богу» (цит. по: [1, с. 114]), исповедуя во Христе две воли, подчиненные Божественной, — «И все сие проходит Он, естеством Бог сый, принятым Им на Себя естеством тварным» [1, с. 114].

На халкидонский догмат, примененный и к двум волям во Христе, ссылается и С. Н. Булгаков: «Только сделавшись вполне человеком, кроме греха, но при этом восприняв его последствия, тяготеющие над человеком, мог Господь совершить спасение мира» [9, с. 457], цитируя послания апостола Павла к Колоссянам и Коринфянам: «Он есть воистину Бог, ибо «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2: 9), но и воистину человек, второй Адам: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (1 Кор. 15: 47)» [9, с. 457]. И вот смысловая переключка с Дитрихом Бонхеффером, утверждающим: «Воля Бога, которая явлена и осуществлена Им во Иисусе Христе, охватывает целостность действительности» [7, с. 50]. И, как замечает немецкий мыслитель: «То, что было реальностью с первого мгновения человеческого бытия Христа, но оставалось прикровенным в его уничтожении — а именно тот факт, что его человеческая природа насквозь пронизана божественными свойствами, — было явлено в состоянии возвышения» [6, с. 295–296]. По его мнению, «хотя человеческая природа навеки принадлежит Сыну Божьему и Сын Божий пребывает в совершенном общении триединого

Бога, воспринятая человеческая природа Иисуса Христа не была взята в самую божественную Троицу, но навеки находится у нее в подчинении» [6, с. 296]. Не это ли завершение, конечная цель мироздания согласно Бонхефферу?

Говоря о Божественной воле, этот немецкий мыслитель прибегает к противопоставлению: «дешевая благодать — это отрицание живого слова Божия, отрицание вочеловечения Слова Божия. <...> Дорогая благодать — это вочеловечение Божие» [4, с. 369–371]; и, развивая тему «дешевой благодати», усиливает: «Дешевая благодать — это оправдание грехов, а не грешника. <...> это проповедь отпущения грехов без покаяния, <...> это благодать без последования, благодать без креста, благодать без живого, вочеловечившегося Иисуса Христа» [4, с. 369–370]. Напротив, «дорогая благодать — это Евангелие, которого постоянно нужно искать, это дар, о котором нужно просить, это дверь, в которую нужно стучаться» [4, с. 370]. «Дорогая благодать» здесь — это воля Бога, которой во Христе покоряется Его человеческая воля; которой покорится человечество, а вместе и все Его творение. И здесь именно противопоставляются «прелесть» мистического сентиментализма — «панхристизм» у С. Н. Булгакова [9, с. 459–460] — и подлинная христианская аскетика.

Христианство никоим образом нельзя понимать ни как имманентный «панхристизм», ни как трансцендентно-ветхозаветную «религию закона <...> Оно ни то, ни другое, или же и то, и другое» [9, с. 461]. По мысли Булгакова, заменяя в христологии онтологическую терминологию антропологической, Аполлинарий Лаодикийский вполне остается в русле халкидонского исповедания (см.: [10, с. 334–335]). Но к чему ведет подобное «кенотическое» переосмысление, как ни к трансформации самого догмата:

Соединение природ во Христе может быть понято и становится понятным исходя из принципа самоумаления — кенозиса Божественной природы (естества) в Богочеловеке до меры человеческого. Кенозис следует понимать как оставление Богочеловеком «полноты софийной жизни с погружением в становление» (цит. по: [10, с. 334]).

Самоистощание Бога как момент Его собственной негации, взятый в своей тотальности, распространяется и на себя, вбирая свою же актуальность и, тем самым, разворачивая ее, поскольку

В христианстве должно быть придаваемо одинаково серьезное значение как тому, что Христос воплотился, «на земле явися и с человеки поживе», пострадал и воскрес, так и тому, что Он вознесся на небо, снова удалился из мира, сделался для него опять, хотя и не в прежнем смысле, трансцендентен, пребывает на небеси, «седей одесную Отца» [9, с. 460].

Особенную актуальность здесь приобретает вопрос причастности Богу. Глубокий разбор этой темы представлен в работе [2]. Решая его в апофатических категориях, с необходимостью распространения апофатического метода — как наиболее восходящего к фундаментальной составляющей Богопознания — на само же апофатическое богословие, в синтезе святителя Григория Паламы мы приходим к явлению непознаваемой сущности Бога-Троицы в познаваемых божественных энергиях (см., напр.: [12, Триада I 3, с. 61–126]). «Энергия есть

Божество, целое и единое в каждом луче Своем, Божество действующее, открывающееся *ad extra*» [9, с. 175].

Сама возможность видения Бога, по Григорию Паламе, — даже физическими очами (см.: [12, с. 106–111; 13, с. 22]), Его явления собственной сущности в нетварных энергиях есть предельный кенозис Богопознания, демонстрирующий в паламитском синтезе, где антиномии занимают место аналогий [13, с. 18]. Палама пишет: «Что же? Разве не лицом к лицу, по Писанию (1 Кор. 13, 12), мы увидим в будущем веке невидимое?» [12, с. 110] И тут же уточняет: «Но если так, то значит и теперь, принимая его залог и превосхождение, чистые сердцем видят его умный и невидимый чувству образ в самих себе» [12, с. 110]. В опыте христианства, получившем современное выражение в трудах такого православного подвижника, как преподобный Силуан Афонский [18], видение Бога — это созерцание Христа, являющего свой лик через любовь, кротость, покой, смирение по благодати Святого Духа [15, с. 245–253]. Его учение о кенотическом Христе, «подчеркивающее добровольную слабость и смирение Бога и показывающее, что Его всемогущество истинно только потому, что подразумевает способность ограничить себя, отречься от себя и что свобода Бога тем больше, чем больше она умеет уступить место свободе человека» [15, с. 253], свидетельствует об актуальности обозначенного направления как основной темы современной религиозной мысли. Как показывается в христианской практике исихазма и паламизма, самоистощание Бога распространяется далее Его явления — до энергий Божества, опыт осмысления чего и получает свое отражение в последующей русской религиозной философии так называемого «энергетизма», яркими представителями которого, помимо С. Н. Булгакова, явились П. А. Флоренский и, конечно, А. Ф. Лосев.

Сумма учения о кенотическом христианстве в русской религиозной философии приведена в следующей мысли протоиерея Сергия Булгакова:

Идея жертвенной любви Бога к Своему падшему творению, доходящей до воплощения и крестной смерти, а с другой стороны, идея богочеловечества, как положительного соотношения между Богом, сотворившим человека по образу Своему, и человеком, возведенным чрез боговоплощение в состояние обожения, — они суть высшие самоочевидности для религиозной философии, и они раскрываются как таковые с особенной любовью в новейшем русском богословствовании [8, с. 140–141].

ЛИТЕРАТУРА

1. Апостол: методическое пособие для семинарских занятий / авт. — сост.: свящ. А. Гумеров, свящ. М. Михайлов, А. С. Небольсин и др. 2-е изд., испр. и доп. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. — 235 с.

2. Бирюков Д. С. Тема «причастности» у Никифора Григоры и ее предыстория в святоотеческой мысли // Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорием философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / пер. с древ-

негреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. — Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, М., 2009. — С. 113–173.

3. Бобринский Б., протопр. Тайна Пресвятой Троицы: Курс догматического богословия. 2-е изд., испр. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. — 320 с.

4. Бонхеффер Д. Дорогая благодать // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер. с нем., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. — С. 369–380.

5. Бонхеффер Д. Образ Христа // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер. с нем., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. — С. 380–387.

6. Бонхеффер Д. Проповеди, толкования, размышления / пер. с нем. — М.: Изд-во ББИ, 2014. — Т. 2: 1935–1945— х + 432 с.

7. Бонхеффер Д. Этика / пер. с нем. 2-е изд. — М.: Изд-во ББИ, 2016. — xxxiv + 501 с.

8. Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения Православной церкви. — Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. — 560 с.

9. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. — 640 с.

10. Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. — 464 с.

11. Грегерсен Н. Идея глубокого воплощения: библейские и патристические источники // Богословие творения / под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолюбенко. — М.: Изд-во ББИ, 2013. — С. 97–123.

12. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер., послесл. и коммент. В. В. Бибихина. 2-е изд., стер. — СПб.: Наука, 2007. — 429 с.

13. Завершинский Георгий, прот. Богословие диалога: Тринитарный взгляд / науч. ред. и коммент. С. А. Чурсанова. — М.: Изд-во МП РПЦ, 2017. — 336 с.

14. Кода П. Сергей Булгаков / пер. с ит. — М.: Изд-во ББИ, 2015. — х + 208 с.

15. Ларше Ж.-К. Преподобный Силуан Афонский / пер. с фр. М. Н. Насонова и У. С. Рахновской; предисл. архим. Симеона (Брюшвайлера). — М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. — 312 с.

16. Святитель Феофан Затворник. Душа и Ангел. — М.: Благовест, 2014. — 192 с.

17. Святитель Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? — Минск: Изд-во Свято-Елисаветинского монастыря, 2005. — 288 с.

18. Софроний (Сахаров), схииерхимандрит. Преподобный Силуан Афонский. 2-е изд., испр. — СТСЛ, 2010. — 528 с.

19. Шеллинг Ф.-В.-Й. фон. Позитивная философия: в 3 т. — СПб.: Издательский проект «Quadrivium», 2015. — Т. 2: Философия Откровения. — 768 с.

*Иеромонах Гавриил (Мельников)**

ПЕДАГОГИКА СВЯТИТЕЛЯ ТИХОНА ЗАДОНСКОГО — СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

В статье рассматривается богословская система взглядов свт. Тихона Задонского как основа его педагогической концепции. Антропология и сотериология русского святого сосредоточены на утрате человеком «образа Божия» и на его восстановлении в процессе духовной жизни. Свт. Тихон с помощью идей свт. Василия Великого и Макариевского корпуса скорректировал учение И. Арндта и И. Траулера о человеческой душе как о зеркале или «пустой форме». Он создал надежную онтологическую базу, на которой можно строить христианскую педагогику и современную «теологию образования».

Ключевые слова: свт. Тихон Задонский, свт. Василий Великий, преп. Макарий Египетский, Иоганн Арндт, православная педагогика, теология образования.

Hier. Gabriel (Melnikov)

ST. TIKHON ZADONSKY'S PEDAGOGY — SOTERIOLOGICAL AND ONTOLOGICAL APPROACH

The article deals with St. Tikhon Zadonsky's theological system of views as the basis of his pedagogical concept. This Russian Saint's anthropology and soteriology are focused on the loss of the "image of God" by a man and its revival in the process of spiritual life. With the help of the ideas of St. Basil the Great and the Macarius corps, St. Tikhon adjusted J. Arndt and J. Tauler's doctrine of the human soul as a mirror or an "empty form". He formed a reliable ontological basis for building Christian pedagogy and the modern "theology of education".

Keywords: St. Tikhon Zadonsky, St. Basil the Great, St. Macarius of Egypt, J. Arndt, Orthodox pedagogy, theology of education.

Святитель Тихон Задонский (1724–1783) получил образование в Новгородской семинарии в формекиевской схоластики (1738–1754), преподавал в своей alma mater (1754–1758) и позднее недолго ее возглавлял (1761–1763). В 1759–1761 гг. он возглавлял Тверскую семинарию, где, по-видимому первым в России,

* Иеромонах Гавриил (Мельников Д. В.), преподаватель, Липецкий государственный педагогический университет им. Семенова-Тян-Шанского.

перешел на русский язык в преподавании богословия. В 1763–1768 гг. свт. Тихон возглавлял Воронежскую епископскую кафедру, где приступил к осуществлению замысла «Духовного регламента» о создании духовно-просветительских «книжечек» для простого народа, а последние годы жизни (1769–1783) провел на покое в Задонском монастыре, где создал в ряде весьма зрелых произведений замечательную богословскую этику и аскетику для простого народа.

Нередко свт. Тихона рассматривают в первую очередь как учителя нравственности (Ф. Н. Зелепугин [3], свящ. Тихон Попов [6], игум. Николай Павлык [5]). Глубже, как «мистическую этику» понимает тексты свт. Тихона о. Георгий Флоровский [9, с. 126]. Однако детализированное изучение выявляет в трудах свт. Тихона достаточно стройную сотериологическую концепцию, на которую нанизываются вся его этика, аскетика и педагогика. (К сожалению, исследование сотериологии свт. Тихона Задонского, проведенное архим. Иоанном Масловым [3], не выявило этого сотериологического стержня и стало шагом назад в сравнении с исследованиями Ф. Н. Зелепугина и свящ. Тихона Попова.)

Использование свт. Тихоном идей немецкого мистика Иоганна Арндта объясняется тем, что именно у последнего русский святой нашел важные идеи деятельного, опытного и внутреннего христианства, что было важным лекарством для богословского формализма и внешнего бытового христианства той эпохи. Однако идеи И. Арндта Задонский подвижник интерпретировал на основе концептов патристики — в первую очередь учения свт. Василия Великого, свт. Иоанна Златоуста, блаж. Августина и мистических текстов, приписываемых преп. Макарию Египетскому.

Основные сотериологические идеи свт. Тихона, на которых основываются его этика, аскетика и педагогика, могут быть сведены, на современном уровне знания о богословии свт. Тихона, к следующим положениям:

1) В результате грехопадения прародителей человеческая природа осталась целой, сохранила стремление и любовь к добру, но одновременно крайне повреждена в сердечно-волевой сфере, грешный человек утратил образ Божий как духовно-нравственное причастие Богу и нередко нравственно уподобляется свойствам сатаны.

2) Употребляя как тождественные понятия «образ Божий» и «подобие Божие» и не давая определения этому понятию, свт. Тихон рассматривает «образ Божий» в человеке на четырех взаимосвязанных уровнях: 1) духовное естество души человека как природный неотъемлемый образ Божий; 2) нравственное уподобление качествам Бога; 3) красота души, очищаемой в общении с Богом; 4) вселение Самого Бога в душу человека и Его «образующее» действие в ней. Первый уровень в грехопадении не утрачен, остальные — утрачены [1].

3) Стержнем сотериологической этики, аскетики и педагогики свт. Тихона является богословие пути человека ко спасению, понимаемому как восстановление в человеке образа Божия на нравственном уровне и на уровнях онтологической причастности живому Богу. Итак, это богословие пути к богоподобию с полным правом может быть названо современным термином «богословие образования».

4) Через голос Слова Божия в человеке возбуждается вера-доверие Богу, познание своего греха, покаяние и вера-надежда на искупительную жертву

Христа. Все это приводит раскаявшегося и уверовавшего ко святому крещению, в котором происходит «новое рождение» — человек получает прощение грехов, веру-благодать как внутреннее присутствие Духа Святого и как жажду Бога, а также обновление падшего естества, благодаря чему в человеке воссоздается «наченный образ Божий».

5) Этот начаток обновляемого образа Божия, «наченный образ Божий», снова имеет многоуровневый характер, это и «новая тварь» — обновленное состояние человеческого естества, в сердечно-волевой сфере получающего способность побеждать грех и приобщаться к Богу и Его свойствам; это и начальное присутствие Духа Святого в человеке; это и начинающееся нравственное уподобление качествам Бога, без которого крещальное обновление человека, «новое рождение» оказывается как бы замершим, не действующим.

6) В результате крещения как «нового рождения» происходит расщепление сердечно-волевой сферы человека на «ветхого» и «нового» человека, происходящих соответственно от падшего Адама (по естественному рождению и наследованию падшего состояния) и от нового Адама — Христа (по крещению, «новому рождению»). Христианин начинает подвиг борьбы с «ветхим рождением», «плотью» в себе, чтобы жить и возрастать в «новом рождении», все более развивая в себе «наченный образ Божий». При этом сердце человека, понимаемое как его основное внутреннее нравственное склонение, не может быть расщеплено — в борьбе «плоти» и «духа», «ветхого» и «нового» человека сердце (т. е. нравственный выбор личности) всегда принимает одну сторону [2].

7) Под «плотью» свт. Тихон понимает отнюдь не «тело», но это понятие тождественно с понятием «ветхий человек», куда входят все возможные греховные влечения падшей человеческой воли и чувства поврежденной эмоциональной сферы. Под «духом», борющимся в человеке с «плотью», понимается обновленное состояние человека в «новом рождении», противостоящее «ветхому», греховному состоянию.

8) Поучаясь постоянно в Слове Божиим (Священном Писании) христианин, с одной стороны, в нем, как в зеркале, видит прекрасные свойства Бога, в частности явленные в земной жизни Христа, с другой — познает свое несоответствие этим качествам и, таким образом, непрестанно пребывает в покаянии. Это покаяние представляет собой 1) сокрушение, печаль о своих грехах, ненависть к греху, желание отказаться от греха и творить благо; 2) на этой основе решительную, деятельную борьбу с грехом, неразрывную с 3) творением блага в активном подражании свойствам Бога, познаваемым из Библии. При этом «страх Божий», сначала как страх наказания, затем как опасение огорчить возлюбленного Господа, помогает верующему подавлять в себе «ветхого человека», очищать душу для обретения любви.

9) Однако данное совлечение греха и подражание свойствам Бога, или, что то же самое, следование за Христом, невозможно без помощи благодати. Без нее невозможно ни обращение к Богу, ни возрастание, ни преуспеяние. Благодать же эта изливается непрестанно на борющегося с грехом христианина через веру, т. е. через веру-надежду на прощение, милость и помощь Христа. Борющийся с грехом в активном доброделии христианин через веру, молитву, предание себя в волю Божию непрестанно «взирает» на Христа, открывается

пред Ним. Христос же непрестанно благодаря своим крестным заслугам покрывает немощи христианина и изливает Святого Духа на его душу, изображая Святым Духом Свой образ в душе верующего (этот образ Христа-Живописца, Духом Святым пишущего Свой Образ в человеке, есть наследие Макариевского корпуса).

10) Отчетливо, эксплицитно у свт. Тихона высказывается идея синергии: человек активно содействует изливаемой Христом благодати Святого Духа. Здесь однозначно видно влияние богословия свт. Василия Великого, свт. Иоанна Златоуста и Макариевского корпуса. Вера-благодать, как искра, зажженная Святым Духом в душе верующего, возгорается через чтение Слова Божия, духовное размышление, молитву, Святое Причастие и все более проявляется в делах любви.

11) В то же время подлинное духовное возрастание немислимо вне семьи Божией — Церкви, тесно соединенной с Главой-Христом; только в случае единства с ближними во Христе, в случае ответственного исполнения нашего долга по отношению к ближним, мы можем быть едины с Богом, исцеляться от греха в Церкви-госпитале и возрастать к богоподобию.

12) У И. Арндта присутствует концепция углубляющейся духовной жизни: познание Бога идет от внешнего (символов Откровения) к деятельному (подражание Христу) и завершается во внутреннем опыте человека (явление Бога в душе человека). Свт. Тихон заимствовал эту концепцию не только в многоуровневом понимании образа Божия, но и в теологии процесса возрастания в богоподобии. От принятия Бога верой-доверием и верой-надеждой христианин переходит к усвоению опыта богообщения в деятельном подражании Христу, что затем приводит к боговселению, к обитанию Бога в душе человека.

13) Но эта концепция преломляется также у свт. Тихона и в учении о переводе умственных размышлений во внутренний сердечный план, здесь приходят в гармонию самосознание, интеллект, воля и сердце человека. Человек осознанно строит свой внутренний мир, наполняя мир мыслей размышлениями о свойствах и благодеяниях Бога во Христе, сознательно культивирует глубокое сердечное сочувствие этим мыслям, соединяет как бы ум с сердцем как органом чувств, согревая сердце теплом любви к Богу, все более привлекая в душу божественную благодать. Это сознательное строительство своего внутреннего мира очень важный аспект учения Задонского святого.

14) Согласно свт. Тихону, следующему в этом свт. Василию Великому, вся Пресвятая Троица участвует в освящении человека, Отец через Своего Сына и ради Его крестных заслуг изливает Духа Святого на душу верующего, Святой Дух завершает этот процесс освящения души человека, вселяется в душу, обитает в ней, как в своем храме. При этом он наполняет душу Светом, этот Свет есть в то же время Христос (концепция Макариевского корпуса).

15) Все более наполняясь присутствием Христа через подражание Христу и путь со Христом; все более становясь «портретом» Христа через действие Святого Духа, верующий человек, наконец, достигает «союза совершенства», богоподобной любви к Богу и ближнему и окончательного соединения с Богом.

16) Вселение Бога в душу человека приводит к тому, что душа окончательно приобретает «образ Божий», свой подлинный «формат», т. е. только соединение

с Богом и делает душу такой, какой она должна быть, сообщает ей подлинное бытие, когда она становится жилищем Бога, Его живым явлением в мире, проявлением Его свойств и действий [8, т. IV, § 2, с. 2]. Здесь можно видеть, как свт. Тихон через сочинение И. Арндта заимствует концепцию И. Таулера о душе как «пустой форме», получающей свой истинный «формат» через явление в ней Бога. Однако Задонский мистик интерпретирует идею И. Таулера на основе концептов свт. Василия Великого и Макариевского корпуса. У И. Таулера, да по большому счету и у И. Арндта, Бог является изнутри души человека, благодаря погружению верующего в ее глубину. Слишком акцентированная имманентность Божества душе человека делает такую «интраверсионную» мистику нетрезвенной. Напротив, мистика свт. Тихона отчетливо «экстраверсионна», Дух Святой приходит в душу через Христа от Бога Отца, т. е. из Своей трансцендентности Бог вселяется в душу человека, и тогда она получает свой истинный «формат» — становится жилищем Бога и Его живым явлением в тварном бытии.

Это созданное свт. Тихоном Задонским богословие формирования личности по образу Божию просто напрашивается обозначить удачным современным выражением «теология образования» [10; 11]. Вряд ли у кого-либо из русских церковных писателей найдется что-либо подобное, что могло бы с большим правом так называться.

Если теперь обратиться к чисто педагогическим рекомендациям свт. Тихона, то можно заметить, что они, являясь, на первый взгляд, совершенно элементарными, укоренены в его целостной богословской системе.

Во-первых, следует заметить изменение педагогики свт. Тихона по мере развития его сотериологии. Если в 1761 г. в «Инструкции для Новгородской семинарии» он считает, что духовное чтение и дисциплина приведут к преобразению личности учащегося [5, с. 274–281], то в более поздних текстах отмечает, что без живого единения со Христом человек не изменится к лучшему [8, т. IV, § 30, с. 60–61, § 63, с. 125]. Богопознание способно преобразить человека, но только через усвоение истинных понятий в деятельной практике и затем во внутреннем опыте. Знания должны через деятельность стать неотъемлемой составляющей нашего внутреннего мира.

Во-вторых, говоря о воспитании детей, необходимо учесть врожденную склонность ко злу человеческой воли и поэтому следует 1) ограждать детей от соблазнов; 2) наказывать их по любви к ним, а своих родителей благодарить за то, что они некогда применяли наказание к нам самим; 3) учить чад страху Божию, 4) разъясня им для этого качества Божества: всеведение, вездесущие, справедливость.

В-третьих, нужно помнить о том, что природа ребенка даже в поврежденном нравственном состоянии сама по себе цела и добра, она легко усваивает не только зло, но и добро, поэтому детей нужно не только наказывать, но и утешать, любить, избирая чуждый жестокости средний путь в воспитании.

В-четвертых, в силу своей способности к усвоению добра, ребенок очень восприимчив к усвоению образцов поведения, особенно к подражанию родителям. Поэтому следует давать детям добрый пример, без этого всякое словесное

назидание будет бессильным. Усвоив добрый пример родственников, маленький христианин сможет позднее осознанно подражать Христу.

В-пятых, несмотря на то, что без примера родителей и без опытного усвоения умственные понятия о спасении недостаточны, они необходимы для ребенка как база для формирования его сознательного отношения к жизни, ее смыслу и цели. Поэтому с раннего возраста нужно питать детей «млеком благочестия», т. е. объяснять, кто есть «Бог и Христос», «чего ради... рождаемся и крещаемся и чего по смерти чаем», что «нынешнее житие есть путь, которым идем к вечности». Итак, детям важно усвоить путеводные элементы вероучения. Именно путеводные, т. е. понимание жизни как пути от крещения к блаженной вечности через веру во Христа, молитву, добрые дела, посещение храма. «Отсюда чаять можно доброй надежды в юном сердце, когда так воспитываться начнет» [7, т. III, § 474, с. 362–364].

В-шестых, за детей необходимо молиться, ибо без благодатной помощи Божией ни элементы вероучения, ни пример родителей не помогут в духовном их возрастании.

Итак, если цельная христианская антропология и сотериология положена в основу мировоззрения, то на этой базе, как мы видим на примере свт. Тихона Задонского, органично выстраивается выверенная педагогическая концепция.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гавриил (Мельников Д. В.), иеромон. Образ Бога и образ сатаны в человеке согласно текстам Св. Тихона Задонского и Иоганна Арндта // Вестник РХГА. — 2017. — Т. 18, вып. 2. — С. 69–82.
2. Гавриил (Мельников Д. В.) иеромон. Образ жизни — богоуподобление (по трудам свт. Тихона Задонского) // Размышляя о скрепах (православный подход) / под ред. Зубановой С. Г. — М.: ИНФРА-М, 2018. — С. 256–289.
3. Зелепугин Ф. Н. Нравственность, раскрываемая по руководству творений святителя Тихона Задонского. — Астрахань: Тип. В. Л. Егорова, 1900. — 100 с.
4. Иоанн (Маслов), архим. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. — М.: Самшит, 1995. — 512 с.
5. Николай (Павлык), иеромон. Грех и добродетель по учению святителя Тихона Задонского. — М.: Русский хронограф, 2013 г. — 368 с.
6. Попов Тихон, свящ. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. — М.: Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерева и К^о, 1916. — 416 с.
7. Творения иже во святых Отца нашего Тихона Задонского. — М.: Синодальная типография, 1889. репр. Св. — Успенский Псково-Печер. Монастырь, 1994. — Т. I–III.
8. Творения иже во святых Отца нашего Тихона Задонского. — М.: Синодальная типография, 1889. репр. Св. — Успенский Псково-Печер. Монастырь, 1994. — Т. IV–V.
9. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. — Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. — 608 с.
10. Шмонин Д. В. Современное образование // Теология и образование. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017. — С. 14–19.
11. Шмонин Д. В. Технология блага: очерки теологии образования. — М.: Познание, 2018. — 224 с.

*А. Ю. Рахманин**

«РЕЛИГИЯ» В ФИЛОСОФИИ ОБЫДЕННОГО ЯЗЫКА: НЕСКОЛЬКО НАБЛЮДЕНИЙ**

Статья посвящена исследованию статуса религии в лингвистической философии, представленной трудами последователей Л. Витгенштейна. Рассмотрение контекстов, в которых витгенштейнианцы обращаются к религии, прояснение статуса религии в практике философии обыденного языка и анализ декларируемой автономии религии позволяет сформулировать тезис, в соответствии с которым обращение витгенштейнианцев к религии было специфически философской практикой, не производящей знание нормативного характера. Это, в свою очередь, позволяет пересмотреть традиционную критику данной философии религии как преимущественно христианской, не соответствующей требованиям нейтральности и провозглашающей фидеизм.

Ключевые слова: лингвистическая философия, обыденный язык, философия религии, автономия религии, фидеизм, формы жизни, грамматические исследования, Витгенштейн.

A. Yu. Rakhmanin

“RELIGION” IN ORDINARY LANGUAGE PHILOSOPHY: A FEW OBSERVATIONS

The article discusses the status of “religion” in linguistic philosophy represented by Wittgenstein’s followers. After considering contexts in which the Wittgensteinians treat “religion”, making clear the status of religion in Ordinary language philosophy, and analyzing the allegedly declared autonomy of religion, I state that the Wittgensteinians’ approach to “religion” was determined by their understanding of philosophy as a specific practice which doesn’t produce any sort of normative knowledge. This, in turn, makes it possible to revise the usual criticism of this philosophy as primarily Christian, unneutral and fideistic.

Keywords: linguistic philosophy, ordinary language, philosophy of religion, autonomy of religion, fideism, forms of life, grammatical investigations, Wittgenstein.

* Рахманин Алексей Юрьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия; a.rakhmanin@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Витгенштейн в России: проблемы восприятия и понимания» № 16–33–00023–ОГН.

Понятие «философия обыденного языка» парадоксально. При том что так принято именовать довольно размытый круг разработок в философии второй половины XX в., это понятие, не будучи строгим, поразительно однозначно. Однозначность проявляется уже в том, что основоположниками этого типа философии обычно называются поздний Витгенштейн и Остин — и это своего рода историографическое правило. Парадоксальность же состоит не в том, что Остину в Оксфорде предшествовал Райл, а Витгенштейну в Кембридже — Мур (в конечном счете, обнаружение истоков философской традиции всегда в той или иной степени произвольно), а в том, что Витгенштейн и Остин понимали обыденный язык уж очень по-разному, и говорить в данном случае о единой традиции едва ли возможно. Соответственно и философские стили, разработанные поздним Витгенштейном и Остином, различались радикальным образом. При этом если провести элементарный эксперимент, сопоставив фрагменты «Философских исследований», статьи Остина и работы, скажем, Сёрля, то при всей близости последних двух авторов окажется, что в случае Витгенштейна и Остина мы имеем дело с одним типом интеллектуальной практики, а в случае Сёрля — с принципиально другим. Если несколько вольно использовать различие, введенное самим Сёрлем, в первом случае мы наблюдаем лингвистическую философию, во втором — философию языка (если не лингвистику). Это различие не следует абсолютизировать, но оно соотносится с другой парадоксальной особенностью философии обыденного языка, а именно с нечеткостью центрального понятия.

Как правило, говорится о том, что обыденным языком является любой язык, имеющий место в практической жизни. В этом смысле понятие «обыденный» нередко синонимично понятиям «повседневный» или даже «нормальный» язык [4, р. 335, 336]. Является ли это эвристически достаточной характеристикой языка? С одной стороны, как будто является, ведь очевидно, что взаимодействуя с продавцом в магазине, человек не прибегает к языку экономической теории или социальной философии, даже будучи философом. Здесь уместно несколько продолжить классический пример. Допустим, если некий философ-скептик, провозглашающий невозможность достоверного знания, подойдя к автобусной остановке спросит прохожего «Здесь ли останавливается 20-й автобус?», а в ответ услышит «Я ничего не знаю со всей достоверностью», скорее всего, философ-скептик будет вынужден признать, что его собеседник использует язык неправильно. С другой стороны, неизбежно возникает вопрос о параметрах и критериях повседневности. Например, очевидно, что химик в лаборатории использует язык не так, как дома в кругу семьи, но как быть с его общением с коллегами в кафе? И не бывает ли так, что философы вполне эффективно включают в свою повседневную практику элементы как будто необыденного философского языка?

В определении характеристик обыденного языка в традиции, о которой идет речь, существенны два обстоятельства. Во-первых, высказывание обычно квалифицируется как обыденное, если оно не порождает концептуальных затруднений. Иными словами, если субъект использует язык нерелексивно, но эффективно для целей той актуальной практики, в которую он вовлечен, то такой язык является обыденным. Критерием эффективности

здесь является понимание. Во-вторых, обыденный язык противопоставлен тому, как язык используют и что о языке думают философы. Парадоксальным образом философия обыденного языка провозглашает его автономию от посягательств философии. Однако если на первый взгляд это понимание языка соответствует повседневным интуициям, его никак нельзя назвать последовательным. Называть язык обыденным только на том основании, что он не является философским, все равно что определять зеленый цвет как не-синий.

Философы, работавшие в этой традиции, прекрасно понимали сложность определения повседневного языка. Более того, в значительной степени эта неопределенность была важным элементом эвристики тех из них, на кого повлияла философия позднего Витгенштейна, а именно Уиздома, Уинча, Малкольма и Риса. Во-первых, тезис, в соответствии с которым «философия оставляет все как есть» (Витгенштейн) предполагает, что интеллектуальная практика философа состоит в наблюдении или особом виде созерцания (Филлипс) [1, p. 172]. Само требование строгого определения противоречит духу этой практики: оно вынуждает философа не наблюдать за языком, а устанавливать границы наблюдаемого. Однако в то же время в рамках лингвистической философии нередки ситуации, в которых окончательным аргументом, разрешающим все спорные случаи, становится «в реальной жизни так не говорят». Во-вторых, неопределенность обыденного языка соответствует неопределенной множественности тех жизненных ситуаций, в которых этот язык реализуется. Поздние опыты Витгенштейна как раз представляют собой образец такого внимательного описания разнообразных форм жизни, которое принципиально не сводит их к произвольной устанавливаемой норме.

Одним из важных примеров подобной концептуализации языка предлагает Раш Рис в своей ранней — и, вероятно, наиболее известной — работе «Строители Витгенштейна». В ней Рис предостерегает от буквального понимания известного примера, с помощью которого Витгенштейн показывает, как можно мыслить язык, а именно примера о коммуникации строителей на площадке. Обмен командами в данном случае может быть образом языка, но ни в коем случае не языком, поскольку, как уточняет Рис:

Витгенштейн говорил, что представить себе язык значит представить форму жизни <...> И работа строителей не дает нам представления о том, как именно живут эти люди. Есть ли у них песни, танцы и праздники, и есть ли у них легенды и рассказы? Приводят ли их в ужас определенные виды преступлений и считают ли они допустимым публично высмеивать людей? [10, p. 184–185].

В таком случае обыденный «язык» — это множество языков, в которых просматривается опыт проживания жизни, причем множество, составляющее разноголосицу и несводимое к какой-либо суперструктуре. И неизбежно обыденный язык оказывается предельной философской абстракцией, ведь однозначное его определение всегда будет нивелировать разнообразие жизни сведением его к устанавливаемой философом норме. Вероятно, можно было бы вместо самого понятия «обыденный язык» использовать понятие «язык жизни», если бы не коннотации, связанные с экзистенциализмом, в значительной

степени противоречившие духу философии Витгенштейна (философия Кьеркегора в данном случае очевидно стоит особняком [12, р. 59–82]).

Это пространное введение служит одной цели — показать, что в философии после Витгенштейна обыденный язык не был проблематизирован традиционным для философии строгим способом. Фактически каждый акт философского наблюдения выявляет актуальную здесь и сейчас грамматику, благодаря которой обмен словами оказывается беседой, речью, языком. Парадоксально, но в ситуации такого наблюдения философ прекрасно осознает границы обыденного языка. Однако же универсализировать эти границы значит перестать наблюдать. Одно из самых существенных затруднений в ходе такого наблюдения состоит в том, чтобы концептуализировать тот или иной фрагмент обыденного языка как специфический и самостоятельный. В действительности между языками (как и формами жизни) нет непроницаемых границ — понять один из них можно лишь имея представление обо всех остальных. Понять то, как работают строители на стройке, едва ли возможно, не зная, как именно они проводят досуг, какими приветствиями они обмениваются и какого рода сказки рассказывают детям. Иными словами, обращаясь к примеру строителей, Витгенштейн показывает, как можно понять язык стройки, но не каков язык строителей. Наблюдение всегда изолирует фрагмент языка и вынуждает философа абстрагировать ту его часть, которая определяет связность соответствующей формы жизни. Например, описать язык боли или язык любви значить выяснить их грамматику, понять, как человек говорит о боли или любви, осознавая при этом, что хотя язык боли не является языком любви, они суть языки жизни. Именно в этом смысле Витгенштейн употреблял понятие глубинной грамматики — то, каким образом специфический опыт жизни дан в языке; любой разговор о глубинной грамматике тем самым становится наблюдением за жизнью (см. напр.: [2]).

В этом контексте особенно примечательны размышления о религии философов, наследовавших Витгенштейну в понимании языка. И особенно интересно, что именно для них религиозная проблематика была существенно важной, в отличие, например, от той линии философии обыденного языка, которую принято называть оксфордской (Райл, Стросон, Остин). Уже начиная с работ Джона Уиздома середины 40-х гг. обращение к примерам из религиозной жизни становится общей чертой «витгенштейнцев», обращением, однако, довольно странным. Одна из странностей состоит в том, что едва ли возможно назвать сколько-нибудь обобщающую или хотя бы образцовую работу по философии религии за авторством Риса, Уинча или Малкольма. Само по себе это вполне соответствует охарактеризованной выше стилистике принципиальной фрагментарности, однако провоцирует и вопрос о том, а возможно ли в этой традиции мысли единство взглядов на религию вообще. Другая странность состоит в том, что при всей кажущейся несистематичности обращение к примерам из религиозной сферы является настолько частым и настолько обязательным, что едва ли случайно: «религия» в размышлениях «витгенштейнцев» возникает во вполне ожидаемых, постоянных и отчетливых контекстах.

Конечно, следует иметь в виду, что включение религии в спектр философских интересов могло быть, как это ни банально, следованием учителю.

Одной из самых таинственных черт личности Витгенштейна — помимо множества других — является постоянство религиозной темы в материалах автобиографического характера. Дневниковые записи и особенно беседы с друзьями изобилуют примерами того, насколько интенсивной (но при этом исключительно приватной) была религиозная жизнь философа. Кроме этого, опубликованные достаточно поздно тексты, например «Заметки о “Золотой Ветви” Фрэзера» (1967) или «Культура и ценность» (1970), в значительной степени открыли такие грани мысли Витгенштейна, которые побуждали раз за разом пересматривать стереотипы, сложившиеся в философском сообществе на основании знакомства с «Трактатом» и теми же «Исследованиями». Этот отчасти биографическое объяснение внимания витгенштейнианцев к религии представляется обоснованным, однако не самым интересным.

Значительно важнее, на наш взгляд, то, в каких контекстах возникает тема религии в рассуждениях витгенштейнианцев. Один класс контекстов образуют ситуации, в рамках которых специфическое значение приобретает понятие правила. И для самого Витгенштейна, и для его последователей это понятие было в значительной степени ключевым — хотя и не в равной степени (например, для Малкольма оно было не так важно, как для Уинча). Во-первых, речь идет о процедуре следования правилу в описании практики как таковой, описании, которое образует само существо философии. Философ наблюдает за тем, как люди производят действия и проживают жизни — и только такое описание определяет интеллектуальную значимость философии: она, будучи произведенной правильно, предостерегает от того, чтобы транслировать в какую-либо форму жизни элементы, которые этой форме не принадлежат. Например, язык философского скептицизма не разрешает затруднения, возникающего в спонтанной коммуникации людей, ожидающих автобус. Как сказал бы Малкольм, «сомнение» в том значении, в котором оно употребляется в философии, не принадлежит ситуации на остановке, его «грамматика» противоречит ей. Деятельность определяется правилами, и задача философа состоит в их обнаружении.

В этом смысле показательны разработки Раша Риса, относящиеся к 50–60-м гг. Несмотря на то что сам Рис весьма мало публиковал самостоятельные работы — а сегодня нередко и попросту воспринимается исключительно как литературный душеприказчик Витгенштейна, — он чутко реагировал на споры, в которых участвовали «витгенштейнианцы» (Уинч и Малкольм), и сборник его работ, опубликованных Д. З. Филиппсом, показывает довольно разнообразную картину. В частности, спровоцированные работами Уинча дискуссии о соотношении форм жизни, показывают, что «религия» становится для Риса своего рода предельным случаем — относительно герметичной системой смыслов, которые воплощают совершенно специфический опыт жизни. Религия становится обязательным предметом для философии, как ее понимал Рис, уже просто в силу отчетливости критериев осмысленности, благодаря которым религиозная жизнь и последовательна, и радикально отличается от философии. Это странное соотношение проявляется в той симметрии, которую обнаруживает Рис между доказательством бытия Бога и доказательством существования мира.

Во-вторых, обращение к примерам из религиозной рациональности нередко было иллюстрацией «бесосновательности» правил. В большей или меньшей степени эта особенность аргументации была свойственна всем витгенштейнцам, однако наиболее отчетливо была концептуализирована Норманом Малкольмом. Поясняя некоторые положения «Философских исследований» и «О достоверности» Витгенштейна, Малкольм подчеркивает, что поскольку правила деятельности усваиваются в ходе практики, они получают обоснование всегда ретроспективно [5]. Например ребенок сначала учится говорить, осваивает навык, и лишь намного позже язык учит. Речь идет не только о технических навыках — например, починки автомобиля — а о тех правилах, которые реализуются в интеллектуальной практике как таковой, например, закон индукции или причинности. Правила такого рода принимаются или нет, однако не могут быть обоснованы. Впрочем, само стремление обосновать правило выдает философскую патологию: придать смысл форме жизни, которая имеет смысл уже потому, что является жизнью. В этом смысле религия не патологична, как традиционная философия, да и в отличие от последней все-таки составляет форму жизни. Это не означает, что религиозному субъекту не доступна рефлексия, это означает, что его рефлексия воспроизводит основания практики, «оставляя все как есть».

В определенном смысле здесь имеет место симметрия между моралью и религией. Как показывает Рис, моральное знание аналогично религиозному по крайней мере в том что в течение жизни человек не приобретает «больше» знания [9, р. 5]. Эволюция религиозности субъекта не может быть описана в терминах прироста знания, подобно тому, например, как знания физического мира взрослого человека оказываются обширнее знаний ребенка. Каждый наивен в вопросах морали — это знание, которое разворачивается не так, как научное, или даже обыденное. «Знание» религии также не прирастает с течением времени, однако при этом остается существенно важным для субъекта. Изменение знания в данном случае подобно приобретению более глубокого понимания грамматики — «когда ребенок узнает, что значит “Бог”, он начинает понимать язык религии» [9, р. 5], он узнает «религию», т. е. определенную форму жизни. При этом такое узнавание — как и приобретение этического опыта — не может быть описано как профессионализация. В связи с этим показателен следующий аргумент, приводимый Малкольмом:

Довольно давно мне рассказали о публичной дискуссии, в ходе которой один философ без конца задавал другому вопрос «Но откуда вы знаете, что Бог существует?», пока наконец тот не ответил «Оттуда, что мой отец сказал мне об этом». Лишь долгое время спустя я осознал, что меня поразило в этом ответе. Поначалу я был готов счесть его абсурдным, ведь в нем нет ничего, что может считаться хорошим доводом (reason). Но знаем ли мы, на что должен быть похож хороший довод? Я так не считаю [3, р. 108].

Более того, согласно Малкольму, именно попытка привести логику оправдания в понимание религиозной жизни оказывается патологической — невозможно описать «религию» по тем же критериям, по которым мы оцениваем «науку», или по которым себя оценивала классическая метафизика.

Следует отметить, что о несводимости друг к другу правил, реализуемых в практиках, говорил еще Джон Уиздом в 40-е гг., более того, стиль его рассуждений впоследствии оказал значительное влияние на философию религии в Англии. В частности Уиздом показывает — и для его времени это было существенной новацией, — что «религиозный» и философский типы знания устроены по-разному именно потому, что по-разному функционируют. Религия не может подвергаться интеллектуальной оценке на основании тех же критериев, на основании которых возможна критика науки. Положения веры не являются гипотезами, как гипотезой не является утверждение существования Бога. Известная притча о садовнике, введенная в философский оборот Уиздомом, как раз была призвана продемонстрировать тот факт, что существование Бога для верующего или атеиста — не предположение, которое может быть подтверждено или опровергнуто. Это выражение специфического взгляда на мир, природу и судьбу человека, взгляда, который определяет способ жизни, но едва ли может — и должен — быть обоснован.

Этот подход примечателен в нескольких отношениях. Следуя этой линии рассуждений, Уиздом первым среди «витгенштейнцев» отчетливо вводит принцип автономии религии. Этот принцип — нередко именуемый фидеизмом [6, р. 268–269] — предполагает, что религия не может оцениваться с позиций, определяющих науку или философию. Радикальная интерпретация автономии предполагала бы, что ученому, философу или верующему не только невозможно понять друг друга — они просто не могут найти предмет для дискуссии. Тем не менее показательно, что Уиздом не провозглашает принцип непознаваемости религии (как возможного следствия ее привилегированной изоляции), ведь вслед за притчей о садовнике он вводит и важный аргумент о различных формах доказательства. В качестве примера он приводит разбирательство в суде — аргументацию участников нельзя сопоставить ни с чистой дедукцией логики или математики, ни с методом эмпирических наук:

Доводы здесь подобны ножкам стула, а не звеньям цепи... Логика этого спора не является цепочкой дедуктивного рассуждения, свойственного математическому исчислению. Спор не является и сбором разрозненных данных с целью дальнейшего вывода, подобно тому как доктор по симптомам пациента определяет недуг, или криминалист по множеству улик определяет преступника. У такого спора особая логики и особая цель — решение вопроса, составляющего дело, вердикт, который выносит судья... От того, как судья назовет факты, зависит позиция (attitude) и заявление, решение судьи — возглас, высказывающий эту позицию. Но это возглас, *который* имеет не только цель, но и логику, логику удивительно похожую на ту, что [определяет возгласы] «пустое», «прискорбно», «изящный», «величественный», «божественный» [13, р. 194–195].

Сходная логика характеризует и «споры» о прекрасном, допустимом и т. д. Подход Уиздома демонстрирует, что из наличия в религии автономной логики не следует, что логика эта присуща только религии. На самом деле, мы имеем дело с некоторым семейством логик — или, говоря несколько более поздним языком, «грамматик», — и именно их множественность составляет подлинную проблему философии. Само существование нескольких автономных

логик не делает дискуссию невозможной — аргументы могут быть весомыми и легковесными, «хорошими», строгими, даже «красивыми» и «ужасными». То, что Уиздом показывает это разнообразие логик, обращаясь к примеру спора между верующим и скептиком, само по себе показательное: «религия» становится эвристически значимым свидетельством дискурсивного разнообразия, которое не может быть редуцировано к привилегированной версии эпистемологии, предполагающей верифицируемость как критерий достоверности. Дело в не том, что верификационная теория языка не работает, а в том, что она не универсальна — ни один судебный процесс не может быть разрешен, если использовать язык таким образом.

Одна из очевидных сложностей, стоящих на пути такого понимания языка, состоит в том, что философ невольно рассматривает язык как нечто дополнительное, как среду выражения, как инструмент, посредством которого реализуется специфический опыт жизни. Однако и примеры Уиздома, и более систематические исследования Риса показывают, что такое понимание языка вводит в заблуждение, причем и последователей Витгенштейна в том числе. Например, возражая Уинчу, Рис показывает, что язык религии (или язык любви) не просто средство выражения, т. к. религия (как и любовь) меняют жизнь человека, а не что-то конкретное в этой жизни. Никогда нельзя сказать — вот именно то, что изменилось [8, р. 43]. Таким образом, понять язык религии — значит понять жизнь человека. В конечном счете Рис приходит к заключению: «На вопрос “Что есть Бог?” можно ответить лишь тем чтобы “узнать Бога” в поклонении ему, религиозной жизни. “Знать Бога значит поклоняться ему”» [8, р. 44]. Любая попытка увидеть в таком понимании языка реализацию экспрессивистской теории оказывается непоследовательной: стоит нам лишь начать видеть в языке средство «выражения», как мы приписываем ему грамматику, определяющую именно это и никакое другое выражение, т. е. начинаем его объяснять.

Изложенные выше фрагментарные наблюдения позволяют сформулировать несколько выводов.

Во-первых, по-своему чрезвычайно характерно именно то, что философы после Витгенштейна и в продолжение его подхода обращаются к феномену религии. Это тем более показательное, что Райлу, Остину или Стросону такое внимание к религии было вовсе не свойственно; это различие, в свою очередь, позволяет более предметно различить не только стиль философии и техники анализа, сложившиеся в двух параллельных традициях лингвистической философии, но понимание самой сути философской работы. Существование религии эпистемически обязательно для витгенштейнцев именно потому, что религиозный тип практики — интеллектуальной, языковой, практики жизни, наконец — образует специфический универсум дискурса (Рис), тем самым размыкая прежде довольно герметичное интеллектуальное пространство классической европейской философии.

Во-вторых, «религия» оказывается формой жизни, которая в европейской традиции традиционно «напоминает» (в особом смысле семейного сходства) философию, но все же радикально от нее отличается. В этом контексте особенно примечательно то, что последователи Витгенштейна несколько по-разному,

но в равной степени последовательно констатировали то, что можно назвать автономией религии. Действительно, из того, что религию — как форму жизни — невозможно редуцировать к социальным, эпистемологическим или лингвистическим основаниям, следует, что она должна пониматься как феномен *sui generis*, автономный в т. ч. и по отношению к тому типу интеллектуальной практики, который обычно ассоциируется с философией. Из автономии религии следует, что любой внешний критерий ее понимания оказывается нерелевантным. С одной стороны, это существенное требование для понимания религии как феномена *sui generis*, но с другой — оно парадоксально исключает те критерии в оценке религии, которые существенны для философии. Помимо прочего, сам собой напрашивается вывод о том, что критика религии извне попросту невозможна — именно поэтому позиция витгенштейнианцев была охарактеризована как фидеизм. Тем не менее такой вывод предполагал бы, что философия обладает самостоятельным эпистемологическим ядром, ведь только в этом случае возможна философская оценка религии. Однако существование такого ядра противоречит радикальному требованию лингвистической философии «оставлять все как есть»; а потому едва ли она может быть охарактеризована как «фидеизм» (или антифидеизм). Автономия религии не защищает ее от критики, но является прямым следствием из требований к философии.

В-третьих, контексты обсуждения религии в лингвистической философии далеко не всегда свидетельствуют об интересе к религии самой по себе. Действительно, правила и их безосновательность, грамматики языков и их сосуществование в потоке жизни, различие критериев достоверности знания — все это проблемы, без решения которых невозможна философия как специфическая интеллектуальная практика. Однако коль скоро сама философия не воспроизводит правила и грамматики, она зависит от тех из них, которые философ описывает, наблюдая за формами жизни. В результате внимание к грамматике религии необходимо не только для того, чтобы понимать религию, но и для самой философии: грамматическое исследование может иметь предметом только грамматику, а убежденность в адекватности философского наблюдения достигается лишь в том случае, если к этой грамматике не примешивается нечто «философское». Иными словами, философия религии становится формой практики необходимой для самой философии. Неслучайно, например, Малкольм показывает патологичность доказательств бытия бога — они как раз воплощают ошибку включения философских интенций в принципиально иной тип практики.

В-четвертых, при всем внимании витгенштейнианцев к «религии», остается неясным, какого рода объект они имели в виду. Действительно, идет ли речь о традиции, интеллектуальном образе (картине), повседневной религиозной практике, догматической системе, богословии? При том, что все без исключения философы после Витгенштейна рассматривали религию как «форму жизни», параметры и свойства религиозного языка остаются неотчетливыми. Отчасти это имел в виду П. Рикёр, критически относившийся к тому, чтобы язык религии отождествлять с языком богословия [11, р. 76]. Выясняется, что «язык» религии предстает в различных формах и дискурсивных жанрах, и полагать, будто все они объединены общей грамматикой, значит идти на поводу у предрассудков,

ведь философия побуждает наблюдать за языком, а не вводить его правила *a priori*. Одна из неочевидных посылок лингвистической философии религии состоит в том, что в требовании ясности и дескриптивизма (оставлять все как есть) она неизбежно изолирует «религию» в качестве доступного для наблюдения объекта грамматического исследования. Когда, например, Малкольм утверждает, что аргумент Ансельма соответствует грамматике обыденного языка и воспроизводит грамматику религиозного языка, это положение может вводить в заблуждение по двум причинам: в силу неочевидности тождества обыденного языка и религиозного и тождества религиозного языка и языка богословия. Вполне возможно показать, что богословие реализует специфическую грамматику, которая не может быть редуцирована к грамматике религиозного языка, реализуемой в повседневности.

В-пятых, очевидным обстоятельством, определившим как характер философии религии витгенштейнианцев, так и ее критику в будущем, был отчетливо христианский ее контекст. Как подчеркивает Смарт — на первых порах присоединявшийся к положениям лингвистической философии, однако впоследствии ставший наиболее последовательным ее критиком — под «религией» и сам Витгенштейн, и его последователи всегда понимали христианство (или комплекс, образованный иудаизмом и христианством). С одной стороны, это свидетельствует о том, что философия витгенштейнианцев была христианской (если не по интенции, то по предметной области), и потому — с религиозоведческой точки зрения, которую представляет Смарт, — достойна критики или, по крайней мере, обязана ограничить притязания на универсализм. Но с другой стороны, философский анализ и не должен обосновываться той версией нейтральности, которая была принята в религиоведении; более того, та настойчивость, с которой витгенштейнианцы подчеркивали дескриптивный характер философии религии, свидетельствует о том, что данная практика предполагала реализацию специфического критерия нейтральности. К сожалению, этот аспект лингвистической философии религии не был исследован должным образом, тогда как различие критериев нейтральности, актуальных для философии религии и религиоведения, само по себе заслуживает внимания. Но в любом случае неочевидно, что христианско-ориентированный характер философии религии витгенштейнианцев является ее существенным недостатком именно как философии.

Изложенные выше наблюдения позволяют в несколько ином свете представить критику лингвистической философии религии. Действительно, традиционные возражения против этого подхода в целом, как правило, касались двух его особенностей — неочевидных критериев нейтральности и принципа автономии, который в радикальной интерпретации оказывался фидеизмом. Эти элементы бесспорно взаимосвязаны, но по-своему характерно, что если первый оказывается противоречивым в религиоведческом контексте (например в интерпретации Смарта), то второй — в философском (например у Нильсена). Однако обоснованными эти возражения были бы в том случае, если бы витгенштейнианцы стремились к формулировке религиоведческой теории или полагали возможным для философии решение мировоззренческих задач, что, очевидно, неверно. Условиями той интеллектуальной практики, которую

последователи Витгенштейна полагали специфически философской, являются, с одной стороны, соблюдение принципа нейтральности, который не может и не должен соответствовать представлениям религиоведов о нейтральности, и с другой — автономия религии. Таковы условия философии религии как философии. «Религия» здесь подобна стройке Витгенштейна — она является моделью, и понимание модели не есть понимание людей, вовлеченных в практику, которую она репрезентирует. Как и всякая модель она абстрактна, но принцип автономии побуждает к наблюдению того, что находится за ее пределами. Из автономии религии как формы жизни не следует ее эпистемологическая изоляция от других форм жизни, напротив, именно их разнообразие делает автономию религии доступной для понимания [7, p. 5–10].

ЛИТЕРАТУРА

1. Burley M. *Contemplating Religious Forms of Life. Wittgenstein and D. Z. Phillips*. — Continuum International Publishing Group, 2012.
2. Forsberg N. *The Grammar of Pain // SATS Northern European Journal of Philosophy*. — 2015. — Vol. 16, N2. — P. 139–157.
3. Malcolm N. *Is it a Religious Belief that “God Exists” // Faith and the Philosophers / ed. J. Hick*. — New York: St. Martin’s Press, 1964. — P. 103–110.
4. Malcolm N. *Philosophy for Philosophers // The Philosophical Review*. — 1951. — Vol. 60. — P. 329–340.
5. Malcolm N. *The Groundlessness of Belief // Reason and Religion / ed. S. Brown*. — Ithaca: Cornell University Press, 1975. — P. 143–157.
6. Nielsen K. *Atheism and Philosophy*. — Amherst; New York: Prometheus Books, 2005. — 269 p.
7. Phillips D. Z. *Belief, Change and Forms of Life / Phillips D. Z. Wittgenstein and Religion: Fashionable Criticisms*. — London: Macmillan, 1986. — P. 1–16.
8. Rhees R. *Religion and Language // On Religion and Philosophy / ed. D. Z. Phillips*. — Cambridge University Press, 1997. — P. 39–49.
9. Rhees R. *Religion and Philosophy // On Religion and Philosophy / ed. D. Z. Phillips*. — Cambridge University Press, 1997. — P. 3–12.
10. Rhees R. *Wittgenstein Builders // Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*. — 1960. — Vol. 60. — P. 171–186.
11. Ricoeur P. *Philosophy and Religious Language // The Journal of Religion*. — 1974. — Vol. 54, N1. — P. 71–85.
12. Shönbaumsfeld G. *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. — Oxford, 2007.
13. Wisdom J. *Gods // Proceedings of the Aristotelian Society*. — 1945. — Vol. 45. — P. 185–206.

*Прот. Виктор Хохлов**

СПИРИТУАЛИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ МЕТАФОРЫ БИБЛИИ КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ МОРАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ СОЦИУМА

Предметом анализа в статье является сакральная функция языковой метафоры, занимающая особое место как в истории мировой культуры в целом, так и истории литературы в частности. Не случайно проблеме посвящена колоссальная литература, а ежегодный тираж Библии на протяжении последних десятилетий занимает значительное место в мировой печатной продукции, издаваемой почти на двух тысячах языков и наречий. Все это позволяет говорить о непреходящем значении библейских текстов.

Ключевые слова: метафора, традиция, изучение религиозной культуры, народы Поволжья, российское общество.

Archpriest Victor Chochlov

SPIRITUALISTIC TRADITION OF METAPHOR OF BIBLE AS BASIS OF FORMING OF MORAL CONSCIOUSNESS OF SOCIETY

The article of the supposed analysis in the article is a sacral function of language metaphor, occupying the special place both in history of world culture on the whole, and histories of literature in particular. Not by chance the problem huge literature is sanctified to, and her annual drawing during the last decades occupies a considerable place in the world printed products published almost on two thousand languages and dialects. All of it allows to talk about the untransient value of texts of Bible.

Keywords: metaphora, tradition, study of religious culture, nations of Volga regnum, russian society.

Важное место в дискурсе гуманитарных исследований и сегодня занимает нравственно-этическая проблематика библейской литературной традиции, показывающая вклад Библии в утверждение норм нравственности и высоких

* Хохлов Виктор Алексеевич, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; victorius1@yandex.ru

моральных ценностей (Десять заповедей, заповеди блаженства, рассуждения о смысле жизни в книге Екклесиаста, нравственные установления нагорной проповеди Иисуса Христа в Евангелии).

Содержание и значение Библии как памятника духовной культуры раскрывается также на разнообразном историко-литературном и историко-эстетическом материале, показывающем, во-первых, литературное достоинство многих библейских книг: «Екклесиаст», «Песнь песней Соломона», «Книга Иудифи» и ряда других, являющихся выдающимися памятниками, а во-вторых — роль Библии как книги, давшей сюжеты для сотен выдающихся литературных произведений, начиная с первых поэтических толкований Библии и заканчивая «Мастером и Маргаритой» М. Булгакова.

В основе многих литературных произведений, памятников искусства, народных преданий заложены извечные ценности духовно-нравственного наследия библейской книжности. Обращение ко многим смыслоязычным проблемам, поднимаемым в библейских книгах, исконно являлось важнейшей предпосылкой к духовному преображению общества и личности в нем.

Христианство как «концептосфера снятого дуализма» поставило перед собой цель и перспективу развития нравственной культуры человечества, ознаменовало духовное руководство, сформировало иерархию ценностей и определило главное — «Бог есть любовь». Поэтому идентичность определяется присущей ей способностью любить как определяющей и созидающей силу бытия, поднимающей ее над миром явлений, а по своей внутренней ценности она наделена бессмертием как непреходящим чувством человечества, воплощенным в образе Христа.

Любая национальная культура заимствует только те элементы других культур, к восприятию которых уже подготовлена всем ходом ее развития. Для переломных эпох свойственна направленность чувства к новым социальным явлениям. Очень часто кризис, происходящий на определенном этапе истории нашего общества, вынужден производить сильную переоценку ценностей. Многие представители Российской интеллектуальной среды XIX — начала XX вв. уделяли значительное внимание религиозным и нравственным вопросам. Размышляя о традициях духовности, рассматривая ее природу и суть созерцания в философии, они всегда исходили из того, что духовность — это «личный и универсальный идеал бытия» [3, с. 25]. Духовность делает нас людьми. Согласно В. С. Соловьеву, конечной целью личной жизни человека является духовное единение с другими людьми через участие во всеобщем единстве, потому что идея нравственного совершенства — универсальная вещь.

Истоки религиозной философии предопределены в период ранних веков христианской мысли. Отношения лиц Троицы, описанные в семейных терминах, являются коренной метафорой христианства. Иоанн Богослов развивает метафору отношений на макроуровне всего Евангелия. На семантическом и синтаксическом уровне создается сеть метафор, основанная на концептуальном понимании семьи. Эти метафоры служат философам и теологам средством выражения богословских идей и способом организации различных элементов его повествования. Нам близка точка зрения, что этническая картина мира сближается с понятием этнического менталитета [1, с. 41]. Этническая картина

меняется с течением времени под влиянием изменений, происходящих в жизни общества, но в ней существуют неизменные коммуникативные и поведенческие модели, стереотипы, составляющие менталитет, ментальность народа. Именно этническое в человеке способно помочь личности сориентироваться в сложном, стремительно меняющемся мире. Метафоричность языка обуславливает принадлежность носителя того или иного этноса к определенной группе людей, связанных общими антропогенетическими признаками, общностью происхождения, языка, территорий и, наконец, общностью культуры. Сакральное значение текстов, передаваемое через метафору, образует тот базис, на котором основываются самобытность и уникальность любой культуры. Каждый этнос проявляет себя через культуру, и в рамках этой культуры он существует. Таким образом, культура является основным механизмом этнического самоопределения личности.

Изучение трудов апостольских породило бескрайнюю экзегетическую литературу. Очень важны в этом отношении послания апостола Павла, что сияют, как новый источник света и красок удивительной своей метафоричностью. Огромное количество актуальных исследований, конечно же, принадлежит протестантскому миру с его разнообразием подходов и мнений, что неудивительно ввиду неисчерпаемости смысла писаний апостола и богатства его стиля и образов. Во втором Послании апостола горевали о возможных (и действительных) искажениях и заблуждениях относительно толкования посланий Павла, «в которых некоторые вещи трудны» (2 Пав. 3: 15–16). Именно благодаря наследию павликианской метафоры из закваски «на койнэ» образовался «суперэтнос по Христу», создавший и сохранивший на целое тысячелетие сакральное наследие Византии.

Православная герменевтика до сих пор была характерна для сравнения современных экзегетических исследований с устоявшимся авторитетом в интерпретациях святоотеческого периода церковной истории. В случае толкования посланий апостола Павла огромная работа была проделана Святителем Феофаном Затворником, который дал не только исключительно богатый обзор святоотеческих толкований всех Писаний апостола, но и внес большой вклад в наследие «паулинианы». Конечно, проделанная с тех пор дальнейшая работа в этом направлении породила целую библиотеку классических комментариев к текстам посланий апостола Павла (к сожалению, отечественные библейские исследования не были направлены на изучение стилистических особенностей этих текстов).

Метафора или сравнение используются для того, чтобы передать сообщение на определенную тему через оживленный и запоминающийся образ. Термин «изображение» можно вкратце определить как элемент сравнения, предназначенный для иллюстрации предмета. Из этого следует, что в текстах встречаются метафоры или сравнения, в которых изображение будет не установленным четко, но вполне понятным. Точки подобия часто опущены; тема, проиллюстрированная этим образом, может быть оставлена неявной в метафоре; но образ, выраженный в явной форме, абсолютно необходим для сравнений и метафор.

Картина мира формируется в сознании человека в ходе всех его контактов с миром, поэтому она есть основа мировидения, мироощущения и реализуется

в различных формах человеческого поведения, к которым относится и язык человека, т. е. в языковых произведениях отражается картина мира индивидуума. Например, для каждого писателя существует свой особый способ восприятия мира.

Тематические изображения в священных текстах были тесно связаны символами. Термин «символ» используется здесь в более узком понимании, а не в лингвистическом смысле, где слова обозначены как символы. Не входят в это определение и символы, найденные в апокалиптической литературе (книгах откровений). Они рассматриваются как живые метафоры или сравнения, а не только как условные символы. Здесь мы имеем в виду используемый в какой-то фигуре речи путь, который прочно укоренился в христианском словаре, имеет важную богословскую ценность и часто содержит сильный эмоциональный подтекст. Во многих контекстах такое выражение относится одновременно к буквальному объекту и образному значению.

Другими словами, это идея синтеза Логоса и Софии, мысли и реализация. Еще одна древняя традиция, прошедшая в своеобразных формах византийских мыслителей, — это идея Аристотеля с его логикой, желание систематизировать знания, вера в способность разума осуществлять анализ и синтез представлений о мире и последствия нравственного кризиса в современном обществе. Богословский метафоризм присутствовал в поздней античности и в Византии, когда были возрождены древние традиции и имена.

Следует отметить тот факт, что скептицизм и негативизм византийского консервативного направления интеллектуализма по отношению к философскому наследию античности заключались в том, что, как правило, последнее являлось «феноменом диссидентской провинциальной языческой демократии».

В иерархии ценностей метафора широко используется как эффективный способ сделать информацию более яркой и содержательной. И часто является основой притч, аллегорий, пословиц и некоторых персонажей. Иисус Христос широко использовал различные формы метафорических подходов в проповеди, апостол Павел и другие новозаветные авторы также часто использовали их в своих посланиях. Средневековые мыслители рассматривали непрерывность существования человека в системе священной иерархии общества (таксис), являющейся основой духовности традиционных общин и их культур. Согласно пониманию традиционного средневекового философа, «все есть исполнение воли Божией».

Средневековый христианский философ Августин говорит о порядке, соответствующем порядку духовных и этических ценностей, позиция которых онтологически фиксирована. Бог в аксиологической иерархии — высшая ценность и самая достойная цель притяжения духовных помыслов. Любовь к миру, людям — это любовь к ближним в их благо. Любовь к душе в этом смысле имеет большую ценность, ибо не чувственная но духовная любовь ведет человека к истинному благу. Чувства, по мнению Августина, не должны быть самоцелью; направленные только на внутреннее бытие человека, его «духовный центр» (Бог внутри меня), они светятся глубоким светом любви, как универсальная привязность к Богу и истине, которая не позволяет сойти от пути познания.

Русская философия чрезвычайно ярко и самобытно восприняла многие достижения византийской религиозно-философской мысли. Наиболее

часто в ней используются в качестве основы сакральные центровки текстов в форме лексических единиц, метафорически рассматриваются номинации лиц Святой Троицы: *патѣр* (отец), *вос* (сын), *пвѣща* (дух). Именно так они определяются авторами знаменитой «Грамматики Нового Завета греческого». Примеры метафор в русской философии отражают богословскую картину мира в ортодоксально-христианском понимании человека как члена всемирной христианской общины.

Сегодня христианский гуманизм должен воплотить в жизнь принципы Евангелия, а их распространение должно стать основой культуры и цивилизации. Парадигма смыслоценностных ориентиров выстраивается в определенной системе концептов, при помощи которых носители воспринимают, структурируют, классифицируют и интерпретируют информацию, поступающую из окружающего мира. Вся совокупность концептов нации представляет собой концептосферу этноса, которая посредством сакральных метафор «образована всеми потенциями концептов носителей языка. Чем богаче культура нации, ее фольклор, литература, наука, изобразительное искусство, исторический опыт, религия, тем богаче концептосфера народа» [2, с. 32].

Мордовский, например, этнос был включен в сферу русского православного влияния в ту эпоху, когда язык религии являлся одним из фундаментальных оснований созидания культуры и государственности в качестве важного фактора аккультурации, а ненасильственная просветительская христианизация — государственной политикой. По данным финского историка У. Харва-Холмберга, только с 1740 по 1762 г. православие приняли 67 тыс. 580 чел. (70% мордвы). В случае с внедрением духовной традиции православия в Поволжье сказывался учет прежней российской политики и мировой опыт формирования ментальности регионов, свойственной уже для европейской цивилизации [4].

В настоящее время считается, что универсальная человеческая картина мира представлена в этнических вариантах. Сакральная картина мира является особым структурированным представлением о мироздании, характерным для членов того или иного этноса, которое, с одной стороны, имеет адаптивную функцию, а с другой — воплощает в себе ценностные доминанты, присущие культуре конкретного народа. Она меняется с течением времени, но, по мнению одного из современных авторов «задача сакрализации культуры, столкнувшись с негативным отношением романтиков ко времени своего исторического существования, породила проблему поиска критерия и образца “истинной” культурной традиции именно в прошлом» [1, с. 82].

В России сформировался особый культурный архетип, который является устойчивым образованием, не осознаваемым людьми и с трудом поддающимся изменениям. Российский менталитет выступил в качестве своеобразного внутреннего кода менталитета мордовского этноса, его части, которая обеспечивала преэминентность развития народа и программировала специфику культурного развития.

Вместе с тем каждая эпоха и каждый исторический поворот делают особо актуальным те или иные стороны (аспекты) библейского наследия. В современных условиях такими определяющими являются духовно-нравственные аспекты, которые позволяют осмыслить прошлое не только в сугубо научно-по-

знавательном контексте, но и в нравственно-дидактическом. Важно осмыслить вклад библейской традиции в литературное, философское и нравственное наследие различных народов мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Елдин М. А. Взаимодействие российского и ориентального в духовной традиции этносов Урало-Поволжья // Регионология. — 2013. — № 2. — С. 82–85.
2. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Русская словесность: Антология. — М.: Academia, 1997. — 236 с.
3. Соловьев В. С. Спор о справедливости: Сочинения. — М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. — 864 с.
4. Harva U. Die religiösen Vorlesungen der Mordvinen. — Helsinki, 1953. — 456 S.

*А. А. Новикова**

ВИДЫ ПРАКТИК ОБЩЕНИЯ С УМЕРШИМИ В СОВРЕМЕННЫХ РОССИЙСКИХ МИСТИКО- ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ СООБЩЕСТВАХ

Статья посвящена рассмотрению видов практик общения с умершими, которые применяются в современных российских мистико-эзотерических сообществах. Проведена классификация видов данных практик, а также рассмотрены примеры содержания и форм, в которых они подаются. Выделены такие методы общения с умершими, как общение при помощи технических средств и общение при помощи различных магических приемов. Последние, в свою очередь, могут быть разделены на две категории: общение посредством ритуала и через вхождение в измененные состояния сознания. Отдельно выделяется ряд практик, авторы которых пытаются совмещать различные их виды.

Ключевые слова: современные мистико-эзотерические течения, эзотеризм, некромантия, общение с умершими.

A. A. Novikova

THE TYPES OF PRACTICES OF COMMUNICATION WITH THE DEAD IN THE MODERN RUSSIAN MYSTIC-ESOTERIC COMMUNITIES

The article is devoted to consideration of the types of practices of communication with the dead, which are used in the modern Russian mystic-esoteric communities. The classification of types of these practices is presented, as well as examples of their content and form are considered. Methods of communication with the dead, such as communication by technical means and by using various magical techniques are emphasized. The latter, in turn, can be divided into two categories: through ritual, and through entering into altered States of consciousness. Also a number of practices in which the authors try to combine various kinds of communication with the dead are presented.

Keywords: contemporary mystical and esoteric currents, esoterism, necromancy, communication with the dead.

* Новикова Анастасия Александровна, аспирантка, Русская христианская гуманитарная академия; 381838@rambler.ru

Под современностью в данной статье я буду понимать период от начала 90-х гг. XX в. до настоящего времени. Несмотря на резкий рост популярности нетрадиционных религий, а также магических, эзотерических и оккультных течений на постсоветском пространстве, особенно в начале указанного периода, случаи интереса к практикам общения с умершими (некромантии) являлись, скорее, исключением. Широкою известность получил сюжет, показанный 22 декабря 1990 г. на одном из центральных телеканалов в передаче ТСН: Юрий Лонго «оживлял» труп мужчины в московском морге. Это «оживление» в частности и работа с умершими вообще не были ключевыми элементами его деятельности, хотя и стали одним из наиболее известных эпизодов его практики. Юрий Андреевич использовал «оживление» как один из элементов «джентльменского набора» мага и чудотворца. Так, например, в христианской традиции дарованная Богом способность воскрешать мертвых является признаком особой святости, бесспорным чудом (см. напр. 3 Цар. 17: 22; 4 Цар. 4: 34–35; Лк 7: 14–15, 8: 52–56; Ин. 11: 38–44; Деян. 9: 40–41, 20: 9–20). В магическом контексте эта способность воспринимается как неоспоримое доказательство, демонстрация некоего дара, особой силы, способности, присущей самому магу.

Массовый интерес к практикам некромантии на фоне интереса к магии и эзотерике проявился сравнительно поздно — в начале 2000-х гг. К 2001–2005 г. относится появление наибольшего числа групп и сообществ людей, объединенных интересом к контактам с мертвыми. Процент этих объединений в общей массе мистико-эзотерических сообществ невелик, несмотря на высокую популярность контактов с умершими в «околомагических» кругах (в частности среди потребителей магических услуг). Одним из свидетельств такой популярности некромантии и примером реакции на нее является шоу канала ТНТ «Битва экстрасенсов», выходящее в эфир с 25 февраля 2007 г. по настоящее время. Способность вызывать умерших, говорить с ними и успокаивать их души активно используется участниками шоу.

Таким образом, общение с умершим не является чем-то скрываемым, сакральным — процесс открыто демонстрируется публике. Методы, используемые для контакта, можно без труда найти в сети Internet, печатных изданий по этой теме заметно меньше. Описания результатов применения этих методов также выкладываются в широкий доступ в тематических сообществах. В некоторых из них представлены даже аудиозаписи такого общения.

О методах, которые используются для общения с умершими, мы и будем говорить. Их можно разделить на два вида: известное с древнейших времен общение при помощи магических приемов и — достаточно новый вид общения, следствие технического прогресса — общение при помощи технических устройств. Общение при помощи магических приемов можно, в свою очередь, разделить на «внешнее», где основным инструментом является ритуал, и «внутреннее», основанное на измененных состояниях сознания (медитации, инкубации сновидения).

Технические методы общения

Заметной чертой сообществ и отдельных энтузиастов, пытающихся установить контакт с умершими при помощи технических средств, является

стремление доказать обществу, что человек после смерти продолжает свое существование. Первое в России исследование, посвященное данной теме, было проведено в Санкт-Петербурге доктором технических наук Константином Георгиевичем Коротковым. В 1996 г. результаты были опубликованы в книге «Свет после жизни», которая впоследствии неоднократно переиздавалась. При помощи эффекта Кирлиан исследователь попытался измерить интенсивность свечения пальцев трупа и зафиксировать его изменение, считая эти параметры объективным доказательством активности души после смерти и фиксацией процесса ее отделения от тела [2, с. 86–87].

Более целенаправленно коммуникацией с умершими посредством применения технических методов занимаются последователи т. н. инструментальной транскомуникации (ИТК), работающие с феноменом электронных голосов. В 2003 г. на территории России было создано сообщество, объединяющее исследователей-энтузиастов данного направления, — Российская Ассоциация Инструментальной Транскомуникации (РАИТ) [7], которую возглавляет доцент кафедры высшей математики Санкт-Петербургского Государственного электротехнического университета (СПбГЭТУ «ЛЭТИ»), кандидат физико-математических наук Артём Валерьевич Михеев. В социальной сети «ВКонтакте» сообщество Ассоциации под названием «ЭГФ|ФЭГ|Транскомуникация — связь с Тонким миром» [10] в декабре 2017 г. насчитывало 23,5 тыс. подписчиков. Сегодня их более 31 тыс., что говорит о стабильном росте интереса к теме. В сообществе ведутся активные обсуждения методик и полученных результатов.

Под инструментальной транскомуникацией понимается «наука об общении с нефизическими (тонкоматериальными) уровнями Реальности с использованием технических средств» [4, с. 3]. Предполагается контакт не только с умершими людьми, но и с иными разумными существами (наличие которых считается доказанным для практиков ИТК), населяющими особые (духовные) реальности — тонкие миры (ТМ). Основным (но не единственным) методом коммуникации, используемым инструменталистами, является т. н. феномен электронного голоса (ФЭГ). Согласно распространенному среди практиков данного метода определению, это «любая регистрация звуковых сообщений от аномальных источников информации на звукозаписывающих и звукопередающих устройствах (магнитофоны, радиоприемники, диктофоны, цифровые ресиверы и рекордеры и т. д.)» [4, с. 4]. Технические методы дополняются магическими: приступая к записи голосов и звуков, происходящих из тонкого мира, рекомендуется «настроиться на объект», «вызвать собеседника вслух, обратившись к нему и назвав по имени» и т. д. [5] Такая настройка лежит в основе успеха всей операции.

Не менее популярным методом среди последователей ИТК является т. н. водный метод получения изображений тонкого мира, основанный на убежденности в том, что вода может хранить и передавать информацию. Здесь мы вновь видим сочетание техники и магии. Вода, налитая в емкость, подвергается определенному воздействию: оператор «фокусирует намерение» и «отправляет мысленный запрос», затем делает фотографии поверхности воды. На фотографии ожидается проявление очертаний иного мира или населяющего его существ, в т. ч. умерших.

Достаточно заметной чертой технических методов коммуникации является стремление к исключению влияния экспериментатора на ход эксперимента. Однако обойтись без оператора не удается, считается, что без присутствия человека контакта не произойдет. Тем не менее акцент сделан не на личности оператора, а на методе и аппаратуре. Самими практиками ИТК воспринимается как научный эксперимент, а не магическая практика, однако влияние магических, эзотерических, оккультных течений (особенно спиритуализма и теософии) на мировоззрение и картину мира тех, кто увлекается исследованием описанных феноменов, очевидно. Обсуждение магии и смежных тем в сообществах не табуировано, наблюдается стремление к научному обоснованию магических и мистических феноменов.

Магические методы общения

Общение при помощи магических приемов — древнейшая из форм коммуникации, способы которой отличаются огромным разнообразием. Современные методы можно разделить на две крупные категории: методы, основанные на ритуале (внешнее действие), и методы, основанные на изменении состояния сознания (внутренняя работа). И те, и другие могут быть как коллективными, так и индивидуальными. Важным отличием этого вида методов от методов, применяемых практиками ИТК, является акцент на личности оператора: его не только не стремятся исключить из процесса, напротив, весь процесс завязан на нем: его личности, способностях и опыте, на его покровителях и связях в духовном мире. Существенным признаком современных магических методов общения с умершими является синкретизм. Так, в одном методе могут оказаться смешанными элементы магии вуду, мексиканского культа «Святой Смерти», греческих и римских ритуалов, каббалы и европейской магии. Заметной тенденцией является упрощение ритуальной практики: сложные построения ритуалов, специальные облачения, формулы и имена используются все реже. Рассмотрим это на примере трех современных ритуалов, направленных на коммуникацию с умершим.

Методы общения с умершими при помощи ритуала

Ритуалы, направленные на общение с умершими, достаточно разнообразны. Кроме того, постоянно возникают новые ритуалы, а существующие — дополняются. Они могут быть рассчитаны на работу группы, однако большинство из них предполагает индивидуальное проведение ритуала. Крупнейшее собрание таких ритуалов от разных, в основном анонимных, авторов можно найти на форуме «Черная Магия и Руны», созданном около 2006 г. [9]. Несмотря на современную тенденцию повсеместного вытеснения форумов социальными сетями и блогами, у этой площадки очень высокая посещаемость (более 1,5 млн сообщений, более 26 тыс. пользователей, постоянно присутствует около 1000 пользователей online). Общение с умершими не является основной темой ресурса, но этому вопросу посвящена отдельная тематическая ветка. Многие описания ритуалов изложены специфическим языком, маскирующим современные практики под древние, «деревенскую магию». Практикующие этот вид ритуалов склонны считать себя продолжателями древних тайных народных

традиций, именуемых «веретничеством» или «хладничеством». Последнее является полноценной вариацией некромантии «в народных тонах».

Интересно отметить, что большая часть современных ритуальных методов коммуникации направлена не просто на получение ответов от умерших. Их задача состоит в том, чтобы при помощи умершего добиться каких-либо целей (приворот, проклятие, защита, покровительство). Часто обращаются не к конкретному умершему, а к мертвым вообще (например к, «Миру Мертвых») или к умершим, ограниченным территорией, конкретным кладбищем. При таком обращении присутствует персонификация умерших, оператор вступает в диалог с т. н. «Хозяином / Хозяйкой Кладбища». Их задобривают, приносят дары — дарению уделяется большое внимание. Многие ритуалы проводятся на кладбище, однако они могут быть организованы и в других местах, в т. ч. у алтарей, посвященных одному из божеств — персонификаций смерти или некоему собирательному образу. Алтари, как правило, устанавливаются в жилых помещениях, а не в специализированных местах. Чаще всего это временные мобильные конструкции.

Рассмотрим в качестве примера один из ритуалов неизвестного автора, направленный на получение информации от умершего:

Коль надобно знать чего у мертвого духа, то возьмей в среду глиняной горшок, да в него сцедить молока свежего, да отнести на погост, да на могиле избранной то уложить. Да надобно тако же цыпленку голову свершить ножом, тако телесо в чан с молоком кинуть да сказать:

«Молоко и кровь заклинаю,
Да через жертву врата погостные отворяю,
Да к царю мертвецов нынче гонцов посылаю.
Да на миг сей душу *Н* из царства смерти вызволяю!!!
То слова сии крепкие, то слова сии лепкие.
То сказом сказаны, указом указаны.
Да ныне исполнены. Аминь».
Надобно на шаг отходь сотворить, да на левое колено преклонном
свершиться, да правым кулаком три раза в землю ударить и сказать:
«Гроб отворись, земля расступись,
Дух *Н*, предо мной явись.
Тако мне сим часом правдой прислужись,
На все вопросы ответом скажись. Аминь».

Тако коль правильно все сотворено, то над чаном аки тень иль дымок потянешься, затеребещит, то молви чего знать хочешь, да нутровым голосом, да перед взором то дух мертвого ответ явит на все прошенное и запрошенное.

Тако уход вершить невозвратный, коль ответы на все вопросы приняты [1].

Как можно видеть, основной акцент в предложенном методе поставлен на действии, а не на внутренних состояниях оператора. Главное — правильная последовательность и правильные, часто тайные, слова, собранные в заговоры и/или заклинания. Из обсуждений приведенного и схожих методов следует, что для успеха ритуала большое значение имеет личность оператора.

Методы общения с умершими, основанные на измененных состояниях сознания

Методы, основанные на измененных состояниях сознания, набирают всё большую популярность с появлением тенденции упрощения ритуалов. Такие методы чаще всего не направлены на зрелищность, и описаний их применения заметно меньше, чем описаний ритуалов. Несмотря на то что психическое состояние глубоко индивидуально, контакт с умершими такими методами может быть не только индивидуальным, но и групповым. К групповой форме такого контакта можно отнести спиритический сеанс, происходящий за счет изменения состояния медиума и психической настройки участников сеанса. Требования и ограничения при таком контакте в первую очередь направлены на достижение определенной атмосферы, проецирование и провоцирование особых состояний, а также на внутреннее предожидание и веру. Например, в спиритическом сеансе не может участвовать скептик, считается, что своим настроением он будет мешать контакту с мертвыми.

В индивидуальном варианте такой вид общения с умершими наиболее распространен в виде инкубации сновидений — вызывания умершего в сон. Большое внимание в инкубации уделяется предварительной настройке. Как правило, это пост, воздержание, уединение и сосредоточение на воспоминаниях об умершем, принадлежавших ему предметах, просмотр фотографий и пр. Ритуал, предшествующий инкубации, — явление более редкое, и, как правило, сам ритуал достаточно простой (зажечь свечу, благовония, поставить стакан с водой, угощение, позвать умершего и пр.).

Весьма популярны методы общения с умершими в пограничных состояниях — между сном и бодрствованием, — основанные на самогипнозе и различных установках. Нередко это вариации методики, описанной американским врачом и психологом Рэймондом Моуди, который создал «современный психомантеум» и разработал методики работы с ним. В его книге «Все о встречах после смерти» [3] также представлены отчеты о работе с конкретными пациентами, которые достигали особого состояния и видели умерших близких за счет проведения соответствующей подготовки (прогулки, настройки, воспоминания, сосредоточение, депривация, ожидание) и организации обстановки (драпировки, зеркала, освещение, поза).

Смешанные методы

В настоящее время все большее распространение получают методы смешанного типа, где используются как психологическая медитативная настройка и сосредоточение, так и действия с магическими предметами, заговоры, заклинания и пр.

В качестве примера метода смешанного типа можно привести ритуал [8], распространяемый в сети Internet с 2002 г. Орденом Хранителей Смерти — оккультной организацией, созданной в Санкт-Петербурге в 2001 г. и действующей по настоящее время [6]. Центральной темой деятельности организации является некромантия. Форум насчитывает около 5 тыс. пользователей, сайт существует с 2001 г., его материалы активно пополняются по сей день.

Подготовительная часть предполагает пост (запрет на употребление табака и алкоголя, диета из геркулесовой каши, кураги, орехов, пресного хлеба, виноградного сока), принятие расслабляющих ванн перед сном, посещение кладбищ, предпочтительно в вечерние часы. Основной деталью и инструментом ритуала является человеческий череп, который необходимо держать при себе во время прогулок. Ритуал проводится на кладбище в вечернее время. Кроме черепа используются свечи, расставленные треугольником вокруг черепа, и смесь виноградного сока с полынью, часть которой необходимо выпить, часть — вылить на землю.

Далее ритуал переходит в плоскость изменения сознания. Предлагается мысленно звать и «вытягивать» умершего, чтобы его дух вошел в череп. Ответы и вопросы задают и получают в ходе мысленного диалога. Череп, используемый в ритуале, и обстановка могут восприниматься одновременно и как инструменты для входа в измененное состояние сознания, и как предметы ритуала, наделенные особыми магическими свойствами. Из пояснения к данному ритуалу и других материалов того же автора можно видеть, что здесь череп воспринимается как средство коммуникации, подобное телефону.

Таким образом, нами были выделены два основных вида и два подвида современных практик коммуникации с умершими, характерных для различных внутренних направлений, которые существуют в среде мистико-эзотерических сообществ. Эти виды выделены на основании способа, к которому прибегают операторы для общения с мертвыми. Возможны и иные классификации методов, используемых для общения с умершими. Следует также учитывать большое разнообразие идеологий и основанных на них методов, присущих как отдельным практикам, так и сообществам, которые их используют.

Подводя итоги, я могу заключить, что в настоящее время наблюдается стабильный рост популярности методов коммуникации, основанных на работе с техническими устройствами, а также смешанных методов коммуникации посредством магических практик, объединяющих внешнюю ритуальную работу и внутреннее изменение сознания. Тем не менее, наиболее популярными остаются методы, представляющие собой магические ритуалы, то есть делающие акцент на внешней работе, оперировании различными магическими предметами и текстами (заговорами).

ЛИТЕРАТУРА

1. Как узнать то, что мертвец при жизни знал // Черная Магия и Руны. — URL: <http://chernayamagiya.com/forum/index.php/topic,27669.0.html> (дата обращения: 30.08.2018).
2. Коротков К. Г. Свет после жизни. — СПб.: Весь, 2002. — С. 86–87.
3. Моуди Р., Перри П. Все о встречах после смерти. — М.: Вече, АСТ, 1997.
4. Михеев А. В. Инструментальная транскомуникация — наука XXI столетия. История, проекты, результаты. — СПб.: РАИТ, 2011.
5. Михеев А. В. Краткая инструкция для проведения сеансов ИТК // Российская Ассоциация Инструментальной Транскомуникации (РАИТ). — URL: http://www.rait.airclima.ru/how_to_work.htm (дата обращения: 30.08.2018).

6. Орден Хранителей Смерти. — URL: <http://ordenxs.org> (дата обращения: 30.08.2018)
7. Российская Ассоциация Инструментальной Транскоммуникации (РАИТ). — URL: <http://itc.org.ru> (дата обращения 30.08.2018).
8. Sator. Практика вызывания умерших // Орден Хранителей Смерти. — URL: <http://ordenxs.org/library/articles/sator-praktika-vyzyvaniya-umershih> (дата обращения: 30.08.2018).
9. Черная Магия и Руны. — URL: <http://chernayamagiya.com> (дата обращения 30.08.2018)
10. ЭГФ|ФЭГ|Транскоммуникация — связь с Тонким миром // ВКонтакте. — URL: https://vk.com/itc_russia (дата обращения: 30.08.2018).

*И. В. Левин**

МОДЕЛИ ЛЮТЕРАНСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В XVIII–XXI вв.: ГЕНЕЗИС И ПЕРСПЕКТИВЫ

Статья посвящена лютеранскому религиозному образованию как одному из закономерных аспектов смены христианской (схоластической) образовательной парадигмы на новоевропейскую (современную). Постреформационные процессы в Европе XVIII–XXI вв. в плане генезиса, т. е. последующего процесса развития педагогических систем, инициировали как окончательное становление академического лютеранского образования, так и появление образовательных моделей пиетизма и либеральной теологии. Также рассмотрено становление богословского лютеранского образования в США и мнения о перспективах его дальнейшего развития.

Ключевые слова: лютеранское религиозное образование, пиетизм, либеральная теология, лютеранское образование в США, поиск новых форм.

I. V. Levin

MODELS OF THE LUTHERAN RELIGIOUS EDUCATION IN THE XVIII–XXI CENTURIES: GENESIS AND PROSPECTS

The article is devoted to the Lutheran religious education as one of the natural aspects of the change of Christian (scholastic) paradigm on the new European (modern). Post-reformation processes in Europe of 18–21 centuries in the field of genesis, that is the subsequent development of pedagogical systems, initiated both final formation of the academic Lutheran education and emergence of educational models of Pietism and liberal theology. Formation of theological Lutheran education to the USA and opinions on the prospects of further development is also considered.

Keywords: Lutheran religious education, Pietism, liberal theology, Lutheran education in USA, search of new forms.

* Левин Игорь Витальевич, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; LEVIT1962@gmail.com

Процессы, исторически рожденные Реформацией в Германии в первой четверти XVI столетия, впоследствии захватили значительную часть Европы и трансформировали само понятие образования, как в религиозной, так и в секулярной областях. С одной стороны, в XVIII в. в Германии в основном завершился процесс перехода контроля над школами от церкви к государству, начавшийся еще в предыдущем столетии, однако лютеранская церковь, интегрированная в структуру германских протестантских государств, продолжала оказывать огромное влияние на развитие образования.

С другой стороны, во второй половине XVII в. в Германии началось движение, направленное против формализма официального лютеранства. Это учение и религиозное движение немецкого протестантизма среди лютеран и кальвинистов Западной Европы, в центре которого стояло личное «обращение» и претворение веры в ежедневную жизнь, получило название «пиетизм» — от лат. *pietas* — благочестие. Появление пиетизма восходит к благочестивым общинам, на которые лютеранский богослов Филипп Якоб Шпенер (1635–1705) приглашал верующих в свой дом во Франкфурте. Участники его богослужений оставались членами своих церквей, однако пытались реформировать их своим благочестием. Рассматривая, вслед за Лютером, образование как важнейший инструмент в борьбе за умы и души людей, пиетисты огромное внимание уделяли реформированию школьного дела. В первой четверти XVIII в. пиетистом Августом Германом Франке (1663–1727), немецким богословом и педагогом, была создана система воспитательных учреждений в Галле, получившая наименование «заведений Франке».

Как отмечает Г. Б. Корнетов [3, с. 81, 82], в число этих заведений входили учреждения для бедных (в которых ученики обучались бесплатно), школы для горожан (высшие начальные школы, в которых изучались немецкий язык, естественная и всеобщая история), приюты для сирот (в которых содержались, воспитывались и обучались дети-сироты), педагогий для мальчиков из привилегированных слоев общества (род классического и реального лицей с профессионально-ориентированными курсами), латинская школа (гимназия, готовившая юношей к поступлению в университеты), семинария (трехлетняя учительская школа) и высшая учительская школа (готовившая преподавателей средней школы).

Пиетизм внес, как видит Л. Раст [4, с. 146, 147], по крайней мере, три своеобразных фактора в образование. Во-первых, это акцент на изучение текста Писания. Так, Иоганн Альбрехт Бенгель (1687–1752) — немецкий лютеранский библиист и теолог, основоположник текстологии Нового Завета — искал достоверный библейский текст, который стал бы основой для служения и жизни церкви. Во-вторых, историк церкви Годфрид Арнольд (1665–1714) предложил новое понимание истории, в частности — церковной. Он расширил границы допустимого понимания богословия за пределы ортодоксальных, в результате чего, в-третьих, пиетизм стал более требовательно относиться не к истинному толкованию доктрин, а к «истинному обращению».

Анализ новоевропейской (современной) парадигмы в целостности, но под углом зрения рассмотрения вопросов религиозного образования, свойственных XVIII–XIX вв., высвечивает различные идейные аспекты, имевшие как

непосредственное, так и опосредованное влияние на интерпретацию явлений религиозной жизни. А. Посацкий отмечает, что

Философские и политические дискуссии XVIII в. были содержательны и многоплановы, но всем им был присущ общий лейтмотив, а именно:

1) критика институтов монархии и... церкви со светских позиций и разработка новой дефиниции «религии» как в области философии, так и в области этнологии...

2) аргументация в пользу радикального пересмотра картины мира, апеллирующей к идее прогресса и к историческим, социологическим и научным предпосылкам, но не к авторитету богословия или хотя бы философии...

3) оптимистическая оценка способности человеческого разума постичь естественный мир. Данный оптимизм основан на вере в математику и в науку, опирающуюся на идеи эмпиризма...

4) отстаивание свободноразвития идеи ничем не ограниченной, самодовлеющей личности и ее прав; иными словами — прославление свободомыслия и либерализма [6, с. 13].

Либеральная теология зародилась в Германии в результате слияния нескольких теологических и философских школ. Сначала Давид Фридрих Штраус (1808–1874), затем Жозеф Эрнест Ренан (1823–1892) и, наконец, Адольф фон Гарнак (1851–1930) исследовали «жизнь Иисуса», стремясь преодолеть гипноз церковной догматики и показать живого, исторического Иисуса.

Г. Гартфельд полагает, что основная отличительная черта либерализма — это стремление адаптировать религиозные идеи к современным им культуре и мышлению [2, с. 26]. Либерализм утверждает, что со времени возникновения христианства мир изменился и библейские верования перестали быть понятными людям. Поэтому либеральные теологи придают решающее значение, во-первых, психологическим и культурным факторам. По их мнению, Бог открывается лишь индивидуальному внутреннему чувству, а вера является ответом на запросы самой человеческой природы. Во-вторых, в изучении Библии либеральные теологи прибегают к историко-критическому методу, использующему достижения исторических наук и сравнительного языкознания и опирающемуся на текстологический анализ. В результате Священное Писание для либеральных теологов не является прямым Богооткровением и от буквальной трактовки библейской мифологии они перешли к ее аллегорическому истолкованию. Третий элемент либерализма — это отрицание религиозной веры, основанной на одном лишь авторитете Библии. Поскольку всякая вера проверяется разумом и опытом, то и наш ум открыт для восприятия новых фактов и истин, независимо от их происхождения, а Библия — творение авторов, ограниченных представлениями своего времени, и она не обладает абсолютным авторитетом.

Первым и самым известным мыслителем гуманистической либеральной теологии по праву считается Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер (1768–1834). По мнению А. В. Ворохובהва, Ф. Шлейермахер впервые определяет теологию как науку о культуре, направленную на развитие религиозного измерения в духовно-интеллектуальной сфере [1, с. 239]. В работе «Краткий обзор теологического обучения» (1811) Шлейермахер описывает богословие как позитивную

науку, относящуюся к определенному образу верования, который является непосредственной формой восприятия Бога. В число задач богословия входит: осветить христианскую жизнь, дать отчет о вере и руководить христианской церковью. Как полагает Л. Раст, в этой работе Шлейермахер предлагает трех-составную модель религиозного богословского образования: 1) практическая теология; 2) историческая теология; 3) философская теология. Он определяет практическую теологию как нормативную дисциплину, которая рассматривает правила несения служения, как теорию, имеющую непосредственное отношение к практике в виде оценки служения. Она включает в себя происхождение, историю и современную ситуацию в церкви. Знание христианства относится к предмету исторической теологии — это экзегетика, церковная история и догматика как естественное проявление особенностей церковной жизни в разное время в разных местах. И, наконец, философская теология описывается как синтез деталей исторической теологии, т. е. то, что имеет отношение к человеческому духу — апологетика и полемика [4, с. 150, 151].

Генезис капиталистических отношений в Европе стимулировал процесс освоения новых территорий. С начала XVII в. одним из центров колонизации становятся владения Англии в Северной Америке. Переселенцы из различных стран Старого света основывали школы по типу тех, которые существовали у них на родине. В целом немецкая мысль оказала глубокое влияние на theologов Англии и Америки, однако непосредственно лютеранская традиция религиозного теологического образования в США в XIX в. осуществлялась путем подготовки поместного священства с использованием трех моделей: 1) практическое ученичество; 2) «семинария проповедников»; 3) «классическая» модель.

Надо заметить, что историческим фоном развития лютеранства в Северной Америке является то, что в XVII в. и даже на протяжении всего XVIII в. лютеранские пасторы в основном обучались в Европе — преимущественно в Халле и других центрах пиетизма, — а затем приезжали в британские колонии Северной Америки в качестве пасторов-миссионеров. В 1748 г. в Пенсильвании было организовано церковное сообщество — Pennsylvania Ministerium — с намерением открыть теологическую семинарию для подготовки пасторов церквей, однако этому суждено было сбыться лишь в 1815 г. Только с основанием Геттисбурга в 1825 г. в США появилась самостоятельная и постоянно функционирующая семинария.

Поэтому до времени полномасштабного утверждения лютеранских семинарий на американской земле во второй четверти XIX в. большинство священнослужителей получали подготовку первым из перечисленных методов — методом практического ученичества. Они изучали теологию под руководством ординарного пастора, нередко проживая с ним под одной крышей. По завершении подготовки сдавался соответствующий экзамен, и кандидат впоследствии ординировался.

Далее оформление религиозного образования в американском лютеранстве развивалось с утверждением теологических семинарий: Геттисбург (1826), семинария Кэпитал в Коламбусе (1830), Южная (1831), семинария Альтенбург в Сент-Луисе (1839), Спрингфилд и Огайо (1845), Форт Уэйн (1846), Вартбург (1854), Августина (1860), Филадельфия (1864), семинария Фугсбург в Мин-

неаполисе (1869), семинария Лютера в Сент-Поле (1890), семинария Чикаго (1891) и мн. др.

В семинариях существовали две формы лютеранского религиозного образования. Сначала возникла «классическая» модель, которая основывалась на немецкой модели и четырехсоставной программе и требовала от кандидатов на пасторское служение высокого уровня академической подготовки. Идея же «практической семинарии» заключалась в ускоренном курсе подготовки служителя-миссионера и довольствовалась минимальным теологическим образованием. По мнению Л. Раства,

большинство семинарий Мюхленбергской традиции сочетали оба эти вида образования, а к концу XIX в. стали приверженцами «классической» модели. Что касается церкви Миссури Синод, ей принадлежало две отдельные семинарии. Семинария Сент-Луис была более ориентирована на классическое образование, а Форт Уэйн являлся приверженцем практической модели. Неудивительно, что именно Форт Уэйн обеспечил церкви Миссури Синод большинство служителей в первые 25 лет ее существования. В конце концов, в 1861–1875 гг., и «практическая», и «теоретическая» семинарии сосуществовали в Сент-Луисе [4, с. 153–154].

Лютеранское религиозное образование, являясь одним из традиционных и основополагающих составляющих классического образования в Европе, в свете событий XX в. понимается как процесс становления личности, целенаправленного формирования духовности человека, его моральных и культурных ценностей, объясняемых божественным смыслом и воспринимаемых в рамках лютеранской конфессии. Значимым в этом контексте становится и понятие религиозной педагогики, представляющей собой теорию и практику обучения, передачи и освоения содержания вероучительных концепций религии, которые осуществляются с применением соответствующей дидактики.

Миграция лютеран из европейских стран, а также активная миссионерская деятельность в XIX–XX вв. способствовали широкому распространению лютеранства в США, Бразилии, Танзании, Эфиопии, Индии, Индонезии. Сегодня лютеране составляют 3% от общего числа христиан планеты (третье место после католиков — 52–53% и православных — 9%). Общая численность лютеран составляет по разным оценкам от 65 до 75 млн чел., объединенных в региональные церкви. В XX в. наблюдается стремление лютеранских церквей к объединению не только в различных регионах, но и в мировом масштабе. В 1947 г. создана Всемирная лютеранская федерация (союз). По данным на 2003 г. в ее состав входило 136 региональных церквей, объединявших около 62 млн чел. в 76 странах мира. Сейчас наибольшее количество лютеран проживает в Германии (ок. 15 млн), США и Канаде (ок. 9 млн и Швеции (7,6 млн, однако немало лютеран в Африке (6 млн.) и в Индонезии (2,4 млн). Крупнейшей лютеранской деноминацией в настоящее время является Евангелическая церковь Германии (Evangelische Kirche in Deutschland — ЕКД), которая является объединением земельных протестантских церквей Федеративной Республики Германия. В современном виде эта церковь оформилась в 1948 г., и сегодня ЕКД объединяет 23 самостоятельные союзные земельные церкви. Общее число верующих ЕКД по данным на 2016 г. составляло около 26 млн человек. Общее

количество общин ЕKD — 17 тыс. ЕKD является членом Всемирного Совета Церквей и Конференции европейских Церквей [5, с 709–710].

Оценку современного состояния лютеранского религиозного образования наиболее адекватно способны озвучить как непосредственно сами лютеранские священнослужители, сталкивающиеся с решением этих вопросов в работе прихода, так и их коллеги, занятые этим в местах обучения и преподавания — семинариях и институтах.

По словам как ректора Теологического института Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии (ТИЦИ) И. С. Лаптева, так и настоятеля церкви Святой Марии Церкви Ингрии в Санкт-Петербурге М. В. Иванова (магистра теологии РХГА), сегодня общей проблемой лютеранских семинарий в Европе является их малочисленность, поскольку преобладают, по большей части, теологические факультеты лютеранского образования при различного рода высших учебных заведениях. Исторически сложившаяся проблема влияния на лютеранское образование явлений секуляризации богословия и либеральной теологии также остается актуальной по сей день и несет в себе мировоззренческое и образовательное разделение в церквях.

Так, например, наиболее традиционалистскими теологическими учебными заведениями в США являются семинарии Миссури Синод и Форт Уэйн. И действительно, по мнению Л. Н. Бровка, однозначно консервативными принято считать две лютеранские церкви, имеющие административные центры в Америке: Миссурийский и Висконсинский синоды [5, с. 712–713]. Эти синоды появились в середине XIX в., и они, в отличие от ЕKD, не признают женского священства и отрицают практику церковного благословения однополых браков. Таких же консервативных взглядов в Европе придерживаются и семинарии Земельной немецкой лютеранской церкви (ЗЕЛК).

Однако Евангелическая лютеранская церковь в Америке (ЕЛЦА), крупнейшая лютеранская деноминация США, соединенная в 1982 г. из трех лютеранских церквей — Лютеранской церкви Америки, Американской лютеранской церкви и Ассоциации евангелических лютеранских церквей — и являющаяся наследницей 14 независимых лютеранских синодов, придерживается, напротив, либеральных взглядов. Такого понимания придерживаются и базирующиеся в Финляндии теологические факультеты лютеранского образования в Хельсинки, Турку и Оулу.

Состояние лютеранского религиозного образования в Западной Европе в XX–XXI вв. во многом определили социальные изменения 60-х гг. XX в., которые кардинально изменили социальный опыт и взаимоотношения полов, стиль жизни и межличностные отношения. К тому же значительно увеличилось и продолжает увеличиваться присутствие в европейском географическом пространстве представителей нехристианских вероисповеданий. Все это является серьезным поводом к поиску новых форм как в самой церковно-приходской жизни, так и в религиозном образовании, где просматриваются, с одной стороны, тенденции к замене христианского конфессионального образования на межкультурное и межрелигиозное, и с другой — призывы к возрождению конкретных конфессиональных и религиозных ценностей и сугубо христианской идентичности.

Безусловно, в условиях значительного уменьшения институционального влияния церкви на общество и роли самого религиозного образования, которое находится в состоянии определенного теоретического застоя, возникают кризисные явления, наглядно отражающие некоторое несоответствие провозглашаемых извечных религиозно-педагогических идей и актуальных социальных проблем быстро изменяющейся повседневности, характерной для современной Европы и России.

Однако, как определяет Д. В. Шмонин, религиозное образование является собой

феномен развивавшихся на протяжении многих столетий образовательных моделей и систем, в основе которых лежали различные виды или элементы теологического мировоззрения. При этом... важно то, что содержание религиозного образования включает в себя, наряду с общеобразовательными и профессиональными компонентами, доктринальное учение, в развернутом или адаптированном виде, а весь процесс обучения строится на соответствующих данной религии принципах просвещения и воспитания [7, с. 36].

Исходя из этого в целом задачи современного лютеранского религиозного образования продолжают определяться содержанием евангельского учения и концентрируются вокруг идеи формирования христианских понятий и постижения вероучительных смыслов. Речь идет о созидании христианских ценностей и идеалов, а также проблемно-ориентированной квалификации, как поиску форм самоидентификации и смысла собственной жизни в свете Писания и развитию способностей профессиональной сферы в соответствии с лютеровской концепцией призвания (Beruf), а также поиск возможностей и резервов для духовного роста и образования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вороховов А. В. Проблема референта протестантского герменевтического дискурса: метод «гуманистической» теологии // Вестник НГЛУ им. Н. А. Добролюбова. — 2012. — Вып. 17. — С. 237–245.
2. Гартфельд Г. Немецкое богословие Нового времени. — М.: Московская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005. — 303 с.
3. История образования и педагогической мысли: учеб. пособие / под ред. Г. Б. Корнетова. — М.: АСОУ, 2012. — 248 с.
4. Раст Л. Историческое развитие пасторского образования // ПЕЛИКАН. PLATALEA. Сборник статей по теологии, философии, истории. — СПб.: Светоч, 2001. — 191 с.
5. Бровка Л. Н. Евангелическая Церковь Германии // Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр Православная Энциклопедия, 2007. — Т. XVI. — С. 709–713.
6. Посацкий А. Идеальные основания религиозного образования в XVIII веке // Религиозное образование в России и Европе в XVIII в. Сборник статей. — СПб.: Издательство РХГА, 2013. — С. 11–18.
7. Шмонин Д. В. Религиозное образование и образовательные парадигмы // Шмонин Д. В. О философии, богословии и образовании. — СПб.: РХГА., 2016. — С. 25–48.

Философия Мартина Хайдеггера в России

DOI 10.25991/VRHGA.2018.19.3.011

УДК 1(091)+111

*С. В. Никоненко**

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ УЧЕНИЙ ХАЙДЕГГЕРА И ВИТГЕНШТЕЙНА В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ**

В работе проводится анализ компаративистских сопоставлений философских идей М. Хайдеггера и Л. Витгенштейна отечественными авторами. Рассматриваются сопоставления В. В. Библихина, В. М. Розина, Н. В. Медведева, Е. В. Борисова и др. Авторы всех отечественных исследований берут за основу систему Хайдеггера и ищут параллели в философии Витгенштейна. В статье выделяются основные общности систем Хайдеггера и Витгенштейна: 1. Отсутствие обращенности к доказательству; 2. Критика дескриптивизма; 3. Обращение к практике и, как следствие, критическое отношение к теории; 4. Принципиальная несистематичность; 5. Символическое понимание языка и мира, свойственное обоим мыслителям; 6. Поиск изначального, эйдетического образа языка. Вместе с тем, в статье проводится критика компаративистской стратегии сопоставления; доказываемая точка зрения об отсутствии общего для Хайдеггера и Витгенштейна концептуального поля. Высказывается предложение о расширении рамок сопоставления, когда теории Хайдеггера и Витгенштейна оказываются различными эйдетической онтологии языка.

Ключевые слова: Хайдеггер, Витгенштейн, язык, онтология, логика.

S. V. Nikonenko

*A COMPARATIVE ANALYSIS OF HEIDEGGER'S AND WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY
IN THE MIRROR OF RUSSIAN PHILOSOPHICAL CRITICISM*

There are works of V. V. Bibikhin, V. M. Rozin, N. V. Medvedev, E. B. Borisov that are studied in the article. There are some common places in Heidegger's and Wittgenstein's philosophy: 1. The lack of tendency to prove something; 2. The criticism of descriptivism; 3. The disposition to practice, not theory; 4. Non-systematical style of philosophizing; 5. Symbolic understanding of language and world; 6. The search of eidetic access to language.

* Никоненко Сергей Витальевич, доктор философских наук, профессор, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; serg_nikonenko@rambler.ru

** Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00753 А «Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли».

But the main difficulty of the comparative study is the lack of common conceptual field between Heidegger and Wittgenstein. So the more general perspective of eidetic epistemology of language is proposed. There is the possibility to make our comparisons of Heidegger and Wittgenstein wider.

Keywords: Heidegger, Wittgenstein, language, ontology, logic.

Поиск параллелей между учениями М. Хайдеггера и Л. Витгенштейна занимает умы философов довольно много лет; однако работ по этой теме относительно немного. Тем более, их можно пересчитать по пальцам в отечественной философской критике, которая задает лейтмотив этому исследованию. Мы начинаем с рассмотрения взглядов В. В. Бибикина, В. М. Розина, Е. В. Борисова и Н. В. Медведева о соотношении концепций Хайдеггера и Витгенштейна.

Предварительно оговорим одно важное замечание относительно методики сопоставлений вышеупомянутых авторов. Все они без исключения проводятся по теоретической схеме: исследование философии Хайдеггера и поиск соответствий учению Хайдеггера в философии Витгенштейна. Т. е. Хайдеггер и Витгенштейн, а никак не наоборот; Хайдеггер в этой паре оказывается базисной, доминирующей фигурой.

Наиболее известным исследованием является сопоставление В. В. Бибикина; с него мы и начинаем. Однако и тут нам потребуется важное предварительное замечание. Бибихин меньше всего исследует вопрос о параллелях во взглядах Хайдеггера и Витгенштейна в академическом смысле слова. Он, скорее, постоянно интерпретирует и ищет собственное понимание проблем, творчески «отталкиваясь» от Хайдеггера и Витгенштейна. Систематичность и пунктуальный разбор у Бибикина явно на втором плане по отношению к креативным онтологическим ходам и собственному поиску. Тем не менее именно такой оригинальный, нестандартный подход ставит Бибикина на первый план в отечественном хайдеггероведении; поскольку любой вопрос Бибихин не только рассматривает, но и развивает, предлагая собственное, порой весьма неординарное видение проблемы.

Начинать следует с вопроса: почему все-таки для Бибикина оказывается важным Витгенштейн — настолько важным, что он читает о нем лекции и пишет сочинение «Витгенштейн: смена аспекта»? Предоставим слово самому Бибикину; так он оценивает роль Витгенштейна в современной мысли:

Присутствие Витгенштейна ощущается в XXI в. больше, чем в прошлом. Понимания того, чем было захвачено его существо, по-прежнему немного. От Хайдеггера, Джойса, Антонена Арто, Ионеско мы конечно тоже далеки, но все же не в смысле интерпретаций с точностью до наоборот, которые слишком часто возникают при обсуждении мыслителя, чей путь нам предстоит проследить. В. (Витгенштейн. — С. Н.) связал себя задачей, которую считал самой трудной в философии: сказать не больше того, что мы знаем. Для того невыразимого, что оберегалось его словом, на языке современности не нашлось других обозначений, кроме логический позитивизм, логический эмпиризм, аналитическая философия, лингвистическая философия. При серьезной попытке подступиться к его мысли надобность пользоваться этими рубриками отпадает. Ориентация на них уводит от дела в сферу интеллектуальных конструктов. В. занят не теорией, которая обслуживала бы практику, во всяком случае, не философией языка и не анализом нравственных норм, а онтологической этикой, делом хранения бытия [1, с. 233].

В известном и часто цитируемом письме Л. фон Фикеру Витгенштейн указывает на то, что цель «Логико-философского трактата» — на самом деле этическая. Витгенштейн, вероятно, следует идее Г. Фреге, выраженной в небольшой работе «Логика», где немецкий философ отмечает, что логика и этика едины. По своей сути, логика определяет истину точно так же, как этика добро. Вне всякого сомнения, на Витгенштейна также повлияла книга Дж. Мура «Principia Ethica», в которой логический, аналитический метод применяется для конкретизации моральных понятий и доказательства автономности этического дискурса.

Возвращаясь к Бибахину, можно повторить его утверждение как вопрос: насколько Витгенштейн занят онтологической этикой и делом хранения бытия? Вопрос интересен не только несколько шокирующим стремлением приложить к Витгенштейну типично хайдеггеровские категории. На наш взгляд, Бибахин тонко подмечает один из смыслов «Трактата»: установить ту область мира, которая доступна языку, и сосредоточиться только на ней. При этом выказывания о доступном для нас мире фактов начинают у Витгенштейна пониматься не теоретически, а практически (что резко разводит Витгенштейна с логическими позитивистами) — как форма деятельности, а не теории.

В чем Бибахин усматривает природу языка по Витгенштейну?

Витгенштейн включает в языковые игры всю практику человеческой цивилизации. Частый образ первобытного племени позволяет ему вести анализ слепого уровня этой практики. Языковые игры обманчивое выражение, когда дело идет об операциях, в которые встроено тело с костями и кровью. Обиходный язык в «Трактате» есть часть человеческого организма и не менее сложен, чем тело. Слово слитно с поступком и действием. Речь уходит своими корнями в природу. Мы обнаруживаем себя играющими в языковые игры. От нас зависит обычно только выбор их правил. Они поддаются описанию. Каким правилам однако подчиняется переход от одной игры к другой или к никакой? Будет ли игрой смена и отмена правил? Зная нормы учебы на факультете, студенты становятся хорошими и плохими. Они могли стать никакими. Жесты, взгляды очень богатых людей другие, чем у нас. Мир в целом мог быть устроен иначе. Дело никогда не складывается так, чтобы мы полностью отделились только одной игре и вложили себя целиком в ее успех. Нашим играм сопутствует неотделимая от них, пусть иллюзорная, возможность перемены, — пишет он [1, с. 238].

Бибахин трактует язык Витгенштейна с антропологической, экзистенциальной и культурологической точек зрения. Язык — ни в коем случае не инструмент, не средство общения и не знаковая система. По Бибахину, язык — это составляющая нашей сущности. Языковые практики — это проявление сути человеческого бытия. Появляющиеся в работе «О достоверности» дикари являются носителями языковой сущностной основы не в меньшей мере, нежели образованные ученые современности. Естественность обыденного языка — это форма жизни и даже природы человека. При этом здесь не ставится вопрос о том, могла ли быть иная жизнь и иная природа. Бибахин подмечает у Витгенштейна явный фатализм (который он усматривает и у Хайдеггера), учение о «пробытии» языковой игры и даже определенном «смирении» перед этим фактом.

Несколько отрезвляющим выглядит замечание Н. В. Медведева: «Правда, в отличие от Л. Витгенштейна, М. Хайдеггер сохраняет свое недоверие к обы-

денному языку» [7, с. 22]. В самом деле, уже в «Бытии и времени» Хайдеггер относит обыденное словоупотребление к «наличной» данности, скользкой по поверхности и не достигающей глубины присутствия. «Высказывание есть нечто подручное. Сущее, к которому оно как раскрывающееся, имеет отношение, есть внутримирно подручное соответствующее наличное», — отмечает Хайдеггер [13, с. 224]. Обыденная речь у Хайдеггера критикуется с социально-философской позиции — это речь «людей», нечто массовое, состоящее из общих мест по поводу сущего, никак не бытия.

Медведев считает, что понимание речи у Хайдеггера не выводит нас к горизонту обыденного языка, а ведет к языку поэзии. Он пишет:

Если «поздний» Л. Витгенштейн, в конце концов, пришел к твердому убеждению, что обыденный язык есть метаязык, и что именно через анализ употребляемых слов обыденного языка в разных социальных контекстах можно прийти к правильному пониманию их значения, то «поздний» М. Хайдеггер продвинулся дальше этого и обнаружил сущность языка в поэзии [7, с. 24].

Не чуждый искусству, Витгенштейн совершенно очевидно равнодушен к языку поэзии (из всех видов искусств Витгенштейн предпочитал музыку, скульптуру и архитектуру). Если позволить себе определенный конструкт воображения и представить себе Витгенштейна поклонником поэзии и исследователем природы поэтического языка, то у нас вряд ли выйдет что-то стоящее. Строгий логический анализ, формализм, примат логики — в этом суть метода и стиля Витгенштейна. В свою очередь, критика формально-логического подхода, обращенность к поэтическому языку (категориально расширенному до роли основополагающего человеческого языка) отличает подход Хайдеггера.

Здесь мы должны особо отметить те места в работах Хайдеггера, в которых он довольно уничижительно отзывается о логическом рассудке и аналитическом методе. Он пишет:

Язык есть язык, и ничего кроме него. Язык есть язык. Логически вышколенный, все рассчитывающий и потому весьма надменный рассудок назовет эти положения ничего не значащей тавтологией. Дважды повторено одно и то же? Язык есть язык; как это может способствовать продвижению дальше? Но мы и не хотим уходить дальше. Ведь мы можем оставаться там, где пребываем [10, с. 4].

По Хайдеггеру, логика уводит нас от более «изначального» — онтологического — вопрошания. То, что Хайдеггер называет «сказыванием» языка о языке, превращает язык в чистый дискурс. Не чуждая языку «логика», а поэзия является сущностью языка; поскольку поэзия не уводит от языка, а оставляет «при нем». Отсюда враждебность Хайдеггера к любым проявлениям формализма.

Если представлять знаки просто как означивание, то это позволяет приступить к теоретико-информационной технизации языка. Берущее отсюда начало устройство определенного отношения человека к миру самым жутким образом осуществляет требование Карла Маркса: дело в том, чтобы изменить мир, — пишет Хайдеггер [12, с. 293].

Логический подход, свойственный Витгенштейну (как в ранней, так и в поздней философии), оказывается для Хайдеггера символом глубоко чуж-

дого и враждебного проявления «ноевропейского рационализма»; Хайдеггер не делает никаких попыток понять суть логики (в частности, аналитической философии), по большому счету оставляя все логические вопросы без внимания. Глубоко предвзятое, зачастую просто невнимательное отношение Хайдеггера к логическим поискам в аналитической философии, к тому же основанное на априорной концепции «поверхностности» логики, делает сопоставления Хайдеггера и Витгенштейна крайне затруднительными.

Некоторые комментаторы (в т. ч. и Бибихин), правда, делают оговорку, что Витгенштейн понимал идею «логики» крайне широко, никак не в духе логического позитивизма. Для Витгенштейна логика лежит в основании познания мира. Он пишет:

Высказывание не может затрагивать логическое строение мира, поскольку для того, чтобы высказывание вообще было возможным, чтобы предложение могло иметь смысл, мир уже должен иметь ту логическую структуру, которую имеет оно. Логика мира первична по отношению ко всякой истине и лжи [4, с. 31].

Тем самым, логика играет для Витгенштейна такую же субстанциональную роль в понимании мира, как для Хайдеггера поэзия. Здесь следует вспомнить и другое положение Витгенштейна:

Границы моего языка означают границы моего мира. Логика наполняет мир; границы мира являются также ее границами. Поэтому мы не можем говорить в логике: это и это существует в мире, а то нет. Ибо это, по-видимому, предполагало бы, что мы исключаем определенные возможности, а этого не может быть, так как для этого логика должна была бы выйти за границы мира: чтобы она могла рассматривать эти границы также с другой стороны. То, чего мы не можем мыслить, того мы мыслить не можем; мы, следовательно, не можем и сказать того, чего мы не можем мыслить [2, § 5.6–5.61].

Хотя Витгенштейн постепенно видоизменял свои представления о том, что такое «логика» и «логическое прояснение языка», он всю свою жизнь остается последовательным сторонником панлогизма, убеждения, что логические основания определяют не только суть языка, но и во многом суть самого мира.

Витгенштейн отмечает существенное различие концептуального и символического языков. В рамках концептуального языка имя может быть заменено другим именем, если теоретик считает новое более удачным. Старое имя в этом случае просто уходит в архив, а на уровне практики забывается. В отношении символов так не происходит, о чем и пишет Витгенштейн:

Вспомни о неудобствах, испытываемых нами, когда меняется правописание слов... Безусловно, не всякая знаковая форма глубоко запечатлена в нас. Знаки, например, в алгебре логики могут быть заменены любыми другими, и мы не станем глубоко переживать это [3, с. 148].

Что означают загадочные слова: «глубоко запечатлена в нас»? Полагаю, что эта запечатленность находится на уровне языкового контекста в целом, а если посмотреть еще глубже — на уровне традиции и эйдетического мира. Символическая неудовлетворенность была и будет всегда; по Витгенштейну, она выражается, прежде всего, в трансформации словоупотребления.

Для Витгенштейна важно доказать, что на уровне обыденного языка правила логики существенно ослаблены, а грамматические и символические структуры языка не преследуют такого идеала, как строгость. В этом контексте значимо замечание мыслителя о структуре русского языка (Витгенштейн знал русский язык):

В русском языке вместо «Камень есть красный» говорится «Камень красный»; ощущают ли говорящие на этом языке отсутствие глагола-связки «есть» или же мысленно добавляют ее к смыслу предложения? [3, с. 88].

На этот вопрос я могу ответить как носитель русского языка: нет, не ощущают никоим образом. Русские употребляют «есть» не мысленно, а символически — как смежность, расположенность в общем пространстве, а не как предикат, свойство. «Красное» оказывается чем-то находящимся вблизи камня и символически окрашивающим его. Ведь именно русский художник В. Кандинский создал учение о живописном символизме цветов; и в этом учении красное, белое, синее — не предикаты одного и того же камня (который как физический объект неизменен), а некое сущностное свойство, превращающее по-разному окрашенные камни в совершенно разные камни. Тургенев также отмечает, что русский язык грамматически не строг и более волен в отношении грамматической структуры, порядка определений и слов, нежели западноевропейские языки, что выдает его близость к архаическим формам языка, меньшую степень артикулированности и строгости. Например, в философских переводах на русский язык зачастую умышленно вводят связку «есть» («суть») ради достижения большей строгости. Так, гегелевское положение переводят не как: «чувство — это мышление, взятое совершенно абстрактно», а как: «чувство есть мышление взятое совершенно абстрактно».

Причины лингвистического символизма Витгенштейн приписывает структурам обыденного языка, которые могут быть формализованы. В этом отношении он и в поздней философии судит как логик, сравнивая структуры обыденных языков с языком своего «Трактата». Витгенштейн пишет:

Мое описание имело бы смысл, лишь если его понимать символически. — Я должен был бы сказать: так мне представляется это... Но для чего пригодно такое символическое предложение? Оно призвано подчеркнуть разницу между причинной обусловленностью и логической обусловленностью. Мое символическое выражение, по сути, было неким мифологическим описанием применения правила [3, с. 167–168].

Несомненно, классик несколько утрирует и усиливает противоречие. Символические описания могут включать в себя и структуры мифа, однако во многих формах традиции они стремятся к определенности и ясности. Только эта ясность, действительно, другого порядка: она, как верно отмечает Витгенштейн, «представляется», но на уровне не обыденного, а возвышенного опыта. Несмотря на склонность к мистификации символизма и переоценке роли обыденного языка, Витгенштейн дает, пожалуй, адекватное представление о фрагментированности, царящей в рамках современной культуры, о практически полном отсутствии в ней целостности и единства:

Картина языка взрослого, которой мы располагаем, представляет собой расплывчатую массу языка, его родной язык, окруженный дискретными или более или менее ясно выделенными языковыми играми и техническими языками [5, с. 12].

Тут мы можем нащупать существенное родство между концепциями Хайдеггера и Витгенштейна. Оно коренится в озабоченности миром и тем, насколько подлинно его описывает язык. У Хайдеггера и Витгенштейна язык выступает главным средством постижения мира и не рассматривается сам по себе, в отрыве от бытия. Здесь мы опять возвращаемся к В. В. Библихину, который пишет:

Граница значимого языка среди теснящих нас неопределенностей говорит о присутствии мира как ограниченного целого. Мистический опыт мира, который «должен быть как раз тем, что он есть», остается последним и единственным обеспечением достоверного высказывания. Упор о границу мира и значимого языка дает твердую почву бьющемуся внутри своей клетки человеку. Прорыв к границе, хотя он не дает знания и никогда не сделает этику наукой, нужно уважать. Витгенштейновский опыт вторит фундаментальному настроению ужаса. Оба сопутствуют введению мира в определенность целого. Повседневность изматывает нечеткостью; в пространстве и времени мы уходим в бесконечность; отчетливой целостности не видим; только угадываем ее, не схватываем; уловив, не можем удержать; имея, теряем. Между тем вне опоры в целом всякая фиксация условна [1, с. 245].

Библихин явно сближает понятие «мистическое» у Витгенштейна и понятие «ужас» у Хайдеггера.

Остановимся на этих понятиях поподробнее. Хайдеггер вводит понятие ужаса в систему «Бытия и времени». Он пишет:

То, о чем страх страшится, есть само страшящееся сущее, присутствие. Лишь сущее, для которого дело в его бытии идет о нем самом, способно страшиться. Страх размыкает это сущее в его угрожаемости, в оставленности на себя самого [13, с. 141].

Страх и ужас возникают при чувствовании мира как целого — в его единстве и нераздельности. «В ужасе “земля уходит из-под ног”. Точнее: ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользнуть сущее в целом», — замечает Хайдеггер [11, с. 21]. По своей природе страх и ужас иррациональны; они не поддаются формальному определению. Тем самым, Хайдеггер сосредоточился на экзистенциальном восприятии ужаса, на его переживании.

Витгенштейн также уделяет внимание вопросу чувствования мира как целого. Для него это проявление «мистического». «Мистическое не то, как мир есть, но то, что он есть. Созерцание мира *sub specie aeterni* есть его созерцание как ограниченного целого. Чувствование мира как ограниченного целого есть мистическое», — пишет Витгенштейн [2, § 6.44–6.45]. Из этого часто цитируемого параграфа «Трактата» комментаторы обычно делают следующие выводы: во-первых, Витгенштейн выводит определенную онтологию и, во-вторых, у Витгенштейна есть теория мистического. На наш взгляд, оба эти положения несостоятельны. Из того, что мир в своей сущности («что он есть») воспринимается мистически, не следует никакой онтологии («что он есть»). В «Трактате», наоборот, утверждается, что нам доступен лишь мир

фактов; все же лежащее за его пределами сознательно и намеренно элиминируется из пределов философии. Также указание на «мистическое» не влечет за собой ни теоретического рассмотрения, ни определенного «места» этого концепта в теории Витгенштейна. Мистическое относится не к сущности бытия, как у Хайдеггера, а, скорее, к ограничению доступного нам бытия бытием недоступным. «Ужас» Хайдеггера и «мистическое» Витгенштейна возникают по поводу одного и того же предмета — мира в целом, — но они понимаются по-разному, а порой диаметрально противоположно.

Бибихин отмечает, что смысл бытия ускользает от языка, пребывающего в дурной бесконечности собственного дискурса. Этот вопрос представляется фундаментальным. В самом деле, не скрывается ли в сущности языка основополагающая неудача, выражающаяся в неспособности сказать о мире? Один из главных «разладов» между философиями раннего и позднего Витгенштейна состоит в том, что Витгенштейн в «Философских исследованиях» уже не видит возможности высказать всё о мире. Язык позднего Витгенштейна все более ускользает в коммуникативную реальность лингвистической практики; фундаментальная онтологическая установка реализма «Трактата» растворяется в плюрализме продуцируемых языками «миров». Здесь Бибихин, на наш взгляд, совершенно верно отмечает, что Хайдеггер (особенно в позднем творчестве) ведет речь о всеобщем, едином и единственном языке, принадлежащем, по большому счету, не человеку и не сообществу, а бытию. Язык оказывается «домом бытия», формой человеческого присутствия. «Маргинальность» Хайдеггера проявляется в том, что он, вопреки «основному потоку» западной мысли, видит суть языка не в логике, а в поэзии, равно как видит глубину мысли в греческой философии, а не в современной науке. С точки зрения же смысла языка Хайдеггер — последовательный сторонник универсалистской позиции: онтологические и антропологические основания языка являются всеобщими, сущностными свойствами человеческого бытия.

Бибихинская рецепция Витгенштейна становится предметом пристального внимания В. М. Розина, который приводит следующее критическое замечание:

Бибихин явно приписывает Витгенштейну феноменологические и кантовские мотивы и формы мысли, кроме того, заменяет немецкое "satz", обычно переводимое как «предложение», на «фразу», а "bild", переводимое как «образ», на «рисунок», в значении почти «схемы» [9, с. 614].

Розин (который является последователем Бибихина), с нашей точки зрения, точно подметил суть подхода Бибихина к Витгенштейну. Бибихин смотрит на Витгенштейна с феноменологической точки зрения, приписывая ему трансцендентальные положения. В этом заключается, с одной стороны, теоретическая ошибочность, а с другой — маргинальность подхода Бибихина. Столь крупный, классически мыслящий философ, как Бибихин, преследует иную цель: показать, что феноменология человеческого присутствия, выведенная Хайдеггером, «собирает» вокруг себя творческие поиски других крупнейших философов, не исключая и самого Витгенштейна. По Бибихину, Витгенштейн решает кантовский трансцендентальный вопрос — только не в отношении познания, а в отношении языка. Вся философия языка и вся

онтология, по Библихину, проходит в рамках единого горизонта, намеченного Хайдеггером. Вследствие этого Библихин совершает «переописание» системы Витгенштейна, усматривая в Витгенштейне, не аналитического философа, а феноменолога — философа, «континентального» по своей сути.

Что же такое «мир» в понимании Хайдеггера и Витгенштейна? Библихин отмечает, что для Хайдеггера мир и бытие тождественны. Хайдеггер и в самом деле так утверждает, когда пишет:

Но мир — это и не воображаемая рамка, добавляемая к сумме всего наличествующего. Мир бытийствует, и в своем бытийствовании он бытийнее всего того осязаемого и вяжного, что мы принимаем за родное себе. Мир никогда не бывает предметом, который стоит перед нами, который мы можем созерцать. Мир есть то непредметное, чему мы подвластны, доколе круговращения рождения и смерти, благословения и проклятия отторгают нас вовнутрь бытия [10, с. 7].

Онтологизм Хайдеггера проявляется и в понимании вещи и слова: вещь «веществует», проявляя себя в мире; слово «говорит», по выражению Гадамера, вводя само себя в язык. Мир Витгенштейна, наоборот, совершенно нейтрален, а любая онтология бытия относится к сфере отвлеченной метафизики, лежащей вне сферы строгой логики. «Объекты я могу только называть. Знаки замещают их. Я могу только говорить о них, но не высказывать их. Предложение может только сказать, как существует предмет, но не что он такое», — пишет Витгенштейн [2, § 3.221]. Как известно, Витгенштейн и Хайдеггер были мало осведомлены об учениях друг друга и, по всей видимости, не читали сочинений друг друга. Авторам сопоставлений Хайдеггера и Витгенштейна, по-видимому, далеко не всегда удается учесть факт отсутствия прямого контакта учений двух мыслителей, что порождает определенные натяжки.

Типичным примером можно считать рассуждение Хайдеггера из статьи «Вещь», в которой он пишет:

В подносимой воде присутствует источник. В источнике присутствует скала, в ней — темная дрема земли, принимающей в себя дождь и росу неба. В воде источника присутствует бракосочетание неба и земли. Оно присутствует в вине от плода виноградной лозы, в котором взаимно вверились друг другу соки земли и солнце небес [11, с. 320].

Хайдеггер вполне убежден, что раскрывает античный, мифологически окрашенный способ церемониального употребления вина, поэтизирует античный пир как особое действо. Однако, как ни хотелось бы верить в иное, это — просто художественный вымысел, который литературно прекрасен, но совершенно ничего не говорит о греческом символизме. Ведь предметом подобных «античных» описаний служит не собственно «античное» (которое содержало в себе собственный символизм), а опыт самого Хайдеггера, являющийся современной интерпретацией, переописанием (Хайдеггер судит об античном космосе с позиций мистицизма, который обусловлен влиянием средневековой немецкой мистики и романтизма). Хайдеггеровская ностальгическая обращенность к античности демонстрирует затруднения, возникающие при передаче или реконструкции исторического эйдетического опыта,

поскольку этот опыт давно прошел, а вокруг нас господствует совершенно иной способ символизма.

С крайней осторожностью мы решимся предположить, что положения «Трактата» о мире оказались бы глубоко чуждыми для Хайдеггера, равно как и положения «Бытия и времени» — для Витгенштейна. Витгенштейновский мир, взятый как бытие, — это как раз голая наличная фактичность, которую постоянно критикует Хайдеггер. В свою очередь, хайдеггеровское учение о само-репрезентирующей вещи, как мог бы судить Витгенштейн, — не что иное, как ни на чем не основанный домысел, нечто из области отвлеченной и бездоказательной «метафизики».

В своем очерке в рамках одной из коллективных монографий Е. В. Борисов замечает о Хайдеггере, что главной новацией является введение понятия «озабоченное обращение» с вещью. Если применить такое суждение к Витгенштейну, то он вряд ли нам вообще что-либо скажет. Витгенштейн, скорее всего, проводит «озабоченное обращение» со словом, а не с вещью. В некотором смысле поздний Витгенштейн переходит на функциональную и холистическую модель языка, в которой вопрос о «выходе» языка к вещам уже не занимает ведущей роли. Как тонко заметил Д. Дэвидсон, любой язык стремится стать объективным, но «насколько это возможно». Хотя объективность и не является фундаментальным критерием языковой игры, она, по своей сути оказывается предметом «озабоченности», стремления основать практику на критериях, превосходящих уровень конвенций. По этому поводу Борисов полагает, что последовательный семантический прагматизм необходимым образом приводит к тематизации фактичности значения, а вместе с тем и его перформативно-событийного характера. Высказывание в языковой игре понимается как определенное действие, событие, которое так или иначе имеет онтологические «маркеры» в рамках коммуникации.

Пожалуй, чаще всего параллели между Хайдеггером и Витгенштейном проводят в отношении природы «молчания». Молчание трактуется как одна из форм говорения — причем не простого говорения, а относящегося к самой фундаментальной истине бытия. Бибахин так пишет о молчании:

В такой ситуации звучит предписание конца «Логико-философского трактата» о долге молчания. В расхожем понимании это значит просто не говорить. В возвышенной платонической трактовке расплавление в мистической глубине целого мира якобы забывает о всяком языке. Типичная ошибка в понимании восточного православного исихазма отождествляет безмолвие не с тишиной, а с отсутствием речи. На деле молчание может быть сохранено только словом, расширенным до поэзии и музыки. Бессловесное молчание будет без нашего желания истолковано. Молчание определялось нами как основа речи; его так или иначе нет помимо речи [1, с. 246].

Если обратиться к известному положению § 7 «Трактата» [1], то Витгенштейн в буквальном смысле требует молчания как отказа от говорения на основании невозможности что-либо сказать. По словам Бибахина, ранний Витгенштейн совершает «ошибку», отождествляя молчание с отсутствием речи. Молчание в «Трактате» никак не выводит нас к «основе речи». Это просто молчание, стремле-

ние хранить безмолвие. Такое молчание трактуется однозначно — оно запрещает любые метафизические спекуляции за пределами сферы высказываний языка. По Витгенштейну, мы должны жить, как если бы мира за пределами нашего языка нет; жить в рамках языкового, «коммунального» солипсизма. В критике философии Витгенштейна произошло все с точностью до наоборот: интерпретаторы стали интересоваться молчанием и приписывать положениям Витгенштейна «скрытые» смыслы, порой забывая, что таких смыслов Витгенштейн не находит.

К примеру, Н. В. Медведев (в соавторстве с Е. Ю. Федотовой) прямо приписывает Витгенштейну значимость молчания в его системе. Мы читаем:

При помощи категории «молчания» Витгенштейн предложил особый способ решения философских проблем, постановка которых, согласно его убеждению, основывается на «непонимании логики нашего языка» [8, с. 202].

Предмет настоящей статьи не предполагает долгих теоретических споров, но мы категорически не согласны с тем, что требование молчать о том, что мы не можем высказать, решает хоть какие-то философские проблемы. На наш взгляд, в «Трактате» явственно выражено стремление ограничить содержание мира сферой высказываний и запретить что-либо говорить вне границ нашего языка.

Далее Медведев и Федотова пишут:

Витгенштейн и Хайдеггер были едины в своем убеждении, что мышление способно себя выразить только через говорение и молчание. Однако если для Витгенштейна молчание является способом избежать бессмыслицы в случае попыток говорить о том, что невозможно ясно высказать в языке, то Хайдеггер отводит молчанию роль «истока речи», т. к. язык, согласно его мнению, основывается на молчании [8, с. 206].

Здесь цитируемые авторы высказывают определенные различия между Витгенштейном и Хайдеггером в понимании природы «молчания», что нам представляется верным. «Молчание» у Витгенштейна и Хайдеггера оказывается просто совпадением в употреблении одного и того же слова; контексты же терминологического значения весьма различны. Для уяснения вопроса вполне достаточно того, что Витгенштейн никогда не считал молчание «источком» речи и не уделял ему никакой роли в своей системе, сосредоточившись исключительно на высказывании. В свою очередь, Хайдеггер не видел особых перспектив в исследовании обыденных речевых практик, постоянно отмечая то, что они не погружаются в смысловую глубину. Он пишет:

Пространное обговаривание затемняет и погружает понятное в кажущуюся ясность, т. е. в непонятность тривиальности <...> Умолчание как модус говорения артикулирует понятность присутствия так исходно, что из него вырастает настоящее умение слышать и прозрачное бытие-с-другими [13, с. 164–165].

На наш взгляд, нет никаких оснований предполагать, что для Витгенштейна умолчание является модусом говорения. Для него это аскеза, практика самоограничения и стремление сохранять безмолвие относительно того, о чем нельзя сказать ясно и отчетливо. Молчание оказывается не случаем языка и не его основой, а отсутствием речи как таковой.

Мы подходим к концу рассмотрения соотношения Витгенштейна и Хайдеггера в контексте отечественной философской мысли. В рамках данной статьи невозможно сопоставить идеи Бибихина, Медведева, Борисова и др. с работами западных философов, которые проводили рассмотрение сходств и различий в философии Хайдеггера и Витгенштейна (мы только отметим, что особенно широко известны сопоставления К. — О. Апеля и Р. Рорти). Однако в целом работы отечественных авторов конгениальны западным работам: в них также утверждается, что Витгенштейн и Хайдеггер движутся разными путями, но в рамках одной «перспективы».

Как мы показали, стратегии буквального сопоставления фрагментов Витгенштейна и Хайдеггера либо сталкиваются с ситуацией взаимной чуждости философов, либо ведут к спекуляциям и натяжкам. Главной из спекуляций является, пожалуй, то, что Витгенштейн, по сути, ставил феноменологические и герменевтические вопросы, а Хайдеггер, в свою очередь, оказывается чутким и внимательным к теоретическим процессам в логике и аналитической философии. Приходится признать, что за пятьдесят лет после первых работ К. — О. Апеля компаративистская стратегия сопоставления категорий и фрагментов работ Хайдеггера и Витгенштейна оказалась плодотворной, расширяющей воззрения на двух мыслителей, но теоретически неудачной в отношении решения главного вопроса — можно ли найти общее для Хайдеггера и Витгенштейна концептуальное поле?

В заключение статьи мы лишь наметим это общее поле. Частично оно формируется из тех сходств, которые были отмечены Бибихиным, Медведевым, Борисовым, Розиным и др. Выведем сходства в воззрениях Хайдеггера и Витгенштейна в виде перечня принципов:

1. Отсутствие обращенности к доказательству. Витгенштейн и Хайдеггер предпочитают демонстративные доказательства; они стремятся показывать, а не доказывать.

2. Критика дескриптивизма. Хайдеггер и Витгенштейн (преимущественно поздний) скептически относятся к позитивистским воззрениям о возможности «простых описаний» науки. С разных позиций положения позитивистской философии отвергаются двумя мыслителями.

3. Обращение к практике и, как следствие, критическое отношение к теории. Разочаровавшись в перспективах создания собственных философских систем, Хайдеггер и Витгенштейн сосредоточились на понимании философии как деятельности по разъяснению фундаментальных затруднений.

4. Принципиальная несистематичность. И Витгенштейн, и Хайдеггер находились в состоянии вечного становления, постоянного поиска; поэтому нет возможности говорить о таких законченных в себе сущностях, как «философия Хайдеггера» и «философия Витгенштейна».

5. Символическое понимание языка и мира, свойственное обоим мыслителям. Правда, истоки символизма они находят в разном: Хайдеггер — в поэзии и греческой философии; Витгенштейн — в обыденном словоупотреблении и логике. Однако оба философа понимают язык исходя из его «естественности».

6. Наконец, Хайдеггер и Витгенштейн стремятся найти изначальный, эйдетический образ языка. Для них язык — целостный и фундаментальный фе-

номен, рассмотрение которого во многом исчерпывает саму сферу философии. Хайдеггер и Витгенштейн — не просто крупные представители «философии языка»; их невозможно представить вне стремления обрести языковой эйдос.

Для Хайдеггера высказывание есть нечто «подручное». Его подлинная цель — обращенность к сущему. Для Витгенштейна, наоборот, высказывание есть самодостаточный предмет исследования (вне зависимости от того, логический или обыденный язык имеется в виду). Хайдеггер отмечает: «Человек есть сказывающий. Сказать, древненемецкое *sagan*, значит: показать, дать явиться, дать увидеть» [11, с. 389]. Витгенштейн в поздней философии также уходит от информационной трактовки языка. Однако для него на первый план выходит то, что Дж. Остин назвал «перформативным употреблением». «Сказать» для позднего Витгенштейна означает совершить определенное действие, доступное пониманию участников языковой игры. Как нам представляется, это никак не влечет за собой ни стремления оказать влияние на события, ни стремиться к пониманию. Как отмечают О. А. Коваль и Е. Б. Крюкова:

Сразу надо оговориться, что у Витгенштейна, как раннего, так и позднего периодов, нигде специально не обсуждаются условия, структурные моменты или сами акты понимания, что вовсе не означает, будто он в принципе игнорировал проблему понимания. Напротив, она подспудно определяет весь ход его теоретических рассуждений. Дело в том, что в отличие от Гадамера, который начинает разворачивать свое исследование с момента возникновения понимания, Витгенштейн всякий раз имеет дело с уже свершившимся пониманием [6, с. 130].

Правда, тут речь идет о Гадамере, но имеется в виду общий для Хайдеггера и Гадамера контекст герменевтического понимания языка.

Насколько актуальны в наши дни дискуссии Хайдеггера и Витгенштейна о мире, логике и языке? Неспособность логики справиться с символизмом приводит к пессимистическому взгляду на возможность логического анализа, особенно в том, что касается притязаний такого анализа на всеобщность и исключительность. Здесь уместно обратиться к следующему высказыванию позднего Витгенштейна:

Мы узнаем: то, что называют «предложением», «языком», — это не формальное единство, которое я вообразил, а семейство более родственных образований. — Как же тогда быть с логикой? Ведь ее строгость оказывается обманчивой? — А не исчезает ли вместе с тем и сама логика? — Ибо как логика может поступиться своей строгостью? [3, с. 126].

В настоящее время аналитическая теория символизма уже не видит затруднения в поставленных Витгенштейном вопросах, хотя бы потому, что логика не претендует на роль всеобщего органа языка, из чего следует отсутствие необходимости сопоставления всех возможных языков с логическим языком.

На уровне лингвистического символизма слово, хотя и имеет эйдетическое определение, обращено к понятности для опыта, а потому не нуждается в детальной дефиниции по аналогии с терминами. Вполне достаточно того, что слово гармонично выражает собственный эйдос и отсылает к акту (актам) опыта, делая этот эйдос конкретным. Подобная символическая неопределен-

ность нам представляется нормальной; даже самые строгие логики вынуждены с этим смириться. Эйдетическая перспектива сравнения идей Хайдеггера и Витгенштейна позволяет видеть в их философиях не самостоятельные дискурсы, а составляющие более общей перспективы поиска «эйдоса» языка.

Можно также предположить, что ни логика, ни поэзия не обладают «изначальностью» и приоритетным выходом к «истине бытия», хотя бы потому, что никакой предначертанной истины бытия не существует. Также можно допустить, что общность тематики по поводу языка вовсе не «объединяет» двух современников-философов; но совершенно ясно, что их миры каким-то образом пересекаются и вступают в отношения друг с другом. Сопоставления в духе компаративистики дают много нового в понимании подобий и различий, но они не дают ответа на главный вопрос: есть ли общая теоретическая перспектива, в рамках которой движутся идейные поиски Хайдеггера и Витгенштейна? Этот вопрос, на наш взгляд, требует дальнейших исследований и создания новых, пока ускользающих от исследователей перспектив, в которые системы Витгенштейна и Хайдеггера войдут уже как проявления, составные части. В этой статье мы предложили эйдетическую перспективу. Неисчерпаемость наследия Хайдеггера и Витгенштейна дает нам шансы на дальнейшие открытия и успехи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бибихин В. В. Витгенштейн: смена аспекта (фрагменты) // Л. Витгенштейн: *pro et contra*, антология. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017.
2. Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат*. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1958.
3. Витгенштейн Л. *Философские работы*. Ч. I. — М.: Гнозис, 1994.
4. Витгенштейн Л. *Дневники (1914–1916)* // Витгенштейн Л. *Дневники 1914–1916 с приложением Заметок по логике (1913) и Заметок, продиктованных Муру (1914)*. — Томск: Водолей, 1998.
5. Витгенштейн Л. *Коричневая книга*. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
6. Коваль О. А., Крюкова Е. Б. Лингвоцентрическое понимание мира в философии Х. — Г. Гадамера и Л. Витгенштейна // *Вестник ТГУ. Сер. Философия. Социология. Политология*. — 2015. — № 2 (30). — С. 129–136.
7. Медведев Н. В. К вопросу о сущности языка: Размышления Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера // *Вестник ТГУ. Сер. Общественные науки. Вопросы теории и методологии*. — 2015. — Вып. 2 (2). — С. 20–25.
8. Медведев Н. В., Федотова Е. Ю. Роль молчания в онтологии языка Витгенштейна и Хайдеггера // *Каспийский регион: политика, экономика, культура*. — 2015. — № 1 (42). *История философии*.
9. Розин В. М. *Логика и методология: От «Аналитик» Аристотеля в «Логико-философскому трактату» Л. Витгенштейна* // Л. Витгенштейн: *pro et contra*, антология. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017.
10. Хайдеггер М. *Язык*. — СПб.: Эйдос, 1991.
11. Хайдеггер М. *Время и бытие*. — М.: Республика, 1993.
12. Хайдеггер М. *Работы и размышления разных лет*. — М.: Гнозис, 1993.
13. Хайдеггер М. *Бытие и время*. — М.: Ad Marginem, 1997.

*Н. А. Артеменко**

М. ХАЙДЕГГЕР И Г. Г. ШПЕТ: НЕСОСТОЯВШИЙСЯ РАЗГОВОР О «ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ»**

В начале XX в. с возникновением семиотики, семантики, феноменологии была преобразована также и герменевтика. Причем в случае с «герменевтической феноменологией» мы сталкиваемся с двумя параллельными, но совершенно при этом независимыми проектами: герменевтическим проектом Г. Г. Шпета и вариантом герменевтической феноменологии Хайдеггера. В статье намечаются некоторые опорные точки герменевтического проекта Шпета и Хайдеггера. Как и Хайдеггер, Шпет хочет от феноменологии чего-то значительно большего, нежели то, что предлагает ему гуссерлевский ее вариант. Оба философа желают создать еще более фундаментальную, еще более прозрачную по способу своего построения философию. Таким образом, автор приходит к выводу, что с «герменевтическим» преобразованием феноменологии мы сталкиваемся в совершенно особых случаях, когда ставится еще более радикальная философская задача. Любые фундаменталистские проекты обретают герменевтические черты, *когда их пытаются реализовать максимально последовательно.*

Ключевые слова: Г. Г. Шпет, М. Хайдеггер, герменевтика, феноменология, строгая наука, герменевтическая феноменология, онтология.

N. A. Artemenko

*M. HEIDEGGER AND G. G. SHPET: A FAILED CONVERSATION ABOUT
“HERMENEUTIC PHENOMENOLOGY”*

At the beginning of the 20th century with the emergence of semiotics, semantics, phenomenology, hermeneutics was also transformed. In the case of “hermeneutic phenomenology” we are confronted with two parallel, but absolutely independent projects: the hermetical project of G. Shpet and the variant of the hermeneutic phenomenology of

* Артеменко Наталья Андреевна, кандидат философских наук, доцент, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; n. a.artemenko@gmail.com

** Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00753 А «Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли».

Heidegger. In the article some support points of the Shpet's and Heidegger's hermeneutic project are outlined. Like Heidegger, Shpet wants from the phenomenology of something much greater than what Husserl's version offers him. Both philosophers wish to create a more fundamental philosophy, even more transparent in the way of its construction. Thus, the author comes to conclusion, we encounter the "hermeneutic" transformation of phenomenology in very special cases, when an even more radical philosophical problem is posed. Any fundamentalist projects acquire hermeneutic features when they are tried to implement as consistently as possible.

Keywords: G. G. Shpet, M. Heidegger, hermeneutics, phenomenology, strict science, hermeneutic phenomenology, ontology.

В начале XX в. с возникновением семиотики, семантики, феноменологии была преобразована так же и герменевтика. Причем в случае с «герменевтической феноменологией» мы сталкиваемся с двумя параллельными, но совершенно при этом независимыми проектами: герменевтическим проектом Г. Г. Шпета и вариантом ранней герменевтической феноменологии Хайдеггера. Сам Шпет термина «герменевтическая феноменология» не употреблял, но он чутко уловил движение герменевтической проблематики к преобразованию в новое направление философии. Основные произведения, в которых мы сталкиваемся с герменевтической проблематикой у Шпета, это, прежде всего, «Явление и смысл» (1914) и «Герменевтика и ее проблемы» (1918). Но и то, что было сделано Шпетом позже, составляет нетривиальный вклад в развитие герменевтики.

В случае же с Хайдеггером мы должны говорить о нескольких этапах развития его «ранней» герменевтики, по времени практически совпадающей с работой Шпета над герменевтическими проблемами: 1. Развитие герменевтики в 1916–1923 гг. И здесь необходимо указать на влияние Аристотеля. Под рубрикой «феноменологическая интерпретация Аристотеля» постепенно развивается совершенно самобытный герменевтический проект Хайдеггера в его историко-философском применении. Более того, Хайдеггер указывает в греческом мышлении на те положения, которые заново открываются в феноменологии. 2. 1923–1924 гг. — лекции по «Герменевтике фактичности» [3] и «открытие» времени и временности для истолкования бытия Dasein. В этих лекциях Хайдеггер дает феноменологии отрицательную в общем-то оценку (в гуссерлевском изводе) и предлагает более радикальную концепцию феноменологии: его мысль движется по альтернативному пути герменевтического истолкования предпосылок, которые обуславливают человеческое видение мира, т. е. экзистенциалов. Канадский историк философии Ж. Гронден замечает:

В его (Хайдеггера) мышлении герменевтика становится центром философского интереса. Однако верно, что хайдеггеровская герменевтика долго оставалась скрытой, несмотря на выход «Бытия и времени». Он развивал свои герменевтические интенции в начале 20-х годов в лекционном курсе под заглавием «Герменевтика фактичности», не публикуя, однако, своих исследований в этой области... Подлинную герменевтику Хайдеггера следует искать в этих ранних лекциях. Они дали сущностный импульс для последующего развития герменевтики, особенно гадамеровской [2, р. 91–92].

3. 1924–1925 гг. — Хайдеггер планирует «онтологический» проект и постепенно заменяет слово «герменевтика» на слово «феноменология». По су-

ти, в результате синтеза герменевтики Дильтея и феноменологии Гуссерля для Хайдеггера появляется возможность онтологической интерпретации. 4. 1925–1926 гг. — разработка развернутой формы вопроса о бытии, о смысле бытия. Вводя Dasein как геральдический символ своей философии, как того, кто только и «имеет смысл», Хайдеггер получает возможность развернуть онтологию на герменевтической основе. Вопрос о бытии, поставленный герменевтически, есть вопрос о смысле бытия. (Более подробно о герменевтике Хайдеггера см.: [14].)

Мысли Хайдеггера и Шпета во многом содержательно совпадали, концепции Шпета и Хайдеггера основывались на феноменологии Гуссерля. Общим отправным пунктом и для Гуссерля, и для Шпета, и для Хайдеггера являлся, по сути, феноменологический тезис «Быть сознанием — значит придавать смысл», но в трактовке этого «сознания» мы имеем при этом у Гуссерля, Хайдеггер и Шпета три разные версии. Для Гуссерля это трансцендентальная субъективность, для Шпета — социально детерминированный логос, языковое сознание, закрепленное в понятиях, для Хайдеггера — вначале Dasein, понятое как бытие-в-мире, но после т. н. поворота Хайдеггер выдвигает гарантом осмысленности мира язык и видит конкретного субъекта и творца языка — в поэте. Шпет до Первой мировой войны был в Германии, работал там довольно продолжительное время, познакомился с Гуссерлем (Шпет свою книгу «История как проблема логики» посвящает Гуссерлю). Хайдеггер тоже близко знал Гуссерля, был его ассистентом и учеником (хотя история взаимоотношений Хайдеггера и Гуссерля — это тема отдельного исследования). Можно сказать, что Шпет и Хайдеггер испытали значительное влияние Гуссерля, но обоим в рамках феноменологического метода было тесно, и оба находят выход в герменевтике. Разумеется, каждый из них шел своим путем, но целевая установка полностью совпадала.

В настоящих заметках я попытаюсь наметить некоторые опорные точки герменевтического проекта Шпета и Хайдеггера, конечно, имея при этом в виду обширность темы и предварительный, или, точнее, пробный характер этой попытки.

«Герменевтическая феноменология» Г. Шпета

Феномен Шпета — это большой индивидуальный проект синтеза гуманитарного знания, какие рождались в его время, в первой половине XX в. Рискнем сказать, что в основе проекта Шпета — эпистемологическое ядро, которое сформировал он сам, дополнив феноменологическую установку герменевтической установкой, узрение — уразумением (ср.: «К умозрению привлекается уразумение» [18, с. 35]; «Философии мало увидеть “эйдос” в рефлексии на сознание, нужно еще его понимать, что достигается в акте его установления (суждения)» [17, с. 57]). С. С. Хоружий считает, например, что две когнитивные парадигмы образовали гибкое сочетание, в котором, в зависимости от сферы применения, на первый план могла выходить та или другая из них: в дескрипции феноменов сознания — феноменологическая установка, в дескрипции социальных феноменов (преобладавшей в позднем творчестве мыслителя) — герменевтическая установка.

При этом, если первая из них в своей основе могла быть только гуссерлианской (с серьезными поправками, правда, учитывающими имманентную критику Гуссерля Шпетом), то вторая была оригинальной и строилась самим Шпетом на базе проделанной им капитальной реконструкции герменевтического дискурса [15, с. 130].

С точки зрения исторических фактов соприкосновение Г. Г. Шпета с феноменологическим движением ограничивается его обучением у Гуссерля в Гёттингене в 1912–1913 гг. и последовавшей за этим перепиской. Посвященная проблемам феноменологии монография «Явление и смысл» была опубликована в 1914 г. Шпет закончил работу над ней в Гёттингене 3 (16) октября 1913 г. В это время Шпет очень плотно общался и с Гуссерлем (практически каждый день с ним виделся), и с другими феноменологами (М. Шелером, Ж. Херингом). Общение с Гуссерлем и с гёттингенскими феноменологами, а также чтение «Идей I» (1913), безусловно, повлияли на интеллектуальную траекторию Шпета. Книга «Явление и смысл» — свидетельство тому, книга, которую Шпет, к слову сказать, посвятил Гуссерлю и послал ему со своим автографом. Позже Гуссерль отправил эту книгу Яну Паточке, а тот, в свою очередь, передал ее в архив Гуссерля в Лувене (Бельгия). Однако фактическая сторона дела не позволяет говорить о каком-либо влиянии Г. Г. Шпета на феноменологическое движение в его историческом развитии.

14 декабря 1913 г. Шпет пишет в письме Гуссерлю:

Феноменология является основой не только теоретических наук (логических, онтологических, даже эмпирических), но также и основой любого практического и аксиологического знания в наиболее широком смысле и, более того, основой «жизни» и «философской жизни» в целом... Разве в рамках феноменологической установки мы не собираемся описывать и анализировать также и переживания (Erlebnisse), подобные переживаниям св. Терезы или Я. Беме, или разговоры св. Фомы с Богом? [19, с. 125]

Вскоре после этого письма он разворачивает собственный герменевтико-феноменологический проект, формируя его основу так, чтобы возможности дескрипции распространились на новые, социокультурные сферы бытия, чтобы круг охвата реальности, круг доступных для анализа проблем максимально расширился — не сузился, а расширился. И хотя он и не занимался задачей, поставленной в письме, но и не думал, что ее надо снять.

Философским контекстом для шпетовского «Явления и смысла» была «историческая проблема» (проблема исторического познания, исторической науки как науки), над которой он работал в 1912–1913 гг. Судя по его письмам, в это время он писал второй том «Истории как проблемы логики»: главу о методологии истории в XIX в., главы о Дильтее, Зигварте, Вундте и Риккерте. В «Явлении и смысле» именно эти авторы появляются наряду с Гуссерлем и во многом задают тональность шпетовского изложения. Проблема социального бытия, поставленная в «Явлении и смысла», появилась там не случайно, а именно потому, что он искал ответ на вопрос «Как возможно историческое познание?» Тем более что в это же время он готовил свою диссертацию «История как проблема логики. Критические и методологические исследования.

Часть первая. Материалы» (1916), где писал о том, что историческая проблема требует собственной гносеологии — семиотической и герменевтической. Эти идеи во многом направляли мысль Шпета в «Явлении и смысле». Седьмая глава этой книги «Смысл и уразумение» посвящена проблеме смысла, проблеме понимания социального бытия. Эта самостоятельная глава, которая, собственно говоря, задает вектор дальнейшего философского движения Шпета, получает свое логическое оформление в его позднем произведении «Внутренняя форма слова» (1927), где он уже фактически на другом материале другим языком ставит те же самые вопросы, что были контурно намечены в «Явлении и смысле».

И все же книга «Явление и смысл» является основной работой в творчестве Шпета не только потому, что она первая, но потому, что она дает базу и ключи для понимания всех других его работ. Более того, книга «Явление и смысл», опубликованная в 1914 г., является первым русскоязычным текстом, где Шпет с аналитической и критической позиций представил содержание первого тома гуссерлевских «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913). Она важна и интересна, помимо всего прочего, тем, что представляет собой одну из первых реакций на этот программный труд трансцендентальной феноменологии, изданной Гуссерлем лишь годом ранее. Однако подлинная отличительная черта этого текста заключается в том, что он идет значительно дальше реконструкции и критики гуссерлевского проекта, предлагая — пусть и в самых общих чертах — свою собственную версию его внутренней трансформации, трансформации, нацеленной на последовательную и полную реализацию базовых принципов феноменологической философии.

В книге «Явление и смысл» переплетение феноменологии и герменевтики позволяет Шпету раскрыть сущность феноменологии (ту самую, которую, по его словам, Гуссерль не смог открыть). Герменевтика и феноменология в этом тексте действительно тесно связаны и постоянно пересекаются. Но это не само собой разумеющаяся фраза, она требует прояснений.

Разные исследователи в разное время выдвигали противоположные тезисы: с одной стороны, тезис о единстве творчества Шпета, т. е. о связи, существующей между разными его произведениями; с другой стороны, тезис о наличии «перелома» в развитии творчества Шпета (например, тезис о т. н. герменевтическом повороте, вследствие которого феноменологический период сменился герменевтическим).

В январе 2014 г. в Институте философии РАН состоялся «круглый стол» «Книга “Явление и смысл” Густава Шпета и ее значение в интеллектуальной культуре XX века», посвященный 100-летию публикации. Переводчица книги Шпета «Явление и смысл» на французский язык, Мариз Денн, отмечает, в частности:

Именно в «Явлении и смысле» Шпет обращается к герменевтике, чтобы вернуть феноменологический подход во всей его полноте. В желании осмыслить сущность феноменологии укоренен интерес Шпета к герменевтике. Именно поэтому позже он обратится к творчеству Дильтея. Это не значит, что с того момента начнется новый период в его творчестве. Это только значит, что, обращаясь к Дильтею, Шпет продолжает развивать подход, который он уже наметил, анализируя «Идеи I» Гуссерля, но на этот раз он уже стремится к выявлению сущности

герменевтики. То же самое произойдет, когда Шпет обратится к идеям Гумбольдта, развивая проблематику внутренней формы слова. Но, на мой взгляд, герменевтом Шпета можно считать уже в «Явлении и смысле», поскольку, пытаясь уяснить сущность феноменологии и выдвигая проблему структуры слова и выражения, он, если можно так выразиться, и от своего читателя требует герменевтических усилий (курсив мой. — Н. А.) [10].

Анн Хан, редактор перевода на венгерский язык книги Шпета «Явление и смысл», говорит о своеобразной «герменевтической коррекции» феноменологии Гуссерля Шпетом:

Ранний феноменологический этап философского развития Шпета, представленный в его книге «Явление и смысл» (1914) и в статье «Сознание и его собственник» (1916), свидетельствуют о том, что философ не довольствовался только попыткой привить феноменологическое мышление Гуссерля русской философской традиции, но и осуществил опыт критического истолкования учения Гуссерля в соответствии с культурными потребностями своей эпохи. Представляется, что «герменевтическая коррекция» феноменологии Гуссерля была произведена Шпетом именно в духе экзистенциальных и философских потребностей современной ему русской культурной ситуации начала XX в. [10].

Переводчик введения к «Явлению и смыслу» на немецкий язык Ульрих Шмид вторит:

Заслуга Шпета в том, что он расширил феноменологию Гуссерля, внося герменевтическое измерение. Познание у Шпета — это всегда понимание текста, которое не дано просто так. Шпет требует — как и Гуссерль — строгого философского метода, который исключает все случайности в понимании. Таким образом, он предвосхищает идеи, которые позже находят окончательную формулировку у Ханса-Георга Гадамера: «Необходимо стремиться к пониманию на основе методического осознания, не просто осуществляя предвосхищения, а эти предвосхищения осозная и контролируя, чтобы, исходя от вещей, достичь истинного понимания» [*Gadamer H. — G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1986. S. 274*] (курсив мой. — Н. А.) [10].

За всеми этими суждениями кроется интересная проблема, указывающая, возможно, на некоторое различие метаязыков разговора о Шпете. Попробую пояснить свою мысль.

В истории философии развитие мысли Шпета зачастую рассматривается действительно как переход от феноменологии к герменевтике. Такой взгляд стал общепринятым и за 30 лет тематической историко-философской разработки философии Шпета уже традиционным, в общем-то чем-то само собой разумеющимся. Представление о Шпете как ученике Гуссерля, совершившего радикальный «герменевтический поворот» и ушедшего от феноменологии, чтобы разработать свою оригинальную философию языка, — вполне распространенное.

О. Мазаева в своем обзоре истории изучения шпетовской философской мысли на большом материале уверенно демонстрирует, что историко-философские исследования развития мысли Шпета за прошедший с их начала период

являлись, по преимуществу, опирающимися на осмысление шпетовской герменевтики исследованиями его философии языка. В статье 2010 г. «К истории исследования творческого наследия Шпета (обсуждение проблем философии языка)» Мазаева пишет:

Обсуждение проблем философии языка в творчестве Г. Г. Шпета доминировало на конференциях в Лозанне (2005), Бордо (2007), Томске (2008). Философия языка фокусирует различные проекты Г. Шпета. В работах 1914–1916 гг. с переходом к герменевтической проблематике он обращается к различным аспектам философии языка. В «Герменевтике» (1918) Шпет исследовал проблему понимания от Оригена до В. Дильтея и Г. Зиммеля, уделил внимание новаторству философских идей ряда философов, в том числе Т. Рида, который способствовал развитию аналитической философии. Уже в «Герменевтике» настоятельно звучит мотив «внутренней формы слова», ставший титульным в работе 1927 г. и лейтмотивом в дальнейшем творчестве философа [11, с. 172–173].

О. Мазаева относится к числу тех исследователей, для которых шпетовский переход от феноменологии к герменевтике является историко-философской проблемой, а не фактом и общим местом. Она справедливо полагает, что дискуссии о соотношении герменевтики и феноменологии, сознания и языка в шпетоведческих исследованиях, являются до сих пор неразрешенными. Она указывает в этой связи: «...вряд ли стоит считать, что феноменология — “преходящая и убывающая величина”, от которой со временем можно отказаться, думается, не все ее ресурсы исчерпаны, а может быть, даже и выявлены» [11, с. 173].

А. Савин в своей статье «Феноменологическое истолкование герменевтики Шпета» утверждает, и с ним нельзя не согласиться, что

трактовка развития мысли Шпета как перехода от феноменологии к герменевтике обусловлена историей рецепции его философии. При этом представляется, что эта трактовка является результатом переноса истории рецепции на историю развития шпетовской мысли [13, с. 343].

Объяснение этому тезису А. Савин дает следующее:

Поскольку тематически заниматься философией Шпета начали филологи, в частности, западные филологи-слависты, для них наиболее интересным и значимым был его анализ слова, рассматриваемый ими из перспективы проблем языкознания (семиотики). Соответственно, шпетовскую «Герменевтику и ее проблемы» они рассматривают как философское обоснование филологической (исторической, юридической) герменевтики, а феноменологические работы его, в частности, «Явление и смысл», считают подготовительным периодом к ней. Когда к исследованиям развития мысли Шпета присоединились философы, они приняли трактовку развития шпетовской мысли от филологов. На стороне такого толкования как фактический онтогенез (книга «Явление и смысл» (1914) написана раньше, чем «Герменевтика и ее проблемы» (1918)), так и филогенез (европейская философия в целом, в рамках «лингвистического поворота», развивается от феноменологии к герменевтике, от Гуссерля к Хайдеггеру и Гадамеру) [13, с. 343–344].

Естественным образом, заключает далее А. Савин, на основе фактического совпадения направления развития философии Шпета и европейской фило-

софии первой половины XX в. Шпет трактуется как русский провозвестник герменевтики Хайдеггера и Гадамера, как и они, исходивший из феноменологии, но преодолевший ее впоследствии.

Но совпадает ли смысловая история с фактической историей и хронологией? А. Савин полагает в той же статье, что

герменевтика, семиотика и философия языка Шпета являются развернутым комментарием, углублением и прояснением его феноменологических исследований и соответственно разработка герменевтической проблематики, семиотики и философии языка имеют несамостоятельное, хотя и важное, значение в рамках его феноменологической программы» [13, с. 345].

Это очень сильный тезис. Работа Шпета «Герменевтика и ее проблемы» есть анализ истории герменевтики феноменологическими средствами и в феноменологических целях. Каких именно? В первую очередь, экспликация смысла предмета и условий его осмысленности в свете проблемы отношения конституирующего разума и действительности.

Итак, А. Савин настаивает на том, что герменевтика для Шпета выступает, скорее, развернутым комментарием его феноменологических исследований и имеет не самостоятельное значение, а лишь в рамках его феноменологической программы.

Мне кажется, то, что более всего вдохновляет Шпета в феноменологии, — это идея абсолютно новой фундаментальной науки. Совершенно необычным пафосом и воодушевлением охвачены первые страницы работы Шпета «Явление и смысл», которые вызваны именно провозглашенной Гуссерлем идеей фундаментальной науки. В «Идеях» Гуссерля это прозвучало с особой, необыкновенной отчетливостью. Идею фундаментального знания Шпет находит необычайно продуктивной у Гуссерля, он с ней согласен. Любопытно при этом, что линия, в которой закрепляются идеалы строгости и единообразия языка науки (Декарт — Больцано — Brentano — Гуссерль), по всей видимости, его мало привлекает. Очевидно, уже ко времени чтения «Идей» Шпет достаточно погрузился в традицию гуманитарно ориентированного мышления (Дильтей, Шлейермахер). Его материалы к лекциям 1911–1912 гг. достаточно отчетливо свидетельствуют об этом. Диалектика, критика являются совершенно необходимыми элементами этого мышления. Это дает ему своего рода «иммунитет» от некоторых идей Гуссерля, дистанцию по отношению к феноменологии. Ко всему прочему, Шпет находится вне контекста феноменологических дискуссий того времени, что не является недостатком для него. Сама эта внеконтекстуальность создает возможности для того, чтобы заявленная Гуссерлем проблематика была осмыслена в предельной широте. Именно это дает ему определенную свободу, именно это отчасти объясняет свежесть и новизну предлагаемых им решений.

Итак, что говорит против распространенного убеждения, будто в «Явлении и смысле» Шпет соединяет феноменологический и герменевтический подход? «Шпет прибегает к герменевтике, чтобы пользоваться феноменологией», — говорит Мариз Денн. Однако для чего он это делает? Ведь феноменологический анализ сам по себе не требует с необходимостью герменевтического подхо-

да. В противном случае, особенно если мы соглашаемся, что «переплетение феноменологии и герменевтики» помогают Шпету в раскрытии сущности феноменологии, нам придется признать, что Гуссерль по каким-то причинам этой возможности не видел. Что значит опираться на герменевтику, «чтобы развернуть феноменологическую установку во всей ее широте»? Этот вопрос звучал и на круглом столе, посвященном книге «Явление и смысл» [10].

«Герменевтичность» феноменологии в интерпретации Шпета часто пытаются обосновать буквально с первых цитат его работы. К этой теме в своих публикациях часто возвращается упоминаемая уже мною Мариз Денн:

Уже во Введении автор обращается к феноменологии с позиций герменевтики посредством постановки вопросов о понимании и интерпретации: «Проникнуть в самый смысл феноменологии, как он обнаруживается, прежде всего, в ее постановке вопросов, и в меньшей уже степени в ее решении их» [16, с. 43]. <...> Таким образом, мы можем заключить, что представление феноменологии возможно через герменевтический подход: нужно существовать в феноменологии, чтобы объяснить феноменологические явления, и только объясняя их, можно проникнуть в феноменологию [9, с. 84–85].

Разумеется, сам Гуссерль иногда использует слова «понимание» или «интерпретация»; в его текстах можно встретить также слова «истолкование», «толкование». Неоднократно — особенно в поздние годы — он говорит и о «понимании подлинного смысла» своей феноменологии. Однако за этим словоупотреблением не стоит никакого особого «герменевтического опыта».

Однако именно в идее соединения феноменологии и герменевтики заключена реальная проблема для шпетоведения. Что *еще* указывает на то, что проблема действительно существует? Предположим, Шпет обнаружил некоторое соединение между феноменологическим и герменевтическим методами. Однако если это действительно синтез, если некоторая возможность соединения двух философских методов была найдена, почему Шпет ею не пользуется? В. И. Молчанов справедливо обращает внимание на то [10], что в последующем Шпет занимается совершенно другими вещами, как будто отказываясь от проблематики феноменологической. Проявляется это в том числе и на обсуждаемых им темах: нет больше ни редукции, ни проблемы абсолютности сознания, ни ноззиса, ни нозмы и т. д. А вот что сохраняется со всей определенностью, так это идея фундаментальной науки, причем такой основополагающей науки, которая являлась бы при этом не-теоретической, предшествовала любой теории. Однако у Гуссерля эти положения относятся к корпусу «подготовительных», они еще только предваряют собственно феноменологическую теорию. Но именно последовательное продумывание этой идеи и приобретает герменевтический характер.

Можно, наверно, сказать и так, как отмечает И. А. Михайлов [10]: Шпет ищет точку возможного перехода, предположительно к еще более радикальной системе новообоснования знания. Когда он ищет место стыковки между различными философскими методиками, он и выходит на «герменевтический подход». Разговор же о синтезе герменевтического и феноменологического методов закрепился в современной литературе отчасти благодаря работам

П. Рикёра. Рикёр неоднократно говорит об этом, в частности, как о «прививке» герменевтической проблематики к феноменологическому методу [12, с. 33]. Именно с тех пор и укрепилась практика говорить о «герменевтической феноменологии» (и она вынесена в название, скорее, критически).

Шпет, как и многие другие, преследует какие-то свои определенные цели, и «Идеи I» Гуссерля уже видятся ему в перспективе этих целей. Как и Хайдеггер, Шпет тоже хочет от феноменологии чего-то значительно большего, нежели то, что предлагает ему гуссерлевский ее вариант. Оба философа желают создать еще более фундаментальную, еще более прозрачную по способу своего построения философию. Хотя выходят в итоге к разным результатам. О чем это говорит? О том, что с «герменевтическим» преобразованием феноменологии мы сталкиваемся в совершенно особых, исключительных случаях, когда ставится еще более радикальная философская задача. Любые фундаменталистские проекты обретают герменевтические черты, *когда* их пытаются реализовать максимально последовательно. Последовательное воплощение фундаменталистского проекта с необходимостью приводит к герменевтике. Но, еще раз повторю, речь, в данном случае идет не о соединении, или синтезе, феноменологии и герменевтики, и не о «герменевтическом повороте». Герменевтика выступает здесь, если угодно, «способом» прояснения феноменологической программы, т. е. феноменология не преодолевается средствами герменевтики, напротив, герменевтика используется в феноменологических целях. Сама феноменология выступает у Шпета «предметом» герменевтической интуиции и преобразуется в ее свете.

Герменевтическая феноменология Хайдеггера

В рукописи 1922 г. «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» [6, S. 341–419] Хайдеггер предлагает свое понимание философии как герменевтической феноменологии. Феноменология не является герменевтически наивным обращением к самим вещам, как если бы была причина обратного изъятия или возвращения какой-то утраченной изначальной позиции, это само-обращенность фактической жизни. Собственно, философия и есть жизнь, само-артикуляция жизни из самой себя [1]. Поэтому любое философское исследование остается созвучным с жизненной ситуацией, из которой и ради которой оно вопрошает. Хайдеггер начинает свою революционную философскую деятельность, казалось бы, с традиционным для феноменологически ориентированного мыслителя образом: с описания окружающего мира или, если говорить словами самого Хайдеггера, «переживания окружающего мира» и коррелятивного ему «мироокружного». Мышление Хайдеггера с самого начала было ориентировано на проблематику мира [8, с. 23]. Как отмечает И. Инишев,

для Гуссерля, как известно, отправным пунктом и парадигмой феноменологически-дескриптивной работы стал партикулярный акт интенционального сознания, направленный на отдельный (чувственный или категориальный) предмет. Отправной путь герменевтической феноменологии Хайдеггера... «переживание окружающего мира», «жизнь в себе», и, несколько позже — «фактичность» [8, с. 23].

Мир для Хайдеггера — не бесконечная цепь разнообразных вещей, а значимая целостность, которая не может быть сведена ни к «внутреннему

миру», ни к «внешней реальности». Мир и все то, что нам в нем встречается, первоначально не существует, а значит. Это первичный способ бытия мира и мироокружного. Прежде чем я смогу сделать для себя что-либо объектом, «мне значит всегда и повсюду». И. Инишев отмечает, что смысл глагола «значить» в данном контексте Хайдеггер поясняет, используя в качестве синонимичного выражения старонемецкий глагол «мировать» (*welten*), означавший «вести насыщенную жизнь». Мир не «есть», но всякий раз формируется в своей необозримой, но ощущаемой целостности [8, с. 23–24]. И себя самого я обнаруживаю тем же самым — «значимым» и «мировым» образом. На этом этапе Хайдеггер понимает философию как теоретическую изначальную науку о жизненном мире. Речь идет о сфере онтологически релевантного опыта, которая не может быть локализована ни в «реальности», ни в «субъективности». Этот опыт является тем, что опосредует отношение к любому предмету и любое высказывание. Эту сферу онтологического «опыта» Хайдеггер называет и «герменевтическим», и «до-теоретическим» измерением. При этом смысл «до-теоретического» выходит за пределы традиционного противопоставления теоретического и практического. «До-теоретическое не растворяется в том, что мы называем до-научным... До-теоретическое — это не-теоретическое» [8, с. 25]. Оно характеризует способ подступа к «бытийному измерению», т. е. это измерение, будучи преимущественной темой феноменологического исследования, никогда не сможет стать предметом теоретического рассмотрения. Нетеоретический, необъективирующий характер «герменевтически-феноменологической» установки сохраняет для Хайдеггера свою значимость на протяжении всего его творчества, также и в контексте бытийно-исторической разработки «вопроса о бытии», т. е. на последнем этапе его пути.

Начиная уже с первых своих лекционных курсов, Хайдеггер, невзирая на характеристику феноменологии как «изначальной науки», отказывается от ставшей традиционной ориентации философии на «науки». Отказ от ориентации на современные науки не означал для Хайдеггера отказа от идеи научной строгости. Напротив, как и Гуссерль, только на свой собственный манер, Хайдеггер был нацелен на радикализацию научной строгости (что мы видим и у Шпета). Именно в контексте радикализации научной строгости, ведущей к истокам научности как таковой, и следует понимать проект герменевтической феноменологии Хайдеггера. Герменевтическая феноменология — это не констатирующая дескрипция того, что уже «дано» нам. Напротив, она представляет собой форму участия в формировании и самообнаружении изначальных феноменов. Надо сказать, что такое методологическое самопонимание характерно и для поздней философии Хайдеггера, которая заново берется разрабатывать вопрос о бытии.

Следующим важным этапом на пути осмысления философии становится ее понимание как герменевтики фактичности. Здесь фигура Аристотеля опять оказывается на переднем плане: вопрос, который задает Хайдеггер, обращаясь к аристотелевским текстам, — это вопрос о бытии человеческого бытия. При этом он не скрывает, что намеченное им прочтение Аристотеля будет *Daseinsanalytik* — вопрошание о таком существе, которое переживает и истолковывает бытие. Его цель при чтении Аристотеля — раскрыть *Sinn*

von Dasein — различные «категории», конституирующие способ бытия такого сущего, которое уже всегда в каком-то отношении состоит к бытию. То, что Хайдеггер обращается к Аристотелю за помощью для прояснения различных способов бытия, делающих возможной герменевтическую феноменологию, затрудняет традиционную трактовку хайдеггеровской деструкции как критического движения назад через историю философии с целью ее преодоления. В случае Аристотеля Хайдеггер открывает, что подлинная будущность философского мышления уже была приурочена, но скрыта бесплодным умствованием традиции. И в контексте собственного рассмотрения — проблематики фактичности — Хайдеггер показывает, что Аристотель поставил вопрос о фактической человеческой жизни в изначальном виде. Хайдеггер указывает, что фактичность становится собственно *пред-обладанием* философии: это то, где философия всегда себя обнаруживает, в чем она должна искать и находить свое место, чем она всегда уже *обладает*. Таким образом, фактичность не есть что-то данное, напротив, она составляет условие возможности любой данности, а также любого знания и самосознания. Фактичность означает «непосредственность» опыта, или феномен феноменологии, и она же подразумевает своеобразный «фонд понятностей и непосредственных доступностей» [5, S. 34], который образует фундамент нашего как теоретического, так и практического поведения. Если для ранней феноменологии Хайдеггера главная задача состояла в том, чтобы эту фактичность эксплицировать, то начиная с 1930-х гг. Хайдеггер сосредотачивается большей частью на том, чтобы научиться пребывать при ней «практически». Тематизация сферы радикально фактичного, под которым подразумевается наша собственная не теоретически понятая жизнь, необходима для устранения «принципиального изъяна традиционной и нынешней онтологии». Этот «изъян» состоит, во-первых, в ориентации всей онтологической проблематики на «бытие предметом» [3, S. 2]: не критическая предпосылка этой ориентации указывает на «принципиальную необходимость возобновления вопроса о бытии» [3, S. 2]. Во-вторых, предшествующая онтология «закрывает себе подступ к решающему в философской проблематике сущему: вот-бытию, из которого и ради которого философия “есть”» [3, S. 3]. Таким образом, *Dasein*, или «фактическая жизнь», являет собой «решающее сущее», так как лишь «из» него и «для» него должно быть решено, как обнаруживается бытие. Согласно Хайдеггеру, в основании любой онтологической теории лежит до-теоретическое «самоистолкование фактичности». В тексте лекционного курса летнего семестра 1923 г. Хайдеггер пишет:

Задача герменевтики состоит в том, чтобы всякий раз мое собственное вот-бытие делать доступным в его бытийном характере самому этому вот-бытию, извещать о нем его самого, расследовать то самоотчуждение, под давлением которого вот-бытие находится. В герменевтике для вот-бытия создается возможность, понимая, становиться и быть ради себя самого [3, S. 15].

Герменевтически-феноменологическая философия не только корректирует традиционную онтологию, но и открывает новые возможности для релевантного в практическом отношении человеческого самопознания. Эта философия, будучи знанием, является одновременно формой осуществления

бытия человека, которая только и позволяет обнаружить его взаимосвязь с бытием вообще и тем самым делает возможной корректную формулировку онтологической проблемы. Таким образом, можно сказать, что феноменология раннего Хайдеггера воспринимает себя сразу в двух перспективах: онтологической и — экзистенциально-этической [8, с. 31].

В «Бытии и времени» и далее — в «Материалах философии» происходит окончательная редакция герменевтически-онтологической феноменологии. В «Бытии и времени» не только вся европейская метафизика уже ставится под вопрос и в этом смысле приходит к своему завершению — тому завершению, которое еще только было востребовано в курсах и работах до 1928 г., посвященных Аристотелю, но и открывается иная, неметафизическая перспектива для философствования: фундаментальная онтология тематизирует бытие как таковое с точки зрения человеческого бытия, т. е. как бытие сущего. «Первоначалом» метафизики становится для-себя-небезразличное бытие *Dasein*, которое «имеет» смысл. И если вопрос о бытии ставится заново и если при этом, как мы уже показали выше, *φρόνησις* становится равнозначальным способом понимать (размыкать) бытие, то совершается не просто кантианский «коперниканский поворот», но целостный человек, а не только его какая-то часть, становится «мерой всех вещей». Если онтологическое определение *Dasein* состоит в том, что его собственное бытие ему «препоручено», то ему некому перепоручить определение блага, ему неоткуда позаимствовать мерило своей подлинности. Онтическое условие выстраиваемой здесь Хайдеггером онтологии состоит в том, что *Dasein* включает в себе возможность понимать то-ради-чего, размыкать сущее как то-ради-чего, а «понимать» означает еще и желать, стремиться. Раскрытие то-ради-чего — не в меньшей степени дело воли и рассудительности (*φρόνησις*), чем простого разумения.

Но вопрос о бытии, как он был разработан в «Бытии и времени», приобретает несколько иной вид на этапе бытийно-исторического мышления Хайдеггера. В «Материалах философии» Хайдеггер пишет: «Как и когда мы принадлежим бытию (как *Ereignis*) и принадлежим ли вообще? Этот вопрос необходимо поставить ради сущности бытия, которое нуждается в нас» [4, S. 44]. Хайдеггер начинает писать слово «*Da-sein*» только с дефисом, дабы подчеркнуть произошедший в бытийно-историческом мышлении сдвиг. Отныне не только бытие человека, сколько бытие вообще становится темой исследования. «*Da-*», или «*Вот-*», обозначает теперь взаимосвязь человеческого бытия и бытия вообще, называемую также *Ereignis*. В «Бытии и времени» «*вот*» означает предельный горизонт, горизонт понятности бытия, составляющий трансцендентальное условие возможности всего нашего опыта: как практического, так и теоретического. *Ereignis* как бытийно-исторический термин для бытия указывает на внутреннюю динамику, или историчность, самого Бытия, которое отныне понимается не только как условие возможности человеческого отношения к сущему. Отныне не только человек нуждается в бытии как основании своей практической или теоретической деятельности, но и бытие нуждается в человеке, «чтобы существовать». Тем самым, как в «Бытии и времени», так и в «Материалах философии» от человека требуется «превратиться» в *вот-бытие*, чтобы иметь возможность спрашивать о смысле, соответствен-

но, об истине Бытия [8, с. 33]. Только в «Материалах философии» Хайдеггер ставит другой акцент: когда говорится о превращении в вот-бытие, то речь идет не просто о методической предпосылке, но о фактическом «преображении понимающего человека» [4, S. 14]. Одновременно с этим преобразованием осуществляется и «учреждение истины Бытия».

В 16-м фрагменте «Материалов...» Хайдеггер дает принципиальную дефиницию философии из бытийно-исторической перспективы: «Философия есть стык в самом сущем: подчиняющееся Бытию распоряжение истиной» [4, S. 45]. Феноменология, по Хайдеггеру, а вместе с ней и — философия — являет себя через опыт осмысления традиции как радикальное самопознание, которое содержит в себе не столько эпистемологически-теоретические импликации, сколько экзистенциально-практические.

ЛИТЕРАТУРА

1. Artemenko N. Zu Martin Heideggers Interpretation von Aristoteles. Der wiederaufgefundene Natorp-Bericht von 1922 // Heideggers Studies. — 2012. — N28. — S. 123–147.
2. Grondin J. Introduction to Philosophical Hermeneutics / transl. by J. Weinsheimer. — New Haven and London: Yale UP, 1994.
3. Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (GA 63). — Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988.
4. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65). — Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
5. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58). — Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
6. Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922) // Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik / hrsg. von Günther Neumann (GA 62). — Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005.
7. Scanlan J. P. Nicholas Chernyshevsky and Philosophical Materialism in Russia // Journal of the History of Philosophy. — 1970. — N1. — P. 65–86.
8. Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. — Вильнюс: ЕГУ, 2008. — Т. 1.
9. Денн М. Новый взгляд на герменевтику через творчество Густава Шпета // Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте современного гуманитарного знания: Г. Г. Шпет // Comprehensio. Пятые Шпетовские чтения. — Томск: Изд-во ТГУ, 2009. — С. 80–89.
10. Книга «Явление и смысл» Густава Шпета и ее значение в интеллектуальной культуре XX века. Материалы «конференции-круглого стола» // Вопросы философии. — 2014. — № 5. — URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=960&Itemid=52 (дата обращения: 07.08.2018).
11. Мазаева О. Г. К истории исследования творческого наследия Шпета (обсуждение проблем философии языка) // Вестник ТГУ. Сер. Философия. Социология. Политология. — 2010. — № 4(12). — С. 167–181.
12. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с франц. И. С. Вдовиной. — М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2002.

13. Савин А. Э. Феноменологическое истолкование герменевтики Шпета // Феноменолого-онтологической замысел Г. Г. Шпета и гуманитарные проекты XX–XXI вв.: Г. Г. Шпет // *Comprehensio*. Шестые шпетовские чтения (1–7 июня 2015) / под ред. О. Г. Мазаевой. — Томск: Изд-во ТГУ, 2015. — С. 342–352.

14. Фалёв Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. — СПб.: Алетейя, 2008.

15. Хоружий С. К пределам феноменологии: Шпет, Гуссерль и интенциональность в мире духовной практики // Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и структурализма / под ред. М. Денн и др. — М.: РОССПЭН, 2010. — С. 130–143.

16. Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды / отв. ред. — сост. Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2005.

17. Шпет Г. Г. Мудрость или разум? // Мысль и слово. — 1917. — № 1. — С. 1–69.

18. Шпет Г. Г. Работа по философии (1914–15 гг.) // Начала. № 1. 1992. С. 31–50.

19. Шпет Г. Г. Письмо к Э. Гуссерлю от 14.XII.1913 // Логос. — 1996. № 7. — С. 123–133.

20. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / пер. с англ. под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. — М.: Логос, 2002.

DOI 10.25991/VRHGA.2018.19.3.012

УДК 1(091)+111

*А. Э. Савин**

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ**

В статье выявляются сущность и генезис хайдеггеровской трактовки марксизма. Эксплицируются различия хайдеггеровской трактовки марксизма и русского коммунизма (советского марксизма). Работа раскрывает истоки хайдеггеровской критики материализма и диалектики как господства натурализма, исчисляющей рациональности и фабрикации (*Machenschaft*). Демонстрируются причины несостоятельности критики диалектического материализма Хайдеггером.

Ключевые слова: диалектический материализм, марксизм, диалектика, бытие, натурализм, фабрикация, исчисляющая рациональность, Хайдеггер.

A. E. Savin

MARTIN HEIDEGGER AND DIALECTICAL MATERIALISM

The nature and genesis of Heidegger's interpretation of Marxism is revealed in the article. The distinctions of Heidegger's treatment of Marxism and Russian communism (Soviet Marxism) are explicated. The work reveals the origins of Heidegger's criticism of materialism and dialectics as the dominance of naturalism, the calculating rationality and fabrication (*Machenschaft*). The reasons for the inadequacy of the heideggerian criticism of dialectical materialism are demonstrated.

Keywords: dialectical materialism, Marxism, dialectics, being, naturalism, fabrication (*Machenschaft*), calculating rationality, Heidegger.

Целью статьи является раскрытие способа истолкования диалектического материализма в свете философии Хайдеггера и экспликация его марксистской критики. Работа имеет предварительный характер и стремится лишь прочертить

* Савин Алексей Эдуардович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН; savin@pochtamt.ru

** Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00753 А «Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли».

основные линии хайдеггеровской критики марксизма и диалектико-материалистической трактовки этой критики. Генеральной линией при этом является советская диалектико-материалистическая перспектива, работы представителей Франкфуртской школы используются лишь для того, чтобы оттенить и более резко и определенно очертить контуры интерпретации хайдеггеровской мысли советским марксизмом.

Перед тем как приступить к разработке темы — важное предварительное замечание. Автор настоящих строк не считает, что политические или политизированные оценки философии и философов сами по себе, уже в силу их политически ангажированного характера, являются поверхностными. Он призывает лишь избегать суждения о философии на основе расхожих политических оценок, оценок, исходящих из политических самопонятностей, автоматических различий и отождествлений, т. е. не только политических, но и философских безмысленностей. Применительно к разрабатываемой теме то обстоятельство, что мы имеем дело, с одной стороны, с философией немецкого нациста и антисемита Хайдеггера, а с другой, — с философией русских коммунистов, многие из которых добровольцами пошли на фронт в первые дни нападения фашистской Германии на Советский Союз, и левых еврейских интеллектуалов, участвовавших в идеологической борьбе с фашизмом еще с начала 1930-х гг., должно стать не предпосылкой ответа на вопрос об их философиях, а напротив, индуцировать вопрос о расхождении в трактовке центральных философских тем, поскольку философия, являясь прямым выражением жизни в целом, раскрывает и способы первичной ориентации в ней философствующего, в т. ч. и ориентации политической. Иначе говоря, не политика, а именно философия выдает человека с головой — в ней он феноменологизируется, т. е. сам себя из самого себя являет и манифестирует характер своего существования. Это касается всех людей — автор разделяет позицию М. К. Мамардашвили о существовании «естественной философии», — но лишь философы артикулируют собственную проявленность, а потому и историко-философское осмысление их позиций становится экспликацией первичных ориентаций.

Маркс и марксизм в хайдеггеровской оценке

В интервью Хайдеггера 1969 г. в журнале «Экспресс» имеется фрагмент следующего содержания.

Корреспондент: Возможна ли связь Маркса и Хайдеггера?

Хайдеггер: На почве моей проблематики, думаю, нет. Вопрос о Бытии — не вопрос Маркса. Это не должно означать, что творчество Маркса менее важно, чем творчество Гегеля, или, что оно чуждо метафизике. Бытие мыслится Марксом как Природа, которой нужно овладеть и управлять. Маркс остается самым крупным гегельянцем.

Корреспондент: Вы все еще читаете Маркса?

Хайдеггер: Я недавно перечитывал его юношеские произведения. Впрочем, я следил за работами моего ученика Ландсхута, который их опубликовал в 1932 году. У меня было намерение посвятить прошлым летом этим текстам факультативный семинар с преподавателями из стран народной демократии, которые меня просили об этом [3].

Как разъяснение к этому фрагменту интервью с Фредериком Товарницки можно рассматривать известное рассуждение о Марксе из хайдеггеровского «Письма о гуманизме».

Бездомность становится судьбой мира. Надо поэтому мыслить это событие бытийно-исторически. То, что Маркс в сущностном и весомом смысле опознал вслед за Гегелем как отчуждение человека, уходит своими корнями в бездомность новоевропейского человека. Последняя вызвана судьбой бытия в образе метафизики, упрочена этой последней и одновременно ею же в качестве бездомности скрыта. Поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит другие исторические теории. Поскольку, наоборот, ни Гуссерль, ни, насколько я пока вижу, Сартр не признает существенности исторического аспекта в бытии, постольку ни феноменология, ни экзистенциализм не достигают того измерения, внутри которого впервые оказывается возможным продуктивный диалог с марксизмом.

Для этого, конечно, нужно еще сначала, чтобы люди избавились от наивных представлений о материализме и от дешевых опровержений, якобы призванных его сразить. Существо материализма заключается не в утверждении, что всё есть материя, но в метафизическом определении, в согласии с которым всё сущее предстает как материал труда. Новоевропейско-метафизическое существо труда вчерне продумано в гегелевской «Феноменологии духа» как самоорганизующий процесс всеохватывающего изготовления, т. е. опредмечивания действительности человеком, который почувствовал в себе субъекта. Существо материализма кроется в существовании техники, о которой хотя и много пишут, но мало думают. Техника есть в своем существовании бытийно-историческая судьба покоящейся в забвении истины бытия. Она не только по своему названию восходит к «техне» греков, но и в истории своего развертывания происходит из «техне» как определенного способа «истинствования», ἀληθεύειν, т. е. раскрытия сущего. В качестве определенного образа истины техника коренится в истории метафизики. Последняя сама есть некая отличительная и до сих пор единственно обозримая фаза истории бытия. Можно занимать разные позиции перед лицом коммунистических учений и их обоснования; бытийно-исторически ясно, что в коммунизме дает о себе знать стихийный опыт чего-то такого, что принадлежит истории мира. Кто рассматривает «коммунизм» только как «партию» или «мировоззрение», тот так же не додумывает, как люди, видящие за словом «американизм» только некий специфический жизненный стиль, да еще и принижающие его [7].

Таким образом, Маркс для Хайдеггера является открывающе-сокрывающим мыслителем, поскольку эксплицируя феномен отчуждения, и тем самым вплотную подходя к истории метафизики, т. е. к истории забвения бытия, он вместе с тем сам сокрывает ее существо, сводя бытие к природе, первичное отношение человека к миру к труду как производству, а отношения людей — к производственным отношениям и классовой борьбе. Более того, марксистская перспектива труда, по Хайдеггеру, приводит даже к низведению природы до предмета технической обработки.

В этой связи примечателен и совсем неслучаен выпад Хайдеггера против русского коммунизма в его рассуждении о Карнапе во «Введении в метафизику», приведенном и осмысливаемым А. Б. Паткулем. Паткуль пишет следующее.

... Хайдеггеровская деструкция логики призвана показать, что логическое исчисление точно также является результатом опредмечивания сущего в только наличное, а быть может, она является еще большим нивелированием бытийного понимания, поскольку даже производное понимание бытия в качестве связи апофантического суждения здесь не принимается во внимание. Поэтому для философа между традиционным и новым типом логики нет принципиального различия, столь часто акцентируемого сторонниками логического исчисления. В претензии же нового исчисления на то, чтобы быть идеалом научности, Хайдеггер, напротив, видит псевдонаучность, укорененную в полном забвении того, что такое бытие как таковое. Интересно, что в одном из более поздних своих текстов — в рукописных редакциях «Введения в метафизику» — он, фактически реагируя на критику Карнапа, бросает упрек, похожий на упреки, часто адресованные ему самому, — упрек в подчиненности такого рода мышления идеологии. Он высказывается следующим образом: «Еще дальше в том направлении, которое в определенном смысле было намечено со времен Аристотеля и согласно которому «бытие» определялось из «есть» предложения и, таким образом, окончательно уничтожалось, идет философское движение, сконцентрированное вокруг журнала «Erkenntnis». Здесь полагают, что прежняя логика должна быть прежде всего строго научно обоснована и выстроена при помощи математики и математического исчисления, чтобы затем создать «логически корректный» язык, в котором положения метафизики, будучи лишь видимостью предложений, станут невозможны. Так, одна статья в этом журнале (II, 1931, с. 219 сл.) называется «Преодоление метафизики логическим анализом языка». В ней происходит крайнее уплощение и выхолощивание традиционной теории суждения под видом математической научности... Мнимое «философское» направление сегодняшнего математико-физикалистского позитивизма намеревается обеспечить обоснование этой позиции. Не случайно, что этот вид «философии» готов обеспечить и основания современной физики, в которой разрушены все связи с природой. Не случайно и то, что этот вид «философии» внутренне и внешне связан с русским коммунизмом. Не случайно далее, что этот вид мышления празднует свои триумфы в Америке». [Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб: Издательство ВРФС, 1997. С. 291–292]. Но на деле, по Хайдеггеру, онтологически в такой логике нет ничего, что не было бы заложено в том приведении бытия к наличию, на котором онтологически основана уже логика Стагирита [4].

А. Б. Паткуль в этом фрагменте демонстрирует, что у Хайдеггера раскрытие оснований и логики аналитической философии связано с раскрытием логики и оснований русского коммунизма, и показывает, тем самым, идеологизированность аналитической философии.

Для нас, напротив, важно то, что по Хайдеггеру, здесь бытие, в т. ч. сведенное к сущему и узко понятое как природа, даже в этой форме далее искажается ее трактовкой в перспективе математической физики, т. е. исчисляющей рациональности и логики фабрикации (Machenschaft), каковой русские коммунисты разрушают философски здоровую составляющую марксовской критики отчуждения и тем самым превращают марксизм и базирующуюся на нем практику в еще более отчужденный феномен, нежели тот способ ново-европейского существования, от которого они отталкивались. Философский фундамент русских коммунистов, исходя из приведенного фрагмента Хайдеггера, — объективизм, доходящий до физикализма натурализм и инженерный,

подчиняющийся логике исчисления и производства, конструктивизм. Если бы Хайдеггер знал выдвинутый Сталиным на встрече с писателями 26 октября 1932 г. в доме Максима Горького на Малой Никитской тезис — «Все производства страны связаны с вашим производством. Человек перерабатывается в самой жизни. Но и вы помогите переделке его души. Это важное производство — души людей. И вы — инженеры человеческих душ», — он слез бы его выражением крайней формы забвения бытия, обнажением характерной для него тенденции фабрикации бытия самости (*Machenschaft des Selbstseins*) и чистым проявлением русского коммунизма.

Резюмируем хайдеггеровский подход к марксизму. Маркс не является для Хайдеггера философски достойным собеседником, поскольку у первого нет постановки вопроса о бытии и его мысль развертывается в пространстве забвения бытия и истории европейской метафизики. Вместе с тем Маркс и марксизм все же имеют позитивную составляющую и достойны философского внимания как субъект новоевропейского мышления, поскольку они раскрывают определяющее судьбу мира отчуждение и тем самым вносят вклад в экспликацию историчности, истории мира.

Советский марксизм (русский коммунизм), напротив, является для Хайдеггера только негативным феноменом, поскольку он не субъект, а чистый объект истории метафизики. Русские коммунисты — если можно так выразиться — метафизические автоматы, отличительная особенность которых состоит лишь в том, что они довели забвение бытия и историю метафизики — или, скорее, сама история метафизики довела их — до крайней формы, открыв пространство для безграничной фабрикации и совершив крайние акты насилия над природой, обществом и самостью.

Философия Хайдеггера в перспективе советского марксизма

Чтобы выявить основные черты трактовки советским марксизмом хайдеггеровской критики диалектического материализма, необходимо, на мой взгляд, прочертить основные линии расхождения между этими направлениями мысли. Мне представляется, что таковыми выступают различия в понимании трех философских тем — бытия, диалектики и практики (в т. ч. политической). В дальнейшем я попытаюсь эскизно очертить эти различия, ограничившись, однако, первыми двумя темами.

Я полагаю, что Хайдеггер абсолютно превратно понимает существо материализма, сводя его к пониманию сущего как материала труда (см. приведенную выше цитату из хайдеггеровского «Введения в метафизику»). Напротив, базовый тезис материализма — это положение о нечеловечности природы, каковая и выступает основой всякого бытия. В основополагающей для советского марксизма работе — «Материализме и эмпириокритицизме» Ленина, написанной еще в 1909 г., прямо утверждается, что тезис о нечеловечности природы (*Unmenschlichkeit der Natur*), о ее независимом от человека существовании является основной предпосылкой всего, а не только диалектического, материализма [2, с. 85–86].

Попытки сведения бытия, и в особенности природного бытия, к материалу труда были пресечены в корне в советском марксизме еще в начале развития

деборинской школы ее крупнейшим представителем Я. Э. Стэнном в рецензии 1924 г. на книгу С. Руднянского «Беседы по философии материализма» (Харьков, 1924).

Руднянский говорит, что действительность создается человеческим трудом, что действительность представляется совсем иначе нам в странах промышленных в наше время, чем сто лет назад, когда не знали еще крупной промышленности и не умели надлежащим образом эксплуатировать силы природы... Если диалектический материализм требует революционно-практического отношения к миру и данную картину природы считает возникшей на основе данной исторической ступени развития производительных сил человеческого общества, то он вовсе не отменяет основного элементарного положения всякой формы материализма, что внешняя природа, объект, существует независимо от человеческого сознания. Руднянский, сосредоточив свое внимание на определении действительности как результата общественного труда, забывает, что в тот момент, когда природа человеку в процессе общественного труда обнаруживает свои свойства, она вовсе не создается и не возникает, а для того, чтобы обнаружиться в процессе труда, она должна уже существовать независимо от человеческого труда и независимо от человеческого сознания. Если понятие действительности, существующее на данной ступени развития, полностью хоронится на следующей ступени, как это думает Руднянский, то мы не имеем объективного познания... [6, с. 16–19]

Если в приведенной трактовке отношения бытия, природы и сознания у Деборина и деборинцев проявлялись колебания (Я. Э. Стэн, высказавший приведенную выше позицию с полной ясностью, здесь стоит особняком), то представители ортодоксальной линии диалектического материализма быстро исправляли дело.

И уж тем более диалектико-материалистическое понимание природы не сводится к натурализму (даже наиболее развитого, фейербахианского типа), а природа не сводится диалектическим материализмом к ее субституту, сформированному математическим естествознанием. В своей критике деборинского направления и его трактовки отношения философии Фейербаха и диалектического материализма, П. Е. Вышинский прямо заявляет:

Если т. Семковский хочет сказать, что как философия Маркса, так и философия Фейербаха есть материализм, то это верно и понятно. Но если он хочет сказать, что в основе диалектического материализма лежит фейербаховский, т. е. абстрактный материализм, то это неверно [1, с. 16].

Отмечая несомненную материалистичность философии Фейербаха, П. Е. Вышинский продолжает:

Коренным недостатком философии Фейербаха является натурализм в особой форме — антропологизма. Формы сознания, идеологию, религию и философию Фейербах выводит из потребностей абстрактного «человека». Проблема субъекта-объекта была поставлена и разрешена Фейербахом вне общественно-исторической практики, следовательно, абстрактно-натуралистически, т. е. как проблема единства человеческого организма со средой через потребности. Субъект и объект берутся в их естественном, т. е. натуральном, биологическом, единстве: антропологизм Фейербаха лишен историзма. Все это, однако, не помешало Деборину

утверждать, что «принципы Фейербаха насквозь диалектичны». Недостаточно критически относился к абстрактному натурализму Фейербаха и Плеханов, что объясняется тем, что самим Плехановым (и Чернышевским) единство бытия и мышления в значительной мере понималось как единство человеческого организма и как единство психического и физического в организме [1, с. 26–27].

Это, если продолжить мысль П. Е. Вышинского, ведет к махизму и эмпириокритицизму как разновидности идеализма, к некоему виталистскому юмизму, поскольку логическое развитие этого хода мысли — признание первичности жизни (органического) как источника мира, с одной стороны, и человеческого «я» — с другой. Т. е. если бы диалектический материализм был натурализмом, то, с учетом импликаций натурализма, непонятно, против кого Ленин писал свою книгу. И очевидно, что если, согласно совершенно справедливым рассуждениям П. Е. Вышинского о диалектическом материализме, единство природы и духа не природное (биологическое), то как может естествознание, тем более математическое естествознание, быть средством его изучения и преобразования — позиция, которую приписывает русским коммунистам Хайдеггер. Все рассуждение П. Е. Вышинского есть демонстрация запрета в материалистической диалектике на натуралистическую трактовку бытия и единства бытия и сознания, на замещение природы научным конструктом, и на использование естествознания для изучения философски понятых природы и духа. Т. е. и тут критика Хайдеггером диалектического материализма бьет мимо цели.

Хочу отметить, что сам Хайдеггер открыто проявил свои политические позиции именно в связи переходом от трактовки бытия как бытия сущего к трактовке его в качестве бытия как такового — переходом от *Sein* к *Seyn* — в 1930-е гг. Крупнейший немецкий историк феноменологии Клаус Хельд в своей последней монографии отмечает в связи с хайдеггеровским антисемитизмом и нацизмом следующее.

Вся до сих пор существовавшая философия понимала под «бытием (*Sein*)» «бытие сущего». Когда мы говорим о бытии сущего, мы смотрим на сущее; т. к. под «бытием сущего» мы подразумеваем то обстоятельство, что сущее есть и является нам. Но это означает, что мы, если мы занимаемся «бытием сущего», вопрошаем вовсе не об оборотной стороне проявления (*Erscheinen*) сущего, а именно, не о том, что само ускользает в полную сокрытость в пользу этого проявления.

Несмотря на это, это ускользающее в сокрытость имеет дело с сущим, т. к. при «данности сущего (*es gibt Seiende*)» оно и есть дающее (*Gebende*). Из-за этой неразрывной связи скрытым образом дающего с даром (*Gabe*), а именно, с сущим, это дающее можно обозначить как бытие (*Sein*). Но это сокрытое бытие не есть «бытие сущего». Чтобы прояснить различие между «бытием сущего» и бытием в смысле дающего при «дано», Хайдеггер в 30-е гг. это последнее, сокрытое бытие (*Sein*) писал через ипсилон (*Seyn*). Философия, говорит Хайдеггер, хотя и всегда в течение двух с половиной тысячелетий ставила «вопрос о бытии», но бытии, о значении которого здесь спрашивалось, никогда не было ускользающим в сокрытость бытием (*Seyn*). Однако, именно от этого бытия (*Seyn*) сокрытого в бездне в конечном счете зависит смысл нашего существования [10, S. 199].

Логично предположить, что мы тем дальше от бытия, чем сильнее наше внимание поглощено сущим. А сущим оно захвачено сильнее всего, когда мы

сами фабрикуем проявление этого сущего, например, принуждая его раскрыть себя определенным образом в научном эксперименте или производим вещи посредством техники. Развертывающаяся технизация жизни и есть господство фабрикации, вводящее от бытия.

Современный мир есть результат техники, техника покоится на современном (moderne) естествознании, фундаментальной характеристикой которого является исчисление... Современный мир пронизан исчисляемостью [10, S. 201–202].

Соответственно, чтобы оставить за спиной историю метафизики, с необходимостью сопровождающуюся забвением бытия и завершающуюся господством расчета, необходимо другое начало, функционерами которого и, тем самым, бытия (Seyn), по Хайдеггеру, являются немцы. Им противостоят евреи — функционеры расчета, каковые скрываются за спиной всех военных противников Германии и тайно руководят ими [10, S. 204]. В эпоху конца метафизики, ведомый самим бытием (Seyn), вождь нацистского движения, согласно Хайдеггеру, воплощает судьбу немецкого народа в его борьбе с открытыми врагами Германии и с их тайным господином — мировым еврейством.

Т. е. мы видим, что решающее расхождение между русскими коммунистами и Хайдеггером состоит в различном понимании следствий независимости бытия от сознания, чем и определяется, затем, характер хайдеггеровской оценки советского марксизма. Для русских коммунистов эта независимость вызывает задачи уразумения пассивности сознания, выяснения соотношения его пассивных и активных элементов, генеалогии логики и диалектики абсолютной и относительной истины, каковая подразумевает критику общественных отношений, науки, техники и идеологии в свете принципа независимости бытия от сознания.

Для Хайдеггера, напротив, задачей становится вслушивание в бытие, некая новая модификация «мистического пантеизма», который Дильтей приписывал раннему Гегелю. Соответственно, критика науки и техники, истории метафизики, у Хайдеггера в корне отличается от марксистской и имеет откровенно реакционный характер, поскольку совершает классическую подмену, которую отмечал еще Лукач в «Молодом Гегеле и проблемах капиталистического общества». В своей критике позитивности философы, отказываясь от трансцендентного бога, либо отказываются и от трансцендентности как таковой, и тогда, в конечном счете, у них всякое бытие есть бытие сознания, а всякое опредмечивание является отчуждением и должно вновь целиком раствориться в сознании в результате исторического процесса, либо принятие трансцендентности природы вызывает и признание богов и всех вытекающих из этого форм «познания» божественного (вслушивания, истолкования знаков божественного, герменевтики как философского метода) или восприятия зова крови и почвы.

Вторая основная линия хайдеггеровской критики советского марксизма задается его трактовкой диалектики. Напомню, что для определившего принципы советского марксизма Ленина диалектика является теорией познания и логикой марксизма. Хайдеггер же отрицательно оценивает диалектику. Она для него является образцом господства наличного и его метафизики, поскольку препятствует тематизации историчности.

Позиция это не новая. Здесь Хайдеггер фактически повторяет Дильтея, который уже в предисловии к своей «Истории молодого Гегеля» писал, что значимость ранних теологических сочинений Гегеля выходит за рамки гегелевской системы.

...Им, как возникшим из углубления в огромный исторический материал (Stoff der Geschichte) еще не стесненными насильем (Zwang) диалектического метода, присуще самостоятельное значение [8, S. 3].

В ранних сочинениях, по мнению Дильтея, проявляется вся историческая гениальность Гегеля, еще свободная от оков системы. [8, S. 60]. Еще в 1923 г. в «Онтологии. Герменевтике фактичности» Хайдеггер указывает, что диалектика (а также представленное шпенглеровской физиогномией истории историческое сознание) базируется на господстве созерцания и теоретической установке, действует уже в пространстве наличного, а следовательно, упускает бытие в мире и историчность [9, S. 41–47].

В более поздний период диалектика трактуется им в рамках феномена забвения бытия и сама выступает одним из симптомов этого забвения. А потому, как справедливо указывает Гельмут Феттер, история бытия в хайдеггеровском смысле отграничивается самим Хайдеггером от всякого опредмечивания истории исторической наукой, с одной стороны, и от гегелевской систематики, которая делает закон своего мышления законом истории и снимает последнюю в системе, с другой [12, S. 338]. Диалектика, по Хайдеггеру, потому не способна тематизировать историчность, что упускает фактичность Dasein и необходимость ниспровергающего отклика (Widerruf).

Такая трактовка диалектики была опровергнута еще учеником Хайдеггера марксистом Гербертом Маркузе в ранних работах. Не имея здесь возможности вдаваться в разбор маркузеанской критики хайдеггеровской критики диалектики, укажу только, что существо жизни у молодого Гегеля выражается формулой «равенство себе в инобытии» («Selbstgleichheit im Anderssein»). Эту формулу как «принцип тождества тождества и нетождества» («Identitaet der Identitaet und Nichtidentitaet») — тождества предмета и сознания, общего и особенного, целого и части — современный немецкий историк философии Шнедельбах обозначает как «основную спекулятивную фигуру» гегелевской философии в целом. С точки зрения Маркузе, эта формула выражает вместе с тем и основной смысл (Grundsinn) диалектики, поскольку она демонстрирует единство способа бытия предмета и сознания — их подвижность (Bewegtheit). Внутренний смысл жизни состоит, по Гегелю, в усвоении мира и своего собственного случайного Dasein в направлении раскрытия его возможностей и тем самым, снятия его инобытия [11, S. 429].

Очевидно, что в этом описании жизни ее основной чертой является историчность в хайдеггеровском смысле, т. е. ее фактичность, проективность и ниспровергающий отклик (Widerruf) на традицию и ее неявное господство. Вместе с тем это описание демонстрирует активность сознания и его характер всеобщего средства трансформации жизни. В этой связи диалектичность жизни выражается в понятии снятия как конкретного (определенного) отрицания наличного (в гегелевском смысле) существования. Снятие осуществ-

вляется на основе осознания своего положения в мире как конкретного, т. е. фактического существа (принадлежащего своему поколению и своему классу) и вытекающего из него революционно-практического преобразования мира. Советские марксисты вполне разделяли эту трактовку диалектики. Например, М. Розенталь уже на первых страницах своей работы «Материалистическая диалектика», применяя диалектический подход к самой диалектике, пишет:

...За каждой истиной лежит целая история и... только родовой, исторический опыт, опыт всего предшествующего развития, позволяет некоторые из них брать в готовом виде. В одном из своих писем к Марксу Энгельс писал: «Пока наши принципы не будут развиты... и не будут выведены, логически и исторически, из предшествующего мировоззрения и предшествующей истории как их необходимое продолжение (быть необходимым продолжением означает у Маркса и Энгельса — с необходимостью совершать разрыв. — А. С.), вся эта работа (т. е. пропаганда своих взглядов — прим. М.Р.) останется половинчатой и большинство наших будет блуждать как в темноте» [5, с. 6–7].

Резюмируем изложенное.

Следует различать хайдеггеровскую критику марксизма и хайдеггеровскую критику русского коммунизма. Если Маркс и марксизм оцениваются Хайдеггером двояко, поскольку, с одной стороны, выступают моментами истории метафизики, связанными с забвением бытия, с другой — благодаря разработке понятия отчуждения, являются ступенями на пути раскрытия историчности, то русский коммунизм и его философская основа — специфический советский марксизм — являются для него сугубо отрицательными явлениями. Они, согласно Хайдеггеру, являются царством нововременного натурализма, исчисляющей рациональности и областью безраздельного господства фабрикации (*Machenschaft*), каковая у русских коммунистов достигает своего апогея. Тем самым апогея достигает и забвение бытия. Русский коммунизм (советский марксизм), по Хайдеггеру, — это предельная точка истории метафизики, т. е. разложение всего бытийно-сообразного.

Критика Хайдеггером советского марксизма (диалектического материализма) является несостоятельной, поскольку незаконно сводит материализм к натурализму, господству исчисляющей рациональности и фабрикации, а диалектику — к упускающему фактичность способу упорядочивания (систематизации) наличного в рамках теоретической установки. Эта критика игнорирует основоположения советского марксизма, заданные еще Лениным и развитые отчасти деборинской школой, отчасти ее противниками внутри советского марксизма (Г. Лукачем и П. Е. Вышинским): принцип нечеловечности природы, т. е. нетождественности бытия и сознания и отождествление историчности и диалектичности. Причинами этой философски безосновательной хайдеггеровской критики диалектического материализма являются, во-первых, некритическое принятие Хайдеггером дильтеевского тезиса о несовместимости историчности и диалектичности и его сведения диалектики к навязанной интеллектом систематизации жизни; во-вторых — антисемитские и нацистские выводы из критики исчисляющей рациональности и фабрикации, базирующиеся на концепции неявного господства бытия (*Sein*) и его

судьбоносного характера в истории народов и отдельных людей, а соответственно, забвения бытия и необходимости вслушиваться в бытие. Эти выводы искажают перспективу хайдеггеровского философского взгляда на советский диалектический материализм.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вышинский П. Л. Фейербах и диалектический материализм. — М.: Партиздат, 1932.
2. Ильин В. (Ленин В. И.). Материализм и эмпириокритицизм. — М.: Звено, 1909.
3. Интервью М. Хайдеггера в журнале «Экспресс». — URL: <http://www.heidegger.ru/tovarnitski.php> (дата обращения: 10.08.2018).
4. Паткуль А. Б. Деструкция логики в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера // Историко-философский ежегодник — 2014. М.: Канон +, РООИ «Реабилитация», 2014. — С. 131–155.
5. Розенталь М. Материалистическая диалектика. — М.: Партиздат ЦК ВКП(б), 1937.
6. Стэн Я. Э. Статьи и выступления по философии / сост. С. Н. Корсаков. — М.: Энциклопедист-Максимум, 2015.
7. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме— URL: http://www.bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme (дата обращения: 10.08.2018).
8. Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels / Dilthey W. Gesammelte Schriften. — Stuttgart: Teubner, 1990. — Bd. 4. — S. 1–187.
9. Heidegger M. Ontologie. Hermenetik der Faktizitaet // Heidegger M. Gesamtausgabe. — Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988. — Bd. 63.
10. Held K. Zeitgemaesige Betrachtungen. — Frankfurt a. M.: Klostermann, 2017.
11. Marcuse H. Schriften. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978. — Bd I.
12. Vetter H. Grundriss Heidegger. — Hamburg: Meiner, 2014.

*А. Н. Крюков**

ФЕНОМЕН И ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ: К ВОПРОСУ О СТАТУСЕ ПРЕДМЕТА ИСКУССТВА У ХАЙДЕГГЕРА***

В статье представлена попытка рассмотреть проблему эстетического в свете диспозиции двух понятий Хайдеггеровской философии: «явления» и «феномена». Изначальная установка Хайдеггера состоит в том, что феномен описывает истинное бытие, в то время как явление кажет не то, что оно есть. В данной статье я попытаюсь показать, что, с одной стороны существует феноменологическая традиция, в которой противоположность «феномена» и «явления» рассматриваются не в столь категорическом ключе (Сартр, Визинг), а с другой стороны в контексте анализа эстетического понятие «явление» имеет фундирующую роль (Зиль, Гартман). В статье дается указание на двойственность диспозиции понятий «явление» и «феномен» в концепции искусства у Хайдеггера. Ставится вопрос о соотношении этих хайдеггеровских идей с подобными тенденциями в западной и российской философских традициях.

Ключевые слова: феноменологическая эстетика, феномен, явление, Хайдеггер, эстетическое восприятие, искусство.

A. N. Krioukov

*THE PHENOMENON AND THE AESTHETICAL APPEARANCE: TO THE QUESTION
ABOUT THE STATUS OF THE OBJECT OF ART IN THE PHILOSOPHY OF MARTIN
HEIDEGGER*

The article has an attempt to analyze an aesthetical problem from the point of finding difference between two concepts of Heidegger's philosophy: "the appearance" and "the phenomenon". An initial point of Heidegger is that the phenomenon describes a truly being. The appearance shows what it is not its being. In my article I am going to demonstrate that, firstly, there is a phenomenological tradition where the disposition of "the phenomenon" and

* Крюков Алексей Николаевич, кандидат философских наук, специалист, Санкт-Петербургский государственный университет, Социологический институт Российской академии наук, ассоциированный научный сотрудник, Санкт-Петербург; akrum@ya.ru

** Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00753 А «Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли».

“the appearance” is not principle (Sartre, Wiesing). Secondly, that “the appearance” is of very importance for the aesthetical theory (Seel, Hartmann). In the article one found a duality of the meaning of the concepts the “phenomenon” and the “appearance” in the philosophy of Martin Heidegger. The question is raised about the correlation of these Heideggerian ideas with similar tendencies in the Western and Russian philosophical traditions.

Keywords: phenomenological aesthetics, phenomenon, appearance, Heidegger, aesthetical appreciation, art.

В феноменологии Хайдеггера проблема эстетического не является центральной. Когда же речь заходит об анализе произведения искусств, то при этом используются методы и мыслительные приемы, присущие только и исключительно Хайдеггеру. Эстетическую проблематику у Хайдеггера я собираюсь рассмотреть в контексте анализа соотношения явления и феномена, которое является ключевым для его феноменологии.

С самого начала приведу классические, с самых первых страниц «Бытия и времени» известные определения феномена и явления у Хайдеггера. Он пишет:

Греческое выражение φαίνόμενον, к которому восходит термин «феномен», производно от глагола φαίνεσθαι, который означает: казать себя; φαίνόμενον означает поэтому: то, что показывает себя, самокажущее, очевидное; само φαίνεσθαι — медиальная форма от φαίνω, выводить на свет, приводить к ясности; φαίνω принадлежит к корню φα- как φῶς, свет, ясность, т. е. то, в чем нечто обнаруживает себя, само по себе способно стать видимым. Как значение выражения «феномен» надо поэтому фиксировать: само-по-себе-себя-кажущее, очевидное. φαίνόμενα, «феномены» суть тогда совокупность того, что лежит на свету или может быть выведено на свет, что греки временами просто отождествляют с τὰ ὄντα (сущее) [5, с. 28, 29].

Т. е. феномен — это самоочевидное, несокрытое, кажущее себя как есть, что в фундаментальной онтологии Хайдеггера сокоррелирует с понятием истины как несокрытости. И этому фундаментальному понятию Хайдеггер противопоставляет другое понятие, а именно «явление», которое если и не контрарикторно понятию «феномен» — а оба эти понятия указывают на вещь, понятую в онтологическом смысле как сущее, — то совершенно отчетливо несет другой, несколько затемненный смысл постижения сущего. Хайдеггер пишет:

Явление как проявление «чего-то» означает соответственно как раз не: показывание самого себя, но давание знать о себе чего-то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть-себя-не-казание [5, с. 29].

Из этих двух цитат-определений феномена и явления мы видим, что для Хайдеггера существует четкая корреляция: феномен — это себя кажущее и истинное, а явление, напротив, себя-не кажущее и лишь косвенно опосредовано с истиной. Т. е. речь идет о совершенно четком разграничении на положительное значение понятия «феномен» и отрицательное значение понятия «явление» для разработки онтологической проблематики. Чтобы пояснить, в чем собственно состоит эстетичность явления в противовес онтологичности феномена, на данном этапе я обозначу это противопоставление двух понятий у Хайдеггера и перейду к рассмотрению соотношения понятия явление и феномен в других феноменологических традициях.

Феномен и явление: истина и видимость

Чтобы перейти к собственно эстетической проблематике, укажу сначала на некоторые феноменологические концепции, которые затрагивают различие между феноменом и явлением.

В этой связи интересна интерпретация понятия «феномен» у Хайдеггера Ламбертом Визингом в его книге «Sehenlassen» (дословно с нем. «делать видимым»). Здесь и далее перевод мой. — А. К.) [9]. С точки зрения современного немецкого феноменолога в концепции феномена у Хайдеггера кроется определенная проблема: феномен Хайдеггера антропоморфен. Визинг аргументирует это следующим образом. У Хайдеггера феномен — это то, что кажется (*daswässichzeigt*). Тем самым подразумевается активная форма действия. С точки же зрения Визинга, такая форма не может быть ни активом, ни пассивом, это нечто совершенно нейтральное. У Хайдеггера казание феноменом самого себя — это однозначно активная форма. В этой связи и происходит т. н. «антропоморфизация феномена». Если он понимается как активная форма казания самого себя, то он должен пониматься как действие (*Handlung*) [9, с. 30].

Напрашивается параллель с Гуссерлем, для которого, в противовес Хайдеггеру, феномен — это только и исключительно факт сознания, ментальное состояние [9, с. 31]. В отличие от Хайдеггера бытие феномена у Гуссерля всегда коррелятивно и предполагает всегда некоторую отсылку — быть феноменом для кого-то, т. е. должно пониматься исключительно в контексте интенциональности. Именно этот принципиальный момент у Хайдеггера не находит специальной тематизации. Для Хайдеггера феномены — это всегда “*dasWesentliche, Eigentliche, daswirklichSeiende*” (Существенное, собственное, действительно существующее) [9, с. 32, 33]. Здесь мы еще раз сталкиваемся с принципиальным различием между феноменом и явлением. Явление и феномен являются в определенном смысле антонимами [9, с. 33]. Явление (*Erscheinung*) не является само себя кажущим. Явление — это уже не само себя кажимое, однако сам феноменальный мир — это прежде всего мир явлений.

«Диалектика» феномена и явления более детально и рафинировано разрабатывается в феноменологической концепции у Сартра в его «Бытии и времени». Сартр постулирует тезис, который, вроде бы, соответствует тому, что утверждал Хайдеггер: за феноменом нет ничего сокрытого, он кажется себя абсолютно. При этом проблема феномена замещается диспозицией «явление — бытие». Существующее определяется через ряд явлений, которые его манифестируют [4, с. 20]. Однако и у самого явления есть свое собственное бытие, которое также необходимо определить. Само себя кажущее явление обладает бытием, которое в свою очередь также себя кажет. Тут мы подходим к сути вопроса, и Сартр называет эту исходную точку «феноменом бытия» [4, с. 23]. Тогда мы сталкиваемся с новым вопросом: а идентичен ли феномен бытия самому бытию феномена?

Чтобы как-то разрешить эту проблема бесконечного поиска основания бытия феномена Сартр формулирует т. н. онтологическое доказательство. Однако прежде он указывает на двойственную структуру сознания: в основе *cogito* Декарта лежит т. н. пререфлексивное *cogito*. Последнее тетически отно-

сится к своему трансцендентному объекту. В этом пункте все соответствует концепции интенциональности Гуссерля, о которой мы говорили раньше. Есть сознание, которое направлено на свой объект. Но в то же самое время это сознание имеет двойную интенциональность, поскольку тетически воспринимая некоторый объект, оно нететически направлено на самое себя.

Однако коль скоро феномен воспринимается сознанием, то исходный вопрос преобразуется в следующий: зависимо ли бытие феномена от бытия его воспринимающего сознания? В качестве решения Сартр предлагает т. н. онтологическое доказательство:

Сознание есть бытие, существование которого полагает сущность, и наоборот, оно есть сознание бытия, сущность которого подразумевает существование, то есть видимость которого требует бытия. Бытие есть повсюду [4, с. 35].

Смысл этого доказательства в следующем. Сознание, в соответствии со своей природой, постоянно имплицитует (не конституирует!), по причине своей интенциональности быть сознанием чего-либо, существование трансценденции.

Итак, мы видим, что «диалектика» феномена и явления указывает на следующее: тезис Хайдеггера о феномене как кажущее самое себя проблематичен, поскольку заключает в себе опасность антропоморфизма (Визинг), в то же время онтологическая проблематика Хайдеггера явно возвращает нас к проблеме интенциональности и феномен не кажется столь обособленным, как это утверждает Хайдеггер.

Феномен vs. явление в эстетике

Итак, мы увидели, что феномен и явление находятся в особой диалектической связи, при этом с феноменологической точки зрения (Хайдеггер) феномен в контексте поиска истины имеет несомненный приоритет. Феномен — это то, что кажет себя как оно есть, явление же — это то, что является, манифестируя случайные свойства объекта и при этом не необходимые для определения этого объекта. Кажется, что вердикт явлению Хайдеггером вынесен — оно скорее имеет негативную коннотацию, поскольку затрудняет адекватное понимание сути вещей. Однако, как мы видели, к примеру, Визинг и Сартр указывают также на то, что сам феномен проблематичен и, в конечном счете, отсылает к исследованиям в области интенциональной связи схватываемого предмета и источника интенциональности.

Но посмотрим на проблему с другой стороны: а есть ли другие области или способы восприятия, в которых явление играет если не главенствующую роль, то не несет такой однозначной негативной коннотации, как у Хайдеггера?

В этой связи необходимо указать на различие способов восприятия. Есть восприятие некоторого предмета с точки зрения усмотрения его сущности (такая общая формулировка в стиле Хайдеггера использована во избежание слова «гносеологический»). Этому типу восприятия не столько противостоит, и не столько дополняет, но является ему параллельным акт эстетический.

Для эстетического акта явление и феномен уже обладают другой значимостью и не находятся в столь радикальной конфронтации. Чтобы прояснить

это различие и указать на значимость явления я сошлюсь на несколько тезисов Мартина Зилия, сформулированных в его книге «Ästhetikdes Erscheinens» («Эстетика явленности») [8]. Исходная предпосылка проста: все чувственно воспринятое может быть переведено в статус эстетического восприятия [8, с. 46]. При этом восприятие понимается в очень широком смысле, а не только как конкретный единичный чувственный объект. Зиль формулирует следующее: «Alle ästhetischen Objektesind Objekteder Anschauung, abernichtalle Objekteder Anschauungsind ästhetische Objekte» (Все эстетические объекты — объекты воззрения, однако не все объекты воззрения являются эстетическими объектами) [8, с. 46]. Поэтому основной вопрос, основная проблема, которую нужно решить, это показать, каким образом объекты восприятия могут обрести статус эстетического объекта. В этой связи Мартин Зиль формулирует главное положение своей работы: эстетические объекты — это объекты явленности [8, с. 47]. Это принципиальный момент, который характеризует данную концепцию: эстетика — это область, в которой уже явление играет главенствующую роль. Тогда задача заключается в том, чтобы показать и обосновать, каким образом объект восприятия становится эстетическим объектом в качестве явления.

Однако при этом важно указать на то, что объект воспринимается эстетически, это вовсе не означает, что он был сначала воспринят в теоретико-познавательном ключе, а только затем был воспринят в качестве эстетического объекта. Обычное восприятие и восприятие эстетическое — это два различных, в каком-то смысле параллельных, способа восприятия: «Es ist keineswegs so, als müßteein Gegenstand erster kennen fixiert werden, um anschließend ästhetisch erkannt werden zu können» (Совершенно не верно было бы полагать, что некоторый предмет сначала должен был бы быть зафиксирован в теоретико-познавательном ключе, чтобы затем был признан в качестве эстетического) [8, с. 86]. И это принципиальный момент. К примеру, у Гуссерля, хотя он и не уделял особого внимания эстетическому анализу в своих работах, несомненным преимуществом обладал акт первоначального схватывания, удержания предмета. Эстетическое схватывание было своеобразным актом второго порядка, как бы надстраиваемым над интенциональным актом первоначального постижения вещи. Мы же видим, что у Зилия это не так. Эстетика — это особая и своеобразная область, которая параллельна способу восприятия объекта.

Ситуация меняется коренным образом. Область эстетического описывается посредством явлений, а не феноменов. Если логически продолжить данное рассуждение, мы могли бы сказать следующее: в концепции Хайдеггера искусство не могло бы отражать истину, поскольку оно зависит от явления, которое не описывает бытие адекватно. Этот предварительный тезис мы рассмотрим ниже, однако, забегая вперед, скажем, что с точки зрения Хайдеггера это не так, и искусство обладает своим собственным способом отражения истины.

Но вернемся к работе Мартина Зилия. Пожалуй, два вопроса, на которые нам нужно найти ответ, это: каковы условия эстетического восприятия и каким образом эстетическое восприятие связано с явлением вещи. Что касается первого вопроса, то Мартин Зиль пытается решить его следующим образом. Допустим, мы воспринимаем некоторый предмет, этот мяч. Есть огромное количество способов описать этот предмет. Как объект для игр, как цветное

пятно, как техническое изделие, как цветное пятно на зеленой лужайке и т. д. В познавательном плане — это мяч с определенными функциями (для игры, круглой формы). Но с точки зрения познания всех свойств мяча мы рано или поздно зайдём в тупик — свойств мяча слишком много и процесс познания заходит бы в бесконечность. И вот в плане эстетического мы имеем дело совершенно с другой ситуацией, параллельной познавательному акту, отвечающему на вопрос, для чего этот мяч: в процессе такого восприятия мы имеем дело с ограниченным количеством «свойств» мяча, выхватывая только отдельные характеристики. Эти свойства носят характер явленности, поскольку они указывают на первоочередные свойства мяча, но только косвенные. Однако для появления собственно эстетического воззрения этого недостаточно. На два условия указывает Мартин Зиль. Первое: эстетическое воззрение появляется здесь и сейчас [8, с. 62]. Второе: эстетическое воззрение есть игра [8, с. 69], констелляция явлений [8, с. 98]. Переход же объектов восприятия в область эстетического осуществляется согласно немецкому исследователю, в тот момент, когда объекты воображаются в собственной явленности [8, с. 125]. Если мы оставим в стороне критическое рассмотрение временного фактора эстетического воззрения (чем обусловлена временная и топографическая привязка к ситуациям «здесь» и «сейчас»?) и обратимся только к тезису о констелляции явлений, то можем сделать следующие выводы. Первое — это то, что конкретное бытие (Sosein) объекта отличается принципиальным образом от мира явленности. Второе — переход от восприятия конкретного бытия предмета в область эстетического осуществляется в тот момент, когда принимается в расчет определенная констелляция воображаемых явлений объекта.

Мы видим, что данная концепция находится если не в противоречии с Хайдеггеровской, то, по крайней мере, пропасть между феноменом и явлением уже не столь принципиальна, и в контексте эстетических изысканий мир явленности оказывается если не главенствующим, то, по крайней мере, уже не имеет явно отрицательной коннотации.

Остается важным вопрос, какова связь эстетического с истиной с одной стороны, а с другой стороны, в каком отношении к истине находятся по отдельности феномен и явление.

Феноменология искусства Хайдеггера

Попробуем теперь все вышесказанное о феномене и явлении транспортировать на концепцию искусства у Хайдеггера. Сразу необходимо заметить, что если у Хайдеггера и заходит речь об искусстве, то в контексте его фундаментальной онтологии.

В небольшом тексте «Искусство и пространство» исходным вопросом служит вопрос о сущности пространства скульптуры. Совпадает ли пространство скульптуры с внешним пространством? Подсказку предлагает язык, который Хайдеггер пытается дешифровать, чтобы прояснить суть положения вещей. Язык подсказывает: пространство — это простираение. Простор же есть высвобождение мест. При этом происходит событие, а именно собирание вещей в их взаимоотножности. Оставим в стороне вопрос о методологической оправданности трактовки языковых выражений в качестве путеводной нити

для феноменологического анализа. Укажем на два важных тезиса Хайдеггера в этой работе, которые принципиальны для рассмотрения сути проблемы. Первый тезис: «Скульптура — телесное воплощение мест, которые открывая каждый раз свою область и храня ее, собирают вокруг себя свободный простор, дающий вещам осуществиться в нем и человеку обитать среди вещей» [6, с. 315]. Второй: «Скульптура: телесное воплощение истины бытия в ее созидающем места про-из-ведении» [6, с. 316]. Т. е. скульптура — это такое произведение искусства, пространство которого не совпадает с физическим пространством, но есть собирание определенных вещей и людей, а кроме того, скульптура как произведение искусства — это еще и выражение истины бытия. Эти два важных тезиса, во-первых, требуют своего пояснения, а во-вторых, требуют экспликации в отношении рассматриваемой нами диалектики феномена и явления. Эти тезисы в данной небольшой работе не разрабатываются основательно и требуют поэтому дополнительного обоснования.

Первый тезис Хайдеггера можно пояснить на примере его небольшого текста «Вещь». Ход мысли Хайдеггера таков. Попробуем рассмотреть чашу как предмет, как эту конкретную вещь. При этом мы сразу же столкнемся с тем, что это не просто предмет, который занимает место среди предметов в едином универсальном пространстве. «Вещественность вещи, однако, и не заключается в ее представленной предметности, и не поддается определению через предметность предмета вообще» [6, с. 317]. Чаша — это, во-первых, то, что изготовлено человеком и служит человеку, а во-вторых, указывает на более высокое метафизическое значение. Последнее значение описывается Хайдеггером следующим образом: «В подношении чаши пребывают земля и небо. В подношении полной чаши одновременно пребывают земля и небо, божества и смертные. Эти четверо связаны в своем изначальном единстве взаимной принадлежностью. Предшествуя всему присутствующему, они сложены в простоту единственной четверицы» [6, с. 321].

Тезис о несовпадении пространства статуи с пространством объективным мы находим также у Гартмана в его «Эстетике». Гартман различает реальное и ирреальное пространства, которые соотносятся друг с другом как бронза и изображенное движение, скажем, фигуры всадника [2, с. 126]. Гартман говорит о двуплановости любого произведения искусства, не только статуи. В предмете искусства необходимо различать передний чувственный план, и глубинный план — это идея, понятая совершенно в духе Шопенгауэра. В этом моменте мы видим совпадение с тем, о чем мы говорили выше. Согласно определению Канта, прекрасна не сама идея, но как раз ее чувственное воплощение, выраженное в явлении. Итак, мы снова говорим о явлении. В этот раз в связи с двуплановостью искусства у Гартмана. Если не сама идея есть прекрасное, но ее видимость, то суть эстетического заключается в явлении, или способах явленности. Гартман пишет: «...бытие красоты лежит в способе явления» [2, с. 123]. У Хайдеггера также реальное пространство и пространство скульптур отличаются. Однако, как мы видим, нет различия на феномен скульптуры и явленность скульптуры.

Но вернемся к Хайдеггеру. Итак, чаша как произведение — это не просто вещь, но отсыл к человеческому, с одной стороны, а с другой — к божествен-

ному в виде четверицы (как сочетания земли и неба, воды источника, которой наполнена чаша, и как воздаяния смертных богам). Иными словами, вещьность вещи определяется через метафизические основания. Здесь резонно задать два вопроса: вещьность вещи и произведение искусства имеют один и тот же статус? Как проблематика феномена и явления вписывается в рассуждения об истинности предметности искусства?

Чтобы несколько прояснить эти вопросы, обратимся к другому тексту Хайдеггера, а именно «Истоку художественного творения». С методической точки зрения это совершенно оправданно, поскольку в этой работе Хайдеггер использует присущие только ему приемы, которые повторяются во многих его текстах и релевантны нашей теме.

Первый вопрос, который возникает, это вопрос, чем отличается вещь от произведения искусства? Ответ Хайдеггера следующий: произведение искусства — это всегда аллегория, символ, который отсылает к чему-то другому «Художественное творение всеоткрыто возвещает об ином, оно есть откровение иного: творение есть аллегория. С вещью, сделанной и изготовленной, в художественном творении совмещено и сведено воедино еще нечто иное. А сводить воедино — по-гречески *συμβάλλειν*. Творение есть символ» [7, с. 87]. Остановимся на этом определении. Творение — это отсыл к иному, это символ. Здесь, во-первых, совпадает смысл вещи и художественного творения: как в примере с чашей, которая является отсылкой к четверице земли и неба, человеческого и божественного, так и в художественном произведении — оно всегда есть аллегория, иносказание. И, во-вторых, появляется возможность сопоставить сказанное с тем, что уже утверждалось по поводу феномена и явления. Феномен, как мы видели, — это то, что кажется по истине, явление же — это то, что кажется через нечто другое. В этом случае формулировка искусства как символа скорее отсылает к понятию явления, чем феномена, понимаемых в терминологии Хайдеггера. Произведение искусства — это всегда символ, иносказание и демонстрирует себя через нечто иное.

В определенном смысле мы сталкиваемся здесь с определенной дилеммой: произведение искусство кажется через иное, а значит, не соответствует истине. Однако в дальнейшем Хайдеггер утверждает следующее: «Что творится в творении? Картина Ван Гога есть раскрытие, растворение того что по истине есть это изделие, крестьянские башмаки. Сущее вступает в несокрытость своего бытия» [7, с. 123]. И дальше он прибегает к только ему присущему способу размышления, говоря об истине как несокрытости. На картине Ван Гога изображены крестьянские башмаки как они поистине есть, как несокрыты. Т. е., с одной стороны, произведение искусства — это символ, или иное, т. е. явление, а с другой стороны, оно есть несокрытость и манифестирует истинность бытия как феномен. Такое положение указывает на двойственность природы предмета искусства у Хайдеггера. Кроме того, указать на то, что башмаки на картине Ван Гога — это предметы как они поистине есть было бы недостаточно. Поэтому необходима дальнейшая экспликация.

Приведу еще один принципиальный тезис Хайдеггера, который перекликается с тем, что было сказано в работе «Искусство и пространство» по поводу истинности скульптуры. Тогда мы отметили, что это лишь тезисное

указание на природу истины в искусстве. В работе же «Исток художественного творения» Хайдеггер дальше обосновывает это положение: «Итак, сущность искусства вот что: истина, сущего, полагающаяся в творении» [7, с. 123]. И ниже: «Художественное творение раскрывает присущим ему способом бытие сущего. В творении совершается это раскрытие-обнаружение, то есть истина сущего. В художественном творении истина сущего полагает себя в творение. Искусство есть такое полагание истины в творение» [7, с. 131]. В этом тезисе аккумулировано последнее утверждение, что истина искусства — это истина сущего, данного нам в творении (к примеру, П. П. Гайденок резюмирует данное положение Хайдеггера следующим образом: «Таким образом, изначальное определение истины должно гласить: истина есть явленность, несокрытость сущего, и эту-то истину и «совершает» произведение искусства» [1, с. 341]). Тем самым выражается двойственность бытия: произведение искусства манифестирует себя как область символического, однако оно отображает истину бытия.

При этом элементы четверицы, о которых шла речь в работе «Вещь», в произведении искусства имеют место: в искусстве отображается божественное («Бог изображён не для того, чтобы легче было принять к сведению как он выглядит; изображение — это творение, которое даёт богу пребывать, а потому само есть бог. То же самое и творение слова» [7, с. 141]), а также земное («То, внутрь чего вновь ставит себя творение, то, что пока ставит оно себя, выходит наружу, на свет, мы назвали землей. Земля есть земля, выходящая наружу, и земля скрывающая» [7, с. 147]).

Итак, для Хайдеггера, искусство есть истина, которая связана с элементами четверицы. Кроме того, красота как эстетическая категория — это истина, которая бытийствует в своей несокрытости [7, с. 169]. Способ разыскания истины искусства коренится в поэтическом языке. (Тема поэтического языка как способа раскрытия истины очень обширна. Здесь я только укажу на этот способ как проблему. Основной упрек и вопрос, который можно поставить — чем, собственно, обосновано такое сильное утверждение, что именно поэтический язык является способом утверждения истины бытия?) «Все искусство — дающее прибывать истине сущего как такового — в своем существе есть поэзия. Сущность искусства, внутри которого покоится художественное творение и покоится художник, есть творящая истина, полагающаяся внутри творения. Поэтическая сущность такова, что искусство раскидывает посреди сущего открытое место, и в этой открытости все является совсем иным, необычным» [7, с. 205].

Рассмотрев основные тезисы философии искусства Хайдеггера и сопоставив с тем, что говорилось выше по поводу феноменологического анализа явления и феномена, мы можем сделать некоторые выводы.

1. Произведение искусства символично по своей сути. Это значит, что оно отсылает к другим вещам, которыми оно не является. Если мы примем во внимание концепцию Мартина Зилия, гласящую, что своеобразие эстетического необходимо искать не столько в феноменальном, сколько в способах их явленности, то данное положение Хайдеггера кажется совпадает с этой точкой зрения. Понятия явления (*Erscheinung*) является принципиальным, поскольку оно охватывает все многообразие сущего, которое можно постичь.

2. Хайдеггер выдвигает важный тезис, гласящий, что в произведении искусства раскрывается истина и красота, которые есть не что иное, как несокрытость истины. Иными словами здесь совпадает основное положение фундаментальной онтологии Хадеггера, что истина есть несокрытость, и в эстетической концепции, зияние несокрытости означает красоту.

3. С методической точки зрения способ анализа или раскрытия произведения искусства формулируется поэтическим языком, т. е. адекватность раскрытия истины направляется областью символического, иными словами, языковой реальностью, языковой картиной мира. «Язык впервые дет имя существу» [7, с. 207].

4. Различие между феноменом и явлением в философской эстетике М. Хайдеггера основывается на его онтологическом учении. В этой связи представляется перспективным проведение сравнительного анализа его концепции с подобными подходами в российской философской традиции, в которой также были предприняты попытки онтологического фундирования эстетики, но на других концептуальных основаниях. Имеются в виду как представители религиозно-идеалистической традиции (П. А. Флоренский, С. Л. Франк, А. Ф. Лосев и др.), так и представители историко-аналитического подхода к проблеме (С. С. Аверинцев, В. В. Бибихин, П. П. Гайденок и др.). Обзор данных подходов в сопоставлении с хайдеггеровскими идеями предполагает отдельное объемное исследование.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. — 495 с.
2. Гартман Н. Эстетика. — Киев: Ника-Центр, 2004. — 640 с.
3. Плотников Н. С. С. Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы Философии. — 1995. — № 9. — С. 169–185.
4. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с франц., предисл. В. И. Колядко. — М.: Республика, 2000. — 639 с.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. Бибихин В. В. — М.: Ad Marginem, 1997. — 452 с.
6. Хайдеггер М. Время и бытие / сост., пер., вступ. ст., комм. и указ. В. В. Бибихин. — М.: Республика, 1993. — 448 с.
7. Хайдеггер М. Исток художественного творения. Работы разных лет / пер. с нем. А. В. Михайлова. — М.: Академический проект, 2008. — 528 с.
8. Seel M. ÄsthetikdesErscheinens. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2003. — 328 S.
9. Wiesing L. Sehen lassen. Die Praxis des Zeigens. — Berlin: SuhrkampVerlag, 2013. — 230 S.

Философско-религиозные проблемы биотехнологического улучшения человека

В данном разделе представлены статьи участников общероссийской конференции по проблемам биоэтики, прошедшей 29 ноября 2018 г. в Санкт-Петербурге в Русской христианской гуманитарной академии.

Человечество XXI в. вследствие интенсивного научно-технологического развития естествознания вплотную подошло к порогу технологического изменения и самой сущности человека. Научно-техническая власть, возникающая на стыке возникновения знаний в области биологии, медицины и социальных наук, нуждается в четком детерминировании способов ее регулирования. Философское и религиозное осмысление возможностей биомедицинских технологий отстает от их развития. Особенно значимой в этой связи является попытка установления диалога между богословской мыслью и современными философскими подходами к исследованию проблем биотехнологического улучшения человека. Восприимчивость обычными людьми, лишенными возможности экспертного суждения о сущности влияния новых технологий не только на организм человека, но и на возникновение новых типов взаимоотношений между различными социальными группами, актуализирует научный поиск в гуманитарной сфере знаний. Поскольку целью данной конференции является формирование коммуникативной площадки, диалога представителей научной, медицинской, философской и религиозной мысли, данная конференция позволит уточнить позицию разных научных институций по самым актуальным вопросам возможного вмешательства в природу человека.

DOI: DOI 10.25991/VRHGA.2018.19.3.029

УДК: 261.5

*А. М. Прилуцкий**, *О. Н. Резник***

ВЛИЯНИЕ ПРОТЕСТАНТСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ НА ОТНОШЕНИЕ К МЕДИЦИНСКИМ ТЕХНОЛОГИЯМ В КУЛЬТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ***

В статье анализируется влияние протестантской антропологии на формирование массового восприятия современных медицинских технологий в культуре повседневности. Авторы исходят из предпосылок о том, что в современном общественном дискурсе представлен «медицинский миф», объединяющий мифологемы древнего эсхатологического мифа и более современного конспирологического. Статья выполнена в рамках комплексного теологического и религиоведческого подхода. Обосновывается положение о том, что протестантская герменевтика способствовала формированию новой антропологической парадигмы.

Ключевые слова: протестантизм, антропология, герменевтика, медицинские технологии, постмодерн.

A. M. Prilutskii, O. N. Reznik

THE INFLUENCE OF PROTESTANT ANTHROPOLOGY ON THE ATTITUDE TOWARDS MEDICAL TECHNOLOGIES IN THE CULTURE OF EVERYDAY LIFE

This article is devoted to the study of the impact of the specifics of Protestant anthropology on the formation of everyday attitudes towards modern medical technologies. The article is made as part of an integrated approach using the methods of theological and scientific religious studies. The authors proceed from the premise that the “modern medical myth” is presented

* Прилуцкий Александр Михайлович, доктор философских наук, профессор, член экспертного совета ВАК; заведующий кафедрой истории религии и теологии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; aprilutskiy@herzen.spb.ru

** Резник Олег Николаевич, доктор медицинских наук, профессор, руководитель Санкт-Петербургского городского координационного центра, НИИ скорой помощи им. И. И. Джанелидзе; вице-председатель, Российское общество трансплантологов; председатель, Ассоциация трансплантационных координаторов; главный научный сотрудник, Институт философии РАН; onreznik@gmail.com

*** Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, грант № 17–18–01444.

in modern social discourse, combining the myths of the ancient eschatological myth and the more modern conspiracy myth. The authors analyze the hermeneutical background of Protestant anthropology and its influence on the formation of a new anthropological paradigm.

Keywords: Protestantism, anthropology, hermeneutics, medical technologies, postmodern.

Активно отмечавшееся в 2017 г. пятистолетие Европейской Реформации стало поводом для всестороннего изучения данного феномена, безусловно оказавшего влияние не только на динамику религиозных процессов в пост-средневековой Европе, но и на различные аспекты европейской и мировой культуры. Сегодня, в условиях глобализации, мы становимся свидетелями тому, как религиозный фактор не только не утрачивает своей значимости, но и все более и более активно влияет на социальные и политические процессы.

Постановка задачи исследования

Несмотря на то что в современной России (равно как и в Российской Империи) протестантизм фактически был и является явлением субкультурным, влияние протестантского дискурса прослеживается на различных стратах культуры повседневности, причем это влияние порождает разнонаправленные процессы в семиозисе. Современные исследования влияние протестантизма на отечественную культуру, в т. ч. культуру повседневности, как правило, нацелены на выявление влияния в сфере этики, формирования политических предпочтений адептов, иногда — в области эстетики, еще реже — эсхатологии. Влияние протестантской мировоззренческой традиции на отношение к современным медицинским технологиям, в т. ч. трансплантологии, до настоящего времени на отечественном материале не изучалось. Однако для такой постановки вопроса есть ряд аргументов.

Во-первых, лидирующее положение в трансплантологических исследованиях, на протяжении многих лет принадлежащее странам протестантской традиции (включая культуры поликонфессиональные, но с выраженным и значимым протестантским присутствием), способствует опосредованному усвоению маркеров протестантской традиции за пределами протестантского мира в результате явлений интердискурсивности. Несмотря на выраженные процессы секуляризации западной культуры, элементы протестантской этики сохраняют свою продуктивность даже в условиях либерально-секулярного мира.

Во-вторых, благодаря уже упомянутой нами культурной глобализации, протестантская культура оказывается способной оказывать влияние на культурные традиции народов, никогда не входивших в орбиту протестантского мира.

Наконец, наличие в современной российской культурной стратификации достаточно влиятельного «западного движения» — сторонников западного образа жизни и соответствующей ему аксиологии, способствует распространению различных идеологем, в т. ч. протестантского генезиса, в СМИ и шире — медийном дискурсе.

В связи с этим целью настоящего исследования является изучение векторов влияния протестантских теологем и идеологем протестантского генезиса на отношение к трансплантологии в отечественной культуре повседневности.

В качестве источников нами использованы, прежде всего, материалы религиозных и теологических исследований, публикации протестантских авторов, а также устные нарративные источники, отражающие динамику отношения к трансплантологии в дискурсах повседневности, в т. ч. «трансплантологическую мифологию» и отношение к ней. Методологически исследование выполнено в рамках комплексного подхода комбинирующего методы исторического подхода, семиотического, семантического и дискурс-анализа с методами анализа мифологических текстов и изучения устных нарративных источников.

Исторические предпосылки современной протестантской антропологии

Протестантизм, возникший благодаря попыткам реформирования средневекового католицизма, переживавшего затянувшийся кризис, никогда не отличался внутренним единством. Структурная разобщенность, отсутствие унифицированной теологии и литургики, взаимное непризнание сакраментальных действий и т. п. дает основание для правомерной критики представлений о протестантизме как едином вероисповедальном, и шире — культурно-религиозном пространстве. Наряду со сложной конфессиональной стратификацией, протестантский мир всегда характеризовался наличием в нем как минимум двух тенденций — определим их как «либеральную» и «фундаменталистскую». Либеральные тенденции в европейской Реформации ощутимы уже при жизни отцов-основателей лютеранства: так, знаменитый современник и в определенном смысле ученик М. Лютера — Филипп Меланхтон неоднократно заявлял о желательности компромисса как с католической церковью, так и сторонниками радикальных реформ. В этом отношении Тюбингенская школа, осуществившая попытку применения диалектики Гегеля для объяснения специфики развития христианства и работавшая в рамках критической герменевтики, не является первопроходцем протестантского либерализма, но скорее представляет собой логичный продукт развития либеральных тенденций, присущих протестантизму изначально; как известно, уже М. Лютер разработал основы грамматико-исторического понимания Библии [3, р. 102], без которого либеральная протестантская герменевтика вряд ли была бы возможной. Диалектика Гегеля оказала значительное влияние на формирование критической методологии теологических исследований, популярной среди первого поколения либеральных теологов протестантских конфессий [9, р. 16–49]. Позднее, в XX в., либеральное богословие выступает в качестве грандиозной попытки пересмотра традиционного церковного вероучения в целях приспособления его к уровню современного научного знания [2, р. 51–52], что, фактически означало разрыв традиции, которая, по меткому выражению П. Лакеланда, является наследием прошлого, инвестируемым в настоящее ради будущих дивидендов [4, р. 271]. Сформировавшаяся в результате этих реформ субъективистская модель понимания текста поставила во главу угла некий условный «дух Иисуса», все несогласное с ним объявлялось не имеющим канонического авторитета [7, р. 65].

Фундаменталистское направление, возникшее в качестве богословской и шире — социо-культурной реакции на крайности либерализма, исходит

из принципа некритичного восприятия некоторых положений христианской теологии, таких как вера в непогрешимость Библии, ряд христологических догматов, Страшный Суд и т. д., но представляет их, особенно первый из вышеупомянутых, в специфической протестантской интерпретации. Будучи изначально движением аполитичным, фундаментализм в XX в. равно дистанцировался и от марксизма, и от американской политики во Вьетнаме [6, р. 51].

В плане антропологии протестантизм изначально базировался на традиционных положениях католической теологии, однако позднее протестантская антропология испытала сильнейшее влияние вульгарного рационализма и позитивизма. В итоге базовые антропологические понятия начинают интерпретироваться в категориях вины и ответственности за вину: грехопадение прародителей понимается как отчуждение от Бога, в результате которого человек утрачивает правильное понимание ответственности за все творенье, именно так, например, в современной протестантской теологии объясняется современный экологический кризис [1, р. 128]. В результате влияния рационалистических философских концепций XVIII–XX вв. сформировался культурно-богословский феномен современного либерального протестантизма, отличающегося резистентностью к современным явлениям постмодернистской культуры, идеализацией принципов личной и личностной свободы, крайне критичным отношением к традиционной системе богословских авторитетов, в т. ч. отвержением веры в незыблемость базовых христианских этических постулатов. В своих крайних проявлениях либеральный протестантизм предлагает широкомасштабное переосмысление феномена человеческой жизни и сопряженных с ним этических и медико-этических вопросов, это является одной из причин, обуславливающих развитие практики эвтаназии именно в протестантских странах.

Современная протестантская либеральная антропология

Если для средневековой католической антропологии было в целом свойственно отношение к человеку как к духовно-телесному единству, своего рода антропологическому комплексу телесно-духовных проявлений, что обуславливалось не в последнюю очередь сугубо теологическими соображениями сотериологического характера (спасается весь человек именно как единство духовного и телесного), то в протестантизме под влиянием идей либеральной теологии Нового времени происходит формирование новой антропологической парадигмы. Антропология утрачивает цельность, соответственно духовное начинает пониматься как особый онтологический уровень, существующий параллельно с телесным, но практически с ним не пересекающийся. Согласно такой модели, религиозные институты контролируют преимущественно сферу вероучительную, все же, что соотносится с областью телесного, находится преимущественно в области свободного выбора человека. В такой модели человек сам определяет границу между дозволенным и запретным, что распространяется на образ жизни в широком смысле: начиная от проблем гендерной идентичности и заканчивая отношением к этической оценке тех или иных медицинских технологий. Подобный отказ от признания в качестве неизменного авторитета моральных предписаний, восходящих к новозаветной этике, равно как и любых

теологических установлений, часто обозначатся термином «моральная автономия», причем производным от него понятием стала категория «сексуальной автономии», активно продвигаемая либерально-феминистскими кругами [5]. Теологическое осмысление моральной автономии в протестантизме во многом было обусловлено влиянием кантианской этики, предполагающей способность человека самостоятельно определять для себя границы этического в качестве морального закона, и следовать ему в повседневной деятельности. В известном смысле развитие принципов моральной автономии было реакцией протестантской антропологии на жесткую регламентированность средневековой католической этики, фактически не оставлявшей для человека возможности выбора модели поведения. Однако для того, чтобы произошло фактическое размежевание этики повседневной жизни и вероисповедной сферы, регулируемой теологическими принципами, потребовалась революционная смена мировоззрения, получившая наименование «секуляризация». Из соединения постулатов секулярного мировосприятия и положений кантианской моральной автономии сформировалась биоэтика либерального протестантизма, нашедшая свое проявление в целом ряде характерных тенденций развития религиозной ситуации современности.

Одним из наиболее показательных проявлений подобных изменений становится попытка теологического осмысления понятия «качество жизни», осуществляемого в категориях современной протестантской теологии успеха. В наиболее упрощенном варианте, представленном в современных протестантских движениях харизматическо-пятидесятнического паттерна, данная тенденция проявляется в гипертрофированном понимании прав личности, которые понимаются так широко, как это необходимо для достижения максимального жизненного успеха. Причем последнее переносится и в область здравоохранения: если в традиционной христианской парадигме основными категориями были милосердие и любовь к страждущему человеку [10], то теперь на первое место выступает категория свободы в ее радикально-либеральной интерпретации. Свободное решение человека, даже если оно только формально является свободным, а на самом деле — результат применения различных манипуляционных технологий, объявленное высшей мирской ценностью, предполагает в конечном счете легализацию таких поведенческих стереотипов, которые с точки зрения традиционного христианства явно недопустимы.

В рамках такого подхода тело человека интерпретируется как биологический ресурс, обеспечивающий достижение успешной и комфортной жизни. Соответственно каждый человек как носитель автономной морали волен распоряжаться данным ресурсом по своему усмотрению: отсутствует принципиальное различие между распоряжением своим телом и, например, принадлежащим человеку движимым и недвижимым имуществом. Хорошо, конечно, если человек распоряжается этим ресурсом ответственно, но и безответственное распоряжение допустимо как проявление самостоятельного выбора: коль скоро персональная ответственность человека за результат его жизни в протестантизме получает сугубо юридическую интерпретацию, то возможности всякого внешнего ограничения свободы минимизируются. В итоге внешнее понуждение человека к ответственной и благочестивой

жизни, столь характерное для раннего кальвинизма, в современном либеральном протестантизме превращается в грех еще больший, нежели самая безнравственность: нет большего греха, чем произвольно ограничивать чужую свободу. В итоге формируется новая секулярная парадигма: при минимальном внешнем контроле, обеспечивающим защиту окружающих от возможного безответственного распоряжения имуществом, приносящего вред государству и социуму, человек совершенно свободен в выборе поведенческой модели: последняя всецело относится к сфере его персональной ответственности перед Богом и собственной совестью. В результате открываются возможности для различных морально-этических спекуляций: коль скоро на теологическом уровне декларируется широко понимаемая свобода, то на практике возникают возможности фактической апологетики сомнительных с моральной точки зрения подходов и практик.

Другая причина-предпосылка происшедшей под влиянием протестантской реформации смены европейской этико-медицинской парадигмы коренится в том «расколдовывании мира», которое значительно усилилось под влиянием последствий Реформации, хотя и начался этот процесс уже в античности [8, р. 20]. Сугубо механистическое понимание мира, закономерности и процессы которого могут быть всецело объяснены при помощи естественнонаучных дисциплин, способствовало тому, что и в традиционной этике осуществился перенос акцентов с метафизических вопросов на категории, формирующие повседневную жизнь человека. Теология и этика в результате происшедших изменений утрачивают внутреннее единство и распадаются на частные вопросы. Так, например, формируется теология освобождения, теология экологического кризиса, теология «Черного континента» и прочие направления, получившие наименование «теологии родительного падежа».

Формирование «трансплантологического мифа» о «черных трансплантологах», тайно вырезающих органы у ничего не подозревающих бедолаг, волею обстоятельств попавших в их сети, является примером мифологии Новейшего времени, в которой соединяются реликты древнего колдовского мифа — варианты мифа о могущественном маге, владеющем тайными силами — с современным конспирологическим мифом. Подобная контаминация сюжетов носит не случайный характер. Несмотря на тенденции к рационализму и прагматизму, семиосфера протестантизма оказалась слабо резистентной колдовской истерии Нового Времени. Разочарование в примитивном рационализме толкало представителей среднего класса в объятия худших форм мистицизма и демономании. Образ «врача-вредителя», «врача-отравителя» вовсе не является продуктом политического мифотворчества XX в., он безусловно восходит к древним мифологическим архетипам, во многом фундированным протестантской традицией. Сегодня можно говорить о формировании целого фольклорного жанра медицинской былички, однако в отечественном городском фольклоре это, безусловно, явление заимствованное. Впрочем, протестантская мифологизация не ограничена фольклором. Социальные концепции современности, включая мифологемы конца истории и хилиастический миф свободного рынка, тоже имеют религиозное основание в антиномиях протестантского рационализма и мистицизма.

В результате формируется квазибогословское направление «теология открытого рынка», получившее распространение среди адептов либерального протестантизма. Развивающаяся в рамках данного направления «экономическая антропология» предполагает, что идеология свободного рынка обладает теологическим измерением и может интерпретироваться при помощи категорий религиозной этики. Коль скоро свобода является религиозной ценностью, а свободный рынок в свободной стране является квинтэссенцией свободы в пространстве социума, то свободный рынок становится своего рода религиозным идеалом построения царства Бога на Земле. Свободный рынок в рамках теологии открытого рынка является не только символическим проявлением человеческой свободы, но и инструментом формирования поведенческих стереотипов, приходящих на смену традиционной религиозной этике.

Формирование идеала «оптимального поведения человека» задает общий квазибогословский тон этому направлению: идеальный человек — это идеальный потребитель товаров и услуг, поддерживающий оптимальную модель функционирования экономических институтов. Иными словами: идеальный потребитель потребляет именно то и именно в таких количествах, что необходимо в данный момент для стимулирования развития глобального рынка. В этом отношении медицинские технологии являются одним из товаров глобального рынка, спрос на которые не существует в отрыве от спроса на другие товары и услуги. Потребление медицинских технологий в соответствии с тенденциями моды, под воздействием рекламы (пропаганды), рассматривается как один из инструментов развития глобального рынка, одним из ресурсов которого становится наряду с технологиями и само человеческое тело. Тело человека становится не только предметом применения технологий, направленных на улучшение качества жизни, но и предметом капитализации затрат.

В той степени, в которой постмодернизм — это «пустое понятие современности», является реакцией на модерн, обвиняемый современниками в гедонизме, атеизме, секулярном гуманизме и моде на асоциальное поведение [4, р. 231], — он (т. е. постмодернизм) является продуктом протестантской Реформации. Очевидно, что дискурс постмодернизма во многом является дискурсом протестантским, соответственно для преодоления его ограниченности, тенденций трансформирования в идеодискурсы общества потребления и подобные явления, необходима иная система ценностей, способная противостоять идеологиям примитивного рационализма и прагматизма. Это безусловно затрагивает и сферу антропологии, поскольку непосредственно связано с вопросом о месте человека во всех аспектах его экзистенции в системе ценностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Forell G. W. The Protestant Faith. — Philadelphia: Fortress Press, 1977. — 308 p.
2. Grenz S. J., Olson R. E. 20th Century Theology. God & the World in a Transitional Age. — Illinois: Inter Varsity Press, 1992. — 394 p.
3. Grimm H. J. The Reformation Era 1550–1650. — New York: The Macmillan Company, 1958. — 675 p.

4. Lakeland P. *Theology and Critical Theory. The Discourse of The Church.* — Nashville: Abingdon Press, 1990. — 271 p.
5. Linnane B. F. *Celibacy and Sexual Malpractice: Dimensions of Power and Powerlessness in Patriarchal Society // Theology and New History / Macy G., ed.* — Maryknoll; New York: Orbis Books, 1999. — P. 227–245.
6. McLeod H., Saarinen R., Lauha A. *North European Churches from the Cold War to Globalisation.* — Jyväskylä: Gummerus, 2006. — 136 p.
7. Ramm B. *Protestant Biblical Interpretation. A Textbook of Hermeneutics for Conservative Protestants.* — Boston: W. A. Wilde Company, 1956. — 273 p.
8. Rist M. J. *Why Greek Philosophers Might Have Been Concerned about the Environment // The Greeks and the Environment.* — Lanham; New York; Boulder; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1998. — P. 19–33.
9. Schwarz H. *Theology in a Global Context. The Last Two Hunder Years.* — Cambridge, 2005. — 597 p.
10. Uhlhorn G. *Christian Charity in the Ancient Church.* — New York: Charles Scribner's sons, 1883. —424 p.

*О. В. Попова**

БИОТЕХНОЛОГИЧЕСКОЕ УЛУЧШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И СОВРЕМЕННАЯ НЕЙРОЭТИКА: ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОБЛЕМЫ**

В статье представлен анализ философских и религиозных проблем биотехнологического улучшения человека. Показано кардинальное отличие этой практики от терапевтического воздействия на человека. Дана общая оценка развития данной темы в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». Представлены проблемные зоны дискурса об улучшении человека, в частности, связанные с осмыслением категорий данного и заданного (спроектированного), природного и механистичного. Продемонстрированы характерные черты различных видов перфекционизма: религиозного, этического, технологического.

Ключевые слова: улучшение человека, религиозные аспекты улучшения человека, природа человека, конструирование человека, биотехнологическое конструирование человека.

O. V. Popova

BIOTECHNOLOGICAL IMPROVEMENT OF HUMAN AND MODERN NEUROETHICS: PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS PROBLEMS

The article presents an analysis of philosophical and religious problems of biotechnological human enhancement. The cardinal difference between this practice and the therapeutic effect on a person is shown. A general evaluation of the development of this topic in “The Foundations of the Social Concept of the Russian Orthodox Church” is given. Problem zones of discourse on human enhancement are presented, in particular, related to the different explanation of human nature. The characteristic features of various types of perfectionism were demonstrated: religious, ethical, technological.

Keywords: human enhancement, religious aspects of human enhancement, human nature, human design, human biotechnological design.

* Попова Ольга Владимировна, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики, Институт философии РАН; J-9101980@yandex.ru

** Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РФФИ, № 18-011-00917.

Введение

Нейроэтика представляет собой раздел нейронауки на границе с биоэтикой, занимающийся исследованием как фундаментальных проблем (например, сознание и мозг, свобода воли и мозг), так и социальных, этических и правовых условий и последствий инноваций в области нейронауки. В свою очередь, нейронаука — это стремительно прогрессирующая междисциплинарная область исследований, так или иначе связанных с изучением структуры и функции мозга. В статье предполагается рассмотреть тенденцию использования достижений медицинской науки и биотехнологий не в терапевтических целях, а для оптимизации функционирования человека в различных сферах его жизнедеятельности, и выявить ряд связанных с данной тенденцией этико-аксиологических проблем, артикулированных в философско-религиозном дискурсе о когнитивном улучшении человека.

Технологии как фактор преобразования человека

Современная историческая ситуация характеризуется мощным прогрессом в развитии биотехнологий, которые, помимо решения традиционных задач в медицине (разработка средств борьбы с заболеваниями), промышленности (использование микроорганизмов для производства полезных продуктов) и сельском хозяйстве, все чаще выступают в качестве фактора преобразования самого человека. Технологии вторгаются в интимные механизмы жизнедеятельности человека, опосредуя отношения между людьми и, осуществляя социальный контроль, становятся искусственными «партнерами» человека в различных сферах жизни.

Одновременно происходит технологическое улучшение самого человека: он получает все больше возможностей не только исправлять «ошибки природы» (терапия заболеваний), но и улучшать (усиливать) свои психические и физические способности. Активно разрабатываемые в настоящее время проекты биотехнологического улучшения человека (humanbioenhancement) многими исследователями рассматриваются как первые многообещающие шаги на пути реализации трансгуманистических проектов конструирования постчеловека, совершенного в моральном, физическом и интеллектуальном смысле.

Широкое определение понятия «enhancement» подразумевает биотехнологические вмешательства, призванные улучшить человеческую природу, не всегда имеющие отношение к целям поддержания или восстановления человеческого здоровья. То есть речь идет об улучшении нормального с медицинской точки зрения, физически дееспособного (здорового) человеческого существа. Коннотации понятия «enhancement» в русском языке связаны с «улучшением», «усилением», «усовершенствованием», «расширением».

В целом технологии улучшения человека (Human Enhancement Technologies) подразумевают изменение формы человеческого тела или его функций, состояния мозга или настроения, ментальных или физических функций в результате размещения инженерных или электронных систем в человеческом теле и т. д. Однако их главной особенностью является кардинальная модификация человека как целого. В этой связи стоит обратить внимание на высказывание теолога Т. Воег о том, что

поразительной особенностью... является сочетание термина «улучшение» с существительным «человек». Оно может быть или не быть намеренным, но существительное «человек» может относиться как к людям в качестве субъектов, так и в качестве объектов улучшения. Таким образом, предложение, что впервые в истории люди будут не только субъектами, но и объектами технологического вмешательства — людей, создающих лучших людей. Не только вещи вокруг нас будут улучшаться, но наши подлинные я будут улучшены [12, с. 286].

Итак, речь идет не просто о локальном изменении отдельных характеристик человека, но о модификации его как целостности, полной перерисовке его образа.

В отечественной философской традиции проблематика биотехнологического улучшения человека, вызывающего эффект конструирования, активно стала развиваться в последние десятилетия.

Еще в 80-е гг. академик И. Т. Фролов связывал зарождение идеи конструирования человека с его психологическими особенностями, специфическим характером его существования в мире и переживания своего положения в нем благодаря богатой активности человеческого воображения:

Идея искусственного конструирования человека, т. е. своеобразной «гомоинженерии», делающей человека равным если уж не самому Господу Богу, то по крайней мере его антиподу — демону, существует, наверное, столько же времени, сколько и сам человек с его способностью к фантазиям, грезам, мифам, да и к научному прогнозированию также. В науке она возникла вначале как смутное, смешанное еще с донаучными мифами ощущение зарождающейся силы и могущества научной мысли, как устремленная в будущее фантазия и вместе с тем как опасение грядущей «демонии» науки [6].

Развитие технологий усовершенствования человека было с энтузиазмом подхвачено адептами современного трансгуманистического движения. Вместе с тем широкий трансгуманистический дискурс, с присущим ему положительным восприятием новых технологий и духом инновационной смелости, столкнулся с достаточно осторожным отношением (а подчас и острым противодействием) со стороны приверженцев традиционных моральных ценностей, и, в особенности, вызвал повышенное внимание со стороны представителей различных религиозных конфессий.

В 2013 г. Конференция европейских церквей издала книгу «Улучшение человека: научные, этические и теологические аспекты с европейской перспективы» [14]. В этом сборнике статей отражены взгляды представителей различных религиозных конфессий, специалистов в области теологии, религиозной этики и права. Несмотря на множество представленных точек зрения на проблему улучшения человека, можно выделить особо чувствительные области, вызывающие активную рефлексию религиозного сознания. Среди них: понимание человеческого тела и природы человека, проблемы проведения границ между естественным и искусственным, размежевания понятий технологического улучшения человека и терапевтического воздействия на человека и др. В православном богословии внимание к проблеме биотехнологического улучшения человека усиливается с каждым годом. Этому во многом способ-

ствуется появление новых возможностей технологического развития, в частности, усиления когнитивных способностей человека посредством использования психофармакологических средств, улучшения функциональных возможностей человека с помощью имплантации инженерных или электронных систем, использования наночипов, не так давно возникшей технологии редактирования генома человека (CRISPR-Cas9) и др.

В Российской Федерации религиозно ориентированная позиция по отношению к технологиям улучшения человека обозначена лишь пунктирно.

В «Основах социальной концепции Русской православной церкви», утвержденной на юбилейном Архиерейском соборе 2000 г., дано общее представление об этосе поведения православного христианина в эпоху интенсивного развития технологий. Основные вопросы по проблемам отношения человека и биомедицинских технологий освещаются в XI разделе, посвященном проблемам биоэтики. В нем, например, дан краткий анализ таких проблем, как аборт и эвтаназия, в общих чертах представлено осмысление перспектив развития генетических технологий и вызванных этим процессом антропологических рисков.

Что касается проблемы улучшения человека, то она затрагивается лишь косвенно, на фоне осмысления других проблем научно-технологического развития. Так, она артикулирована при осмыслении возможной практики клонирования, которое оценивается как вызов «природе человека, заложенному в нем образу Божию, неотъемлемой частью которого являются свобода и уникальность личности» [3]. В документе эксплицирован конструктивистский характер этой практики. Она рассматривается как «“тиражирование” людей с заданными параметрами» [3], несущее риски для распространения тоталитаризма.

В целом в «Основах социальной концепции...» представлена характерная для различных этических моделей методологическая линия приемлемости генетических технологий. Речь идет о четком разделении их терапевтической и перфекционистской направленности. Врачевание наследственных болезней представляется морально оправданным, в то время как «искусственное “усовершенствование” человеческого рода и вторжение в Божий план о человеке» [3], согласно «Основам социальной концепции...», не должно быть целью генетического вмешательства. Что касается генной терапии, то она оценивается не только в зависимости от цели вмешательства (оправдывается терапия по медицинским показаниям), но и от способа воздействия. Отмечаются риски генной терапии половых клеток в связи с ее влиянием на геном следующих поколений и «дестабилизации равновесия между человеческим сообществом и окружающей средой. Таким образом, вся этическая проблематика биотехнологического улучшения человека здесь сосредоточена главным образом на этическом анализе практик генетического улучшения, цель которых отлична от цели терапевтического вмешательства.

Что касается всего современного религиозно-философского дискурса, отражающего проблематику биотехнологического конструирования и улучшения человека, то в нем выделяется целый ряд проблемных зон. Ряд тем, вызывающих наибольшие дискуссии в процессе осмысления этико-философской

и философско-религиозной компонент данной проблематики, я попытаюсь представить ниже.

Природа как данность, инструмент и механизм: вопросы этики

В философско-религиозных дискуссиях о пределах улучшения человека неявно идет борьба двух стратегий понимания человеческого тела: как природной данности и как инструмента, которым можно манипулировать до бесконечности, создавая идеальный, соответствующий целям заинтересованных лиц артефакт. С этим пониманием тесно связано особое представление о человеческой природе человека как данности, которая в определенных аспектах должна оставаться нетронутой, неинструментализируемой.

Одним из главных аргументов, если не самым главным аргументом, имеющим этические последствия, является следующий: улучшение искажает человеческую природу, которая дана, создана или разумно разработана Богом. С несколько иным акцентом этот аргумент обычно начинается с принятия в качестве должного конкретного христианского образа человека, образа, охарактеризованного через понятие естественности.

Согласно этой перспективе, человеческая природа должна быть защищена от искусственности, которая, как понимается, угрожает жизни... Следовательно, методы улучшения появляются в качестве результата человеческой гордыни, как недостаток падшей природы, как грех [17, с. 250].

Современная богословская мысль, как правило, оставляет на периферии пространства религиозной мысли оценку условий улучшения внешнего мира, ее прежде всего интересует человек как центр мироздания и волнует возможность искажения его образа, данного от Бога. И, как правило, вариант резкого изменения человеческой природы рассматривается как неприемлемый, по аналогии с грехопадением человека.

Человек, ищущий на протяжении всей своей жизни баланс между древом познания и древом жизни, в контексте дискуссий приверженцев этой точки зрения должен прежде всего искать внетехнологическую опору. Сам концепт «улучшение» теряет в таком случае свои технологические коннотации, возвращаясь к религиозно-нравственным истокам: «Соответствующим образом рассмотренное, «улучшение человека» — это теологический концепт, который... может быть реализован только на высоте нравственных добродетелей и благочестивых отношений с Богом» [11, с. 34].

Дискуссии, ведущиеся относительно проблематики усовершенствования человека, и религиозного, и внерелигиозного характера, так или иначе концентрируются на вопросе о том, что представляет собою природа человека, каковы сущностные черты человеческого образа и какими должны быть предъявляемые к нему этические требования, чтобы он ему соответствовал.

Данный вопрос нельзя считать лежащим в сугубо теоретической плоскости, поскольку ответы на него способны спровоцировать определенные биополитические стратегии, легитимизирующие действия в отношении развития биотехнологических практик улучшения человека или накладывающие ограничения на распространение подобного рода практик. Вопрос о природе

человека в определенном смысле становится вопросом о праве на человека (признания человеком, влекущее за собой соответствующие права) не только со стороны человечества, но и о возможности делегирования прав человека другим живым существам и даже техническим устройствам (гуманоподобным роботам).

Следует подчеркнуть, что даже в рамках осмысления проблематики улучшения человека христианскими теологами не существует однозначной позиции о границах допустимого, ответ на него открыт и находится в процессе формирования. Очевидно, что мир Библии, с характерной для него природной средой формирования человека, контрастирует с молниеносно меняющейся техногенной реальностью сегодняшнего дня, влияние которой не успевает осмыслить человеческий разум.

Осмыслению утраты естественных опор существования человека в техногенной цивилизации посвящен значительный пласт современной литературы. Она дала немало великолепных образцов утопического будущего и представила возможность проживания ситуации радикального биотехнологического улучшения человека, заставив современного человека глубоко задуматься о нем.

Мировоззренческий конфликт, воспроизводящийся в религиозном дискурсе об улучшении человека, может быть рассмотрен на примере анализа диалога между Дикарем и Главным управителем Мустафой Мондом из знаменитого произведения О. Хаксли «О дивный, новый мир». В нем Дикарь, отстаивая свое право на Бога, поэзию, свободу, добро и грех, вынужден согласиться с Мустафой Мондом, что это одновременно означает право «на старость, уродство, бессилие... сифилис и рак... недоедание... вшивость и тиф... жить в вечном страхе перед завтрашним днем... мучиться всевозможными лютыми болями» [9].

Абсолютное благоговение перед природой (Богом для Дикаря) сопровождается полным принятием ее абсолютно разных сторон, вызывающих широкую гамму чувств.

Свобода здесь идет рядом со страданием, добро — с мучениями и страхом, полным принятием всего происходящего в природе, без попыток его преодоления и улучшения.

Подобного рода гипертрофированные формы преклонения перед естественным, безусловно, встречаются не столь часто, однако аргумент «от естественного» является важной составляющей формирующегося религиозно-философского дискурса об улучшении человека. Он отрицает доминирующую в технократическом сообществе трактовку человеческой природы как инструмента или сырья, не имеющего никакого морального значения (ценности). Для сторонников инструменталистского подхода к пониманию природы (природы человека в т. ч.) не принципиален сам способ ее модификации. Использование хирургических средств, лекарственных медицинских препаратов или вторжение в генетический аппарат, направленное на улучшение наших качеств, рассматриваются как явления однопорядковые. Пластичность природы творит чудеса [15].

Такой взгляд на природу можно назвать романтико-прометеевским [15]. Он позволяет покорять природу, исходя из потребностей человека и не считаясь с законами и ценностью самой природы. Романтико-прометеевская позиция

зачастую сопровождается нравственным посылом, в основании которого лежит исходная неудовлетворенность человека самим собой и своей природой. Неудовлетворенность человека самим собой — необходимая предпосылка его развития, провоцирующая поиск человеком его места в мире, сопровождающая процесс его самопонимания и подталкивающая к обретению личностной идентичности. Личностное саморазвитие и этического самопонимания сопряжены со взлетами и падениями, угрозами утраты собственной моральной устойчивости и раскаянием, оказывающими влияние на осмысление человеком моральных импульсов собственного поведения и человечества в целом и приводящих к поиску альтернативных средств достижения целей более коротким путем. Легитимизация практик морального усовершенствования человека основана на ряде этических предпосылок, отражающих негативное отношение человека к собственной природе, своего рода претензию к естественным предпосылкам человеческого существования:

- 1) что-то пошло не так с нашим поведением, и мы не удовлетворены больше тем, что природа оставила нам;
- 2) мы не считаем, что «естественное» является единственно «нормальным», но мы думаем, что мы можем воссоздать понятие нормы и пересмотреть ее;
- 3) мы полагаем, что мы знаем, что будет лучшим для людей и как достичь этого ускоренным путем, а не в (жизненном) опыте [16, с. 91].

Отправным пунктом всех приведенных высказываний является осознание отсутствия нашей вины в дефиците эмпатии и в эгоистических побуждениях, характерных для человеческого рода [16].

Такая точка зрения, фактически отражающая логику здравого смысла среднестатистического, неудовлетворенного текущим положением вещей человека, имеет свой отрефлексируемый коррелят, отсылающий к богатым историко-философским предпосылкам. Вспомним, например, о понимании А. Геленом человека как «недостаточного» животного [1]. Его негативистская модель объяснения человека восходит к Ницше и Гердеру, к представлениям о человеке как «ущербном» существе (в частности, по той причине, что человек, в отличие от других животных, обделен полноценными «инстинктами»).

Подобному пониманию человеческой природы противостоит трактовка природы в качестве реальности, с которой необходимо считаться, а также нормативного руководства [15]. В этом контексте рассуждений природа воспринимается как данность, обладающая ценностью и заслуживающая уважения, способная «служить положительным путеводителем для выбора того, что изменять и что оставить в покое» [15].

Собственно, осознание человеческой слабости и «недостаточности» дает силы для преобразования собственной природы, и в т. ч. морального преобразования. Оно исходит из глубин человеческого существа. Об этом писал А. Гелен, указывая на прецедент создания социальных институтов и человеческих связей и отношений [1]. Они свидетельствуют как о слабости человеческого существа, нуждающегося в их поддержке, так и о силе его природы, способной выстроить такую нехарактерную для природного мира систему защиты.

Однако необходимо всегда помнить о том, что не всякая данность природы несет в себе ценность. Человек наполняет физический мир плотной сетью

мира артефактов, миром науки, культуры, техники. Спасаясь от цивилизации и устремляясь в дикий мир природы, человек, тем не менее, как правило, держит в уме тот факт, что его отсутствие не смогло бы защитить от эпидемий и катастроф многочисленных заболеваний и т. д. В этой связи гораздо ближе человеку определение природы как «среды для возможностей человеческого процветания» [15]. Как отмечает Т. Мюррей,

наша природа устанавливает контуры, внутри которых люди процветают или барахтаются. Однако в контексте их биологически данной природы люди создают отношения, практики и институты, которые определяют структуру их взаимодействия и смысл их стремлений [15].

Применительно к проблематике улучшения человеческой природы природа, как правило, обретает «телесное» измерение. Биолог, желающий редактировать геном человека, или специалист в области когнитивных наук, мечтающий о кардинальном изменении человеческого поведения, выражая те или иные воззрения на человеческую природу, локализует ее в измеримой физической реальности — человеческом теле, на которое можно воздействовать также вполне измеримыми физическими телами (лекарствами, аппаратными методами и т. д.). Даже если объекты воздействия (нейроны, гены) скрыты глубоко внутри и кажутся непредставимыми. Реальность свободы воли, должностования, выбора обретает другой, отнюдь не виртуальный модус нравственного существования. И локализация его в реальности человеческого тела, например, в генах, а с развитием когнитивных наук — и в нейронах мозга, сближает человеческую онтологическую нишу с нишей животного, лишая его уникального онтологического статуса, как бы трансцендирующего из физических констант мира, однако, с другой стороны, создает утопию своеобразного биологического равенства живых существ, дающую возможность не только не проводить резких границ между человеческим и нечеловеческим, но и рассортировывать людей по признаку принадлежности-непринадлежности к человеческому виду на основании наличия таких дискуссионных признаков человеческого, как сознание, речь, автономные действия и т. д.

С другой стороны, утрата метафизического онтологического статуса приводит к проблематизации всего этического аппарата человека. В отношении практик биотехнологического улучшения речь идет либо о полной трансформации, либо об абсолютной элиминации таких понятий, как рациональное планирование, усилие, выбор, приобретение опыта и др.

В целом вопрос о легитимации практик морального улучшения упирается в тему проведения границ и локализацию пограничных состояний человеческого существа. Здесь неизбежно появление следующих вопросов: где человек еще животное? где он еще не человек? где он уже не человек?

Если в определении человеческого присутствует его заданность не столько безличной природой, сколько технологиями, то и права человека могут быть переданы тем, кто также представляет собой проект чьей-либо инженерной мысли. И в этом отношении заявления технократов о необходимости защищать права роботов уже не выглядят столь комичными. Однако и в механистиче-

ской трактовке человека может быть также усмотрена претензия на поиски религиозного основания бытия человека.

Попытки дать механистическую трактовку природы и человеческой природы в частности и обосновать ее сквозь призму идей конструкта или артефакта предпринимаются достаточно давно, имеется множество исследований в этом направлении. Радикальное доверие развитию биотехнологий порождает процесс формирования особой онтологии человека как биотехнологического артефакта.

Концепты артефакта и механизма активно используются в современных трансгуманистических дискурсах, завораживая современного человека, чья жизнь интимно сливается с предметами технического мира: ноутбуками, планшетами, смартфонами, и чья субъективность постепенно растворяется в продуцируемых техническими устройствами социальных сетях. Гипертрофированная приверженность к естественному, которую склонны отстаивать религиозные фундаменталисты, способна оттолкнуть современного человека.

С. Фуллер отмечает, что механистическое мировоззрение, доминировавшее в Европе в XVII в., отголоски которого слышны в современности, оказывается близко набирающему популярность на Западе направлению интеллектуального дизайна. Что такое механизм для обоих направлений? В Новое время «механизм понимался как нечто целесообразно устроенное и подразумевавшее в данном случае божественного механика» [7, с. 83]. Идея природы как артефакта кроется в идее сотворения людей «по образу и подобию» Божьему. Люди стремятся к воссоединению с Богом, созерцая его, а научный прогресс, с точки зрения сторонников Интеллектуального дизайна, — не что иное, как «стремление к предельной теории действительности (к «проникновению в ум Бога», как говорят физики)» [7, с. 84].

Стремление к совершенству, заложенное в человеке, выражается, таким образом, в наиболее полном описании реальности, в намерении охватить все ее аспекты. Другая немаловажная составляющая данной перфекционистской установки состоит в том, что человек не только описывает мир и объясняет его, но и коренным образом изменяет его, наполняя его всевозможными артефактами.

Кроме того, особое значение для становления техногенной цивилизации (которое, однако, прошло мимо историков науки) имело распространенное в религиозной среде положение о достижении целей малыми средствами, т. е. способность получать многое, распоряжаясь малым. В первую очередь это относится к обучению как упражнению, позволяющему обогащать за счет самообеднения: человек облегчает друзьям усвоение того, чему он сам научился с немалым трудом. Но таков же и современный критерий эффективности технологического прогресса, пишет С. Фуллер. В обоих случаях «бедность» ассоциируется с дематериализацией переданных интеллектуальных данных, а цель последней — «максимально прозрачное представление процессов, происходящих в мире» [7, с. 85].

Свою причастность к божественному человек также зафиксировал в своей способности видеть мир всеобъемлющим образом, предвидеть последствия своих действий и преодолевать различие между человеком и Богом с помощью «максимально эффективных артефактов» [7, с. 85].

По мнению С. Фуллера, представляя собой артефакт, человек существенным образом отличается от тех артефактов, которые стали плодами и инструментами его жизнедеятельности. В этой связи эвристическим ходом становится введение различия надежных и ремонтпригодных систем [10]. Если «надежная система» обладает широким спектром возможностей, которые могут применяться в самых разных ситуациях, то ремонтпригодная система «деконструирована»: ее создатель счел, что проще будет починить орудие в случае отказа или доделать его так, чтобы оно соответствовало своим задачам» [7, с. 87]. Данное различие, спроецированное на человеческое существование, артикулирует проблему артефактивности человека. В этой связи люди являются и организмами (т. е. ремонтпригодными системами) и механизмами (т. е. надежными системами).

Человек как ремонтпригодная система — это организм, открытый эволюционным измерением. Он делит с другими организмами единую природную среду обитания. Однако человек как надежная система неизменно играет роль повелителя природы, символизирующую богоподобие человека, его неизменную тягу к совершенству, выражаемому в обладании некоторой устойчивостью.

Сложносоставность человека и многообразие его установок определяет и его открытость ситуации (способность к изменениям), и его устойчивость, консервативность. Именно это парадоксальное сочетание оказывает влияние на эффективность человеческой деятельности, ее творческий и одновременно стабильный характер.

Артефактивность человека, имманентно присущая его способу бытия в мире, многолика. Возможно, анализируя различные смыслы артефактивности, целесообразно выделить различные формы артефактивности человеческой природы. Одну из них можно обозначить как исходную, естественную артефактивность. В основе нее лежит идея человека как творения высшего замысла (интеллектуального дизайнера), которое настойчиво проводит перфекционистскую линию в своем образе жизни, совершенствуя самого себя и наполняя мир результатами своей деятельности — артефактами. Другой вид артефактивности связан с тем, что человек, не удовлетворяясь естественными предпосылками своего существования, заложенными в его телесности, обращает свою перфекционистскую установку на биологические основы собственной жизни. Фактически человек пытается осуществить замысел управления собой как гибридом ремонтпригодной и надежной систем.

Эти две основополагающие позиции человека в мире могут дополняться промежуточными вариантами. Важно подчеркнуть, что, когда речь идет о моральных проблемах в связи с влиянием биотехнологических артефактов на человеческую жизнь, суть этих дебатов можно свести к эссенциалистскому и элиминативистскому векторам.

В рамках первого подхода проблематизируется онтологическая значимость человека как артефакта и подчеркивается, что будущее человека является не чем иным, как будущим артефакта. Человек значим только как технологический артефакт, его естественные предпосылки существования слишком бедны и недостаточны для полноценной жизнедеятельности, следовательно, он должен быть усовершенствован. Представителями эссенциализма, в частности,

являются современные трансгуманисты. Элиминативисты в этике отказывают проводить знак равенства между человеком как артефактом (например, таким, у которого проведено вмешательство в генетический аппарат и созданы предпосылки для появления тех или иных желательных черт) и человеком с естественными предпосылками своего развития. Классическим примером, выражающим сущность данной позиции, является позиция Ю. Хабермаса [8], жестко отстаивающего технологическое невмешательство в физическое основание личности с интенциями конструирования. Антагонизм упомянутых позиций указывает на особую сложность понимания человеком самого себя в мире и на попытку определить свое место в нем, играя категориями искусственного/естественного.

В целом, можно выделить три формы улучшения: мягкую, жесткую и умеренную, в той или иной мере коррелирующие с интенцией превращения человека в технологический артефакт.

Мягкая форма морального улучшения человека подразумевает наличие определенного спектра возможностей улучшения, из которого моральный субъект может выбрать себе подходящие, желанные и подтянуть их, оптимизировать до необходимого с точки зрения субъекта оптимума. Здесь преодолевается несовершенство проявлений телесности человека, компенсируются его слабости, но не устраняется тело как таковое, рассматриваемое в качестве источника проблем морального несовершенства человека. Как правило, представители традиционных конфессий ведут речь именно о мягких формах улучшения человека. Технологии воспитания и образования оказываются здесь наиболее востребованы. А человека призывают возвратиться путем совершенствования к образу, изначально заложенному в нем природой (Богом).

Жесткие формы морального улучшения человека (их, в частности, придерживаются адепты трансгуманизма) направлены на модификацию и последующую элиминацию телесности человека и, как частный пример, перенос сознания человека на альтернативные небелковые носители, например компьютер. В этой связи хотелось бы привести лишь один характерный пример, связанный с проблематизацией улучшения человека в идеологии трансгуманистического движения «Россия-2045», представляющего сплав ориентации на духовное обновление человечества и приверженности технократическим ценностям. Отталкиваясь от цели создания неочеловечества, авторы проекта отмечают, что неочеловечество будущего будет направлено на самосовершенствование. Однако, учитывая особые онтологические характеристики неочеловечества (в частности его способность существовать на любых материальных носителях, не локализуясь исключительно в человеческом теле), стоит отметить, что в отличие от обычного смертного человеческого существа, преодолевающего в процессе самосовершенствования свою несовершенную телесную природу, неочеловечеству как мультителесной системе, не зависящей от ограничений, накладываемых природой, преодолеть будет нечего. Самосовершенствование окажется замкнутым на смене технологического материала (технологических тел), на который будет пересажен «вирус» неочеловечества. Этот путь напоминает эстетическое, внешнее улучшение человека, имеющее незначительное отношение к его сути.

Нейроулучшение человека: от человеческих ценностей к биополитике

Одним из проявлений тенденции применения технологий улучшения человека в контексте развития нейротехнологий является «академический допинг», представляющий собой применение различных медицинских (прежде всего фармакологических) средств для улучшения когнитивных способностей человека. В нейроэтике, возникшей на пересечении биоэтики и нейронауки, академический допинг и сходные с ним практики обычно обозначаются как биотехнологии когнитивного улучшения человека (Cognitive Enhancement).

Под когнитивным усовершенствованием человека понимается усиление или расширение ключевых свойств сознания (мощности интеллекта) путем совершенствования или увеличения внутренней или внешней системы обработки информации [13].

Спектр методов и технологий, обеспечивающих выраженный эффект когнитивного улучшения, предельно широк. Он включает в себя не только медицинские, но и психологические вмешательства (например, использование техник гипноза и самогипноза), но также улучшение технологических и институциональных структур, обеспечивающих полноценное развитие индивида. Вместе с тем все чаще понятия когнитивного улучшения, усовершенствования, нейроусиления (нейрэнхансмент) используются в узком значении, подразумевающем использование фармацевтических средств в целях улучшения когнитивных функций у человека с когнитивными способностями, соответствующими среднестатистической норме.

Следует подчеркнуть, что современная медицина не обладает достаточным знанием для доказательства эффективности и безопасности средств когнитивного улучшения человека. Но тем сильнее социальные эффекты от формирующейся в общественном сознании мифологии о чудо-таблетках, гарантирующих усиление интеллектуальных способностей, повышающих концентрацию внимания или позволяющих заниматься умственным трудом очень продолжительное время. Эффекты от применения технологий улучшения человека весьма гетерогенны и не настолько универсальны, чтобы охватывать всех индивидов. Недостаточность знаний носит не только количественный, но и качественный характер. Существует фундаментальное противоречие между требованиями надежности (reliability) и валидности (validity) [5] получаемого в экспериментальных условиях, создаваемой современной медициной знания. Это противоречие отображает сложность организации и деятельности сознания:

...общепринятого понимания когнитивных функций нет. Но тогда валидность будет касаться лишь теоретического конструкта, хорошо работающего только в хорошо контролируемых экспериментальных ситуациях. Соотношение этой многозначности с модельными объективными измерениями, которые операционально связаны с батареями экспериментальных тестов, предполагает достаточно рискованные аппроксимации. Принципиальный конфликт между надежностью и валидностью экспериментального самопознания разума вносит фундаментальную неопределенность в то знание, на которое мы можем положиться, утверждая

свою когнитивную свободу. Причем эту неопределённость можно трактовать не как временное неудобство, с которым последующие исследования справятся окончательно, но как адекватное отображение сложности самого сознания [5].

Развитие современной медицины имеет дело не только с данностью, но и с проективной заданностью, медицина всегда была ориентирована на некую утопию, мечту (победить болезни, продлить жизнь, избавиться от старения), которая стимулировала ее развитие. Сегодня утопические ожидания от медицины остались теми же, и медицина во многом работает на мечту, миф. На создание фармацевтических средств уходят значительные средства. В целях компенсации этих затрат возможно создание некоего мифологического образа болезни или образа выздоровления, который будет связан не только с избавлением от страданий, но и с обретением некий предпочтений, способных сделать жизнь более счастливой, яркой, гармоничной, успешной и т. д. Продавая фармацевтические средства, фармкомпании продают болезни [18]. Неотъемлемой частью торговли болезнями является расширение затрат на маркетинговые службы и отделы PR, фальсификация результатов исследования, в частности утаивание информации о побочных эффектах.

Кроме того, продаются те образы болезни и способы выздоровления, которые вызывают наибольший спрос. Зачастую они формируются на эксплуатации человеческих ценностей и наиболее востребованных, артикулированных в различных сферах жизни понятий. Именно на этом построен фармацевтический маркетинг.

Так, все большую популярность приобретает движение за расширение «когнитивной свободы», под которой подразумевается возможность неограниченного использования фармакологических средств, в т. ч. психоактивных веществ, когнитивных усилителей, для достижения всего спектра состояний сознания. Фактически речь идет о вписывании значимых в культуре социальных кодов и ценностей (таких, как индивидуальная автономия) в контекст стратегии биотехнологического развития и, не в меньшей мере, фармакологического маркетинга и успешном манипулировании ими с целью выгодной заказчику.

Так, многие нозологии были неизвестны до того момента, как был создан определенный препарат, оказывающий влияние на человека тем или иным образом. Они социально конструируются и впоследствии способны обнаруживаться у все большего количества людей, охватывать разные возрастные группы и т. д. Например, подобная тенденция была подмечена многими исследователями в отношении риталина, препарата, который активно используется на Западе для лечения дефицита внимания и гиперактивности у детей. Так, поведенческие особенности ребенка, являющиеся нормой для его возраста (его повышенная возбудимость, его подвижность и неусидчивость) в процессе осуществляющейся медикализации, стимулируемой представителями фарминдустрии, могут рассматриваться как заболевания, причем приобретающие все больший размах:

Принципиальным является то, что важным источником медикализации синдрома дефицита внимания с гиперактивностью (а следовательно, исключе-

ния этого синдрома из области поведенческих расстройств, корректируемых педагогическими мерами и средствами психотерапии) является фармацевтическая промышленность. В частности, такая всемирно известная компания, как «Новартис», производящая риталин и его аналоги, осуществляет поддержку организаций пациентов, страдающих дефицитом внимания.

Человека можно исследовать и постигать исходя из различных перспектив. И этическая перспектива является одной из тех, которые исторически рассматривались в качестве наиболее важных для демонстрации аутентичности человеческого бытия. Она позволяла выделить в человеке человеческое, закрепив в нем сущностные характеристики, связанные с превосходением самого себя, устремлением к высшему благу (совершенству). Моральное совершенствование неизбежно предполагало автономную стратегию самообразования, качество, которое существенно отличает его от многих других видов человеческой деятельности, предполагающих, например, выполнение социальных функций под воздействием различного рода внешних детерминант. В развивающихся сейчас интенциях, направленных на разработку фармакологических средств морального усовершенствования человека автономное самосовершенствование редуцируется до механистического восприятия себя как плохо работающей биологической машины, которую необходимо починить. Свобода самосовершенствования здесь превращается в добровольное согласие на совершение этой починки, т. е. осуществление биомедицинских манипуляций относительно человеческого тела, которые с необходимостью вызовут благоприятные и поддерживаемые индивидом социальные эффекты (например, он будет более спокойным, а значит, менее агрессивным, или будет склонным к большей эмпатии или проявлять склонность к активному социальному взаимодействию и т. д.). Однако все же необходимо провести четкую дистинкцию между моральным перфекционизмом (как стремлению к улучшению) и перфекционизмом биотехнологическим. Их различие будет состоять в разнородности путей (способов достижения цели и используемых для этого инструментов) и в конечном эффекте, результате каждого из них. И если биотехнологический перфекционизм будет направлен на максимизацию пользы, то перфекционизм моральный максимизирует «объективное качество личности» [4, с. 60].

Заключение

Человека в эпоху технической воспроизводимости онтологически скрывают от него самого. В современную эпоху на роль хранителя человеческой, но столь же «машинной» истины все чаще претендует ученый. Он конституирует знание о человеке таким образом, что его сущность оказывается неизменно «задрапированной» технологическим контекстом эпохи. Наука и технологии в определенных аспектах своего развития становятся фабрикой по производству человеческой идентичности и выражают своеобразный исторический облик эпохи, формируемый чертами различных биотехнологических прорывов и антропологических утрат. «Биотехнологическая история» представляет собой одну из стратегий общей технологической истории, реализовавшейся в современных условиях. Она прежде всего является строго определенным способом

истолкования человеческого существования. Усиление степени технологического контроля над различными сферами жизни современного общества выражается в стирании различий между технологическим и естественным, активным взаимопроникновением и взаимопоглощением технологического и гуманитарного модусов человеческого существования, способствующих переходу к постистории. Ее действующим лицом в свете интенсивного развития уже существующих тенденций биополитики становится постчеловек, телесная биография которого проделывает путь от космической пыли до артефакта, перешагивая живое в животном и человеке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии / отв. ред. П. С. Гуревич. — М.: Прогресс, 1988. — С. 152–200.
2. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — СПб.: Наука, 1994. — 541 с. 3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — URL: <https://azbyka.ru/osnovy-socialnoj-koncepcii-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi> (дата обращения: 11.04.2017).
4. Прокофьев А. В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов. — Великий Новгород: Новгородский Межрегиональный Ин-т Общественных наук, 2006. — 283 с. 5. Тищенко П. Д., Шевченко С. Ю., Попова О. В. Нейроэтика и биополитика биотехнологий когнитивного улучшения человека // Вопросы философии. — 2018. — № 7. — С. 96–108.
6. Фролов И. Т. Человек и его будущее (научный, социальный и гуманистический аспекты). — URL: <http://iphras.ru/uplfile/root/news/Frolov.pdf> (дата обращения: 11.04.2017).
7. Фуллер С. Природа как артефакт — и что значит быть человеческим существом // Онтологии артефактов: взаимодействие «естественных» и «искусственных» компонентов жизненного мира. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2012.
8. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. — М.: Весь Мир, 2002. — 144 с. 9. Хаксли О. О дивный новый мир. — URL: http://www.e-reading.club/chapter.php/61388/18/Hakсли_-_O_divnyii_novyii_mir.html (дата обращения: 11.04.2017).
10. Bleed M. The optimal design of hunting weapons: Maintainability or reliability? // American Antiquity. — 1986. — N51. — P. 737–747.
11. Boer T. Dekker C. I don't want comfort. I want God, I want real Danger // Human Enhancement. Scientific Ethical and Theological Aspects from European Perspective. — Church and Society Commission of CEC, 2013. — P. 33–55.
12. Boer Theo A. Reflections on Enhancement and Enchantment. A Concluding Essay. Human Enhancement. Scientific, Ethical and Theological Aspects from a European Perspective / ed. by T. Boer and R. Fisher. — Church and Society Commission of the Conference of European Churches, 2013. — P. 286.
13. Bostrom N. Sandberg. Anders Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges // Sci Eng Ethics. — 2009. — Vol. 15. — P. 311–341. — URL: <http://www.nickbostrom.com/cognitive.pdf> (дата обращения: 11.04.2017).
14. Human Enhancement. Scientific, Ethical and Theological Aspects from a European Perspective. Church and Society Commission of the Conference of European Churches. 2013. — URL: <http://www.slideshare.net/karlossvoboda16/human-enhancement-39642213> (дата обращения: 11.04.2017).

15. Murray Th. H. Enhancement // The Oxford Handbook of Bioethics / ed. by B. Steinbock. — New York: Oxford University Press, 2009. — P. 491–515.

16. Muzur A. Book review. Harris Wiseman. The Myth of the Moral Brain: The Limits of Moral Enhancement // Jahr — European Journal of Bioethics. — 2016. — Vol. 7/1, N13. — P. 91. — URL: <http://jbtsonline.org/review-of-the-myth-of-the-moral-brain-the-limits-of-moral-enhancement-by-harris-wiseman/> (дата обращения: 11.04.2017).

17. Schardien S. Between Mere Opposition And Dull Allegiance: Enhancement in Theological Ethical Perspective // Human Enhancement. Scientific Ethical and Theological Aspects from European Perspective. — Church and Society Commission of CEC, 2013. — P. 250.

18. Schermer M. Ethics of Pharmacological Mood Enhancement // Handbook of Neuroethics. — Dordrecht: Springer Science + Business Media, 2015. — P. 1187.

*А. П. Патракова**

ТЕНДЕНЦИИ И РИСКИ НЕЙРОХАКИНГА: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

В статье рассматривается разновидность нефармакологических и неинвазивных технологий нейроулучшения, известная в научно-популярном дискурсе под названием нейрохакинга. Речь идет о внеклиническом применении транскраниальной электрической стимуляции (ТЭС) мозга в целях улучшения когнитивных способностей. В частности, описываются современные практики пользования самодельными ТЭС-приборами в домашних условиях. Тенденция к превращению биотехнологий нейростимуляции в продукт повседневного потребления поднимает вопросы о возможных последствиях этого процесса (например, потенциальная аддиктивность электростимуляции мозга). Также предполагается взаимосвязь между распространением практик нейрохакинга и движением Quantified Self. В целом нейрохакинг можно рассматривать как явление, симптоматичное для современности и отражающее укорененность компьютерной метафоры мозга в сознании людей.

Ключевые слова: нейроулучшение, нейрохакинг, транскраниальная стимуляция мозга, самодельные нейростимуляторы, движение Quantified Self.

A. P. Patrakova

TENDENCIES AND RISKS OF NEUROHACKING: FROM THE PERSPECTIVE OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

The article discusses a variety of non-pharmacological and non-invasive neuroenhancement technologies, known in the popular science discourse as neurohacking. The author focuses on the non-clinical use of transcranial current brain stimulation (tCS) for enhancing cognitive abilities. In particular, today's practices of home using DIY tDCS-devices are described. The tendency to transform biotechnological neurostimulation into a direct-to-consumer product raises questions about the possible consequences of this phenomenon

* Патракова Алина Павловна, секретарь кафедры философии и гуманитарных дисциплин и кафедры богословских дисциплин и литургики, Свято-Филаретовский православно-христианский институт (Москва); аспирант, Институт философии РАН (сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики); alina.patrakova@sfi.ru

(e. g., the potential addictiveness of current brain stimulation). The article also traces the relationship between the neurohacking practices and the Quantified Self movement. Generally, neurohacking can be viewed as a phenomenon symptomatic of today's world and reflects the rootedness of the computer metaphor of the brain in contemporary mentality.

Keywords: neuroenhancement, neurohacking, transcranial brain stimulation, DIY neurostimulators, Quantified Self movement.

Среди технологий нейроинженерии (*neuroengineering*) и нейроулучшения (*neuroenhancement*), включающих в себя фармакологические и нефармакологические средства, нейрохакинг (*neurohacking*) занимает отдельную малоизученную нишу. Под этим термином в данной работе понимается совокупность практик индивидуального воздействия на мозг и центральную нервную систему, преимущественно в целях улучшения когнитивных способностей. Главным образом рассматриваются нефармакологические и неинвазивные технологии транскраниальной электрической стимуляции мозга. При этом важно подчеркнуть, что подобная стимуляция мозга осуществляется неспециалистами в бытовых условиях при помощи устройств, доступных в продаже для широких потребителей или даже самодельных.

Термин «нейрохакинг», строго говоря, не является научным. Границы и объем его содержания могут существенно варьироваться в зависимости от дискурсов и контекстов. В медиасфере нейрохакингом могут называть технологии нейроулучшения в целом, в т. ч. применение ноотропных препаратов, в просторечии называемых «умными лекарствами» («*smart drugs*») [16].

Благодаря корню *hack* (взламывать) в терминах био- и нейрохакинга, с одной стороны, ясно прослеживается аллюзия на область информационных технологий и компьютерную метафору мозга. С другой стороны, метафора взлома подразумевает проникновение к чему-то недоступному, не вполне санкционированное воздействие с целью достижения желаемого результата.

Нейрохакинг, с одной стороны, можно классифицировать как разновидность биохакинга с его специфическими формами и этосом борьбы за демократизацию научно-технологических инноваций [12, p. 214]. С другой стороны, это явление имеет отношение к разнообразным практикам «сделай сам» (*DIY — «do-it-yourself»*).

В данной статье особое внимание уделяется практикам транскраниальной электростимуляции мозга (*tDCS — Transcranial Direct Current Stimulation*), получившим сравнительно широкое распространение главным образом в США в рамках движения пользователей самодельными приборами (*DIY brain stimulation movement*) [34, p. 1]. При этом характерна направленность не столько на самолечение тех или иных расстройств, сколько на улучшение мозговых функций у здоровых индивидов. В связи с этим было бы точнее называть данное явление «электродопингом» в качестве одной из разновидностей нейрохакинга.

В русскоязычной медиасфере для описания подобных методов можно встретить броские словосочетания вроде «шоковая терапии мозга в домашних условиях» или «электрокипячение мозгов» [2]. В английском языке приспособления для таких практик иногда называют «волшебными думательными шапочками» («*magical thinking caps*») [23]. По всей видимости, это словосочета-

ние происходит от идиоматического выражения *put on one's thinking cap* (букв. «надеть думательную шапочку»), означающего «серьезно задуматься» [14].

Для указания на процесс электростимуляции мозга в просторечии также используют словосочетание *brain zapping* [17]. Глагол *to zap* в данном контексте подразумевает удар током, в более специализированных контекстах — замыкание диодом, однако спектр значений данной лексики значительно шире: «застрелить», «убить», нанести поражение», «обездвижить» и т. д. [15] Вполне возможно, в словосочетании *brain zapping* присутствует игра слов, намекающая на серьезные риски подобных манипуляций. Кроме того, в русском языке уже закрепился американизм зэппинг, под которым понимается переключение телезрителем телеканалов при помощи пульта дистанционного управления с целью избежать рекламы [7]. Привычка к зэппингу в телевизоре, сходная с беспорядочной навигацией по ссылкам в Интернете или пролистыванием обновлений в соцсетях, нередко ассоциируется с клиповым сознанием и дефицитом внимания.

Терапевтические методы электростимуляции мозга

Само по себе воздействие электричеством на организм, в т. ч. на мозг, в лечебных целях известно в истории медицины еще с древних времен. Так, например, Скрибоний Ларг в I в. прикладывал средиземноморского электрического ската ко лбу пациента для лечения головной боли [20, р. 418]. В конце XVIII в. Луиджи Гальвани проводил эксперименты по электростимуляции мышц лягушки. Тогда же в некоторых западноевропейских странах врачи стали использовать лейденские банки, первые в истории электрические конденсаторы, в качестве терапевтических средств. В России А. Т. Болотов (1738–1833) впервые создал стационарную электролечебницу [3, с. 119]. В 1804 г. Джованни Альдини попробовал применить электричество для лечения психических расстройств. Электромедицина была настолько популярна в США и Европе в 1870–1920 гг., что этот период часто называют «золотым веком электротерапии» [26, р. 22]. На протяжении этих десятилетий в США насчитывалось по меньшей мере полторы сотни различных компаний, продававших свои марки т. н. медицинских батарей [33, р. 2]. В конце 1930-х гг. Л. Бини и У. Черлетти разрабатывали методы электросудорожной терапии. В 1960-е гг. проводились испытания по воздействию слабым постоянным током на мозг животных [33, р. 1]. Кроме того, исследовались анестезирующие свойства электростимуляции головного мозга. Во второй половине XX в. были созданы Нейроэлектрическое общество в США (*Neuroelectric Society*), Общество электросна и электроанестезии (Австрия, Франция) и Общество электросна и электроанестезии (СССР) Однако впоследствии были выявлены риски электроанестезии, а также установлена малоэффективность электросна. К настоящему времени вышеназванные научные сообщества фактически перестали существовать [6, с. 23].

В отличие от методов глубокой стимуляции головного мозга (*DBS — deep brain stimulation*), а также неинвазивных нейротехнологий, таких как транскраниальная магнитная стимуляция (*TMS — transcranial magnetic stimulation*), транскраниальная стимуляция переменным током (*tACS — Transcranial Alternating Current Stimulation*) или беспорядочным шумом (*tRNS — Transcranial*

Random Noise Stimulation), транскраниальная стимуляция постоянным током более доступна для внеклинического применения.

Для нейромодуляции используется постоянный ток силой 1–2 мА, воздействующий через небольшие электроды в губках, смоченных в солевом растворе. Такой слабый ток способен переключать мембранные потенциалы нейронов, приводя к их деполяризации или гиперполяризации [22, р. 1777]. Установлено, что анодальная стимуляция повышает возбудимость нейронов, в то время как катодная стимуляция ее понижает [13; 25, р. 635].

В России метод транскраниальной стимуляции постоянным током более известен под названиями ТЭС-терапии (транскраниальной электростимуляции) и транскраниальной микрополяризации (ТКМП). Экспериментальным и клиническим изучением ТЭС занимается Центр транскраниальной стимуляции Института физиологии им. И. П. Павлова РАН. В 1970-е гг. в Институте экспериментальной медицины АМН СССР был разработан метод микрополяризации, основанный на направленном воздействии малым постоянным током (до 1 мА) на те или иные структурные образования головного мозга [11, р. 7–8]. Сам термин «микрополяризация» впервые был предложен в лаборатории Н. П. Бехтеревой [11, р. 8–9]. По мнению ряда авторов, транскраниальная микрополяризация представляет собой «самую безопасную, доступную и не имеющую побочных эффектов методику лечебного действия на головной мозг», пригодную в т. ч. для терапии детей с когнитивными расстройствами» [4, с. 55].

Нейрохакинг в бытовых условиях

Движение пользователей самодельными устройствами электростимуляции мозга началось в 2011 г. Непрофессионалы стали самостоятельно изготавливать ТЭС-приборы и использовать их в целях самоулучшения. В настоящее время вместо изготовления собственных устройств большинство предпочитает приобретать аппараты, доступные непосредственно потребителям [34, р. 1]. В Интернете можно найти любительские видео-руководства о том, как своими руками в домашних условиях изготовить ТЭС-прибор [30]. Наряду с этим предпринимаются попытки изготовления самодельных устройств транскраниальной магнитной стимуляции, но в отличие от ТЭС-приборов их создание значительно труднее, а применение без квалифицированного наблюдения считается более опасным.

В США насчитывается несколько компаний, выпускающих ТЭС-устройства (Foc.us, Thync, The Brainstimulator и др.). Российский стартап Т. Глинина «Brainstorm» предлагает своим клиентам сравнительно недорогие приборы для нейростимуляции, которые, согласно обещаниям на официальном сайте производителя mybrainstorm.ru, могут улучшить память, концентрацию внимания, реакцию, математические и языковые способности. Можно предположить, что коммерциализация подобных устройств в некоторой степени способствует распространению представлений об их безопасности, а также попыткам их самостоятельно изготовить.

В России в настоящее время существует информационный портал tdcs-russia.ru, на котором публикуются научно-популярные материалы об исследованиях в этой области в нашей стране и за рубежом.

Основной мотивацией пользователей ТЭС-приборами, по всей видимости, является усовершенствование собственных когнитивных способностей по аналогии с другими регулярными оздоровительными практиками. Вместе с тем может присутствовать и терапевтическая направленность, преимущественно в целях самолечения хронических головных болей, а также депрессии и тревожных расстройств [23, р. 294].

По мнению А. Векслер, многие характеристики, присущие современным практикам домашнего использования ТЭС, по всей видимости, являются повторением способов применения медицинской батареи около века назад. В качестве сходств она указывает на движение «сделай сам», мотивы борьбы с медицинским истеблишментом и конфликты между использованием этих методов специалистами и неспециалистами. Вместе с тем современный контекст применения ТЭС обладает такими отличительными особенностями, как преобладание дискурса риска и безопасности и, что примечательно, использование стимуляции в целях когнитивного улучшения [33, р. 3]. Исключение составляет немецкий прибор *Konzentrator*, продававшийся в США в 1927–1928 гг. и рекламировавшийся для улучшения умственных способностей. Данное устройство в виде металлического головного обруча, согласно рекламному материалу, было способно «повышать восприимчивость мозга и улучшать память», а также «помогать сосредоточиться внимание на задачах так же, как линза фокусирует в определенной точке солнечные лучи» [33, р. 8].

Действительно, современное восприятие мозга как того, что можно «взломать» для повышения производительности от нормального исходного состояния до «оптимизированного», представляется уникальным для современного контекста. В настоящее время большинство ТЭС-продуктов, напрямую реализуемых потребителю, продвигаются на рынке почти исключительно в качестве средств для оптимизации мозга [32, р. 679].

Проблема доступности этих технологий напрямую связана с экспертной оценкой существующих тенденций к их дальнейшей коммерциализации и распространению на уровне бытовых оздоровительных практик. Процедуры нейростимуляции, осуществляемые неспециалистами с использованием самодельных приборов, создают особую зону риска, прежде всего с точки зрения неконтролируемости и ненаблюдаемости.

Кто несет ответственность в случае неблагоприятных последствий? Ученые, представившие неподтвержденные данные о пользе и безопасности таких технологий? Журналисты, популяризирующие эти исследования и непреднамеренно вводящие в заблуждение широкую аудиторию? Компании, выпускающие соответствующие приборы для домашнего пользования? В США в настоящее время предпринимаются попытки разработать на законодательном уровне нормы для регулирования подобных практик, что может только усугублять риски возникновения подпольных рынков в случае запрета на официальную продажу ТЭС-устройств [32].

Наряду с усилиями в правовой сфере специалисты пытаются привлечь внимание общественности к данной проблеме, ссылаясь на авторитет нейронауки. В этом смысле примечательно открытое письмо четырех американских неврологов, подписанное еще 39 специалистами в области нейронаук. В этом

обращении перечислены основные риски, которым себя подвергают бытовые пользователи электростимуляторов для мозга: 1) стимуляция затрагивает больше отделов мозга, чем может предполагать пользователь; 2) стимуляция взаимодействует с текущей активностью мозга; следовательно, то, чем занимается пользователь во время ТЭС-процедуры, может отражаться на ее эффекте; 3) изменения в мозговой активности (намеренные или непреднамеренные) могут продолжаться дольше, чем ожидает пользователь; 4) незначительные изменения в параметрах ТЭС могут оказывать значительное влияние; 5) результаты ТЭС могут существенно варьироваться у разных индивидов; 6) соотношение рисков и пользы при терапевтическом воздействии отличается от процедур, проводимых с целью улучшения мозговых функций [35, р. 1].

Явление домашнего нейрохакинга обращает на себя внимание в особенности тем, что технологии биоулучшения из более или менее отдаленных футуристических проектов превращаются в повседневные реалии настоящего. Из закрытого для широкой аудитории пространства научно-исследовательских лабораторий технологии воздействия на мозг способны стать продуктом повседневного потребления. Возможно, говорить о его массовости пока преждевременно. В 2015 г. приблизительная численность пользователей подобных устройств составляла в США не более 6 тыс. человек [23, р. 302]. Скорее, на сегодняшний день речь идет о пока не вполне оформившейся маргинальной субкультуре, которая, тем не менее, способна стать модным трендом. Это явление может представлять интерес для психологов, социологов и культурологов. Его также можно рассматривать как разновидность современных потребительских практик. Однако в данной статье представляется важным уделить основное внимание философско-антропологическим и биоэтическим аспектам.

Риски бытовой нейростимуляции

В рамках заявленной темы особенно важным представляется вопрос о долгосрочных последствиях электростимуляции не в терапевтических целях, а ради усовершенствования естественных мозговых функций. До каких пределов допустимо искусственное вмешательство в естественную электрическую активность мозга? С какой регулярностью и при каких условиях можно стимулировать соответствующие доли мозга без серьезного ущерба для физического и психического здоровья? Например, некоторые пользователи осуществляют в домашних условиях ТЭС-процедуры ежедневно по 10–20 минут (продолжительность процедуры свыше указанного времени считается нежелательной; наряду с ожогами кожи от электродов могут возникать побочные эффекты — головокружение или головная боль) [34, р. 2]. Допустима ли ежедневная стимуляция или обязательно нужны строгие временные рамки (например, курс продолжительностью несколько недель с интервалом в полгода)? Если в отношении терапевтического воздействия эти границы легче очертить, ориентируясь на некую норму, к которой нужно вернуть патологическое состояние какого-либо органа или организма в целом, то в ситуации с биоулучшением (тем более нейроулучшением) значительно труднее обозначить норму и конкретный результат воздействия.

В связи с этим можно поставить вопрос о понимании результатов и пределов биоулучшения человека в целом. Трюизм о том, что нет предела совершенству, в контексте нейроулучшения может быть сопряжен с новыми рисками. Если пока не доказано, что электростимуляторы могут нести в себе прямую угрозу здоровью или даже жизни человека, тем более если в краткосрочной перспективе не проявляется опасных побочных эффектов, едва ли домашний пользователь захочет в какой-то момент остановиться. Это во многом может зависеть от его мотиваций. Какие интенции преобладают на сегодняшний день среди приверженцев бытовой нейростимуляции — «стать улучшенной версией самого себя» (“become a better version of yourself”), широко тиражируемый слоган в популярной психологии, или ориентироваться на некий сверхъестественный фантастический идеал гения-киборга с неограниченными умственными способностями? Возможно, среди рядовых пользователей преобладают более приземленные, прагматические соображения, отождествляющие рекламируемую эффективность со стрессоустойчивостью и интеллектуальной конкурентоспособностью.

Даже если предположить, что регулярное искусственное воздействие на мозг не причинит серьезного ущерба телесному здоровью, остается вопрос о потенциальной аддиктивности электростимуляции мозга. На основании каких критериев можно определить ту черту, после которой использование нейростимуляторов из оздоровительной практики превратилось в зависимость? Этот вопрос актуален для самых разных технологий улучшения человека, в особенности для нейрофармакологии.

В частности, отдельной проблемой может быть применение электростимуляции мозга теми, кто увлекается компьютерными играми и киберспортом (*Esports*). В особой зоне риска могут оказаться дети и подростки, представители современного цифрового поколения Z или т. н. цифровые аборигены (*digital natives*), по выражению М. Пренски [27], в сознании которых граница между обычной реальностью и реальностью виртуальной чрезвычайно подвижна и нередко почти исчезает. Иными словами, происходит геймификация окружающей реальности, в результате чего зависимость от видеоигр может усугубиться зависимостью от нейростимуляции.

Дети и подростки могут быть особенно уязвимы для практик домашнего нейрохакинга не только при отсутствии родительского присмотра, но и в тех ситуациях, когда взрослые, наоборот, чрезмерно ориентированы на педагогическое проектирование детей. Родительские амбиции в отношении воспитания детей-вундеркиндов или, наоборот, детей, которые, по мнению окружающих (например, в школьной среде), отстают в развитии. Рекламные тексты могут побуждать родителей применять терапевтические методы транскраниальной микрополяризации в отношении своих детей с реальными или мнимыми нарушениями поведения (например, гиперактивностью и дефицитом внимания). Границы между терапией и улучшением в педагогических целях могут размываться вследствие разных причин, в т. ч. под влиянием неких психологических механизмов родительского проецирования на детей собственных нереализованных целей.

В конце концов, можно допустить, что электростимуляция мозга при определенных условиях и ограничениях столь же безопасна и даже полезна, как и ежедневная физическая зарядка. Однако примечательно само по себе

тяготение к нейроцентризму. В рамках современного информационного общества залогом благополучия человека является умение ориентироваться в колоссальных объемах данных. Возможно, это является еще одним фактором, способствующим функционированию компьютерной метафоры мозга. Она не просто отражает некоторые сциентистские представления, а вполне успешно конструирует биотехнологическую реальность, содействуя гибридизации мозга и компьютера.

Нейрохакинг можно рассматривать как явление, симптоматичное для нашего времени, отражающее укорененность компьютерной метафоры мозга в сознании людей. Если мозг человека мыслится как биокомпьютер, по всей видимости, в том же ключе разрабатываются технологии улучшения — как расширение возможностей software и hardware. Кроме того, здесь прослеживается устойчивая тенденция к взаимопроникновению компьютерного и биомедицинского дискурсов. С одной стороны, в IT-терминологии широко распространены морбиальные метафоры [8, с. 1629]: вредоносные программы описываются в качестве «вирусов», способных «заразить» компьютер, за «здоровьем» которого следят средства антивирусной защиты, в т. ч. с возможностью «вакцинирования» USB-носителей (например, *Panda USB Vaccine*, *BitDefender USB Immunizer*, *WardWiz USB Vaccination*). С другой стороны, в научно-популярной литературе и медиадискурсе человеческий мозг часто предстает как некий биокомпьютер, который можно подвергать своего рода апгрейду по аналогии с обновлением программного обеспечения.

В связи с этим также можно предположить взаимосвязь между распространением практик нейрохакинга и QS — движения Quantified Self (букв. «исчисляемое Я»), зародившегося в 2007 г. благодаря Г. Вульффу и К. Келли [11, р. 2]. В основании QS-практик лежит представление о количественном измерении себя в качестве формы самопознания. Практики отслеживания себя (*self-tracking*) и мониторинга самых разных процессов своей жизнедеятельности (нередко в сочетании с экспериментированием над собой) также называют лайфлоггингом. Под этим термином, введенным Г. Беллом, подразумевается документация повседневной жизни посредством портативных цифровых устройств (приложений в смартфоне, лайф-лог камер и др.). В отличие от бытовых пользователей самодельных ТЭС-приборов QS-движение имеет значительно более широкий охват (около сотни сообществ в 34 странах мира) и оформленные границы: лайфлоггеры собираются на региональные и международные конференции для обмена опытом [24, р. 1032].

QS-движение представляет собой чрезвычайно многогранный и перспективный предмет философского и социогуманитарного анализа. Однако в рамках данной статьи возможно лишь по касательной обозначить ряд проблемных вопросов. Например, здесь ясно прослеживается взгляд на человеческую природу как на нечто исчисляемое. Вероятно, это напрямую связано с компьютерной метафорой мозга. Сам же человек рассматривается исключительно как информационная структура, что порождает новые метафоры и аналогии («анализируем человека, как сайт» [5]).

Если квантификация витальности нам представляется уже привычной в пределах современной биомедицинской картины мира (сердечный ритм,

частота дыхания, электрическая активность мозга поддаются весьма точному измерению и исчислению), то насколько обоснованно пытаться параметризовать и квантифицировать человечность как таковую? Возможна ли в принципе квантификация личностности? Вероятно, лайфлоггеры пытаются дать положительный ответ на подобные вопросы.

Критическая рефлексия квантификации не подразумевает полного ее отвержения. Усовершенствование устройств, позволяющих в режиме реального времени следить за артериальным давлением, частотой пульса, составом крови и другими показателями, может быть неоценимым подспорьем для страдающих хроническими заболеваниями или тех, кто находится в группах риска. Однако как определить меру допустимого вмешательства подобных технологий в жизнь человека? Представления о норме и патологии начинают восприниматься исключительно с точки зрения соответствия стандартизированным показателям. Также можно с большой долей уверенности допустить, что постоянное использование различных портативных устройств и мобильных приложений способно создавать необоснованное ощущение того, что состояние здоровья находится под надежным контролем. Благодаря Интернету индивид может пребывать в иллюзии информированности, подменяющей систематическое знание, и быть уверенным в своей способности обходиться без посредничества институциональной медицины, в рамках которой личные особенности и потребности пациента нередко не принимаются во внимание. С другой стороны, возможен и обратный эффект: чем пристальнее человек следит за показателями жизнедеятельности своего организма, тем больше оснований для беспокойства может возникать.

Тем самым практики исчисления себя и статистического отслеживания своей продуктивности создают мощный стимул для того, чтобы среднестатистический пользователь ощутил неотступную потребность в применении технологий улучшения. В первую очередь это может касаться телесности. Например, в спорте, индустрии моды или шоу-бизнесе соответствие стандартизированным и часто неестественным параметрам может играть решающую роль. Не менее мощными могут быть факторы интеллектуального соперничества в самых различных областях — от научно-образовательных и предпринимательских кругов до виртуальных геймерских сообществ. Даже если речь не идет о мотивации конкурировать в какой-либо области, возможность сравнить свои показатели с цифрами других пользователей в рамках обмена данными в социальных сетях или QS-конференциях практически неизбежно создает ситуацию состязательности. Например, обнаружив, что те или иные результаты замера когнитивных функций меньше, чем у других, индивид, вероятнее всего, станет искать способы «натренировать» себя до желаемого результата. Человек оказывается заложником научных метафор, посредством которых современная техногенная цивилизация ориентирует его на искусственный идеал перформативности.

Возможно, один из парадоксов состоит как раз в том, что на фоне бесконечных исчислений себя человек не в состоянии вычислить ту «золотую середину», которая не давала бы ему оказаться в плену собственных цифр. В таком случае благополучие индивида начинает осознаваться им самим исключительно с по-

зиций все большего накопления данных о себе, их обработке и интерпретации. В 2016 г. Gleb Osatinski снял короткометражный фильм «Quantified Self» [29], посвященный рискам превращения селф-трекинга (особенно в отношении детей в рамках тренда “Quantified Baby” [31]) в квазирелигию, которая может разрушительно влиять на сознание и отношения людей в рамках отдельно взятой семьи.

По сути, биотехнологическое улучшение мозга (и человеческого организма в целом) осмысляется только в рамках квантификационизма: только цифры могут подтвердить факт положительных изменений.

Подводя предварительные итоги, можно назвать транскраниальную стимуляцию мозга во внеклинических условиях маргинальным явлением, которое, тем не менее, способно получить более широкое распространение. На сегодняшний день это уже некий прецедент, создающий предпосылки к тому, чтобы практики нейроулучшения превращались в повседневную рутину.

Сущность нейрохакинга, по всей видимости, обусловлена взаимодействием целого ряда явлений и факторов, среди которых в первую очередь можно назвать само- и техномедиализацию [1, с. 48]. На сегодняшний день это характерно в первую очередь для информационного общества, подготовившего почву для нейротехнологической революции [10].

Здесь прослеживаются две встречных тенденции, редуцирующие представления о человеке. С одной стороны, речь идет о нарастающем тяготении к нейроредукционизму, в рамках которого сущность и ценность человека все больше сводятся к продуктивности его мозга, измеряемой отдельными числовыми показателями. Что касается психоэмоциональной сферы, начинают складываться идеи о том, что снимки мозга могут дать исчерпывающее представление о внутреннем мире человека [19, р. 11]. С другой стороны, есть основания предполагать развитие числового редукционизма, который сводит человека к системе количественных параметров, причем не только в отношении собственной телесности, но и в том, что касается сознания, когнитивной и психоэмоциональной сфер и личности в целом («Ты всего лишь число» / “*You are just a number*”) [18].

Обозначенные выше проблемы совсем не означают, что во всем многообразии современных нейротехнологий нет никаких положительных сторон и перспектив. Едва ли обоснованно отрицать заложенный в них потенциал и тем более огульно выступать против дальнейших разработок. Вместе с тем выявление некоторых рисков и подмен, которые далеко не всегда видны на поверхности, позволяет обозначить границы допустимого с этико-аксиологической точки зрения. Взгляд на человеческую природу как на нечто исчисляемое, проектируемое и (ре)конструируемое совсем необязательно следует считать безоговорочно античеловечным.

Корень проблемы, скорее, в том, что чрезмерная нацеленность на достижение безграничных возможностей при помощи одних только технологий парадоксальным образом как раз усекает человека. При этом жажда совершенства и бесконечности, насущная потребность к преодолению собственной ограниченности и, в конечном счете, к победе над смертью представляют собой глубинное и неотторжимое свойство человеческой природы. По мысли румынского богослова свящ. Думитру Станолае, человек есть «предел, никогда

не преодолеваемый до конца» [28, р. 283]. Вместе с тем в контексте христианской антропологии описанные выше практики нейрохакинга, так же как многие другие способы биотехнологического улучшения человека, можно рассматривать как очередной проект вавилонской башни, попытку самообожения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гребенщикова Е. Г. Наше биотехнологическое будущее: новые режимы ожидания и экономика надежды // Конвергенция технологий и дивергенция будущего человека. Рабочие тетради по биоэтике. сб. науч. ст. / под ред. Тищенко П. Д. — М.: Изд-во Московского гуманитарного ун-та, 2017. — С. 45–52.
2. Золотов Е. На подзарядку становись! Электрокипячение мозгов в домашних условиях. — URL: <https://www.computerra.ru/182447/tacs/> (дата обращения: 24.11.2018).
3. Кистенева О. А., Кистенев В. В. Русский ученый-энциклопедист XVIII в. А. Т. Болотов об электромедицине // Вестник науки и образования. — 2015. — № 5(7). — С. 119–121.
4. Ковалева О. А., Венцова А. Г., Лигунова Д. М., Пустовет Е. Н., Гуцалова В. П. Сравнительный анализ данных транскраниальной доплерографии сосудов головного мозга при применении транскраниальной микрополяризации у детей с когнитивными расстройствами // Альманах современной науки и образования. — Тамбов: Грамота, 2017. — № 6 (119). — С. 54–57.
5. Лайфлоггинг, он же Quantified Self: анализируем человека, словно сайт. 25.04.2017. — URL: <https://www.cossa.ru/152/159445/> (дата обращения: 24.11.2018).
6. Лебедев В. П. Транскраниальная стимуляция: новый подход (экспериментально-клиническое обоснование и аппаратура) // Транскраниальная стимуляция: экспериментально-клинические исследования. 3-е изд. — СПб.: Центр ТЭС, 2005. — Т. 1. — С. 22–38.
7. Маркетинг: большой толковый словарь / под ред. А. П. Панкрухина. — М.: Омега-Л, 2010.
8. Мухтарулина А. Р. Термины-метафоры в компьютерном дискурсе // Вестник Башкирского ун-та. — 2012. — № 3(1). — С. 1628–1631.
9. Шелякин А. М., Преображенская И. Г., Богданов О. В. Микрополяризационная терапия в детской неврологии. — М.: Медкнига, 2008. — 120 с. 10. Banks J. The Neurotechnological Revolution // IEEE Pulse. — 2015 Mar-Apr. — Vol. 6(2). — P. 10–15.
11. Birkavs E., Koedijk M., Ming X., Wolbers B. The Quantified Self. Self-knowledge through numbers? — University of Twente, 2016. — 49 p.
12. Bolton R., Thomas R. Biohackers: The Science, Politics, and Economics of Synthetic Biology // Innovations. — Vol. 9, N1/2. — P. 213–219.
13. Brunoni A. R., Nitsche M. A., Bolognini N., Bikson M., Wagner T., Merabet L., Edwards D. J., Valero-Cabre A., Rotenberg A., Pascual-Leone A., Ferrucci R., Priori A., Boggio P. S., Fregni F. Clinical Research with Transcranial Direct Current Stimulation (tDCS): Challenges and Future Directions // Brain Stimulation. — 2012. — N5(3). — P. 175–195.
14. Cambridge Advanced Learner's Dictionary & Thesaurus: *to put on one's thinking cap*. — URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/put-your-thinking-cap-on> (дата обращения: 24.11.2018).
15. Cambridge Advanced Learner's Dictionary & Thesaurus: *to zap*. — URL: <https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/zap> (дата обращения 24.11.2018).
16. Canterbury R. J., Lloyd E. Smart drugs: Implications of student use // The Journal of Primary Prevention. — 1994. — Mar 14(3). — P. 197–207.

17. Cha A. E. Brain-zapping gadgets promise to make you a better you — smarter, stronger, even happier // The Washington Post. March 29, 2016. — URL: https://www.washingtonpost.com/news/to-your-health/wp/2016/03/29/brain-zapping-gadgets-promise-to-make-you-a-better-you-smarter-stronger-even-happier/?noredirect=on&utm_term=.a97aad239364 (дата обращения: 24.11.2018).

18. Chester T. You are just a number // The Times. Aug 11, 2013. — URL: <https://www.thetimes.co.uk/article/you-are-just-a-number-0bvp9xjdshr> (дата обращения: 24.11.2018).

19. Dumit J. *Picturing Personhood: Brain Scans and Biomedical Identity (In-Formation)*. — Princeton University Press, 2004. — 272 p.

20. Finger S. *Origins of Neuroscience: A History of Explorations Into Brain Function*. — Oxford University Press, 2001. — 462 p.

21. Geddes L. A. A short history of the electrical stimulation of excitable tissue. Including electrotherapeutic applications // *Physiologist*. — 1984. — Is. 27. — P. 1–47.

22. Hoy K., Emonson M. R. L., Arnold S. L., Thomson R. H., Daskalakis Z. J., Fitzgerald P. B. Testing the limits: Investigating the Effect of tDCS Does on Working Memory Enhancement in Healthy Controls // *Neuropsychologia*. — 2013. — Vol. 51 (9). — P. 1777–1784.

23. Jwa A. Early adopters of the magical thinking cap: a study on do-it-yourself (DIY) transcranial direct current stimulation (tDCS) user community // *Journal of Law and the Biosciences*. — 2015. — P. 292–335.

24. Lee V. R. What's Happening in the “Quantified Self” Movement? // *ICLS2014 Proceedings (2014)*. Instructional Technology and Learning Sciences Faculty Publications. — Paper 491. — P. 1032–1036.

25. Nitsche M. A., Paulus W. Excitability changes induced in the human motor cortex by weak transcranial direct current stimulation // *The Journal of Physiology*. — 2000. — Is. 527. — P. 633–639.

26. Pena C. T. The golden age of electrotherapy // Classen C. (ed.). *The book of touch*. — Oxford: Berg Publishers, 2005. — 448 p.

27. Prensky M. Digital Natives, Digital Immigrants Part 1 // *On the Horizon*. — 2001. — Vol. 9, is. 5. — P. 1–6.

28. Stăniloae D., pr. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*. — București: Cristal, 1995. — Vol. I. — 219 p.

29. *The Quantified Self: IMDb*. — URL: https://www.imdb.com/title/tt4372422/?ref_=nm_knf_i1 (дата обращения: 24.11.2018).

30. tDCS DIY Device Tutorial [видеоресурс] // *NeuroHacking channel*. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=QeFr5l0IbWw> (дата обращения: 24.11.2018).

31. Wang J., O’Kane A. A., Newhouse N., Sethu-Jones G. R., & de Barbaro, K. Quantified Baby. *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction* // 1(CSCW). — 2017. — P. 1–19.

32. Wexler A. A pragmatic analysis of the regulation of consumer transcranial direct current stimulation (TDCS) devices in the United States // *Journal of Law and the Biosciences*. — 2015. — P. 669–696.

33. Wexler A. Recurrent themes in the history of the home use of electrical stimulation: Transcranial direct current stimulation (tDCS) and the medical battery (1870–1920) // *Brain Stimulation*. — 2017. — P. 187–195.

34. Wexler A. The Social Context of “Do-It-Yourself” Brain Stimulation: Neurohackers, Biohackers, and Lifehackers // *Frontiers in Human Neuroscience*. — 2017. — Vol. 11, article 224. — P. 1–6.

35. Wurzman R., Hamilton R. H., Pascual-Leone A., Fox M. D. An open letter concerning do-it-yourself users of transcranial direct current stimulation // *Annals of Neurology*. — 2016. — Is. 80. — P. 1–4.

*Л. П. Киященко, С. А. Бронфман, Ф. Г. Майленова**

**STATUS PRAESENS: ПРОБЛЕМА ДУХОВНОГО,
РЕЛИГИОЗНОГО И ЭТИЧЕСКОГО
В БИМЕДИЦИНСКИХ ТЕХНОЛОГИЯХ
ПОМОЩИ ПАЦИЕНТАМ С БЕСПЛОДИЕМ****

Проблемы вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ) продолжают быть предметом как медицинских, философских и этических, так и богословских дискуссий среди представителей разных конфессий. ВРТ позволяют приводить в этот мир тех, кто в иной ситуации, без помощи новейших технологий, не смог бы оказаться среди нас; в той ситуации, когда естественный путь прихода невозможен. Но для этого медицина использует методы, которые чужды природе живого и природе человека как биологического вида, в частности. Религиозные представления и проистекающие из них нравственно-этические нормы, будучи по своей природе фактообразующими по отношению к человеческим культурам, являются безусловной цивилизационной детерминантой не только для христианского мира, но также и для народов, исповедующих ислам, буддизм, иудаизм или иные, имеющие локальное распространение религиозные взгляды. И надо заметить, что именно нравственно-этические нормы, укорененные в религиозном мировоззрении, испытывают наибольшее давление со стороны постоянно нарастающего потока перемен во всех сферах жизни, вызванных ускоряющимся научно-техническим прогрессом и особенно бурным развитием биотехнологий и особенно ВРТ. Если сравнить разные религии с точки зрения их отношения к ВРТ, то самыми либеральными окажутся иудаизм и буддизм, а самок консервативной — христианство, в особенности православие и католицизм. Однако можно выделить следующие проблемы ВРТ, которые так или иначе рассматривают все конфессии.

* Киященко Лариса Павловна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН; chernenko@mtu-net.ru

Майленова Фарида Габделхаковна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН; chernenko@mtu-net.ru

Бронфман Светлана Ароновна, кандидат медицинских наук, старший научный сотрудник, ПМГМУ им. И. М. Сеченова, chernenko@mtu-net.ru

** Исследование выполнено по гранту РФФИ № 18-011-01082.

К ним относится прежде всего избыток получаемых эмбрионов; суррогатное материнство; вмешательство в «судьбу» эмбрионов с помощью ПГД; недостаточная ответственность медперсонала и, как следствие, проблема «подлинности» генетического материала использующих ВРТ пациентов; использование ВРТ для одиноких женщин и мужчин, а также лиц нетрадиционной сексуальной ориентации, что разрушает представление о традиционной семье.

Ключевые слова: вспомогательные репродуктивные технологии (ВРТ), православие, католицизм, протестантизм, буддизм, ислам, иудаизм, человеческий эмбрион, суррогатное материнство, донорство, искусственное оплодотворение, экстракорпоральное оплодотворение, РПЦ, Основы Социальной Концепции РПЦ.

S. Bronfman, L. Kiyashchenko, F. G. Mailenova

STATUS PRAESENS: THE SPIRITUAL, RELIGIOUS AND ETHICAL ASPECTS OF BIOMEDICAL TECHNOLOGIES IN SUPPORT OF PATIENTS WITH INFERTILITY.

The problems of ART continue to be the subject of both medical, philosophical and ethical, and theological discussions among representatives of different faiths. Assisted reproductive technologies (ART) allow us to bring into this world those who are in a different situation, without the help of the latest technologies, could not be among us; in the situation when the natural path of the parish is impossible. But for this medicine uses methods that are alien to the nature of the living and the nature of man as a biological species, in particular. Religious ideas and the moral and ethical norms resulting from them, being by nature factor-forming in relation to human cultures, are an unconditional civilizational determinant not only for the Christian world, but also for peoples professing Islam, Buddhism, Judaism or others that have local distribution, religious views. And it should be noted that it is the moral and ethical standards rooted in the religious worldview that are under the greatest pressure from the constantly increasing flow of changes in all spheres of life caused by the accelerating scientific and technical progress and especially by the rapid development of biotechnology and especially ART. If we compare different religions in terms of their attitude to ART, then Judaism and Buddhism will turn out to be the most liberal, and Christianity, especially Orthodoxy and Catholicism, will be conservative among females. However, it is possible to single out the following problems of ART, which, one way or another, consider all confessions.

These include, above all, an excess of the resulting embryos; surrogacy; interference with the “fate” of embryos using PGD; insufficient responsibility of medical staff and, as a result, the problem of “authenticity” of genetic material of patients using ART; use of ART for single women and men, as well as people of non-traditional sexual orientation, which destroys the idea of a traditional family.

Keywords: assisted reproductive technologies (ART), Orthodoxy, Catholicism, Protestantism, Buddhism, Islam, Judaism, human embryo, surrogate motherhood, donation, artificial insemination, extracorporeal fertilization, the ROC, Foundations of the Social Concept of the ROC.

Развитие биомедицинских технологий к началу XXI в. достигло той ступени, которая позволяет не только оказывать врачебную помощь в преодолении болезней, но и непосредственно управлять самой жизнью человека от ее начала до земного завершения. Так, пренатальная диагностика эмбрионов (преимплантационная генетическая диагностика — ПГД) дает возможность прогнозировать параметры будущей жизни, а генная терапия — изменять эти параметры. Вспомогательные репродуктивные технологии (ВРТ) позволяют приводить в этот мир тех, кто в иной ситуации, без помощи новейших технологий, не смог бы оказаться среди нас; где естественный путь прихода

невозможен. Но для этого медицина использует методы, которые чужды природе живого и природе человека как биологического вида, в частности [9]. Реанимационные технологии и трансплантация донорских органов дают возможность отодвигать время смерти. Но человек и его благо для большинства религиозных представлений далеко не ограничивается земным измерением и его временной телесной оболочкой, поэтому актуальным становится и нравственно-этическое осмысление новых возможностей, предоставляемых современными биомедицинскими технологиями, с позиций религиозного взгляда на человека, его зачатие, жизнь и смерть.

Поэтому проблемы ВРТ продолжают быть предметом как медицинских, философских и этических, так и богословских дискуссий среди представителей разных конфессий.

Так, текст «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» разделяет понятия «искусственное оплодотворение» и «экстракорпоральное оплодотворение». Первый из них, согласно XXII главе «Основ социальной концепции...», допустим с нравственной точки зрения, второй — в целом нет. Однако, по мнению священника Алексея Кнутова и протоиерея Игоря Аксенова [1, с. 9] в пункте 4-м данной главы отсутствует достаточная степень ясности и четкости, которая требуется для раскрытия вопросов, касающихся человеческой жизни. Согласно мнению А. Кнутова, сегодня, с точки зрения данной концепции, существует два метода репродуктивных технологий: искусственное и экстракорпоральное (т. е. внетелесное) оплодотворение. Но здесь присутствует серьезная терминологическая ошибка: искусственное оплодотворение — это не обозначение какого-то конкретного метода, а наименование явления, отличного от естественного зачатия, а экстракорпоральное оплодотворение (ЭКО) — это обозначение конкретного метода искусственного оплодотворения. А. Кнутов справедливо замечает, что ЭКО и искусственное оплодотворение соотносятся как частное и общее, а в «Основах социальной концепции...» это прочитывается как обозначение двух разных методов, что создает серьезные трудности и вероятность ошибок в пастырском наставлении, цена которым слишком высока. На самом деле, под термином «искусственное оплодотворение» в «Основах социальной концепции...» подразумевается не явление, а совершенно конкретный метод внутрикорпорального (внутрителесного) оплодотворения — искусственная инсеминация (введение спермы мужа в полость матки искусственным образом). С точки зрения С. Болховитиновой [3], этот метод для супружеской пары не содержит в себе противопоказаний и трудностей морального порядка, поскольку речь идет всего лишь об оказании врачебной вспомогательной помощи в супружеском акте деторождения.

Поэтому, по мнению А. Кнутова, этот пункт в XXII главе «Основ социальной концепции...» необходимо понимать следующим образом: к допустимым средствам медицинской помощи может быть отнесен метод искусственной инсеминации (ИИ) — искусственного введения в матку жены половых клеток мужа, поскольку этот метод не нарушает целостности брачного союза и не отличается принципиальным образом от естественного зачатия. «Основы социальной концепции...» об ЭКО говорят следующее:

Нравственно недопустимым с православной точки зрения являются все разновидности экстракорпорального (внетелесного) оплодотворения, предполагающие заготовку, консервацию и намеренное разрушение «избыточных» эмбрионов.

Однако «Основы социальной концепции...» не дают четкого ответа на вопрос, является ли нравственно допустимым формирование *in vitro* ограниченного числа эмбрионов (например двух) с последующей пересадкой всех их в полость матки.

Так, по мнению игумена Артюхина [9], члена Церковно-общественного совета по биомедицинской этике Московского Патриархата, человек несет нравственную ответственность не только за «избыточные» эмбрионы, но также и за пересаженные в матку эмбрионы, если беременность не возникнет и они погибнут. Игумен Артюхин уверен, что риск гибели эмбрионов, пересаженных в матку при ЭКО, выше, чем у эмбрионов, появившихся в результате естественного зачатия. По его мнению (которое, вероятно, выражает мнение совета по биомедицинской этике Московского Патриархата), пересадка эмбрионов в матку представляет собой не что иное, как научный эксперимент, а ценой эксперимента является человеческая жизнь, потому как эмбрионы, с точки зрения православия, уже являются «человеками». Однако такой взгляд не учитывает, что, согласно данным современных исследований в области репродуктологии, не менее 70% эмбрионов в условиях естественного зачатия не могут имплантироваться или погибают в первые дни (недели) из-за геномных аномалий или нарушений эмбриогенеза [4; 5]. Развитие ВРТ на сегодняшний день, благодаря ПГД эмбрионов, позволяет снизить процент поломок генома у эмбрионов, заготовленных для переноса в матку [4]. В «Основах социальной концепции...» совершенно ясно изложена позиция РПЦ в отношении манипуляций с донорством половых клеток и «суррогатного» материнства. Так, использование донорского материала, согласно «Основам социальной концепции...», нарушает целостность личности и исключительность брачных отношений, допуская вторжение в них третьей стороны. Использование донорского материала подрывает основы семейных взаимосвязей, поскольку предполагает наличие у ребенка, помимо «социальных», еще и т. н. биологических родителей. «Суррогатное материнство», т. е. вынашивание оплодотворенной яйцеклетки женщиной, которая после родов возвращает ребенка «заказчикам», противоестественно и морально недопустимо даже в тех случаях, когда осуществляется на некоммерческой основе. Эта методика предполагает разрушение глубокой эмоциональной и духовной близости, устанавливающейся между матерью и младенцем уже во время беременности.

Оплодотворение одиноких женщин с использованием донорских половых клеток или реализация «репродуктивных прав» одиноких мужчин, а также лиц с т. н. нетрадиционной сексуальной ориентацией, лишает будущего ребенка права иметь мать и отца. Употребление репродуктивных методов вне контекста благословенной Богом семьи, как указано в Концепции, становится формой богоборчества, осуществляемого под прикрытием защиты автономии человека и превратно понимаемой свободы личности [1; 2; 12].

Такой же позиции придерживается и Римская Католическая Церковь, для богословия которой ключевым вопросом этики ВРТ является вопрос о статусе эмбриона человека. Официальные документы Ватикана, исходящие из Папского Совета по вопросам семьи (Pontifical Council for the Family) или Папского Совета по вопросам жизни (Pontifical Council for Life), утверждают, что с момента зачатия человеческий эмбрион, даже если он состоит из оплодотворенной яйцеклетки — зиготы, обладает тем же самым человеческим достоинством, как и любая другая человеческая личность [11].

В энциклике папы Иоанна Павла II «Евангелие Жизни» утверждается: с момента, когда яйцеклетка оплодотворена, начинается жизнь, которая не та, что у отца или матери, но нового человека, который развивается сам по себе. Он никогда не сможет стать человеком, если он не — человек с этого момента [11].

Президент Папского Совета по вопросам семьи кардинал Альфонсо Лопез Тружилло в программной статье «Клонирование: исчезновение прямого родительства и отрицание семьи» пишет:

Эмбрион человека, признанный на основании того, что человеческая личность наделена организмом для самой себя, имеет свое собственное достоинство и поэтому заслуживает уважения. Это «достоинство» не обусловлено какими-то внешними дополнениями, но неотъемлемо от его существования, само по себе и для себя. Если люди отказываются признать, что эмбрион имеет человеческое достоинство под тем предлогом, что он не обладает фактически существующим сознанием, то достоинство людей, которые спят или находятся в коме, также не должно признаваться. Если достоинство эмбриона отвергается, тогда можно также отрицать и достоинство ребенка [11].

В силу того, что ВРТ сопряжены с производством избыточного количества человеческих эмбрионов, подавляющее большинство которых затем может быть разрушено, Римская Католическая Церковь считает этически неприемлемыми методы оплодотворения *in vitro*, клонирование и тому подобные репродуктивные технологии, связанные с производством и гибелью человеческих эмбрионов.

Особый интерес вызывает реакция протестантизма на развитие и внедрение ВРТ. Из-за того что сам протестантизм представляет собой неоднородное явление, спектр его подходов также достаточно широк. В богословии реформаторов и поздних протестантских проповедников всегда актуализировалась идея независимости и автономности духовно-моральной жизни человека. С первоочередной важностью следует обозначить влияние особенностей протестантской этической теологии и догматики на формирование биоэтической позиции протестантов. Абсолютизация принципа моральной автономности в протестантизме предопределила на многие столетия статус протестантской церкви в глазах самих протестантов. Так, президент Союза протестантских церквей Эльзаса и Лотарингии Жан-Франсуа Колланж поясняет: «...церковь в глазах последователей протестантизма не обладает никакой абсолютной властью, ни на уровне догматов, хотя определяющее ее лицо вероисповедание не обходится без догм, ни тем более на уровне этических заповедей» [10]. В свою очередь, глава Совета Евангелической церкви в Германии Николаус Шнайдер,

подчеркивая различия между протестантами и католиками, говорит: «У нас, протестантов, никто не полагается на авторитет догмы» [10, с. 1]. Подобное смещение выстраивает учение о недоверии к церкви, даже собственной. Например, определяя свою позицию в вопросах биоэтики, Протестантская федерация Франции в марте 1987 г. заявила, что задача церкви заключается всего лишь в предоставлении нужных ориентиров верующим. В силу того, что церковь существует как община и потому представляет собой место, где формируется и определяется доля ответственности каждого, она просто обязана достаточно быстро вырабатывать свои «соображения» с тем, чтобы осмысление важных религиозных и иных вопросов велось углубленно, в нужном направлении и никогда не заканчивалось [10]. Таким образом, в протестантизме человек становится ответственной за себя христианской личностью в том смысле, что он «сам может видеть и спросить свою совесть, во что ему верить и что делать» [1; 6; 10]. Груз ответственности ложится на субъекта и во время поиска истины (в т. ч. и этической), обретаемой каждым самостоятельно, без посредников. Это объясняет также то, что протестанты не всегда склонны к детальной формулировке своих точек зрения в официальных документах. Так, «Социальная позиция протестантских церквей России», которая была подготовлена российскими протестантскими деноминациями в соответствии с решением Консультативного Совета Глав Протестантских Церквей в 2003 г., не дает развернутого ответа на интересующий нас вопрос. В разделе «Манипуляции с зарождением человеческой жизни» мы можем увидеть более внятную позицию по проблеме суррогатного материнства и донорского зачатия. Однако на вопрос, возможна ли искусственная инсеминация спермой мужа, документ ответа не дает. Так, консервативные меннониты полностью отрицают подобные технологии, как, впрочем, и любые плоды научно — технического прогресса, расценивая подобные достижения как притязания человека на роль Творца. Протестантские либеральные течения, наоборот, в развитии биомедицинских технологий видят проявление творческой способности человека, данной ему Всевышним. Лютеранский пастор Дмитрий Зенченко, рассуждая на данную тему, говорит о том, что христиане не всегда могут объяснить, что именно им не нравится в идее искусственного оплодотворения. Однако идея, что человек этим ставит себя на место Бога-Творца, не выдерживает критики: все живое, и мы в том числе, и так являемся Его инструментом, в момент, когда зачинаем человеческую жизнь естественным путем.

Также не озвучивается отношение протестантизма к экстракорпоральному оплодотворению. Весь анализ применения репродуктивных технологий сводится к моральной проблеме целостности семьи и нарушения божественного замысла о человеке. Зачатие и рождение детей является «одним из наиболее естественных результатов семейной жизни, задуманной и благословленной Богом» [10, с. 1, 2]. Протестанты рассматривают детей как божий дар родителям, как чудесный плод их взаимной любви. Поэтому попытки иметь детей, вступающие в противоречие с первоначальным планом Бога, в документе не считаются оправданными. «Мы с особой озабоченностью наблюдаем за тем, как развитие современной биотехнологии приводит ко все более активному вмешательству в процесс зарождения человеческой жизни», — говорится в до-

кументе. В связи с этим Церкви особо отмечают, что жизнью человека нельзя распоряжаться по собственному усмотрению, как «материальной ценностью». Таким образом, протестантизм проповедует, что решение об использовании или неиспользовании репродуктивных технологий является глубоко личным вопросом, который должен решаться совместно мужем и женой без всякого принуждения. Что касается ЭКО, данные правила нам преподносят следующие рекомендации. Искусственное воспроизводство людей предполагает чуткое отношение к ценности человеческой жизни. Соответственно, такие процедуры, как оплодотворение «в пробирке», «требуют предварительного определения количества оплодотворяемых яйцеклеток, а также затрагивают нравственные вопросы, связанные с решением судьбы оставшихся преэмбрионов» [10; 13; 16]. Мы здесь не видим ясной позиции и четкого ответа: «можно» или «нельзя» пользоваться услугами ЭКО. Скорее это похоже на некое предупреждение для тех, кто все же рискнул вступить в сложную с моральной точки зрения ситуацию. В последнее десятилетие либеральные тенденции обретают массовую популярность, что приводит к разделению протестантских общин. Конфронтация консервативных и либеральных сторонников биоэтических проблем ВРТ в протестантизме в целом и в составе одной деноминации в частности свидетельствует, как нам кажется, о нарастающем идеологическом кризисе современного протестантизма, преодоление которого для последователей данной ветви христианства становится одной из важных задач в будущем.

Однако самой настоящей проблемой для протестантских церквей является этическое осмысление экстракорпорального оплодотворения, тесно связанного с вопросом морального и правового статуса эмбриона. Так, П. Йерсилд в 1982 году дал классификацию теологических точек зрения на ЭКО, не конкретизируя их по конфессиям. Он разделил мнения по трем категориям. К первой относились мнения тех, которые находили в Библии поддержку идеи «естественного порядка». Согласно этой идее, естественный путь деторождения и только он соответствует законам божественным, который не должен ниспровергаться такими процедурами как ЭКО. Ко второй категории он отнес тех, кто придерживается мнения, что священные тексты не свидетельствуют о Боге как о проектировщике статического порядка, но о Боге истории, который все время призывает людей стать «коллегами» в создании более гуманного мира. Если медицинская наука и технология позволяют бездетным парам обрести благословенный статус родителя, мы должны радоваться, что такие достижения возможны, а также признать, что мы исполняем данную нам Богом роль.

Третья категория объединила тех, чья теологическая ориентация не дает никакого категорического «да» или «нет» в отношении к ЭКО, но ставит вопросы о должном приоритете ЭКО. Так, к примеру, вопрос «почему мы имеем детей?» способен определить прерогативы христианского назначения в отношении ЭКО. Постановка такого вопроса приводит к заключению, что ответственность родителей перед Богом сосредоточена не в деторождении, а в воспитании детей. Поскольку случай беременности не важен для воспитания детей, а ЭКО создает серьезные этические и моральные проблемы, усыновление (удочерение) должно стать приоритетной альтернативой ЭКО.

В 2010 году вместе с представителями православных и католических церквей российские протестанты выразили свое недовольство по поводу присуждения Нобелевской премии по медицине британскому ученому Роберту Эдвардсу, создавшему технологию экстракорпорального оплодотворения. По словам епископа Российского объединенного Союза христиан веры евангельской (пятидесятников) Константина Бендаса, человечество и ученое сообщество попало в абсолютное обольщение, наградив того человека, который, возможно, желал сделать доброе, но, не имея определенных моральных устоев, просто узаконил и ввел в медицинскую практику еще один способ убийства неродившихся детей. «Сегодняшняя практика ЭКО абсолютно неприемлема, поскольку она предполагает убийство «лишних» людей», — убежден К. Бендас.

Адвентисты седьмого дня оценили метод ЭКО в целом положительно. Они подчеркивали, что во многих случаях бесплодия желание супружеских пар иметь детей может осуществиться только с помощью современных методов медицины. Сознывая важность постановки и осмысления большого числа очень непростых социально-этических вопросов, возникающих в связи с практическим использованием методов искусственного оплодотворения, авторы «Концепции адвентистского международного медицинского общества» написали следующее: «Использование оплодотворения *in vitro* может быть большим благословением для бездетных супругов, позволяя им завести ребенка, который будет их ребенком». Пожалуй, адвентисты — одни из немногих, уделяющих пристальное внимание медицинским вопросам. Сотрудничество с медицинскими организациями или основание собственных адвентистских медицинских центров является обязательной чертой для социального служения данной ветви протестантизма. Неотъемлемой частью данного служения является и помощь бесплодным парам. «Продолжение человеческого рода — это часть Божьего плана, а дети являются благословением от Господа», — говорится в «Рекомендациях по вопросу об искусственном оплодотворении» с аргументирующими ссылками на Библию. Бездетность — это не позор: никого нельзя принуждать иметь детей посредством (или без помощи) медицинского вмешательства.

Религиозные представления и проистекающие из них нравственно-этические нормы, будучи по своей природе фактообразующими по отношению к человеческим культурам, являются безусловной цивилизационной детерминантой не только для христианского мира, но также и для народов, исповедующих ислам, буддизм, иудаизм или иные, имеющие локальное распространение, религиозные взгляды. И надо заметить, что именно нравственно-этические нормы, укорененные в религиозном мировоззрении, испытывают наибольшее давление со стороны постоянно нарастающего потока перемен во всех сферах жизни, вызванных ускоряющимся научно-техническим прогрессом и особенно бурным развитием биотехнологий и особенно ВРТ [1; 8].

Но при всей многочисленности (более 2 млрд последователей) и распространенности христианство не является на сегодняшний день единственной мировой религией. Вторая по численности религия в мире — ислам. Мусульманские общины имеются более чем в 120 странах и объединяют, по различным данным [1; 7; 8], до 1,5 млрд человек. Очевидно, что от отношения ислама к достижениям биомедицинских технологий вообще и к ВРТ в частности

не в последнюю очередь будет зависеть степень их внедрения в медицинскую практику и распространение в мире.

История развития биоэтики в исламском мире начинается с I Конференции Исламской организации медицинских наук (IOMS), прошедшей в Кувейте в 1981 г., на которой был принят проект Кодекса исламской медицинской этики и создан Исламский Совет международных организаций медицинских наук (CIOMS). Затем прошли II (Кувейт, 1982), III (Стамбул, 1984) и IV (Карачи, 1986) международные конференции Исламской организации медицинских наук (OIMS), на которых, в частности, были рассмотрены права ребенка в контексте учения ислама. На VIII Конференции Исламской организации медицинских наук (декабрь 2004 г.) был принят проект первой международной этической директивы медицинских наук исходя из позиций ислама. Было решено, что «Международный исламский свод законов для медицинской этики и этики здоровья» будет рассмотрен, отредактирован и затем выпущен в окончательной форме Исламской организацией медицинских наук [7]. Отсутствие в исламе института священнослужителей несколько затрудняет нахождение авторитетного ответа на этические и богословские вопросы, возникающие при практическом применении современных вспомогательных репродуктивных технологий. Также и «Основные положения социальной программы российских мусульман» [7; 8; 17] не содержат в себе никакой информации по ответам ислама на вопросы биоэтики. Но это не значит, что эти вопросы остаются за пределами поля зрения мусульманских богословов-законоведов.

Наиболее полный и развернутый ответ ислама на вопросы, связанные с достижениями биомедицинских технологий и применением современных вспомогательных репродуктивных технологий, представлен в фикхе по вопросам биоэтики, опубликованной также и на английском языке. Также существует фетва об искусственном оплодотворении шейха Мухаммада Салих-аль-Мунаджида и целый ряд статей мусульманских авторов по вопросам биоэтики. Особенности исламского взгляда на ВРТ определяются прежде всего присущей ему точкой зрения об одушевлении плода в материнском чреве на сроковой день и дозволением мусульманину иметь до четырех жен. В случаях, когда по причине того или иного заболевания естественное оплодотворение невозможно и было предпринято лечение, но это лечение не помогло, ислам не препятствует проведению оплодотворения вне матки женщины. Более того, «такая операция рекомендована, т. к. она способствует размножению, к чему призывает ислам» [8]. Но к экстракорпоральному оплодотворению не прибегают до тех пор, пока не был испробован и не удался естественный путь. При этом, согласно вердикту исламских богословов-законоведов, чтобы проведение такой операции было разрешено, оплодотворение в пробирке должно происходить сперматозоидом мужа яйцеклетки жены, а оплодотворенная яйцеклетка затем должна быть помещена в матку жены. Запрещается подсаживать яйцеклетку в матку другой женщины, т. е. суррогатной матери. Также запрещается производить оплодотворение сперматозоидом мужа яйцеклетки другой женщины, не жены, даже если яйцеклетка после этого будет помещена в матку жены. Запрещается также оплодотворять яйцеклетку жены сперматозоидом другого мужчины, не мужа, даже если затем яйцеклетка будет

помещена в матку жены. Три перечисленные формы оплодотворения запрещены по закону шариата, так как они ведут к смешению и потере родства. Это запрещено в исламе [1; 8; 17]. Александр Койбагаров, президент Российской ассоциации буддистов Алмазного Пути традиции Карма Кагью, приветствует, в частности, развитие биотехнологий и ВРТ.

Буддисты приветствуют прогресс и развитие медицины, если это делает людей более счастливыми и защищенными. ЭКО позволяет женщинам испытать счастье материнства в случаях, когда естественное оплодотворения невозможно. Искусственное оплодотворение не противоречит буддийскому учению. Буддисты считают, что сознание не производится мозгом, оно существует всегда и само по себе. Когда яйцеклетка оплодотворяется сперматозоидом, в этот момент сознание соединяется, связывается с будущим телом, и уже тогда появляется живое человеческое существо. Поэтому нельзя бездумно относиться к гибели оплодотворенных эмбрионов, нужно всеми средствами стремиться, чтобы все они выживали. Учение о карме мотивирует буддистов действовать так, чтобы приносить счастье, радость, свободу и защиту существам, любить и сочувствовать им и не совершать действий, приносящих страдание. Рождение и воспитание ребенка считается одной из буддийских добродетелей. Если люди дают возможность человеческому существу прийти в мир, заботятся о нем, то совершают очень позитивное действие. Если по состоянию здоровья нет возможности иметь детей естественным путем, можно усыновить ребенка, от которого отказались родители, и вернуть ему счастье в семье. Кроме того, человек может воспользоваться всеми достижениями современной медицины для зачатия и вынашивания плода. Все пути возможны, и буддизм положительно относится к научным и технологическим открытиям, если они уменьшают физические и психические страдания существ и увеличивают количество их счастья. Социальные стереотипы не так важны, как индивидуальное счастье человека. Буддизм очень терпим не только к образу мыслей людей, но и к их поведению для достижения своих целей, если это поведение не ограничивает и не доставляет страдания другим людям [1; 14–16]. Буддизм не налагает никаких жестких условий и правил для проведения ЭКО. Надо руководствоваться здравым смыслом. Конечно, воспитание ребенка в полной семье лучше, чем в неполной. Естественное зачатие и рождение лучше, чем искусственное, но условия у разных людей разные. Поэтому необходимо действовать так, чтобы доставить максимум счастья максимальному числу людей.

По мнению главного раввина России Берл Лазара, в ситуации помощи в лечении бесплодия для супружеских пар с использованием ВРТ все зависит от конкретной ситуации. Когда появились первые возможности искусственного оплодотворения, возник вопрос, разрешает ли это иудаизм. С точки зрения наших религиозных авторитетов, если супруги по объективным причинам медицинского или физиологического характера не могут зачать и родить детей обычным путем, они вправе прибегнуть к искусственному оплодотворению — в т. ч. и экстракорпоральным способом, если иного варианта нет. Согласно основному религиозному праву — Галахе, — долг верующего человека делать все, чтобы продолжать и умножать свой род. Если приходится использовать суррогатную мать или прибегать к услугам донора спермы,

то надо обязательно советоваться с раввинами и врачами-специалистами, потому что тут есть ситуации, когда это разрешено, а есть — когда запрещено [5; 6; 18]. Первая заповедь, которую Бог дал человеку, — «Плодитесь и размножайтесь». Чтобы выполнить эту заповедь, в семье должны быть как минимум один сын и одна дочь. Если выполнить эту заповедь традиционным путем не получается — религия разрешает искать другие способы родить детей, в т. ч. суррогатное материнство. С точки зрения религиозных авторитетов в иудаизме, если супруги по объективным причинам медицинского или физиологического характера не могут зачать и родить детей обычным путем, они вправе прибегнуть к искусственному оплодотворению, в т. ч. с помощью ЭКО. Вопрос об использовании ЭКО для зачатия ребенка супружеской парой правоверных иудеев в каждом случае решается индивидуально, однако обычно религиозные авторитеты одобрительно относятся к такому решению, потому как иудаизм разрешает использовать все существующие способы, дабы продолжить свой род, нет ограничения ни на донорство спермы, ни на суррогатное материнство. Из работы И. Зориной [5], в которой она, в частности, излагает свои диалоги с раввинами (например, с р. Бен-Цион Зильбером), следует, что одна из важнейших заповедей Торы, пру у-рву — иметь детей. Эта заповедь относится прежде всего к мужчинам. И в случае, когда муж еще не выполнил этой заповеди и ее можно выполнить только искусственным путем, соединив семя мужа и яйцеклетку жены, каждый, для кого это актуально, должен выяснить у главного раввина различные вопросы, связанные с ЭКО (как, кому, в какой ситуации, каким образом получить семя мужа и яйцеклетки жены и как гарантировать, что это действительно семя мужа и яйцеклетки жены и пр.), и поступать по его указаниям.

Абсолютными доводами в пользу проведения программы ЭКО в иудаизме считаются необходимость помощи в выполнении заповеди «плодитесь и размножайтесь», обязанность совершать добрые поступки, облегчать страдания бесплодных пар, спасать целостность семьи [5]. Однако в некоторых конкретных вопросах в этой области возникает ряд проблем: сомнения в установлении отцовства ребенка, родившегося в результате процедур ВРТ; сомнения в материнстве в случае программ ЭКО с донорскими яйцеклетками; сомнения в ответственности медицинского персонала, который может подменить или перепутать семя; оплодотворение донорской спермой может оказаться эквивалентным измене, если будущая мать замужем; если женщина не состоит в браке, такие процедуры приводят к проблеме разрушения понятия традиционной религиозной семьи и др. При этом проведение программ ЭКО и ИКСИ с использованием биологического материала супружеской пары разрешается практически всеми религиозными авторитетами в иудаизме. Большая часть раввинов не видят супружеской измены в использовании женщиной спермы донора, т. к. супружеская измена — это только интимные отношения женщины с посторонним мужчиной, а искусственное оплодотворение таковым не является [5; 6; 15; 16].

Если сравнить разные религии с точки зрения их отношения к ВРТ, то самыми либеральными окажутся иудаизм и буддизм, а самым консервативной — христианство, в особенности православие и католицизм. Однако можно

выделить следующие проблемы ВРТ, которые, так или иначе, рассматривают все конфессии.

К ним относится, прежде всего, избыток получаемых эмбрионов; суррогатная материнство; вмешательство в «судьбу» эмбрионов с помощью ПГД; недостаточная ответственность медперсонала и, как следствие, проблема «подлинности» генетического материала использующих ВРТ пациентов; использование ВРТ для одиноких женщин и мужчин, а также лиц нетрадиционной сексуальной ориентации, что разрушает представление о традиционной семье. Именно эти проблемы и их совместное обсуждение в обозримой перспективе могут стать естественной площадкой — зоной обмена мнениями и выработки новых убеждений в стремлении создать благоприятные социобиологические и общечеловеческие нравственные установки решения продолжения жизни на земле во все многообразии его оптимальных возможностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксенов Игорь, прот. Прогресс и современное человеческое достоинство. Этические вопросы современных вспомогательных репродуктивных технологий // Православие и проблемы биоэтики. Сборник работ. — М., 2017.

2. Балашов Николай, прот. Репродуктивные технологии: Дар или искушение? // Православие и проблемы биоэтики. Сборник работ. — М., 2017.

3. Болховитинова С. Л. Этические проблемы новых репродуктивных технологий // Биоэтика сегодня. — Вып. 1. — М., 2004.

4. Защита эмбриона человека *in vitro*. // Доклад Рабочей группы по защите эмбриона и плода человека. — Руководящий Комитет по биоэтике Совета Европы (CDBI). Страсбург, 19 июня 2003 г. (научная редакция член.-корр. РАН Б. Г. Юдина и проф. Л. Ф. Курило).

5. Зорина И. М. Биоэтические и юридические проблемы вспомогательных репродуктивных технологий // Национальное здоровье. — 2017. — № 1–2. — С. 74–86.

6. Курило Л. Ф. Развитие эмбриона человека и некоторые морально-этические проблемы методов вспомогательной репродукции // Проблемы репродукции. — 1998. — № 3. — С. 39–49.

7. Мамедов В., Мамедов Р., Мустафаева А. Религиозные учения и морально-правовые критерии биоэтики / НИИ по правам человека Национальной Академии наук Азербайджана. 29.11.2011. — URL: <http://huquq.org.az/ru/publication/4043/>

8. Основные положения социальной программы российских мусульман. — Ярославль. — 2001. — 43 с. 9. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — М., 2008.

10. Ревуненкова Н. Протестантизм. — СПб.: Питер, 2007.

11. Сгречча Э. Биоэтика: учебник / пер. с итал. В. Зелинский, Н. Костомарова. — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея. — 2002. — 167 с.

12. Силуянова И. В. Биоэтика в России: ценности и законы. — М.: Грантъ, 2001.

13. Силуянова И. В. Биоэтика // Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия». — Т. 5.

14. Силуянова И. В., Першин М. С., Ляуш Л. Б., Макеева И. М. Статус эмбриона // Человек. — 2007. — № 2. — С. 98–108.

15. Сипко Ю. К. Библия и суррогатное материнство // Евангельские Проповеди и статьи Юрия Кирилловича Сипко. — URL: <http://ysipko.ru/bibliya-i-surrogatnoe-materinstvo/>

16. Тарабрин Р., священник. Репродуктивная технология ЭКО и ее оценки с позиций православной биоэтики в начале XXI века. Дипломная работа / Московская духовная академия. — Сергиев Посад. — 2014.

17. Шейх Абд аль-Маджид аз-Зиндани. Шейх Мустафа Ахмад. Доктор Кейт Мур. Стадии развития человеческого эмбриона (в свете положений Корана и Сунны). — URL: <https://docplayer.ru/27399133-Stadii-razvitiya-chelovecheskogo-embriona-v-svete-polozheniy-korana-i-sunny.html>

18. Юдин Б. Г. Введение в биоэтику. — М.: Прогресс-Традиция, 1998.

*И. Г. Курганова**

**ВЛИЯНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ
МЫСЛИ НА ПРИНЯТИЕ ИНДИВИДОМ РЕШЕНИЯ
ОБ УЧАСТИИ В ПРОГРАММАХ ОРГАНОГО ДОНОРСТВА:
КОНЦЕПТЫ ПЛОТИ И ЖЕРТВЫ
В СВЕТЕ ТРАНСПЛАНТОЛОГИИ****

Исследование носит междисциплинарный характер. Проблемы религиозно-философской антропологии рассматриваются в статье в контексте трансплантологии. Для анализа выделяются христианские концепты плоти и жертвы. Природная детерминированность и свобода воли — два полюса бесчисленных религиозно-философских факторов, влияющих на выбор человека в отношении потенциального участия в программах органного донорства. В данной статье эти полюсы рассмотрены на основе концептов плоти и жертвы. Первый концепт анализируется в рамках христианской антропологической мысли (в большей степени восточной православной традиции), второй — в более широком контексте христианской религиозной философии в соотнесении с экзистенциальной философией. В статье впервые исследовано влияние концептов христианской антропологии на принятие индивидом решения об участии в программах органного донорства. Проанализированы религиозные смыслы в содержании концептов плоти и жертвы, которые с наибольшей вероятностью можно рассматривать в качестве аргументов «за» и «против» участия верующего человека — христианина в трансплантологических программах.

Ключевые слова: концепт плоти, концепт жертвы, христианская антропология, религиозно-философская антропология, трансплантология, органное донорство, религия и органное донорство, междисциплинарные исследования человека, смерть и воскресение, тело и душа.

I. G. Kurganova

*THE INFLUENCE OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY ON PERCEPTION OF ORGAN
DONATION PROGRAMS: CONCEPT OF FLESH AND CONCEPT OF SACRIFICE*

The study is interdisciplinary. The Christian concepts of flesh and sacrifice are analysed in the context of transplantology. Natural determinism and free will are the two poles of countless

* Курганова Ирина Геннадьевна, старший лаборант, сектор методологии междисциплинарных исследований человека, Институт философии РАН; oecania727@gmail.com

** Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, грант № 17-18-01444.

religious and philosophical factors influencing a person's choice of potential participation in organ donation programs. In this article, these poles are considered on the basis of the Christian concepts of flesh and sacrifice. The first concept is analyzed in the framework of Christian anthropology (Eastern Orthodox tradition), the second — in the broader context of Christian religious philosophy in relation to existential philosophy. The article contributes to the study of the influence of Christian anthropology concepts on an individual's decision to participate in organ donation programs. Religious meanings are analyzed in the content of the concepts of flesh and sacrifice, which are most likely to be considered as arguments for and against the participation of a Christian believer in transplantological programs.

Keywords: concept of flesh, concept of sacrifice, Christian anthropology, religious and philosophical anthropology, transplantology, organ donation, interdisciplinary studies of man, death and resurrection, body and soul.

Несмотря на развитие биотехнологий, непреложным остается тот факт, что человек с биологической точки зрения смертен, но также непреложно, что последствия его выбора могут оставаться в этом мире и после исхода самого человека. Природная детерминированность и свобода воли — два полюса бесчисленных религиозно-философских факторов, влияющих на выбор человеком потенциального участия в программах органного донорства (на формирование модели восприятия программ органного донорства). В данной статье эти полюсы будут рассмотрены на основе христианских концептов плоти и жертвы. Первый концепт анализируется в рамках христианской антропологической мысли (в большей степени восточной православной традиции), второй — в более широком контексте христианской религиозной философии (без специального обращения к христианской этике и аксиологии) в соотноении с экзистенциальной философией.

Нашей задачей является не столько анализ данных концептов в рамках христианской доктрины, сколько попытка уловить в их содержании те религиозные смыслы, которые с наибольшей вероятностью можно рассматривать в качестве аргументов «за» и «против» участия верующего человека — христианина в программах органного донорства.

Христианское учение о плоти и ее последующем воскресении является одним из краеугольных камней в формировании модели восприятия органного донорства верующими. Если Бог приуготовил для плоти воскресение в конце времен, то насколько правомочен человек отдать часть своего тела или тела родственника для пересадки другому человеку? Имеет ли право человек, находясь на смертном одре, принять в свое тело орган другого человека и тем самым продлить свою жизнь? Резонный вопрос в сознании верующего: могут ли подобные манипуляции нарушить целостность человека, созданного по замыслу Творца именно как душа и тело, навредить его душе, навредить его телу, которому надлежит стать вечным после воскресения, и возможно ли само воскресение, если плоть лишилась какой-то своей части либо обрела чужую? Подобные вопросы отнюдь не домислы, это реально существующие конструкты в сознании верующего. Мы сделаем попытку приблизиться к возможным ответам. Оговоримся, что данная область исследований не математика, и абсолютно точного и единственного ответа живому человеку не даст никто, в т. ч. и официальная позиция религиозного института, с которым верующий соотносит свою жизнь. Но это никак не умаляет

поиска наиболее вероятностных решений, которые могут быть в одних случаях поняты, в других применены в практической работе хирургов-трансплантологов, психологов, социальных работников, законодателей, ученых, словом, тех, кто работает в сфере трансплантологии или связан с ней.

Обратимся к богословскому учению о человеке. Анализ христианского учения о человеке невозможен в узких антропологических рамках без обращения к сотериологии и эсхатологии. Более подробно мы остановимся на восточно-христианском понимании плоти.

Согласно христианской модели мироздания мир делится на вещественный и духовный, данная дихотомия отражена и в природе человека. Человек был сотворен как совокупность двух начал: тела, которое относится к вещественному миру, и души — части мира невидимого. Однако в христианской антропологии наряду с дихотомичным рассмотрением природы человека распространено и трихотомичное. Существуют и более развернутые схемы описания человека, но они согласуются с дихотомическим и трихотомическим подходами. В соответствии с трихотомией природа человека трехчленна: он представляет собой тело, душу и дух.

Все составляющие природы человека существуют во взаимодействии друг с другом, однако подчинены принципу иерархичности. Дух главенствует по отношению к душе и телу, душа — по отношению к телу. Душа оживляет тело и сливается с ним. Однако природы как тела, так и души не смешиваются, а существуют в пределах своих компетенций.

В христианском учении противоречия между дихотомией и трихотомией нет. Как справедливо отмечает протоиерей Вадим Леонов, указанное различие носит прежде всего методологический характер, предпочтение какой-либо схеме отдается в зависимости от поставленного вопроса [8, с. 42–43]. В рамках православной педагогики и психологии предпочтение отдается трехчленному описанию природы человека, в рамках же христианской сотериологии и эсхатологии правомерна двухчленная модель. Так, смерть разделяет душу и тело или дух и тело, в христианской антропологии при дихотомичном рассмотрении они заменяют друг друга.

Дихотомия души и тела в христианском богословии также рассматривается как деление человека на «внутреннего» и «внешнего»: «...если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4: 16). «Внутренний человек» — это дух, под которым зачастую понимаются «ум» и «совесть». Нас в данном контексте волнует «внешний» человек, который подразделяется на «тело» и «плоть». Данные понятия в рамках христианской антропологии также различаются. Получается, что у души два тела, они даны ей не одновременно, а в каждый период — свое: изначальное, утраченное в грехопадении и обещанное после воскресения, и тело, оно же плоть (отсюда однокоренное — воплощение), в котором проходит земная жизнь человека. Плоть подвержена глени и смерти. Плоть — это земное начало, своего рода, материя земного тела. Термины «тело» и «плоть» зачастую тождественны, когда речь идет о земном обиталище души, в этом смысле иногда употребляется и понятие «живая душа» (Откр. 16: 3; Мф. 6: 25).

Согласно христианской антропологии, человек создан по образу и подобию Бога, он венец мироздания, как пишет Афинагор Афинянин,

тем, которые носят в себе образ Самого Творца «...» Творец определил вечное существование, чтоб они, познавая своего Творца и Его силу и премудрость и следуя закону и правде, безболезненно пребывали вовеки с тем, с чем проводили предшествующую жизнь, находясь в тленных и земных телах [2, с. 57–58].

Очевидно, христианский апологет отсылает к Ветхому Завету, в котором говорится, что «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего» (Прем. 2: 23). Григорий Нисский сравнивает Бога с художником, который сотворил «наше естество как некий сосуд, пригодный для царственной деятельности, и по душевным преимуществам, и по самому телесному виду устроив его таким, каким нужно быть для царствования» [4, с. 34–35].

Однако согласно христианской антропологии Адам не был смертен и не был бессмертен, но его смерть, в отличие от всех живущих после грехопадения, была потенциальной. Православная Церковь свидетельствует, что первозданный Адам был сотворен вместе с телом (Быт. 2: 7, 21–25), созданным Богом из праха земного, чтобы Адам «имел природное единство с подчиненным ему тварным миром и был с ним взаимозависим» [8, с. 44]. В святоотеческой традиции принято считать, что тело человека сотворено из земли, дабы он не возгордился и не превозносился. Итак, православная антропология полагает тело Адама реальным, как и наши тела, физическим, но имеющим важные отличия от нашего тела в способе существования: для питания употреблялась только растительная пища; само тело было обоженным, т. е. поддерживалось не столько физической пищей, сколько божественной благодатью, которая преображала естество человека и не давала ему умереть; тело было подчинено душе и содействовало духовному совершенствованию [8, с. 45]. Как пишет свт. Игнатий Брянчанинов,

тело первого человека было в совершенном согласии с душою, а душа находилась в совершенном согласии с духом «.» Тело Адама легкое, тонкое, бесстрастное, бессмертное, вечно юное, отнюдь не было узами и темницей для души: оно было для нее чудною одеждою» [6, с. 37–39].

По Иоанну Дамаскину, человек был создан не только безгрешным по своей природе и свободным по воле: «...безгрешным, — уточняет богослов, — не потому, что он не был восприимчив к греху — ибо только Божество не доступно греху, но потому, что возможность греха заключалась не в его природе, а скорее в его свободной воле» (Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. Кн. 2, гл. XI, цит. по: [10, с. 251]).

Грехопадение — результат свободной воли, привело к искажению изначальной природы человека, ему были дарованы «кожаные ризы» (Быт. 3: 21), в соответствии с библейским учением после изгнания из Рая в жизнь человека вошли бремя, страдание, страсти, болезни, тлен и, наконец, смерть: «Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, [потому что] в нем все согрешили» (Рим. 5: 12). Как уточняет Иоанн Дамаскин, «он облекся в смертность или в грубую смертную плоть, что означают кожаные ризы» (Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. Кн. 3, гл. I, цит. по: [6, с. 39]). Начиная с момента грехопадения в библейском жизнеописании Адама под телом человека подразумевается плоть.

Мы полностью согласны с И. Гайдено, которая пишет:

Христианская теология усматривает злое начало не в плоти как таковой, а в ее испорченности, вызванной грехопадением. И соответственно не освобождение бессмертной души от тленной плоти, а освобождение плоти от греховности, одухотворение плоти, которое произойдет по воскресении является целью христианского спасения [3, с. 389].

Возможность такого спасения, согласно христианскому учению, дарована благодаря искупительной Жертве Христовой, благодаря ей «Смерть всех приведена в исполнение в Господнем теле, и уничтожены им смерть и тление ради соприсущего в нем Слова» [1, с. 45]. Эта жертва — основание христианской сoterиологии, согласно которой люди обрели возможность спасения в вечной жизни: отныне они сами выбирают свою загробную участь, совершая те или иные нравственные поступки. Воскресение Христа — основа христианского вероисповедания, оно возвестило о вечной жизни с Богом для праведных, поэтому апостол Павел говорит: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15: 14), — тщетна, т. к. обетования очищения от грехов, вечной жизни и спасения в таком случае напрасны. Именно в контексте Вознесения, как отмечает протоиерей Вадим Леонов,

полностью раскрывается смысл слов Господа Иисуса Христа: Я есть путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня (Ин. 14,6). Этим положено начало не только обожению человечества, но и восхождению людей в Царство Божие: Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я (Ин. 14,2–3) [8, с. 294].

Апостол Павел говорит о нашем Воскресении так: «...знаем, что когда земной наш дом, эта хижина, разрушится мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный» (2 Кор. 5: 1), — и далее: «...от того мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище» (2 Кор. 5: 2). Святитель Иоанн Златоуст дает комментарий этим словам, упоминая необходимое звено в этом переходе — смерть:

...неспроста назвал он тело обиталищем души, но указывает нам на временность настоящей жизни и объявляет о перемене на лучшее. «...» Зачем ты оплакиваешь эти частные бедствия, когда тебе надобно подвергнуться всецелому разрушению тела или — лучше — не просто тела, но тления находящегося в теле? [7, с. 549–568]

По мысли святителя, сейчас мы «по немощи плотской» во всем имеем нужду: и в теле, и в жилище, а после воскресения «одно и то же будет и телом, и жилищем <...> потому что для него нетления будет достаточно вместо всего» [7, с. 69].

Размышления о таинстве смерти, ее причинах, воскресении и спасении неминуемо создают вероисповедальный контекст для христианина, пребывающего в состоянии тяжелой болезни, либо родственников смертельно больного или умершего, исповедующих христианство, поставленных перед выбором в пользу или против потенциального участия в программах органного донорства. Представим два берега, между которыми бурлящая река, с одного берега на другой переброшен мост. К мосту подошли убежденные христиане:

тяжело больной, которому может помочь только пересадка донорского органа, смертельно больной, медицина ему помочь бессильна, но у него есть возможность спасти жизнь другому, дав согласие на посмертную пересадку его органов реципиенту, и родственники умирающего в реанимации в бессознательном состоянии человека, от них ждут согласие или отказ на пересадку органов или тканей их близкого другим людям. Они в смятении взирают на бурлящую бездну — вечную погибель, им и их близким нужно перейти мост — на другом берегу самый чаемый идеал религиозной жизни христианина — Воскресение и вечная Жизнь. Это образная реконструкция экзистенциальной ситуации верующего человека в дискурсе трансплантологии.

И здесь мы напрямую подошли к вопросам, озвученным в начале статьи, и на материале изложенного выше христианского учения о плоти, а также на основе христианской сотериологии и эсхатологии попытаемся найти вероятностные аргументы в пользу или против отдельных суждений в отношении трансплантологии.

Первый блок вопросов непосредственно связан с религиозным отношением к болезни и смерти. А стоит ли вообще продлевать земную жизнь, прибегая к столь радикальному средству медицинской помощи, как органное донорство?

Бог создал человека одновременно духом и плотью, как говорит Иоанн Дамаскин, «духом — затем, чтобы он оставался неизменным прославлял Благодетеля, плотию — затем, чтобы страдал и, страдая, памятовал о том, кто он, и, впадая в гордость, вразумлялся» (Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. Кн. 2, гл. XII, цит. по: [10, с. 250]). Таким образом, согласно христианской антропологии телесный недуг — поупущение свыше, болезнь тела содействует очищению души и ее освобождению от греха. «Труд и злострадание — непременные спутники покаяния и смирения «..» должны господствовать на земле, по самому определению Божию», — пишет святитель Игнатий Брянчанинов [6, с. 75]. Таковы «воззрения духовного разума на телесные недуги», они отличаются от «воззрений плотского мудрствования», согласно которому болезни — это бедствия, «духовный разум», напротив, учит, что недуги и скорби посылаются Богом по «особому Божию милосердию», сравнивая их с горьким лекарством, Игнатий Брянчанинов пишет, что они «содействуют нашему спасению, нашему вечному благополучию» больше, чем исцеления. Но исцеление по Благодати Божьей возможно, и, по убеждению святителя Игнатия, искать его и просить у Бога исцеления позволяется «при твердом намерении употребить возвращенное здравие и силы в служение Богу, отнюдь не в служении суетности и греху» [6, с. 160]. В противном же случае исцеление приведет только к большему наказанию и к большему осуждению «во времени и вечности», как предостерегает святитель.

Таким образом, хоть и с оговорками, христианское богословие признает возможность и пользу исцеления тела, если оно будет содействовать дальнейшему развитию и спасению души.

По мнению Игнатия Брянчанинова, человек должен постоянно помнить, что он находится на земле «во временном изгнании», и что «он — земля» и неминуемо вернется в землю, из которой создан [6, с. 76]. И об этом ему напоминают его братья, похищаемые один за другим смертью. Но что означает смерть для христианина? Христианская концепция смерти прежде всего выражается

в восприятии ее как естественного (и даже ожидаемого, чаемого) перехода от временной жизни к жизни вечной. «Ворота в вечность» — распространенная метафора для описания смерти в христианской литературе.

Апостол Петр называет смерть «отшествием» (2 Пет. 1:15), собственно, исключая ее возможность для христиан. Искупительная Жертва Христа и чудесное Воскресение подарили человеку обетования телесного воскресения и вечной жизни, как читается в пасхальной тропари: «Христос воскрес из мертвых, смертью поправ, и сущим во гробех живот даровав». Согласно, христианской антропологии, человек двуедин, поэтому и жизнь человека — это жизнь души и тела; душа бессмертна — тело подвержено изменениям, тлену и смерти, после которой душа последует дальше одна, на время разлучившись с телом, но воссоединится с ним вновь после второго пришествия Христа и воскресения мертвых.

Смерть, согласно христианскому богословию, несет в себе благо для согрешивших людей [8, с. 201]:

— смертью Бог установил предел распространению греховного существования человека, «зло не стало бессмертным» (свт. Григорий Богослов);

— память о неизбежной смерти готовит человека к вечности;

— только пройдя смерть, человек способен воскреснуть и обновиться для жизни вечной с Богом. «Человек, подобно какому-то скудельному сосуду, разлагается в землю, чтобы по отделении воспринятой им скверны воскресением мог быть воссоздан в первоначальный вид» (Григорий Нисский).

Смерть была и остается большой тайной. В рамках христианской антропологии распространено суждение о том, что смерть не бывает случайной, Бог забирает к себе любого человека в самой высокой точке его духовного развития. «Если человек в этом отношении созрел, достиг возможных для него ступеней духовного роста, то и наступает физическая смерть, и его душа переводится в иной мир», — пишет протоиерей Вадим Леонов [8, с. 358]. Но смерть также наступает и в случае окончательного отхода от Бога, если человек «окончательно, необратимо самоопределился против Бога и все возможности для покаяния исчерпаны (...) потому что его дальнейшее существование не имеет смысла» [8, с. 358].

Так не является ли в таком случае искусственное продление жизни посредством органного донорства своеволием против Бога, вмешательством в закономерное развитие души в земном теле? Данный вопрос представляет собой уже определенный вид суждения, когда религиозно-философская мотивация способна способствовать отказу верующего от участия в программах органного донорства.

Какие аргументы могут быть противопоставлены данной позиции? Проживая земную жизнь, христианин не только стремится к очищению от грехов, нравственному совершенствованию и снисканию Божьей благодати, но и, имея перед собой нравственный пример Христа Спасителя, несет служение перед ближними. Зачастую отказ жизненно важных органов случается у человека в сравнительно молодом возрасте, когда на его попечении находятся малолетние дети либо престарелые родители, инвалиды. В этих случаях, продлевая себе жизнь, человек способен сделать много полезного и необходимого для других. Подобная дилемма стояла даже перед апостолом Павлом:

Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение. Если же жизнь во плоти [доставляет] плод моему делу, то не знаю, что избрать. Влечет меня то и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше; а оставаться во плоти нужнее для вас. И я верно знаю, что останусь и пребуду со всеми вами для вашего успеха и радости в вере (Флп. 1: 21–25).

Именно по причине служения апостол отодвигал день смерти. Данный пример может служить серьезным обоснованием участия в трансплантологических программах ради дальнейшего служения другим. Также и родственники умирающего пациента, решающие, давать ли им согласие на пересадку его органов реципиентам, часто вдохновляются мыслью, что в случае положительного решения обретает надежду не только тяжело болеющий человек, но и его дети, его близкие и родные.

Другим возможным обоснованием участия в программах органного донорства в рамках православной сотериологии и эсхатологии является догматическое положение о том, что в судный день спасутся не все, а только избранные, которые приложили в земной жизни все возможные усилия ради спасения и вечной жизни в Боге. Если в католическом учении о загробном существовании есть представление о чистилище, в котором грешники имеют шанс на спасение, то православная церковь решительным образом отвергла все учения, обещающие спасение в итоге всем верующим и предала их анафеме. Поэтому смерть в православии — это черта, подводящая итог духовной жизни человека, за рамками этого мира будет только воздаяние. В данном сотериологическом и эсхатологическом ракурсе человек может использовать «возвращенное здравие и силы в служение Богу» [6, с. 160] и этим обрести главный смысл христианской жизни в теле — спасение и вечную жизнь с Богом.

Значимым также является вопрос о телесной идентичности человека, в нашем контексте — об идентичности тела по отношению к душе, об особенной связи и синхронизации между ними. Может ли она быть нарушена и может ли такая связь возникнуть у души с органом от другого тела?

В человеке осуществляется не только связь тела с душой и духом, но и единство тела и его частей. Св. Григорий Нисский писал: «...так что несправедливо было бы утверждать, будто бы произошла душа прежде тела или тело без души, но одно начало обоих, по высшему закону положенное первым Божиим изволением...» [4, с. 124]. Сотворен был человек таким образом, чтобы не был он «поставляем в разлад с самим собой» [4, с. 124].

Согласно христианской святоотеческой антропологии, душа имеет вид, подобный виду человека в его теле: «...душа имеет и главу, и перси, и руки, и ноги, и очи, и уши, словом, все члены как и тело; душа облечена в тело как в одежду, а члены ее облечены в соответствующие члены тела» [6, с. 43].

В богословии подчеркивается особая связь души с телом.

Поскольку душа естественной какой-то дружбой и любовью была расположена к сожителю — телу, то хранится тайно в душе какая-то дружеская связь и знакомство вследствие срастворения «..» от каких-то наложенных природой знаков, по которым остается в ней неслитная общительность, отличающая свою собственность, — пишет об этой связи Григорий Нисский. — А что в душе и по от-

решении от тела остаются некоторые знаки нашего соединения, это показывает разговор в аду, из которого видно, что хотя тела преданы были гробу, однако же в душах оставался некоторый телесный признак... [4, с. 115]

Несмотря на то, что в теле все подвержено изменениям, богослов указывает на неперменное наличие в нем постоянного «оттиска»:

Остается же при всякой перемене непреложным в самом себе отличительный вид, не утрачивающий однажды навсегда положенных в нем природой знаков, но при всех переменах в теле показывающий в себе собственные свои признаки [4, с. 116].

Сегодня мы сравнили бы этот «отличительный вид» с молекулой ДНК.

В контексте трансплантологии подобная особая связь тела и души посредством такого «отличительного вида» может рассматриваться на феномене отторжения донорского органа телом реципиента, для которого постоянный «оттиск» тела донора, по умолчанию содержащийся и в донорском трансплантате, является в прямом смысле чужим. В медицинской практике подобное явление успешно преодолевается посредством иммуносупрессивной терапии, применяемой по отношению к реципиенту.

Как пишет Афинагор Афинянин,

если ни природе души самой по себе, ни природе тела отдельно не даровал Бог самостоятельного бытия и жизни, но только людям, состоящим из души и тела, чтобы с теми же частями, из которых они состоят, когда рождаются и живут, по окончании сей жизни они достигали одного общего конца, то душа и тело составляют в человеке одно живое существо <..> и потому совершенно необходимо, чтобы такой состав всецело направлялся к одному концу, дабы все и во всех отношениях сходилось к одной гармонии и к общему согласию, — сотворение человека, природа человеческая, жизнь человеческая, действия и страдания, образ жизни и сообразная с природою последняя судьба [2, с. 65–66].

Вопросы о том, в каком именно органе может пребывать душа, как мы узнаем из апологетических трудов, ставились всегда. Немесий Эмесский отвечает на них так:

...когда говорится, что душа находится в теле, то понимается это не в том смысле, что она находится в теле как в месте, но в смысле связи, взаимоотношения <..> в том смысле, как говорится, что Бог (обитает) в нас <..> как любящего называем привязанным к любимой не по телу и не по месту, конечно, но по взаимоотношению [9, с. 200].

Об этом же пишет Григорий Нисский. Богослов призывает умолкнуть тех, кто распространяет «пустословие», заключая «мыслительную деятельность в каких-либо телесных членах» (подразумевается душа. — И. К.) [4, с. 54]. Не согласен мыслитель ни с теми, кто поселяет душу в сердце, ни с теми — кто в головной мозг. Он допускает, что определенные силы души способны реализовываться посредством определенных органов, однако, по мнению Григория Нисского, «ум (душа. — И. К.) по необъяснимому закону срастворения без предпочтительности соприкасается с каждым членом» [4, с. 59].

В рамках христианской антропологии, пока сохраняются необходимые условия для взаимодействия души с телом, т. е. душа пребывает в теле, человек жив. Момент разлучения души и тела является смертью. Григорий Нисский сравнивает тело с музыкальным инструментом, а душу — с искусным музыкантом, который не сможет показать свое искусство на испорченном инструменте:

...так и ум (душа. — И. К.), действуя на целое орудие и сообразно с умственными деятельностями прикасаясь, по обычаю, к каждому члену, в тех из них, которые в естественном положении, производит, что ему свойственно, а в тех, которые отказываются принимать художественное его движение, остается безуспешным и бездейственным. Ум обыкновенно состоит в каком-то свойстве с тем, что в естественном положении, и чужд тому, что выведено из этого положения [4, с. 60].

«Ум управляется Богом, а умом — наша вещественная жизнь, когда она в естественном состоянии. Если же уклоняется от естества, то делается чуждой и деятельности ума», — пишет Григорий Нисский [4, с. 62]. Итак, человек жив, пока его душа («ум») и тело («естество») находятся в гармоничном единении, в котором главенствует душа. В противном же случае «вещественное образуется в нас и приводится к своему концу, когда управляет им естество» [4, с. 61].

Традиционными для христианской антропологии (впрочем, как и для медицины) критериями жизни были дыхание и сердцебиение, именно они считались проявлениями души, которую Бог вдохнул в человека. Достижения медицинской науки привели к фактическому преодолению традиционных критериев смерти человека: прекращение дыхания и неьющееся сердце (остановка сердца), — в пользу нового критерия — смерти мозга. Хотя Православная Церковь легитимизировала органное донорство, вопрос о критериях смерти человека остается дискуссионным. Выше мы привели богословскую позицию, которая исключает пребывание души в каком-то отдельном органе, но этим не исключается особая духовная связь органов с душой. Особое значение это имеет в отношении сердца, помимо физической функции в христианской антропологии ему отводится и духовная роль. Тема кардиоцентризма в православии представляется очень серьезной, поэтому мы оставим ее за рамками данной работы и попробуем рассмотреть в отдельном исследовании.

Как выразился Афинагор Афинянин, у души с телом «сообразная с природой последняя судьба». Как мы уже говорили ранее, венец жизни человека, согласно христианской антропологии, находится за пределами смерти — в таинстве Воскресения. Как пишет апологет, человек сам по себе не является душой, следовательно, «человеку должно оставаться всегда и состоять из души и тела; а таким пребывать ему невозможно, если не воскреснет. Ибо если нет воскресения, то не останется природа человеков как человеков» [2, с. 67]. Афинагор прибегает не только к аргументам целесообразности, но к «нравственно-эсхатологической» аргументации в пользу Воскресения тела, к которой впоследствии обратится и Кант. По мысли богослова, если человеческая природа не будет существовать, значит, напрасной была и связь души с немощами тела и его состояниями, напрасно тело удерживалось «уздой души», напрасны рассудительность, соблюдение правды, упражнение в добродетели, напрасны законодательство и уставы, да и «все что есть прекрасного в людях и для людей», напрасно тогда

даже само сотворение [2, с. 68]. А поскольку в делах Божьих и его дарах нет ничего напрасного, заключает Афинагор, то необходимо, чтобы бессмертной душе соответствовало и «вечное пребывание тела сообразно с его природой». Под этим «пребыванием» апологет подразумевает то, что «люди по душе имеют от сотворения непрерывное существование, но по телу получают нетление после изменения. Таков смысл учения о Воскресении» [2, с. 69]. Человек будет «совершенно тем же живым существом, когда будет иметь те же части, из которых состоит, пишет Афинагор, «части эти тогда только явятся в свойственном им соединении, когда те из них, которые разрушились, опять соединятся в состав живого существа» [2, с. 66]. Апостол Павел уверенно говорит о воскресении: «Веруем, что Воскресивший Иисуса Христа воскресит через Иисуса и нас и поставит перед Собой с вами: посемену мы не унываем» (2 Кор. 4: 14–16).

Итак, еще один важный блок потенциальных вопросов и сомнений, стоящих перед донорами и реципиентами, а также их родственниками, относится к теме воскресения. Сможет ли тело воскреснуть в прежнем составе, если какая-либо его часть, орган утрачены? Данная эсхатологическая проблематика имеет отношение и к верующему донору, и к верующему реципиенту. В рамках христианской антропологии находится отчетливый утвердительный ответ. Апостол Павел сказал в Послании к коринфянам: «Каждый воскреснет в своем порядке» (1 Кор. 15: 22–23). Апологеты единодушно развивают мысль евангелистов о том, что «невозможное у людей возможно у Бога» (Лк. 18: 27; Мф. 19: 26). Все части, фрагменты тел живших людей при воскресении вновь соединятся в одно целое, даже если они были утрачены, сожжены, съедены дикими зверями или рыбами и т. д. Согласно Григорию Нисскому, поможет в этом «отличительный вид» (признак. — И. К.), который есть в теле, а также «дружеская связь», хранимая в душе по отношению к телу [4, с. 115]. Григорий Нисский пишет:

...произойдет снова отрешение воскресших тел от общего к своему собственному «...» если только последует Божие повеление соответственным частям самим собою присоединиться к тем, которые им свои, то обновляющему естество не будет в этом никакого затруднения [4, с. 115–117].

Утвердительно об этом пишет и Афинагор Афинянин: «...воскресшие тела опять составятся из своих собственных частей...» [2, с. 40]. И обобщая сомнения возможности восстановления тел, Афинагор заключает следующее:

...премудростию и силой Того, Кто снабдил всякое животное существо собственными ему силами, — соответственно природе соединяются каждое со своим, хотя бы были они сожжены огнем или сгнили в воде, хотя бы были поглощены зверями или другими животными, хотя бы иной член, отторгнутый от целого тела, разложился прежде прочих членов [2, с. 45].

По мысли богослова, все части тела, соединившись друг с другом, займут прежнее место, «чтобы составить то же тело и дать новую жизнь тому, что умерло и совершенно разрушилось» [2, с. 45].

Хотя в православной эсхатологии признается именно физическое воскресение тел, апологеты указывают на то, что изменится и качество воскресших тел. Так Афинагор, цитируя апостола Павла: «Ибо тленному сему надлежит

облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор. 15: 53), считает, что тело вследствие своего изменения приобретет «нетление», вследствие чего телу в будущей жизни не понадобятся ни кровь, ни желчь, ни дыхание, ни влага, поскольку новое тело не будет нуждаться в питающих веществах. И тело, сохранив свою материальную субстанцию (состоящую из четырех элементов), обретет лучшее качество.

Мы завершаем наше рассмотрение концепта плоти как приложение природного закона, который, согласно христианскому учению, был установлен Богом вследствие грехопадения, который с неумолимой силой приводит человека к физической смерти. Но эту неотвратимую природную детерминированность христианская антропология рассматривает через обетование будущего воскресения тел и восстановления в человеке единства души и тела.

При сотворении человек был наделен свободной волей, именно она сделала возможным его грехопадение, но одновременно благодаря ей человек обрел способность выбирать. В рамках свободы воли мы бы хотели рассмотреть христианский концепт жертвы в контексте трансплантологии.

Концепт жертвы всегда играл и продолжает играть важное значение в религиозных культурах мира. В качестве значимой составляющей он включается социальными антропологами в теорию обмена. Нас будут интересовать возможные смыслы данного концепта по отношению к самому драматичному и неоднозначному направлению современной медицины — трансплантологии.

В трансплантологии христианский концепт жертвы приобретает особое значение и форму — «дарение органов» другому человеку и становится «новым символом любви, взаимной заботы и спасения жизни» [12, с. 79].

Данной медицинской практике, несмотря на колоссальное технологическое развитие, всего несколько десятилетий, поэтому верующий человек не сможет найти однозначных ответов на тему органного донорства ни в Священном Писании, ни в трудах святых отцов, христианская религиозно-философская антропология дает только предпосылки, на основе которых верующему приходится самому принимать «правильное» решение.

А решение по поводу возможного участия в органном донорстве приходится сегодня принимать всем: и верующим, неверующим. Отсутствие решения в соответствии с современным законодательством о трансплантологии в РФ — это тоже решение. В Советском Союзе с 1937 г. согласно Постановлению Совнаркома «О порядке проведения медицинских операций» тела людей после смерти переходили в собственность государства и могли использоваться в «интересах общества и науки». Российская Федерация, взяв на себя международные обязательства в области права, была вынуждена привести национальное законодательство в соответствие с нормами международного права. Так, в 1992 г. был принят Закон РФ «О трансплантации органов и (или) тканей человека», который вводит новую правовую норму — «презумпцию согласия». Согласно этой норме взятие и дальнейшее использование органов трупа возможно в том случае, если умерший при жизни не выразил протест против этого, а также если не выражают протест родственники умершего. Данный закон носит рамочный характер, и сегодня российское общество ожидает принятия нового законопроекта, способного заполнить правовые пробелы и гарантировать соблюдение прав человека.

Социологические исследования показывают настороженное отношение и очень низкую степень осведомленности россиян о программах органного донорства. Для преодоления данного явления необходимо построение грамотных, а главное — очень деликатных программ информирования. Как предостерегает известный российский специалист в области биоэтики И. В. Силуянова, некоторые исполнители задачи «научно обоснованной пропаганды донорства» понимают ее крайне радикально: «...стратегия пропаганды должна быть ориентирована на преодоление «мифического» на их языке, а по сути дела, традиционного религиозного отношения к смерти, к телу, к сердцу человека как средоточию духовной жизни» [12, с. 80].

Вероятно, полностью преодолеть редукционизм со стороны науки в отношении религии не удастся никогда, но принять в качестве исходной позицию, что «действительное различие между наукой и верой является условием их самоценности» [13, с. 81], необходимо. Несмотря на различие мировоззрений, необходимо с большим уважением относиться к религиозным убеждениям, которые являются неотъемлемой частью той или иной культуры. Только так можно избежать социальных, этико-правовых и внутриличностных когнитивных конфликтов по отношению к трансплантологии как проблемной области. Только при прочтении и уважении религиозного кода той или иной культуры возможно построение диалога между заинтересованными субъектами программ органного донорства.

Как верно отмечает И. В. Силуянова, в православной этической традиции никогда не говорилось о том, что нельзя жертвовать собой ради спасения жизни другого человека. От себя добавим, что это справедливо для всей христианской традиции. В Евангелии от Иоанна сказано: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15: 13). И, что очень важно, в контексте трансплантологической практики у человека нет необходимости в буквальном смысле жертвовать своей жизнью (даже прижизненное донорство, которое в РФ разрешено только между кровными родственниками, не несет угрозы для жизни), ему дается возможность переосмыслить заданные природой обстоятельства: неизбежная смерть в будущем либо болезнь в настоящем, несовместимая с жизнью, — и, руководствуясь свободной волей, совершить первую жертву (до наступления времени второй — непосредственно изъятия органа) в своем сознании — метафизическую.

Сам жизненный путь Христа является для христиан величайшим примером жертвенной любви. Как пишет архимандрит Захария, «как будучи словом Он истощился и стал человеком, так в Гефсиманской молитве, которая содержала в себе все, Он как человек вольно и с крайним смирением принес Себя в жертву» [5, с. 60].

Концепт жертвы в свете трансплантологии также соотносится с кенотическим служением в христианстве. В рамках христианской сотериологии представлена идея, что человеческий род приобрел возможность спасения через уничтожение — кенозис Сына Божия. Имея перед собой жертву Христа как великий пример, христианин, дабы воспринять всю глубину жертвы Спасителя и приблизиться к постижению Бога и получению его Благодати, может добровольно возложить на себя кенотическое служение.

Архимандрит Захария формулирует суть этого служения так:

Истощание Христово является началом и основой всякого духовного восхождения. Это великое таинство благочестия открывается христианину как путь истинной жизни, ведущий к победе над смертью и к осуществлению «полноты богоподобия» (Софроний) человека. Христиане как члены Церкви могут познать таинство истощания Христово «бытийно, живым опытом» только «по дару... Святого Духа» (Софроний) [5, с. 62].

Отдельные положения кенотического богословия вполне соотносимы со светскими подходами в отношении рассмотрения тела как компонента многоуровневой системы бытия человека:

Природный компонент в данной структуре представлен телом. В подобном контексте оно служит не только материальным носителем человеческой индивидуальности, но и «материальным носителем интересов рода в продолжении родовой бесконечности жизни» [11, с. 97].

Так тело выступает пересечением биологического и социального.

Захария пишет, что человек на пути кенотического служения обретает в своем сердце Любовь Бога. Эта любовь исцеляет все его бытие и «собирает его “внутри”», раскрывает его духовные очи «для некоего нового видения». Это новое видение заключается в том, что «бытие всего человечества в истоках своих и по природе своей — есть единое бытие, единый человек» (Софроний. О молитве.) [5, с. 66]. Это и есть конечная цель кенотического служения:

Так человек уразумевает конечное предназначение «всякой плоти». Он всем желает сподобиться участи спасенных «...» «Естественным» желанием духа он молится «за всех людей, за всего Адама, как за самого себя» (Софроний). Эта молитва может довести человека до совершенного истощания всех его сил, однако, дух любви к ближнему свидетельствует его душе о спасении. Как говорит Апостол: «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев» (1 Ин. 3: 14) [5, с. 66].

Шарлотта Митчелл, тринадцатилетняя девочка из Великобритании, скончалась в мае 2018 г., через шесть недель после того, как врачи поставили ей беспощадный диагноз — глиобластома. При жизни Шарлотта успела принять решение — стать посмертным донором органов. По законам Великобритании изъятие органов невозможно без согласия донора, и дети также должны принимать это непростое решение. По словам мамы девочки, она говорила, что все понимает и хочет спасти жизнь другим. Акт ее жертвования органов после смерти помог спасти жизни 15 человек. Здравый рассудок и невероятная любовь и сострадание к людям соединились в этой юной девочке со зрелостью духа. Ее светлое, улыбающееся лицо с фотографии и то, что ты узнал о ней, пронзают до глубины души.

И ты вдруг начинаешь задумываться, что такая осмысленная жертва, вероятно, многое дает не только тем, кто ее принимает, но и самому дарителю. В свете христианской антропологии можно выразить это словами кенотического богословия:

Человек, который законно подвизается в исполнении заповеди кенотической любви, воспринимает по благодати состояние Христа и становится подобным Ему в «мудрствовании» и «чувствах». Как Христос любит и носит в Себе всего Адама, так и человек простирается духом любви, чтобы охватить собой все человечество. Благодаря этой молитве, «весь Адам» становится содержанием его сердца. Человек

возносится на высоту второй и наибольшей заповеди и начинает исполнять ее в полном масштабе «.» Так, верой во Христа — Победителя смерти и Начальника жизни — верный вольно достигает встречи лицом к лицу со смертью и превращает ее из невольного события в вольное [5, с. 66–67].

А если обращаться к светскому дискурсу, ту же мысль мы бы выразили словами Виктора Франкла:

Тем не менее наше существование не только интенционально, оно также трансцендентно. Самотрансцендентность — суть нашего существования. Бытие человека направлено на что-то другое, а не на самое себя [13, с. 65].

Завершая наше рассмотрение христианского концепта жертвы в свете трансплантологии, необходимо сказать, что пропаганда трансплантации в контексте информирования о программах органного донорства не может быть самоцелью. Она возможна скорее как следствие распространения в обществе ценностей сострадания к ближнему и свободного выбора, сопряженного с ответственностью и любовью. Тогда и восприятие трансплантации будет меняться: от обезличенного перераспределения биологических запчастей в сторону жертвования на основе любви ради жизни ближнего. Как сказано в Евангелие: «К свободе призваны вы, братья, только бы свобода ваша не была поводом к [угождению] плоти, но любовью служите друг другу» (Гал. 5: 13).

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога Слова // Афанасий Великий, свт. Творения: в 4 т. — М., 1994. — Т. 1. — С. 217. (Цит. по: Леонов Вадим прот. Основы православной антропологии. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2016. — 456 с.)
2. Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых. — М.: Сибирская Благозвонница, 2013. — 96 с.
3. Гайденок П. П. Эволюция понятия науки. — М., 1980. — 568 с.
4. Григорий Нисский. Об устройении человека // О человеке. — СПб.: Азбука, 2011. — 352 с.
5. Захария (Захару), архим. Христос как путь нашей жизни. Введение в богословие старца Софония (Сахарова). — М.: ПСТГУ, 2002. — 400 с.
6. Игнатий (Брянчанинов) свт. Слово о человеке. — СПб.: Лениздат, 2014. — 224 с.
7. Иоанн Златоуст, свт. Беседа о воскресении мертвых. Полное собрание творений. Т. 2. Кн. 1. — М., 2006. — 162 с.
8. Леонов В. прот. Основы православной антропологии. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2016. — 456 с.
9. Немесий Эмесский еп. О природе человека // О человеке. — М.: АЗБУКА, 2011. — 352 с.
10. Основы православной антропологии. Хрестоматия. — М.: Изд-во Московской патриархии, 2016. — 688 с.
11. Сабекия Р. Б. Самореализация личности: Онтология, гносеология, аксиология любви. — М.: Наука, 2007. — 256 с.
12. Силуянова И. В. Антропология болезни. — М.: Сретенский монастырь, 2007. — 304 с.
13. Франкл В. Воля к смыслу. — М.: АНО, 2018. — 228 с.

DOI: 10.25991/VRHGA.2018.19.3.032

УДК: 001.8

*И. А. Иванюшкин**

ПУТИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ НАУКИ И РЕЛИГИИ: ПОЛЕМИКА С РИЧАРДОМ ДОКИНЗОМ

Статья представляет собой критический анализ основных идей Ричарда Докинза, его притязаний доказать с позиции научного знания ложность теории креационизма. В статье найдено отражение его полемика со Стивенем Гулдом, касающаяся проблемы демаркации сфер религии и науки. Отдельное внимание уделено вопросу взаимоотношений дискурсов религии и науки в современной России. Автор рассматривает корпус атеистических трудов Докинза как серьезный вызов для современного богословия.

Ключевые слова: Докинз, атеизм, богословие, философия религии.

I. A. Ivanyushkin

INTERRELATION BETWEEN SCIENCE AND RELIGION: ARGUMENT WITH RICHARD DAWKINS

The article is the critical philosophical reflection on the basic ideas of Richard Dawkins, his claim to reject the creationism theory from the standpoint of scientific knowledge. His argument with Stephen Gould about problem of demarcation between religion and science is shown. Special attention is paid to the interrelation between the discourses of religion and science in modern Russia. The author defines the atheistic works of Dawkins as the serious challenge for modern theology.

Keywords: Dawkins, atheism, theology, philosophy of religion.

Вначале попробуем кратко обозначить идеи Ричарда Докинза, известного современного критика теории креационизма и религии в целом. Позиция Докинза, опубликовавшего более десяти монографий (справедливости ради заметим, не все они были посвящены войне с религией), может быть, как это ни комично, выражена в двух фразах: развитие научного знания отнимает всякое право религии на существование; научное понимание эволюции «живого

* Иванюшкин Иван Александрович, кандидат философских наук, сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики, Институт философии РАН; ivan_ivanyushkin@mail.ru

вещества» (как бы сказал В. И. Вернадский) неизбежно должно приводить человека к атеизму. Главная логическая сцепка Докинза выглядит так: Бога нет, вера есть иллюзия, а религия — пустая затея и зло, поскольку существует биология, основополагающим началом которой является эволюционная теория.

У Докинза выходит слишком просто: Бога не существует, поскольку теория происхождения видов «как бы» свидетельствует о том, что Бог человека не создавал. Даже если принять это «как бы», оно еще ничего не говорит в пользу отсутствия Бога. Докинз это чувствует, поэтому утверждает в своей знаменитой книге 2006 г. «Бог как иллюзия», что готов принять существование Бога как гипотезу, подобную научной, однако вероятность существования какого-либо сверхъестественного создателя крайне мала. Этот силлогизм он аргументирует так: «Гипотеза бога почти стопроцентно отрицается на основании положений теории вероятности» [6]. В этой фразе мы видим Докинза, так сказать, как есть, иными словами, эта фраза нам очень многое объясняет в анализируемом явлении — нет, я убежден, не науки, а в явлении литературы. Во-первых, мы видим, что Докинз меняет научные дискурсы как перчатки: когда ему удобно, он ведет критику религии с позиций эволюционной биологии, когда позволяет ситуация, он готов заслониться аргументами математики. Это при том, что любой — равно: современный биолог или математик — очень удивился бы, узнав, что в объекте его исследований находится Бог и вопрос о Его существовании. Во-вторых, мы видим, что для Докинза не подлежит сомнению идея, что научный и богословский дискурсы имеют точки пересечения.

Интересно, но редукционист Докинз, считающий, что только научное знание имеет право на существование, выступает против другого рода упрощения — жесткого разведения в эпистемологическом плане дискурсов богословия и науки. Что не удивительно, ведь это бы разрушило весь его логический инструментарий воинствующего атеиста. Поэтому он воюет с позицией американского палеонтолога и биолога Стивена Гулда, с его принципом NOMA («Non-overlapping magisteria») — «Принципом непересекающихся магистерий». Согласно этому принципу, наука и религия представляют разные области знания: первая имеет дело с фактами, вторая — с ценностями, потому каждая из «магистерий» получает легитимацию своим путем и эти области не перекрывают друг друга («do not overlap»). Гулд убежден, что это устойчивое состояние непересечения религии и науки достигнуто долгой борьбой представителей обоих лагерей знания. Коль скоро мы вспоминаем полемику Докинза с Гулдом, необходимо сказать, что Гулд здесь ничего нового не придумал, просто еще раз проговорил.

Заметим, что принцип NOMA Гулда впервые появился в его эссе «Non overlapping Magisteria» 1997 г., чье содержание впоследствии вошло в книгу 1999 г. «Rocks of Ages». Между тем, мы открываем работу Макса Шелера 1928 г. «Положение человека в космосе» и читаем:

Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове «человек», то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений... Третий круг представлений — это тоже

давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии... Между этими тремя кругами идей нет никакого единства [10].

Как говорится, всё новое — хорошо забытое старое. Шелер до Гулда уже попытался решить проблему разведения дискурсов богословия и науки по типу «Богу — Богово, а кесарю — кесарево».

В нашей стране подобную попытку жестко развести дискурсы теологии и науки предпринимал философ науки А. Н. Павленко, известны его высказывания о том, что с точки зрения методологии у науки и религии разные предметы и методы исследования: предмет науки — это естественное, предмет же религии — это естественное и сверхъестественное, метод науки — это эксперимент, измерение, математические вычисления, в то время как религия никаких экспериментов не ставит. Для А. Н. Павленко очевидно, что рационализм эпохи Возрождения, преобладание разума над верой, получившее легитимность в эту эпоху и в науке, и богословии, привело к тому, что западные монастыри трансформировались в университеты [5].

Конечно, Докинз не согласен с таким подходом разделения науки и религии, остро чувствуя веяние времени, настрой теологов и ученых на междисциплинарный диалог, он отвечает Гулду: «Существует множество мест, где религия вовлечена в научную полемику» [12]. Гулд, в отличие от Докинза, признает важность религии для очень многих людей и не призывает устраивать погромы в чуждой своим интересам сфере знания. Он говорит, что в рамках его науки такой предмет как душа человека отсутствует и его изыскания не могут ни доказать, ни опровергнуть это понятие. На что Докинз отвечает:

Вовсе нереалистично утверждать, как это делает Гулд... что религия держится в стороне от науки, ограничиваясь моралью и ценностями. ...Религии предъявляют требования к существованию, что означает одновременно и научные претензии [14];

Религии были бы счастливы принять научный облик, если бы таковой содействовал легитимации их установок. Так, если бы исследования ДНК доказали, что у Иисуса не было земного отца, аргумент непересекающихся магистерий был бы тут же отброшен [15].

В довершение оказывается, что религиозный опыт напрямую касается материальной действительности, поскольку существуют молитва и вера в чудо.

Редуцировать религию от науки в современном культурном пространстве невозможно, подходы Шелера, Гулда, Павленко и многих других — не отвечают ни современному состоянию теологии и науки, ни запросу мало-мальски интересующихся этим вопросом людей. Даже в поп-культуре мы видим этот тренд — тренд на взаимодействие религии и науки. На мой взгляд, Докинз в общем-то верно констатирует существующую на сегодняшний день взаимозависимость религии и науки, вот только на месте цели целей у него навязчивое желание, чтобы этого взаимопроникновения религии и науки не было. Докинз хочет сказать: «Да, власть веры и религии в научном сообществе на сегодня велика, нужно же, чтобы её не было!». Вот здесь у Докинза, мягко выражаясь, несоответствие положению дел.

Теперь, когда позиция Докинза ясна, попробуем взглянуть на нее с позиции богослова, теолога, которому нужно выдержать этот вызов судьбы — что-то ответить, коль скоро поступила такая риторически яркая заявка из стана научного знания, что он, теолог, занимается какой-то, извините, ерундой. Если отвечать Докинзу от имени современного богословия, то следует сказать, что пропагандируемая им позиция, как минимум, не является трендом в современном научном дискурсе, а как максимум — является маргинальной. Так, Уильям Крейг и Джеймс Морленд, составители сборника статей «Новое естественное богословие», верно отмечают тенденцию, царящую сегодня в западной философии и образовании: «Теизм на подъеме; атеизм в упадке» [7, с. ix]. Сегодня время междисциплинарного, трансдискурсивного диалога. Замыкание в позитивизме, перспективах атеистического посмертия, небытия — никуда не ведет. Дискурс богословия на равных правах участвует сегодня в трансдискурсивном взаимодействии. Об этом мы читаем у, недавно ушедшего от нас, доктора философских наук Г. Б. Гутнера: «В литературе выделяют четыре модели взаимодействия науки и религии: модель конфликта, модель синтеза, модель дополнительности и модель не пересекающихся путей» [4, с. 270]. Сам Г. Б. Гутнер замечал, что из этого ряда ему более нравится модель дополнительности. И здесь он, пожалуй, прав. Сегодня богословию не нужно претендовать на роль царицы наук, но оно должно иметь права в трансдискурсивном диалоге. И этот диалог воистину происходит на наших глазах, просто некоторые его не слышат.

Несколько отвлекаясь, заметим, что явления, подобные фигуре Докинза, не обошли стороной и Россию. У нас тоже есть свой «мини-Докинз», воюющий с пустотой. Полтора года назад, когда отец Павел Хондзинский защищал первую в истории современной России диссертацию на соискание ученой степени кандидата теологии государственного образца, мы стали свидетелями бурной полемики, которую инициировал биолог А. Панчин. Поборник объективности и строгости в науке, Панчин не замечает, что сам дискредитирует отстаиваемый им идеал — его аргументы больше походят на базарную брань («поехавшая крыша», «лапша на уши» и т. д. [8]). Выходящие за границы академического дискурса, они перестают быть аргументами, я уж не говорю об этической стороне дискуссии. По своей сути эти аргументы — тот же редукционизм и обскурантизм, только гораздо более низкого, чем у Докинза, риторического качества. Вот один из ответов господину Панчину из стана официальной науки. Публикация называется «Призыв к сложности в век простоты: новые доводы в защиту теологии», ее автор — кандидат философских наук Д. А. Узланер. Он замечает оппоненту:

Теологическая работа направлена на герменевтическое разъяснение смысловой вселенной тех или иных источников, на поиск новых интуиций и интерпретаций, которые могут быть направлены, например, на осмысление окружающей общественно-политической реальности. В этом смысле теологию вообще трудно отличить от других гуманитарных дисциплин, работающих с текстами [9].

Далее Д. А. Узланер называет имена Джона Милбанка, Рене Жирара и Аристотеля Папаниколау как пример того, что современное богословие —

не отвлеченная дисциплина, но дискурс, говорящий нам что-то содержательно о сегодняшних реалиях. Вообще, ответ Узланера Панчину производит впечатление «пальбы из пушки по воробьям» — настолько разнятся качество критики и ее предмет. Думаю, было бы довольно одной фразы: «Я просто не понимаю, как можно выносить категорические суждения о целой дисциплине, даже не удосужившись ознакомиться, чем она занимается сегодня» [9].

Когда в 1996 г., в интервью, Докинза спросили, предпочел бы он быть известным как ученый или воинствующий атеист, он ответил: «Бертран Рассел называл себя страстным скептиком. Говорить так о себе означает метить высоко, но я готов на это пойти» [16]. При всей схожести позиций Рассела и Докинза, последний, если говорить о вкладе в развитие гуманитарных наук, — все-таки фигура менее значительная. Но вот за что Докинза действительно хочется похвалить, так это за концептуализацию понятия «мем», необычайно востребованного в пространстве медиа и Интернета сегодня.

Несмотря на научную строгость работ Докинза, он бесспорно являет собою фигуру неклассической науки. Книги Докинза прекрасно смотрятся на полке рядом с философами-постмодернистами, поскольку метод взаимодействия у этих книг с читателем один и тот же — в предикате, «на авансцене», некое броское, манкое высказывание («Бога нет»), а в аргументах, в бэкграунде — по сути дела пустота: «Бога нет, потому что Дарвин». Докинзу со всем его квазинаучным рационализмом надо на что-то ссылаться, и он, повторяя своих предшественников, ссылается на теорию Дарвина, которая, скажем прямо, может быть и говорит атеисту что-то о внебожественном происхождении человека, но никоим образом не опровергает существование Бога-Творца. Сегодня дух времен таков, что он превращает с виду строго позитивиста-атеиста в еще одного глашатая, ведущего свой нарратив о Боге. Докинз вроде бы и не мыслит заниматься богословием, хочет объявить ему войну, но парадокс в том, что он этим самым богословием занимается — богословием апофатическим, основанным на отрицании. «Болеющий» темой атеизма Докинз не делает ничего другого, как еще раз свидетельствует нам о Боге. Откуда такое рвение? Кажется бы: Бога нет — это приемлемая очевидность для неверующего ученого-биолога, но ведь зачем-то ему еще оказывается необходимой санкция науки на богоотступничество! Как сказал С. С. Аверинцев, «атеизм все чаще принимает идею Бога настолько всерьез, что по крайней мере не может от нее отделаться без формально декларированного и наукообразно обоснованного ее отрицания...» [1, с. 649]. Воинствующий атеизм не делает ничего другого, как еще раз говорит о Боге. Почему так происходит? Потому, что отрицание Бога просто не может быть никаким образом изъяснено. Ни языком просторечий, ни языком науки. Как сказал Н. А. Бердяев: «... Не есть ли бунт против Бога недоразумение в терминах? Бунтовать можно лишь во имя Верховной Ценности, Верховного Смысла, то есть во имя Бога» [2, с. 58].

Докинз знаменит своим высказыванием о том, что вера есть «одно из величайших зол в мире» [13]. Для тех, кто, может быть, этого не знает, напомним, что это почти точное повторение одного из высказываний Ницше, на которого Докинз не ссылается, что, в общем-то, еще раз разоблачает в нем антиметафизика, редукциониста и позитивиста. Сегодня, в начале XXI в., эта фраза звучит уже

не так эпатажно и вероломно, как 100 с лишним лет назад, во времена Ницше. Более того, сегодня она звучит скучно. В самом деле, те, кто верит в Бога, с ней едва ли согласятся, тогда для кого или чего она произнесена? Для небытия... Просто эпатажа на пространстве масс-медиа и Инстаграма. В 2008 г. Докинз стал участником атеистической рекламной компании — на автобусах в Лондоне был размещен баннер с таким текстом: «По всей вероятности, Бога нет. Хватит волноваться, наслаждайтесь жизнью» [11]. Текст этого слогана очевидно страдает дефицитом смысла. Ах, если бы отсутствие Бога впрямь могло даровать душевное спокойствие и счастье, от веры бы отделались еще древние греки!

Когда-то С. С. Аверинцев высказал наблюдение: «Остерегайтесь насаждать религию силой: нигилисты вырастали из поповичей» [3]. Всякая религиозная, культурная, субкультурная среда необходимо порождает свой антитезис, как желудок порождает желудочный сок, который может его погубить, став причиной язвы. Явление Докинза того же порядка — он выходец из правоверных англикан, его конфирмация состоялась в возрасте 13 лет, в возрасте, когда скепсис и бунтарство берут в подростке полноту прав. Именно в этом возрасте состоялось его обращение наоборот — узнав о теории дарвинизма, Докинз, по его словам, утратил остатки веры в Бога [17]. И в этом смысле писательский труд Докинза имеет свое значение. Как говорится: «На то и щука в море, чтобы карась...». Вера и богословский труд — это постоянное бдение, твердость стояния на позиции, которую следует оборонять, чтобы свет не угас и тьма его не объяла, как сказал в свое время Иоанн Богослов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Христианство в XX веке // София-Логос. Словарь. — Киев: Дух и Литера, 2006.
2. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). — М.: Международные отношения, 1990.
3. Воспоминания М. Л. Гаспарова о С. С. Аверинцеве (из книги «Записи и выписки») // Воспоминания о С. С. Аверинцеве. — URL: <https://predanie.ru/bez-avtora/book/76850-vospominaniya-o-s-s-averinceve/> (дата обращения: 03.12.2018).
4. Гутнер Г. Б. Трансдискурсивность как трансдисциплинарность // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы / под ред. В. Бажанова, Р. В. Шольца. — М.: Навигатор, 2015.
5. Павленко А. Н. Выступление на Всероссийском симпозиуме — Москва, РАН-ХиГС, 22 апреля 2016. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MyHlB3QrNc> (дата обращения: 03.12.2018).
6. Докинз Р. Бог как иллюзия / пер. с англ. Н. Смелковой. — М.: Азбука-Аттикус, 2013.
7. Новое естественное богословие / под ред. У. Крейга и Дж. Морленда; пер. с англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: Изд-во ББИ, 2014.
8. Панчин А. Пять крестов на могилу теологии: Александр Панчин о том, почему она не может считаться наукой // Индикатор — информационно-сервисный портал, посвященный науке. — URL: <https://indicator.ru/article/2017/03/08/tezisy-protiv-teologii-panchin/> (дата обращения: 03.12.2018).

9. Узланер Д. Призыв к сложности в век простоты: новые доводы в защиту теологии // Индикатор — информационно-сервисный портал, посвященный науке. — URL: <https://indicator.ru/article/2017/03/09/teologiya-bog-religiya-gumanitarnye/> (дата обращения: 03.12.2018).
10. Шелер М. Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. — М.: Прогресс, 1988.
11. Atheist buses denying God's existence take to streets // The Telegraph. 06 Jan 2009. — URL: <https://www.telegraph.co.uk/news/newstopics/howaboutthat/4141765/Atheist-buses-denying-Gods-existence-take-to-streets.html> (дата обращения: 03.12.2018).
12. Biema D. V. God vs. Science. We revere faith and scientific progress, hunger for miracles and for MRIs. But are the worldviews compatible? TIME convenes a debate // TIME. Sunday, Nov. 05, 2006. — URL: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1555132-3,00.html> (дата обращения: 03.12.2018).
13. Dawkins R. Is Science A Religion? // The Humanist. — URL: <https://web.archive.org/web/20121030144700/http://www.thehumanist.org/humanist/articles/dawkins.html> (дата обращения: 03.12.2018).
14. Dawkins R. When Religion Steps on Science's Turf. The Alleged Separation Between the Two Is Not So Tidy. — URL: https://web.archive.org/web/20120316083637/http://secularhumanism.org/index.php?section=library&page=dawkins_18_2 (дата обращения: 03.12.2018).
15. Dawkins R. Why There Almost Certainly Is No God // Huffington Post. 2010-03-20. — URL: https://www.huffingtonpost.com/richard-dawkins/why-there-almost-certainl_b_32164.html (дата обращения: 03.12.2018).
16. Dawkins R. You Ask The Questions Special // The Independent. Monday 4 December 2006. — URL: <https://www.independent.co.uk/news/people/profiles/richard-dawkins-you-ask-the-questions-special-427003.html> (дата обращения: 03.12.2018).
17. McNally T. Atheist Richard Dawkins on 'The God Delusion' // AlterNet.org. — URL: https://www.alternet.org/story/46566/atheist_richard_dawkins_on_the_god_delusion (дата обращения: 03.12.2018).

*Иером. Кирилл (Зинковский)**

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ПЛОТИ И МАТЕРИИ И СОВРЕМЕННЫЕ БИОМЕДИЦИНСКИЕ ТЕХНОЛОГИИ

В статье в контексте святоотеческого учения о человеке и человеческой плоти рассматриваются перспективы развития и внедрения в жизнь биомедицинских технологий. Анализируются такие опасные тенденции современной биомедицины, как возможность активного вмешательства в эмоциональную и нравственную сферы жизни человека, искажение созданной Творцом телесной природы.

Отмечено несоответствие представлений о человеке в современной биомедицине и христианской антропологии, воспринимающей человеческую телесность как священное «рукотворение Божие». В своей духовно-материальной природе человек изначально призван Богом быть смысловым и судьбоопределяющим «фокусом» материальной вселенной.

Человек как носитель образа Божия имеет неизменный логос в Божественном замысле, попытки исказить представления о котором несостоятельны. Современные достижения биомедицины должны иметь верное целеполагание и нравственное содержание. Отсутствие в идеологии современных биотехнологий понимания высшего духовного смысла бытия человека и мироздания, призванных к обожению и единению с Богом, приводят к опасности «обессловесивания» человека.

Ключевые слова: человек, человеческая плоть, биотехнологии, целеполагание, нравственность, образ Божий, «рукотворение Божие», логосы, обожение.

Kirill (Zinkovskiy), hieromonk
PATRISTIC DOCTRINE OF MAN AND HUMAN FLESH
AND MODERN BIOMEDICAL TECHNOLOGIES

The article in the context of the patristic doctrine of man and human flesh discusses the prospects for the development and implementation of biomedical technologies. Such dangerous tendencies of modern biomedicine as the possibility of active intervention in the emotional and moral spheres of human life, the distortion of the physical nature created by God are reanalyzed.

* Иеромонах Кирилл (Зинковский Евгений Анатольевич), доктор богословия, доцент кафедры Теологии, Русская христианская гуманитарная академия; ierej.cyril@mail.ru

A dramatic discrepancy between the vision of human nature in modern biomedicine and Christian anthropology. The latter perceives human corporeality as a sacred “God’s workofart”. In his spiritual and material nature, man is initially called by God to be a semantic and fate-determining “focus” of the material universe.

Man as the bearer of the image of God has an invariable logos as the Divine plan of his nature and development. Modern achievements of biomedicine should have the right goal-setting and moral content in harmony with the Divine human logos. The absence in the ideology of modern biotechnology of an understanding of the higher spiritual meaning of human existence and the universe, called upon to be deified and united with God, leads to the danger of “degradation of honor” of human person.

Keywords: man, human flesh, biotechnology, goal setting, morality, the image of God, “God’s handformation”, logos, theosis.

Двойственность целей применения новых биомедицинских технологий

С бурным развитием различных наук в конце XX и начале XXI вв. связано появление радикально новых биомедицинских технологий, позволяющих, с одной стороны, разрабатывать и применять полезные и подчас незаменимые лекарства, а с другой стороны, предоставляющих целый спектр услуг по «апгрейдингу» (upgrading) человеческого тела, и даже не исключающих перспективы появления человека нового биологического типа (см., напр.: [9]).

Если получение в результате развития биопроизводственных процессов более дешевых и эффективных препаратов, которые могут использоваться при профилактике и диагностике, а также лечении разных заболеваний, с этической точки зрения можно только приветствовать (как читаем в Священном Писании: «...почитай врача честью по надобности в нем, ибо Господь создал его, и от Вышнего — врачевание», Сир 38: 1–2), то надежды на изменение ДНК человека, а также использование методов генной селекции с целью создания новой «человеческой биологической касты» [11] вызывают явную антипатию у любого здравомыслящего человека, а также множество философских, богословских и духовно-нравственных вопросов и опасений.

Первым продуктом, полученным с помощью генно-инженерных методов, был человеческий инсулин (1982). К концу XX в. было поставлено на биопроизводственную основу множество новых продуктов: гормон роста, эритропоэтин, интерферон и др., которые в настоящее время успешно используются в современной медицине. Однако безусловно аморальными с точки зрения учения святых отцов о теле человека как предназначенном стать храмом Духа Святого являются многообразные предложения современной медицины по смене пола, видоизменению половых органов (для привлечения внимания противоположного пола и получения больших наслаждений), а также вообще культ пластических операций, татуировок и пирсинга, шрамирования, модификации зубов в клыки или «кошачьи зубки», эльфийских ушей, рассечения языка и т. п.

Опасность возможности управления эмоциональной и нравственной сферами жизни человека через биотехнологии

К проблемным с христианской точки зрения полям следует отнести также и перспективы внедрения в человеческий мозг нейрочипов. Если сейчас исполь-

зование таких имплантатов находится еще в фазе исследования на животных, то возможности аналогичных экспериментов на человеческом мозге относят не далее, чем на 5–10 лет вперед [12].

Однако некоторые попытки не только считывания состояния человеческого мозга, но и активного импульсного воздействия на разные его части через вживление электродов в череп уже были предприняты. Например, журнал «Nature» сообщил о профинансированных военными ведомствами США опытах по вживлению электродов волонтерам, страдающим эпилепсией. Несмотря на заявленные альтруистические цели «помощи солдатам и ветеранам с депрессиями и пост-травматическими проблемами» [6], несомненное опасение вызывает сама возможность появления «окна в человеческий мозг», через которое специалисты могут не только лечить болезни, но и активно влиять на настроение и волевую личностную сферу.

В описанном эксперименте исследователи организовали работу электродов с целью передачи электрических импульсов в те области мозга, которые ответственны за принятие решений и эмоции. Также были отслежены особенности работы мозга при замедлении или неспособности (по забывчивости или в результате отвлечения) пациента выполнить поставленную задачу. Во всех случаях стимуляция внешним воздействием показала положительные результаты, но, одновременно, вызывала озабоченность других специалистов по поводу возможности такой корректировки эмоциональной сферы, когда, например, чувство «экстремального счастья» заглушит все иные эмоции и мысли.

Для описания понятия «улучшение человека» в англоязычных статьях и интернете чаще всего используются такие термины, как «human upgrading», «human enhancement» и «biohacking» (биохакинг). Как мы видим, «биоапгрейдинг» касается не только человеческого тела, но и мозга. Но это еще не все. На серьезном научном уровне проводятся обсуждения такого понятия, как «bioenhancement of morality» — биоулучшение, биосовершенствование морали (нравственности). При этом ученые исходят из практически материалистического, эволюционистского подхода к человеческой природе, поясняя, что «зависимость нравственности от биологического субстрата связана с особенным видением соотношения тела и ума, с темой, имеющей долгую историю в философии. Вкратце... биология есть то, без чего невозможна мораль» [10]. Исследования предполагают подбор биомедицинских воздействий для улучшения нравственных качеств человечества. При всей осторожности авторов в формулировке проблемы и осознании сложности ее решения возникает серьезная озабоченность относительно того, какую социальную практику будут проводить правительства разных стран при открытии эффективных и «безвредных» средств для улучшения морали граждан. Почти неизбежными предвидятся решения о принудительном, с «общим благим эффектом для общества», «биолечении» наиболее непокорных, среди которых вполне могут оказаться люди, не являющиеся преступниками.

Несоответствие представлений о человеке в современной биомедицине христианскому мировоззрению

В начале XXI в. даже появился такой термин, как «нейроэтика», который подразумевает нравственные, государственные и социальные проблемы, которые неизбежно появляются еще на теоретическом уровне обсуждения влияния нейротехнологий как для оценки, так и для влияния на поведение человека.

Все эти тенденции не вступают в конфликт с теми мировоззренческими системами, которые отрицают учение о сотворении человека Богом. Однако при принятии представления о человеке как творении Бога мы неизбежно приходим к позиции благоговейного сохранения того, что заложено Творцом в нашу материально-духовную природу, одновременно подчеркивая священность свободного произволения, нравственного выбора человека, который не подвергается насилию даже со стороны Господа Бога. Телесная природа человека в христианском понимании также священна, как призванная стать носителем славы Божией, нерукотворным храмом Божества. Как в Священном Писании, так и в творениях Отцов Церкви тело человека неоднократно сравнивается с храмом Божиим.

В христианском умозрении, где к антропологической картине добавляется учение об отпадении человека от своего предназначения и потере истинных ориентиров бытия, возникает еще больше ограничений для безудержного полета биотехнологических фантазий. Хотя ни в какой иной теологической или философской системе человек никогда не восходил на такую высоту чести, как в христианской традиции (ведь только внутри этой последней могли родиться удивительные слова от Лица Всевышнего к человеку: «Мы делим с тобой славу творческой премудрости» [8, 41: 9–10]), но и нигде более мы не находим более трезвого подхода к человеку, в душе которого происходит непрестанная борьба добра и зла.

Божественный замысел о единстве человеческого естества и объединяющей роли человека в мироздании

Человек, по мысли святых отцов, создан изначально в неразрывном единстве духовной и материальной природы. Наиболее ярким образом библейская антропология святых отцов нашла свое выражение в словосочетании «рукотворение Божие» (дословно — «плазма Божия», *πλάσμα Θεοῦ*) (см., напр.: [14, 11. 5; 15, 22. 4. 3]). Хотя душа человека ставится выше по своему достоинству, чем тело, но термин «плазма» — «рукотворение» — в применении к нашей природе ярко выражает ее изначальное двуединство, взаимовлияние и призвание. Священное уважение к телесной природе человека проходит сквозь все православное богословие. Логос-замысел Бога о человеке есть сохранение и умножение гармонического единства тела и души через приближение к Богу.

Кроме отдельных логосов души и тела существует еще и «логос отношения» их друг к другу и к тому, чего они являются частями (*ὁ τοῦτρόςτι... λόγος*) [16, 1100 C D], т. е. к человеку как единому целому. Логос человека стоит несколько выше отдельных логосов тела и души и задает закон их органического единения. В отличие от платоников, занимавшихся только логосом человеческой души, Отцы Церкви совершенно ясно учат о логосе всего человеческого естества,

отвергая учение о предсуществовании душ и их онтологически абсолютном превосходстве по отношению к материальному телу.

В своей двусоставной, духовно-материальной природе человек был изначально призван играть роль своеобразного смыслового и судьбоопределяющего «фокуса» материальной вселенной. Согласно преп. Максиму, главным назначением человека является «задача объединения в себе, как в микрокосмосе, всего космоса через достижение союза с Богом в самом себе» [13, р. 54]. Наиболее ярко и подробно это учение раскрыто в тексте Трудностей (*Амбигв*), где указано, что Адам был создан Богом как некая «естественно связующая скрепа» (σύνδεσμόςτιςφυσικός) всего творения и имел задачу объединения всего чувственного и умопостигаемого во «единую тварь» [16, 1305 В — 1312 В; 4, с. 280].

Человек как носитель образа Божия

В христианском мировоззрении человек воспринимается как носитель образа Божия, важной характеристикой которого являются творческие способности личности. Например, преп. Анастасий Синаит называл человека «творцом (демиургом) по благодати» по образу Бога — Творца и Демиурга [7, 19. 3. 25–26]. Еще до отпадения первых людей от Бога им был заповедан труд в Раю по возделыванию земли (ἐργάζομαι, Быт. 2: 5). Этот труд понимался как внешний и внутренний одновременно, как творческое, не обремененное страданием освоение мира духовного и материального, а также своего собственного тела. Но грехопадение нарушило доброту и благость волевой сферы человека, что повлекло за собой и нарушение благонаправленности его творческих способностей. Неслучайно творческие личности нередко оказываются способны и к тяжелым нравственным преступлениям.

Образом гармоничного раскрытия человеческого предназначения, единства с Богом и в самом себе для каждого христианина навсегда останется образ Господа Иисуса Христа. Не поэты, художники, певцы или философы, но воплощенный Сын Божий, Который по Божеству равен Богу Отцу и, одновременно, по человечеству равен нам, является нашим Творцом и Образом. У Отцов Церкви можно найти христологическое измерение в понимании сотворенности человека по образу Божию. Так, святитель Ириней Лионский писал: «Ибо по образу Божию Он создал человека» (Быт 9: 1–6). Но образ Божий есть Сын, по образу Которого и человек произошел. Поэтому Он явился также в последнее время, чтобы показать подобие человеческого образа с Самим Собою» [2, с. 591]. Эту мысль тот же святой Отец развивает в другом месте своего трактата «Против ересей», связывая творение человека с Воплощением Христовым:

Хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, это не было показано (самим делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу Которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его Образом, и прочно восстановило подобие, делая человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу [3, с. 488].

Святитель Тихон Задонский писал:

Непорочная жизнь Христова да будет зеркалом души твоей: смотри на нее чаще и познавай, какова душа твоя: того ли она хочет, чего хочет Христос, и то ли делает, что делал Христос, живя на земле; и, если увидишь что-либо противное жизни Христообоженной, все то очищай покаянием и сокрушением сердца... Если будешь так делать, то уверяю тебя, что со дня на день будешь становиться лучшим, ибо невозможно не исправиться тому, кто часто смотрит в беспорочное оное зеркало... Живи в мире по примеру жизни Христовой, и спасешься [5, с. 366].

Вот истинное учение об улучшении человека.

Неизменность логоса человеческого естества в Божественном замысле и попытке исказить представления о нем

Зачастую творческие порывы человеческой мысли в сфере биотехнологий сами по себе свидетельствуют о поврежденности и загрязненности человеческого сознания и мечтательных устремлений. Православное богословие говорит о неизменности логоса человеческого естества даже при духовном движении человека к его предназначению — обожению. Современное биотворчество пытается извратить представления о неизменных логосах-замыслах о человеческом естестве, а также дерзает осуществить попытки сделать человека телесно и духовно-нравственно здоровым путем внешнего силового воздействия. Таким образом извращение в нравственной сфере здесь намечается в нарушении дара свободной воли, в биологическом «принуждении к добру», а в материальной — в гипертрофии в человеке животного начала, в отрицании аскетических принципов, необходимых для достижения истинной духовной красоты человеческого естества.

Отражение Промысла Божия о человеке в изменении состояния материальной и духовной составляющих человеческого естества после грехопадения

Образ Самого Бога представлен у святых отцов не только как Образ благого Творца, но и как Промыслителя о спасении человеческого рода через воплощение единосущного Сына Божия, а также через промыслительное изменение состояния материальной и духовной составляющих человеческого естества. Мы находим у церковных богословов учение об изменении свойств материи после грехопадения как воспитательном средстве, внесенном Богом в материальный мир для спасения человеческой души от порабощенности чувственными удовольствиями.

Упомянутые в библейском тексте «кожаные ризы» (Быт. 3: 21), в которые повелено было одеться Адаму и Еве, подразумевают все негативное и трудное для человека в его собственном теле и материи окружающего мира. Здесь подразумевается особое действие Творца, Который промыслительно «отяготил» бытие человека, чтобы поставить духовную преграду неразумному стремлению Адама и его потомков к наслаждению одним материальным.

Согласно учению святых отцов, Творец одновременно сохраняет в земной жизни человека множество Своих благословений для постепенного осознания нами благодати Божией, но также и внес горечь вкушения тягот бытия, те «волчцы и тернии» (символы наказания и опустошения, Быт. 3: 18, Притч.

24: 31, Иов. 31: 40), которые призваны отрезвить потомков Адама от фантазий о устройении своего счастливого бытия через накопление материально-чувственных наслаждений.

Необходимость верного целеполагания и нравственного содержания для современных биомедицинских технологий

Кто-то может подумать, что библейское обрезание (Быт. 17: 10) можно рассматривать как пример первобытной биомедицины. Многие в наши дни склонны считать, что эта операция возникла у древних народов почти целиком из гигиенических соображений, а также для повышения качества сексуальных ощущений. Однако если это может быть во многом верным для языческих народов, где эта операция символизировала вступление юношей во взрослую жизнь и давала им право жениться (у ближневосточных народов этой операции подвергались юноши в возрасте 14–17 лет, вступившие в период половой зрелости), то для еврейского народа обрезание носит исключительно религиозный характер и удалено от времени полового созревания (впервые осуществлено Авраамом в возрасте 99 лет, а затем установилась традиция осуществлять его на восьмой день после рождения ребенка).

В библейской традиции, как раз наоборот, обрезание символизирует собой отсечение плотских похотей и нечистых пожеланий, что ярко выражено в другом словосочетании — «обрезание сердца» (Втор. 10: 16; Рим. 2: 29 и др.).

На таком примере мы можем ясно видеть, что одно и то же действие над человеческим телом может служить прямо противоположным целям. Мера, целеполагание и нравственное содержание биомедицинских технологий — вот что становится определяющим для духовно-нравственной оценки современных тенденций в науке и практике.

Значение понимания высшего духовного смысла бытия и опасность «обессловесивания» человека

Если мы вспомним, что вся христианская аскетика направлена отнюдь не на умерщвление человеческого тела, но на умерщвление страстей плоти и духа, то осознаем жизнь человека как почти непрерывный подвиг для улучшения его двуединой природы через гармоничное раскрытие всех его духовных и телесных возможностей.

Осмысленность человеческого бытия, придание ему высшего смысла и одухотворенности — вот к чему призывают Евангелие и святоотеческая мудрость. «Обессловесивание» (термин свт. Афанасия Великого [1, с. 207]) человеческой природы — вот что более всего заботит христианина при обозрении тенденций современной биомедицины. Кроме признания фундаментальных законов, заложенных Творцом в природу человека и материального мира, принятия и понимания неизменной основы этих законов (логосов промысла Божия), осмысленность человеческой жизни подразумевает постулирование творческого, но чрезвычайно бережного отношения при обращении как к материи физического космоса, так и к психической энергии человека, в контексте изначальной приобщенности человека к задаче благоустройства самого себя и окружающего мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога — Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Афанасий Великий, свт. Творения: в 4 т. — Троице-Сергиева Лавра: Собственная типография, 1902–1903. — Т. 1. — С. 191–264.
2. Иринеи Лионский, сщмч. Доказательство апостольской проповеди // Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. — СПб.: Издательство О. Абышко, 2008. — С. 576–637.
3. Иринеи Лионский сщмч. Против ересей // Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. — СПб.: Издательство О. Абышко, 2008. — С. 7–537.
4. Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
5. Тихон Задонский, свт. Наставление христианское // Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: в 5 т. — М.: Тип. ИПО ПрофсоюзПрозфиздат, 2003. — Т. 5. — С. 341–377.
6. AI-controlled brain implants for mood disorders tested in people, Sara Reardon, Nature 551, 549–550 (30 November 2017). — URL: <https://www.nature.com/news/ai-controlled-brain-implants-for-mood-disorders-tested-in-people-1.23031> (дата обращения: 05.12.2018).
7. Anastasius Sinaita Theol. Questiones et Responiones 19. 3. 25–26 // J. A. Munitiz, M. Richard (eds.). Anastasii Sinaitae Questiones et Responiones [Corpus Christianorum. Series Graeca 59. Turnhout: Brepols, 2006]: 4–165 (Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine — Irvine, CA. далее — TLG). — URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 05.12.2018).
8. Basilii Seleuciensis Scr. Eccl. Sermones XLI // PG 85: 28–474 (TLG).
9. Body upgrades may be nearing reality, but only for the rich. — URL: <https://www.theguardian.com/science/2014/sep/05/body-upgrades-only-for-rich> (дата обращения: 05.12.2018).
10. Gordijn B., ten Have H. Bioenhancement of morality // Medicine, Health Care and Philosophy. — 2017. — Vol. 20, is. 3. — P. 289–290. — URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11019-017-9791-0> (дата обращения: 05.12.2018).
11. Harari Y. N. Upgrading Inequality: Will Rich People Become a Superior Biological Caste? — URL: https://www.huffingtonpost.com/entry/inequality-rich-superior-biological_b_5846794.html (дата обращения: 05.12.2018).
12. Merritt R. Nerves of silicon: Neural chips eyed for brain repair. — URL: https://www.eetimes.com/document.asp?doc_id=1145700 (дата обращения: 05.12.2018).
13. Nellas P. Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the nature of the Human Person. — New York, 1987.
14. S. Gregorius Theologus. De Filio (orat. 29) // J. Barbel (ed.). Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden. — Düsseldorf: Patmos Verlag, 1963: 128–168 (TLG).
15. S. Gregorius Theologus. Funeris in laudem Caesaris fratris oratio (orat. 7) // F. Boulenger (ed.). Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée. — Paris: Picard, 1908: 2–56 (TLG).
16. S. Maximus Confessor. Ambiguum Liber // PG 91. 1031–1418.

DOI: 10.25991/VRHGA.2018.19.3.034

УДК 233,57.08

*Иером. Мефодий (Зинковский)**

БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ И БИОТЕХНОЛОГИИ УЛУЧШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

В статье в контексте богословия личности рассмотрена идеология трансгуманизма как утопического стремления человечества вне Бога избавиться от смертности и тленности. В противовес трансгуманизму, где смертность и тленность рассматриваются как «ошибки» природы, православная антропология видит в них установленные Богом средства очищения и исправления павшего человеческого естества.

Представляя в качестве главной задачи «улучшение» бытия природы индивида, рассматриваемой сугубо в рамках физиологии, трансгуманизм пренебрегает значением личного начала в человеке. Отрицание необходимости воспитания верной направленности личностного человеческого произволения приводит к глубинному расхождению целей идеологов биотехнологического прогресса с христианскими идеалами и с общечеловеческими нормами морали. Направленность биотехнологий на индивидуализированные природы противостоит личностной задаче единения человечества.

Трансгуманизм является суррогатом идеи обожения, к которому призвана каждая человеческая личность. Истинный путь улучшения бытия человеческой личности возможен только в перихоретичном общении с Богом и другими личностями в Церкви, особенно в Таинстве Святого Причастия.

Ключевые слова: трансгуманизм, биотехнологии, личность, Троица, грехопадение, личностное произволение, обожение, бессмертие.

Methody (Zinkovskiy), hieromonk
THE THEOLOGY OF PERSON AND THE BIOTECHNOLOGY
OF HUMAN IMPROVEMENT

As regards the theology of person this study focuses on the ideology of transhumanism as the utopian desire of humanity to get rid of death and corruption without God. In contrast to transhumanism which views death and decay as “errors” of nature, Orthodox anthropology interprets them as established by God means of purification and correction of fallen human nature.

* Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич), доктор богословия, доцент кафедры теологии, Русская христианская гуманитарная академия; m.zink@yandex.ru

Transhumanism sees as its principal goal the “improving” of individual existence considered solely within the framework of physiology, which results in neglecting the personal principle in man. The denial of the need to cultivate the correct orientation of personal human will leads to profound divergence between the goals of the ideologists of biotechnological progress and Christian ideals and universal moral norms. The focus of biotechnology on individualized nature is in contrast to the personal task of the unity of mankind.

Transhumanism is a surrogate of the idea of deification to which every human person is called. The true way of improving the existence of the human person is possible only in perichoretic communion with God and other persons in the Church, especially in the Sacrament of the Holy Communion.

Keywords: transhumanism, biotechnology, person, Trinity, fall, personal arbitrariness, deification, immortality.

Трансгуманизм как утопическое стремление избавиться от смертности и тленности человеческого естества

Биотехнологии, направленные на некое «улучшение» жизни человека, связаны с идеологией трансгуманизма. Последний представляет собой философию преодоления человеком жизненных ограничений разного рода, утопическое стремление вырваться из объятий смерти, обрести бессмертное тело, наделенное новыми суперспособностями. Можно полагать, что трансгуманизм опирается на подсознательное интуитивное ожидание человеком вечности, но понимание этой вечности остается ограниченным земным опытом, причем неразрывно связанным с последствиями грехопадения человека, не признаваемого, впрочем, большинством увлеченных трансгуманистов.

Тленность и смертность человеческого естества как Божественные промыслительные средства очищения и исправления

С точки зрения богословия, последствия грехопадения как наложенный Богом Промыслителем комплекс ограничений и отягчений на жизнь человека включают в себя т. н. тленность естества и его смертность. Цель этих промыслительных тленности и смертности состоит в очищении, исправлении и воспитательной закалке личного произволения (προαίρεσις) каждой ипостаси человеческого рода, являющейся потомком первых его представителей — Адама и Евы, и потому единουσущной с ними по общей человеческой природе. Все человечество, проистекающее от зараженного грехом корня своих прародителей, несет в себе двойную болезнь. С одной стороны, мы наследуем по родословной тленность природы — амартию (ἀμαρτία), являющуюся следствием комплекса личных грехопадений всех наших предков в совокупности. С другой стороны, мы несем в себе болезнь личного произволения, вызывающую многочисленные цепочки актов греха и так усугубляющую состояние амартии, в результате усиливающегося по закону обратной связи. Однако и в этом болезненном состоянии наше произволение способно и призвано к актам добродетели, ослабляющим огреховленность нашей индивидуализированной природы, тем самым смягчающим давление «закона греха» (νόμος τῆς ἀμαρτίας, Рим. 7: 23, 25) и укрепляющим личное произволение в добре. Как отмечает преподобный Иустин (Попович), «в первородном грехе Адама нужно различать... само преступление (παράβασις, см.: Рим. 5: 14)... и созданное этим греховное состояние,

греховность (ἁμαρτία, см.: Рим. 5: 12, 13). Потомки Адама... не участвовали лично, непосредственно, сознательно и добровольно в самом поступке Адама... но в рождении принимают как неминуемое наследие греховное состояние естества, в котором обитает грех (ἁμαρτία)» [3, с. 242].

Главный путь улучшения бытия человечества через Святое Причастие

Исходя из подобной картины бытия человеческих личностей после изначального грехопадения, те из людей, которые находятся в непрерывной борьбе за качество своего проэрисиса, рано или поздно обращаются к помощи Богочеловека Христа, в чьей Ипостаси совершилось в самый момент Воплощения полноценное исправление проэрисиса и очищение амартии, закрепленные всей земной жизнью, подвигом и Воскресением Христа. Получаемые каждой человеческой ипостасью в таинстве Святого Причастия Тело и Кровь Христовы являются «врачевством бессмертия» (φάρμακον ἀθανασίας) [1, с. 110], дарующим нам как направление пути к исправлению целостной антропологической онтологии, так и вспомогательную энергию к его прохождению. Естество наше приемлет ненавязчивое освящение от естества Христа, а личность — урок от здорового проэрисиса Богочеловека. Таков открытый для всякого путь постепенного духовного улучшения бытия человечества.

Ошибочное понимание трансгуманистами причин тленности и смертностикак «ошибках» природы

Предлагаемое сегодня трансгуманизмом все с большей пафосной и завораживающей воображение простого обывателя силой «улучшение» человеческого бытия стоит на принципиально других идеологических началах. Прикрываясь любовью к человеку, желанием помочь ему вырваться из уз поврежденности качества жизни, идеологи трансгуманизма ставят во главу угла чисто техническое решение наших извечных проблем. Пренебрегая богословским пониманием личности человека, они опираются на чисто органическое представление о человеке и считают, что корень проблем лежит отнюдь не в болезни личностного произволения, личного начала, которое они могут и не признавать как таковое. Квинтэссенция человеческих несчастий для трансгуманистов сконцентрирована в «ошибках» природы или «недоработках» эволюции. Для них все наши проблемы онтологически лежат в плоскости физики, которую и предлагается «человеколюбно» непрерывно «улучшать» с помощью достижений современных технологий. В конце подобного процесса улучшения физической или природной стороны жизни человечества идеологам нового движения грезится прямо-таки фантазмагорическое будущее. Мечты доходят вплоть до полной замены тела на искусственное с соответствующей пересадкой в него даже не мозга, а сознания, и до идеи образования из множества «улучшенных» человеческих ипостасей некоего единого мыслящего организма, некоего гигантского гуманоидного биокомпьютера. Сознание человеческой ипостаси при этом рассматривается лишь как огромный комплекс переживаний и мыслей, доступный к оцифрованию, который якобы можно транслировать с помощью возрастающих компьютерных технологических возможностей,

сохранять и переносить огромные объемы информации на микро- и даже наноносителях.

Пренебрежение идеологами трансгуманизма личным началом в человеке

Помимо примитивизации понятия о сознании наших личностей до чисто информационного уровня, трансгуманизм упрощает и целостное видение человеческой личности, не считая ее другим, отличным от физического, аспектом человеческой онтологии. Даже современные философы, изучающие сознание, пришли к формулированию т. н. трудной проблемы (hardproblem) сознания, состоящей в недостатке понимания, каким образом комплекс внешних ощущений превращается в содержание сознания познающего субъекта (см. напр. [10]). «Трудная проблема» на самом деле является частью далеко не новой «психофизиологической проблемы» взаимосвязи тела и психических явлений в человеке, поставленной Декартом и другими, но по сути занимающей человека с древности. «Улучшение» личности есть для современного идеологически подкованного биотехнолога улучшение разноразмерного бытия природы индивида, начиная от его плоти и кончая умом или мозгом. Работа над личностным началом, над личностным произволением, не рассматривается как таковая. Но если в человеке все-таки присутствует личностное начало, играющее в нашей природно-ипостасной онтологии существенную роль, то пренебрегающие этим началом биотехнические попытки облегчения «тленности» и «страдательности» людей, наложенных Промыслом Творца после грехопадения, приведут лишь к усилению зла. Это можно сравнить с вручением неопытному и морально несформированному ребенку управления, скажем, атомной станцией, или с наделением тинэйджера-эгоиста какими-нибудь способностями, позволяющими ему проводить свою жизнь как ему нравится, вопреки законам общества.

Опасность и разрушительность использования биотехнологий пораженным грехом человечеством

Получившее новую власть над материей человечество XX в. не отличилось цивилизационными «сдвигами» морали и сознания и, недолго думая, уничтожило за последние несколько десятилетий с помощью ядерных, химических и других технических средств беспрецедентное количество людей на нашей планете. Какие гарантии может дать нынешний биотехнический «прогресс» в том, что новые, расширенные возможности, при условии хотя бы частичного их достижения, не ввергнут человеческие личности в бездну новых тяжелейших и жесточайших грехов? Таких гарантий нет и быть не может. Духовно неочищенная личная активность, получив в свое распоряжение новейшие инструменты дальнейшего освоения и покорения окружающего мира, преодоления собственных немощей и болезней, которые, как правило, приостанавливают человека в его ошибках и заикливости на «себе любимом», будет вести к новым и новым развращениям личного проэрисиса. Избирательная способность будет делаться все более и более порочной, привлекая на сторону поврежденного, дисгармонизированного естества новые разрушительные энергии.

Расхождение целей большинства биотехнологий с традиционными нормами морали

Богословская антропология вовсе не выступает по определению против определенных технологических достижений человечества. Наоборот, новое слово техногенного мира способно помочь людям-инвалидам по телесной и по мозговой деятельности, модернизировать медицинские средства помощи больным, облегчить усвоение людьми ценных знаний. Хорошие врачи — «от Бога», и они имеют благословение на применение технологических достижений. Хотя и здесь возникает целый ряд этических и религиозных проблем в связи с применением, например, геной инженерии и других технологий.

Зачатые в пробирке человеческие эмбрионы, заведомо приговоренные к смерти ввиду их неконтролируемого количества или обреченные на неопределенные сроки пребывания в морозильниках в ожидании наличия денег и желания у людей «подсадить» их в утробу будущей матери, в т. ч. суррогатной, разве не ставят перед нами вопрос об адекватности их жертвы ради удовлетворения наших естественных желаний так-таки стать родителями собственных детей?

Попытки клонирования людей, махинации с половыми признаками и прочие «операции Ы» несомненно идут вразрез с любыми традиционными нормами морали и, при их относительной возможной «успешности», только безмерно усугубят личностные проблемы своих приверженцев и их осознанных и неосознанных жертв.

Примеры личностных когнитивных нарушений у лиц, подверженных информационной интернет-зависимости

Принципиальный настрой на преодоление вязкости плоти и ума, попущенных Богом в качестве смирительных «кожаных риз» для непрерывного возрастания в личностном изменении образа мыслей и поведения, заведомо обречен на глубинный провал, потому что человечеству не удастся обмануть установленные Богом законы бытия. Реалии современного мира свидетельствуют о том, что подобный настрой может только ухудшить духовно-личностное состояние подверженных оному личностей. Примером тому болезни молодых людей, зависимых от компьютерных технологий.

Мнимо позволяющие снять завесу дебелости с ума, информационные поля интернета превращают своих пользователей в своего рода зомби, неспособных к полноценному человеческому общению (см.: [9; 2]).

Нарушения внедрением биотехнологий принципа единства человечества и введение идолопоклонства

Другим аспектом богословской антропологии, о котором необходимо сказать в свете развития биотехнологий, является то обстоятельство, что материя, или природа, как внешняя человеку, так и принадлежащая его телу, есть начало единства, тогда как личность есть начало уникальности. Тем не менее личность, понимаемая в богословском смысле, не только не противостоит единству в своей развитой или в актуализированной, как говорил архим. Софроний (Сахаров), форме [8, с. 143], но и способствует единению своей перихоретической и кенотической расположенностью. Перихоретичность (περιχώρησις,

греч. — взаимопроникновение, взаимообмен) и кенозис (κένωσις —самоумаление) являются теми важнейшими свойствами личностного бытия, через которые, согласно Промыслу, возможна реализация единства человечества. Биотехнологии в свою очередь направлены отнюдь не на всю природу наших тел, а на индивидуальные тела, т. н. индивидуализированные природы человеческих ипостасей. В результате, напичканные различными техническими «улучшениями», подстроенными под природные идиомы или особенности того или иного индивидуума, человеческие индивидуализированные природы будут сопротивляться, очевидным образом, в страхе потерять свою особенность и технически усиленную обособленность, единению с себе подобными. То есть такие тела будут противостоять призванию и делу личностей, которые в своей уникальности парадоксальным образом стремятся к единению человечества! По сути речь идет о новой, скрытой форме идолопоклонства, когда идолом становится максимально возможное техногенное «улучшение» всего комплекса индивидуальных свойств многоуровневой телесной природы каждой отдельно взятой человеческой личности, присваиваемое ею как наглядное доказательство своего собственного достоинства.

Кастовость человеческого общества как возможное следствие введения биотехнологий

Отсюда, естественным образом, рождается опасная тенденция, уже звучащая как потенциальная возможность разделения людей на определенные касты, различающиеся друг от друга именно степенью «улучшенности» своих персональных тел. А степень эта будет напрямую зависеть как от материальных возможностей внедрения новейших технологий в личной жизни, так и от определенных идеологических установок разработчиков этих технологий или их финансирующих людей.

Опять же, мы не против технологий как таковых, но прозреваем опасности технологического крена, а для иных, похоже, даже угара или своеобразной прелести. Как известно, во всяком деле важны точное акцентирование, расстановка знаков препинания или точек над «и». Православное богословие ценит сотворенную природу как творение великого и премудрого Творца. Однако, исходя из принципа сообразности человечества своему Создателю, мы расставляем сбалансированные акценты на внимании как к «богозданной» природе, так и к ее носителям — нашим личностям. Богословски понимаемая личность не отрывается от природы, но и не сливается с ней, не является ее функцией или довеском. Именно личности свойственно иметь автургическую активность в человеческой физической деятельности и гармонизировать многоуровневую картину природных волений и стремлений — на уровне тела, души, ума. Исходя из иерархической картины человеческого устройства (см.: [4]), христианский антрополог не может согласиться с футуристическими мечтами трансгуманистов и призывает к осмысленному и взвешенному подходу к применению технических достижений в бесценной и промыслительной человеческой жизни.

Трансгуманизм как суррогат идеи обожения и преображения человека

Трансгуманизм есть суррогат идеи подлинного преображения человека как личности, как образа Божьего. На место техногенного «улучшения» человека и несбыточных идей о смене самой человеческой сущности необходимо вернуть глубокое христианское понимание неизбывной ценности человека и неизменности логосов его бытия, т. е. его сущности. Согласно святоотеческому учению, «каждое из творений, соединенное с логосами, по которым оно создано, обладает [непреложностью]... Создатель изначально судил о каждом: о его бытии, и том, чем ему быть, и как, и каким, и так осуществил его» [7, 1133 D-1136 A; 5, с. 115–116]. Создателем «прочно утверждены логосы всех [творений], соответственно которым и знает Он... все [творения] прежде их прихода в бытие как существующие в Нем и у Него» [6, с. 261]. При этом «каждое из умозрящих и словесных [творений], [т. е.] ангелов и человеков, по самому логосу, соответственно которому сотворено, — существу в Боге и к Богу, — и является, и называется частицей Бога (за счет своего... предсуществующего в Боге логоса» [6, с. 259]. Человек призван к обожению за счет личностного совершенствования в перихоретичном общении со своим Творцом и с себе подобными, а не с помощью разнообразных техногенных «улучшений». Именно тогда человек сможет не только вырваться из тисков греха, но и преодолеть свою ограниченность в акте обожения. Ибо Бог хочет видеть нас равными Себе за счет личного участия нас в Его нетварных энергиях, при сохранении, однако, нашей сущности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Игнатий Богоносец, сщмч. Послание к Ефесянам // Антология. Раннехристианские Отцы Церкви. — Брюссель: Издательство Жизнь с Богом, 1988. — С. 101–111.
2. Интернет-зависимое поведение у подростков. Клиника, диагностика, профилактика / под ред. В. Л. Малыгина и соавт. — М.: Арсенал образования, 2010.
3. Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви // Иустин (Попович), преп. Собрание творений / пер. с серб. С. Фонова: в 5 т. — М.: Издательство Паломник, 2004–2007. — Т. 2.
4. Кирилл (Зинковский), иером., Мефодий (Зинковский), иером. Иерархическая антропология преп. Максима Исповедника // Церковь и время. — 2013. — № 3 (64). — С. 59–83.
5. Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
6. Максим Исповедник, преп. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. — СПб: Изд-во СПбГУ, 2007.
7. Максим Исповедник, преп. Трудности (*Ambiguorum liber*) // J. — P. Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus (series Graeca): in 161 t.* — Paris, 1857–1866. — Vol. 91: 1031–1418.
8. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.
9. Юрьева Л. Н., Бальбот Т. Ю. Компьютерная зависимость: формирование, диагностика, коррекция и профилактика. — Днепропетровск: Пороги, 2006.
10. Chalmers D. J. Facing up to the Problem of Consciousness // *Journal of Consciousness Studies.* — 1995. — Vol. 2, N3. — P. 200–219.

*С. Ю. Шевченко**

**НЕЙРОЭТИКА МЕЖДУ ОСНОВНЫМИ ФИЛОСОФСКИМИ
ПРОБЛЕМАМИ И ТЕХНОЛОГИЯМИ «УЛУЧШЕНИЯ»
ЧЕЛОВЕКА****

В статье критически рассматриваются стратегии формирования дисциплинарных черт нейроэтики и методологический и концептуальный аппарат, используемый в этом контексте. Показано, что нейроэтика не обладает четко определенным набором исследовательских методов и подходов и выстраивает свое самопонимание через обозначение проблемного поля, которое она стремится расширить и затем закрепить за собой. Этот процесс дисциплинарного развития протекает двояко: нейроэтика и предъявляет претензии на повестку моральной философии, и пытается легитимировать новые нейротехнологии, используя теории и фигуры классической философии. В заключительной части статьи рассматривается возможность использования достижений нейроэтики в кругу основополагающих проблем гуманитарных наук. Нейроэтика может служить источником критической рефлексии об основополагающих проблемах философии и теологии. При этом такое использование нейроэтики не предполагает обязательного обращения к натурализму, что показано на примере подхода протестантского богослова Нила Мессера к использованию достижений нейронаук в рамках теологической рефлексии.

Ключевые слова: методология, нейроэтика, концептуальный аппарат, моральная философия, теология, проблемное поле, технологии улучшения человека.

S. Yu. Shevchenko

*NEUROETHICS BETWEEN BASIC PHILOSOPHICAL PROBLEMS
AND HUMAN ENHANCEMENT TECHNOLOGIES*

The article critically examines the strategies for forming disciplinary features of neuroethics and the methodological and conceptual apparatus used in this context. It is

* Шевченко Сергей Юрьевич, младший научный сотрудник, Институт философии РАН; simurg87@list.ru

** Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках научного проекта № 18-011-00917А.

shown that neuroethics does not have a clearly defined raw of research methods and builds its self-understanding through the designation of the problem field, which neuroethicists try to expand. This process of disciplinary development proceeds in two ways: neuroethics makes claims on the agenda of moral philosophy, and, on the other hand, attempts to legitimize new neurotechnologies through appeal to theories and figures of classical philosophy. In the final part of the article we examine the possibility of using the achievements of neuroethics for consideration of the fundamental problems of the humanities. Neuroethics can serve as a source of critical reflection on the fundamental problems of philosophy and theology. At the same time, such use of neuroethics does not imply an obligatory appeal to naturalism, as shown by the example of the Protestant theologian Neil Messer's approach to the use of the achievements of neuroscience within theological reflection.

Keywords: methodology, neuroethics, conceptual apparatus, moral philosophy, theology, research agenda, human enhancement technologies.

Концептуальный аппарат нейроэтики

Сегодня нейроэтика как только формирующиеся дисциплинарное поле привлекает и представителей классических нейронаук (биологов и медиков), и специалистов по философии морали, и экономистов, социологов, правоведов. Стабильность новой научной дисциплины, вероятно, не в последнюю очередь обеспечена теми исследовательскими вопросами, которые не принято ставить в ее рамках. Речь прежде всего о «трудной проблеме сознания», как ее понимает философ Дэвид Чалмерс, — степени зависимости феноменального опыта от материальной конфигурации мозга.

Некоторые методологические основания для постановки более легких проблем сознания будут исследованы в настоящей статье. Основной же задачей нашего изучения будет не критика самих по себе понятий и методов, но рассмотрение их влияния на процессы формирования дисциплинарного поля нейроэтики и способы выстраивания отношений нейроэтики с другими научными дисциплинами и наукоемкими практиками. Источником фактического материала для такого изучения послужит десятый том журнала “Neuroethics” (его годичная подборка: номера 1–3 за 2017 г.). Разумеется, наше исследование не претендует на полноту дискурс-анализа основных понятий нейроэтики. Основная его задача не в исчерпывающей реконструкции ее концептуального аппарата — что выглядит почти невыполнимой задачей из-за постоянной дивергенции конкретных проблем нейроэтики, — предметом анализа выступают скорее способы работы с уже существующими философскими понятиями и механизмы производства собственных концептов. Такой угол зрения, возможно, способен помочь не только в поиске объяснения растущей популярности нейроэтики, но и в выявлении тех новых методологических инструментов и дискуссий, которые привносятся в классические социогуманитарные дисциплины.

Первый из рассматриваемых номеров является тематическим, все 31 входящие в него публикации (исследовательские статьи и ответы на них) посвящены проблемам зависимостей. А именно: поиску неврологических моделей развития зависимостей и медицинскому статусу аддикций. При этом большая часть авторов отрицала то, что аддикции могут быть признаны заболеваниями, однако примерно через год после публикации их статей в международной

классификации болезней 11-го пересмотра (МКБ-11) появился новый диагноз «игромания», определяемый как отсутствие контроля над продолжительностью и частотой сессий компьютерных игр. Авторы журнала “Neuroethics” указывали на отсутствие четкой локализации патологических процессов психологической в мозге, точнее, их связанности с неврологическими особенностями процессов обучения, которые сами по себе нельзя признать патологией [8]. При этом не всегда проводилось различие между зависимостью от употребления психотропных веществ (алкоголя) и отсутствием контроля над определенным типом поведения (игромания). Авторы другой исследовательской статьи указывали на то, что распространенные в определенном сообществе модели, объясняющие поведение индивида и его мотивацию, влияют на медицинский статус зависимостей [2]. Кроме того, в качестве аргументов против признания аддикций заболеванием в первой статье номера приводились следующие аргументы: отсутствие четкой границы между зависимостью и сильным желанием; любовь тоже может быть признана аддикцией; аддикции не всегда имеют хронический характер; наличие негативных последствий для личности и ее окружение не является критерием для медиализации состояния [5]. В одной из следующих за ней публикаций эти аргументы подвергаются критике, аддикции признаются патологиями исходя из критериев ущерба, наносимого ими личности человека, страдающего зависимостью [10]. Кроме того, проводится различие между ментальными и мозговыми (неврологическими) нарушениями — первые могут наблюдаться у человека, в мозге которого нет признаков вторых [11].

Конструирование проблемного поля

Рассматривая концептуальный аппарат описанных выше нейроэтических обсуждений зависимостей, можно выделить четыре категории базовых понятий, вокруг которых и строится дискуссия:

1. Общеметодологические понятия (например, редукционизм, «данные vs интерпретация»);

2. Специальные методологические понятия — именно они служат основой формализации специфического взгляда нейроэтики на обсуждаемую проблему аддикций (нейроразнообразие (neurodiversity), индивидуальная нейрохимия, расстройство выбора (disorder of choice), нейроцентризм, моральная модель аддикций);

3. Понятие медицинской антропологии и биоэтики — с их использованием осуществляется легитимация выводов, применимых к конкретным социальным практикам (стигматизация, культурная вариативность нормы, «народные» неврологические теории);

4. Собственно философские понятия, вовлеченные в нейроэтический дискурс — через их пересмотр осуществляется выделение проблемного поля нейроэтики (иррациональность, нормативность, моральная ответственность).

Выполнив свою функцию обозначения уже устоявшийся философской проблематики, концепты из четвертой группы могут быть преобразованы и переведены во вторую — на этот раз уже для обозначения подхода к решению ранее обозначенных проблем. Так, нормативность становится «нейро-

нормативностью» и подвергается критике через обращение к понятию «нейропластичность» [4]. Иррациональность из дискурса аналитических теорий рациональности переводится в плоскость критериев расстройства: «...хотя иррациональность и может быть признана одной из базовых черт человеческих существ, это не значит, что специфические ее формы не могут подтверждать наличие расстройства» [4, р. 72]. Такая процедура преобразования и перевода концепта позволяет усвоить уже легитимированную традицией социогуманитарных дискуссий «большую философскую» проблему, переформатировать ее в нейроэтическую проблему и затем, не опасаясь методологических упреков, использовать при ее обсуждении фактов нейронауки.

Собственно нейроэтика зачастую маркируется дисциплинарно не через методы, а именно через проблемное поле. Рассмотренные строго инструментально, ее методы идентичны методам нейронауки в частности и биомедицины вообще. При этом рассматриваемая проблематика — т. н. повестка — и выделяет нейроэтику в кругу естественнонаучных дисциплин о мозге и поведении. Именно через повестку особость нейроэтики демонстрируют и ее отцы-основатели (например Майкл Газзанига), и пишущие о ней философы. Так, статья «Нейроэтика» Стенфордской философской энциклопедии почти целиком состоит из изложения гетерогенной повестки этой дисциплинарной зоны: от проблем «нейроулучшения» к «когнитивной свободе», смерти мозга и публичному восприятию нейронауки [7].

Эти проблемы достаточно новы и не утвердились в качестве «мейнстримных» в дискурсе моральной философии. Хотя ряд мысленных экспериментов, сформулированных ранее в аналитической традиции, и релевантны для их обсуждения — например, машина опыта Р. Нозика. Но именно их технологическая новизна позволила утвердиться особой нейроэтической повестке. Рассмотренные выше нейроэтические публикации демонстрируют стремление к расширению этого проблемного поля. Сама по себе классическая философская проблема рациональности не нуждается в указании на нейронные корреляты наблюдаемого акта выбора, не нуждаются в них даже могущие еще плотнее сблизиться с естественнонаучным дискурсом о поведении теории социального действия. Однако нейроэтика как особая дисциплинарная зона науки нуждается в прогрессировании, которое и осуществляется через перевод фундаментальных проблем философии, экономики, социологии, правоведения в дискурс, опирающийся на визуализацию нейронных процессов.

Захват гуманитарной повестки

В качестве примера нейроэтической контекстуализации фундаментальных проблем наук о человеке и обществе мы рассмотрим итальянского специалиста по моральной и политической философии Элеоноры Вигано «Теория благоразумия Адама Смита, обновленная в ключе поведенческих и нейронаук» [9]. В ней изложена попытка пересмотра и дополнения взглядов шотландского экономиста и морального философа Адама Смита на добродетель благоразумия, которую он считал главным основанием мирного развития рыночного общества. Сами по себе взгляды Смита на соотношение социальных и индивидуальных моральных драйверов благоразумного поведения менялись

с течением времени. Общая их канва может быть очерчена так: приверженный благоразумию человек не будет прибегать к авантюрам или насилию ради получения желаемых благ от других людей, а постарается заключить честную сделку и осуществить честный обмен. Вигано сводит концепт благоразумия у Смита к двум компонентам: симпатии и беспристрастному наблюдателю. Первая претовращает применение насилия; возможность оказаться на позиции второго позволяет объективно взвешивать риски и преимущества определенной линии поведения. Оставляя в стороне историко-философскую правомерность такой интерпретации, обратимся к методологической составляющей процесса обновления концепции благоразумия.

Нейроэтический пересмотр концепции благоразумия осуществляется через две ступени редукции. Во-первых, как отмечено выше, добродетель благоразумия сводится к двум психическим или когнитивным механизмам, которые задействованы в благоразумном поведении. Во-вторых, эти когнитивные механизмы ставятся в неоднозначное соответствие с нейронными процессами. В итоге стратегия благоразумного принятия решений рассматривается как «возможность дистанцироваться от себя самого, что позволяет уменьшить негативные эмоции, связанные с возможными рисками и потерями» [9, р. 224]. Двумя опорными точками обновленной теории благоразумия служат, во-первых, возможность абстрагироваться от текущего положения дел и мысленно помещать себя в прогнозируемые ситуации, а во-вторых, неприятие потерь, которое выступает главным стимулом минимизации риска. В заключение статьи Вигано в свете своей «обновленного понимания благоразумия» прочерчивает концептуальные линии, связывающие педагогику, когнитивные науки и экономику. Среди компонентов этой схемы — и когнитивное умение дистанцироваться от себя, и этическая ориентация на неиспользование других людей как средств, и экономическая приверженность низкой ставке дисконтирования в отношении будущего (т. е. индивид может легко отказаться от актуальных благ ради превосходящих будущих). Связанность этих понятий Вигано подтверждает эмпирическими исследованиями в области нейронаук и поведенческой экономики. По мысли автора, новый нормативный концепт благоразумия как добродетели становится подкреплен дескриптивными результатами экспериментов и «полевых» наблюдений. Тем самым легитимируется использование естественнонаучных аргументов в нормативных дискуссиях моральной и политической философии.

Наиболее известный ответ на дисциплинарное вторжение нейронаук в сферу социальных и гуманитарных дисциплин дали экономисты Фарук Гул и Вольфганг Пезендорфер [3]. По их мнению, экономика не нуждается в точном знании о когнитивных механизмах принятия решений конкретным индивидом. Так, предпосылка об эгоистичном характере действий рыночных агентов включена в большинство экономических моделей не потому, что их авторы верят в ее соответствие действительности, а потому, что она значительно упрощает модели, существенно не влияя на их точность. Иными словами, изучение наблюдаемых (феноменальных) экономических закономерностей не нуждается в применении объясняющего подхода — детальной реконструкции когнитивных механизмов, позволяющих этим закономерностям осуществляться.

Гул и Пезендорфер отвергают прежде всего перенос лабораторных практик нейронауки в сферу прикладных технологий поведенческой экономики, т. е. в лаборатории оказывается зафиксирована некая причинная связь между стимулом и поведением, опосредованная нейронной активностью, соотносенной с принятием экономического решения. Затем эта закономерность используется при разработке маркетинговой стратегии. Однако описанная выше стратегия нейроэтического пересмотра концепции благоразумия вовсе не предполагает такого переноса из науки в технологию (практику). Зафиксированные в лаборатории эмпирические закономерности переносятся на более фундаментальный уровень научного знания, они призваны создавать нормативные предпосылки не только для экономических моделей, но и для систем морального философствования. Повестка гуманитарных исследований и разработки нормативных философских систем оказывается фундированной достижениями экспериментальной нейронауки. Цель такого рода нейроэтических пересмотров основополагающих философских концепций в том, чтобы нельзя было больше рассуждать о роли добродетели благоразумия в формировании общественной системы без опоры на закономерности нейронауки.

Легитимация технологий «улучшения» человека

Рассмотренное выше исследование не может считаться примером широко распространенного сегодня техно-научного подхода, нацеленного не на объяснение изучаемого объекта, а на разработку методов его изменения. Вместе с тем в рамках нейроэтики такие разработки не только осуществляются, но и легитимируются. В этом — одно из основных ее отличий от всего остального корпуса нейронауки. Внутри этого корпуса постоянно происходит создание технологий, нацеленных не столько на удовлетворение человеческих нужд или потребностей, но на изменение нейро- и когнитивных измерений его поведения. Вслед за философом и специалистом по биоэтике Б. Г. Юдиным мы будем называть такие технологии человекоориентированными.

Давление, оказываемое ими на человека и его жизненный мир, встречает сопротивление со стороны отдельных людей, социальных групп и широкой общественности в целом. Для его преодоления в рамках нейроэтики часто привлекаются концептуальный аппарат и теоретические достижения классической философии. В этом случае уже нейронаука фундирует изменения в смысле основных понятий философии и гуманитарных исследований, но хорошо известные философские концепции легитимируют применение человекоориентированных технологий. Так, американский философ Роберт Клевис показывает, при каких условиях с позиций кантовской этики допустимо применение технологий «улучшения» когнитивных способностей человека и его настроения [1]. Благодаря такому углу рассмотрения проблемы био- и нейротехнологий «улучшения» человека она становится менее фундаментальной. В свете философии Канта могут быть рассмотрены и более основополагающие аспекты этой проблемы: например, насколько применение этих технологий соответствует философско-антропологическим и онтологическим взглядам Канта. Или может быть поставлен вопрос о том, будет ли возможно придерживаться принципов кантовской этики в обществе, где технологии

«улучшения» будут использованы повсеместно. Но Клевис предлагает лишь наложить ряд принципиальных ограничений на применение этих технологий (касательно их безопасности, отсутствия привыкания, обеспечения всеобщего доступа к ним) для того, чтобы они не противоречили кантовской этике. Тем самым противникам нейротехнологий «улучшения» человека предлагается опровергать предложенную Клевисом интерпретацию кантовских концепций человеческого достоинства и агентности (субъектности) человека. В данном случае классические философские понятия не дополняются фактами нейронаук, но они и не просто усваиваются нейроэтикой. Они переносятся в дискурс нейроэтики вместе с легитимирующей силой имени Канта и готовой системой нейронаучных коррелятов базовых понятий его философии.

Нейроэтика как источник критической повестки в теологии

Приведенные выше работы представляют собой примеры двух линий развития нейроэтики: нейронаучных исследований этики («обновление концепции благоразумия Адама Смита») и этики нейротехнологий (приведение практик использования технологий «улучшения» в соответствие с этикой Канта). При этом две этих линии тесно взаимосвязаны и не противопоставляются друг другу. Они обеспечивают расширение и легитимацию соответственно научной и технологической повесток развития нейроэтики и нейронаук в целом.

При этом в обоих рассмотренных исследованиях их авторы, философы, скорее следуют за успехами нейронауки. Однако существует и иной способ мышления о достижениях нейронауки с позиции базовых вопросов философии и теологии. Достаточно подробный проект критического использования нейроэтики в рассмотрении основополагающих вопросов о морали предлагает американский протестантский теолог Нил Мессер в книге «Теологическая нейроэтика» [6]. Стоит отметить, что будучи деканом теологического факультета Университета Винчестера и членом Объединенной Реформатской Церкви, Мессер также обладает значительной естественнонаучной подготовкой: в Кембридже им защищена докторская диссертация по молекулярной биологии.

Мессер использует работы швейцарского кальвинистского теолога Карла Барта в качестве ориентира для применения нейроэтических исследований в сфере теологической мысли. Барт многократно обращается к материалистической религиозной философии Людвиг Фейербаха в качестве стартовой точки собственной критической рефлексии. Точно так же, по мысли Мессера, ряд нейроэтических фактов и концепций могут послужить источником «подозрения» и критики рационалистических представлений о морали. Так, в главе, названной «Будете, как боги, знающие добро и зло», Мессер рассматривает нейроэтические исследования Джошуа Грина, демонстрирующие, что принятие большинства этических решений происходит бессознательно — особенно это касается тех решений, которые продиктованы этикой долга, а не конвенционалистской ориентацией на исход действия [6. р. 39–40]. Мессер предлагает принять посылки и непосредственные результаты исследований Грина, свидетельствующие о том, что основания морали не являются продуктами индивидуального размышления или коллективного обсуждения, что они внеположны сознанию человека. При этом Мессер считает возможным от-

вергнуть основанные на натурализме выводы нейроэтических исследований об эволюционной природе морали.

В «Теологической нейроэтике» рассмотрены разные варианты взаимодействия двух дисциплинарных полей, но в качестве наиболее продуктивных выделены два. Согласно первому, случайные и локальные совпадения фактов нейронауки с теологическими воззрениями могут служить основанием для углубления последних. Согласно второму, основная повестка задана теологией, а нейронаука служит источниками критической рефлексии на темы, определенные этой повесткой.

Вместе с тем описанный междисциплинарный проект Мессера может сам служить источником критики дисциплинарных претензий нейроэтики на всю повестку моральной философии и на большинство вопросов гуманитарных дисциплин. И эта линия анализа нейронаучных оснований этики позволяет также ограничить использование нейроэтикой базовых философских концептов как ориентиров для легитимации новых нейротехнологий. Так, если нейроэтика признает кантовскую этику лишенной натуралистических оснований, то она не может быть использована в дискурсе нейроэтики и для легитимации технологий «улучшения» человека. При этом сами анализ дисциплинарных претензии нейроэтики может служить отправной точкой для уточнения методологических оснований всего корпуса наук о человеке и обществе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Clewis R. R. Does Kantian Ethics Condone Mood and Cognitive Enhancement? // *Neuroethics*. — Vol. 10, is. 3. — P. 349–361.
2. Frank L. E., Nagel S. K. Addiction and Moralization: the Role of the Underlying Model of Addiction // *Neuroethics*. — 2017. — Vol. 10, is. 1. — P. 129–139.
3. Gul F, Pesendorfer W. The case for mindless economics // *The Foundations of Positive and Normative Economics: A Handbook*. — Oxford. Oxford University Press, 2008. — P. 28–51.
4. Henden, E. Gjelsvik, O. What Is Wrong with the Brains of Addicts? // *Neuroethics*. — 2017. — Vol. 10, is. 1. — P. 71–78.
5. Lewis M. Addiction and the Brain: Development, Not Disease // *Neuroethics*. — 2017. — Vol. 10, is. 1. — P. 7–18.
6. Messer N. *Theological Neuroethics: Christian Ethics Meets the Science of the Human Brain*. — Bloomsbury: T&T Clark, 2017. — 215 p.
7. Roskies A. Neuroethics // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition)/ Edward N. Zalta (ed.). — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/neuroethics/> (дата обращения: 20.11.2018).
8. Szalavitz M. Squaring the Circle: Addiction, Disease and Learning // *Neuroethics*. — 2017. — Vol. 10, is. 1. — P. 83–86.
9. Viganò E. Adam Smith's Theory of Prudence Updated with Neuroscientific and Behavioral Evidence // *Neuroethics*. — 2017. — Vol. 10, is. 2. — P. 215–233.
10. Wakefield J. C. Addiction and the Concept of Disorder, Part 1: Why Addiction is a Medical Disorder // *Neuroethics*. — 2017. — Vol. 10, is. 1. — P. 39–53.
11. Wakefield J. C. Addiction and the Concept of Disorder, Part 2: Is every Mental Disorder a Brain Disorder? // *Neuroethics*. — 2017. — Vol. 10, is. 1. — P. 55–67.

DOI: 10.25991/VRHGA.2018.19.3.037

УДК 168.5

*К. В. Копейкин, О. Н. Резник**

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРОБЛЕМЫ БИОТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО УЛУЧШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА: ПОИСК АДЕКВАТНОГО ЯЗЫКА**

В статье рассматриваются проблемы философской и теологической оценки нейробиотехнологического улучшения человека. В этой связи ставится вопрос о языковой стороне проблемы. Современный научный язык, в частности язык нейронаук, на котором описываются биотехнологии, радикально отличается от языка философии и теологии, уходящего корнями в античную философию. Утверждается, что для содержательного обсуждения философско-религиозных проблем биотехнологического улучшения человека необходим новый понятийный язык, укорененный в той теологической традиции, на почве которой возникла современная наука.

Ключевые слова: биотехнологии, нейробиотехнологическое улучшение человека, нейробиотехника, биоэтика, философия, теология.

K. V. Kopeykin, O. N. Reznik

*PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS PROBLEMS OF HUMAN
NEUROBIOTECHNOLOGICAL IMPROVEMENT: THE SEARCH
FOR AN ADEQUATE LANGUAGE*

The article discusses the problems of philosophical and theological assessment of human neurobiotechnological improvement. In this regard, the question of the language side of the problem is raised. Modern scientific language, in particular the language of neuroscience, which

* Копейкин Кирилл Владимирович, протоиерей, кандидат физико-математических наук, кандидат богословия, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия, Санкт-Петербургский государственный университет, Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ». Резник Олег Николаевич, доктор медицинских наук, профессор, руководитель Санкт-Петербургского городского координационного центра, НИИ скорой помощи им. И. И. Джанелидзе; вице-председатель, Российское общество трансплантологов; председатель, Ассоциация трансплантационных координаторов; главный научный сотрудник, Институт философии РАН.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 18-011-00917.

describes biotechnology, is radically different from the language of philosophy and theology, rooted in ancient philosophy. It is argued that for a substantive discussion of the philosophical and religious problems of biotechnological human improvement, a new conceptual language is needed, rooted in the theological tradition on the basis of which modern science originated.

Keywords: biotechnology, human neurobiotechnological improvement, neuroethics, bioethics, philosophy, theology.

Бурное развитие естествознания в XX в. позволило человеку не только активно преобразовывать окружающий его мир, но и поставить вопрос о преобразовании самого человека, о его «улучшении». В связи с этим остро встает вопрос об этической, философской и религиозной оценке такого рода преобразований. При этом когда речь заходит о теологическом осмыслении возникающих проблем возникает проблема языка. Дело в том, что традиционный язык православной теологии уходит своими корнями в античную философию. Это обусловлено тем, что теология в основном сформировалась в эпоху поздней античности и потому естественным образом усвоила принятый тогда философский понятийный аппарат. Сегодня же, рассуждая о проблемах биотехнологий, мы пользуемся совершенно иным понятийным языком, зачастую даже не осознавая того, насколько эти два языка далеки друг от друга.

Одним из важнейших (и одним из самых многозначных) терминов греческой философии является λόγος. Греческое λόγος, традиционно переводимое как слово, имеет широчайший спектр значений, в т. ч.: I) речь, из-речение; условие, договор; рассказ, история, сочинение; положение в философском учении; дело; II) счет (*число*); соотношение, пропорция, соразмерность; вес (*пер.*); забота (*пер.*); III) разум, разумное основание, причина, смысл, понятие (см.: [10, с. 1034]). Логос, этимологически восходящий к праиндоевропейскому корню *leg- — «собирать, подбирать», со-чета-ет элементы мироздания, артикулирует его (articulus — «сочленение, сустав, часть, момент, артикль»). «Логос — это сразу и объективно данное содержание, в котором ум должен “отдавать отчет”, и сама эта “отчитывающаяся” деятельность ума, и, наконец, сквозная смысловая упорядоченность бытия и сознания; это противоположность всему безотчетному и бессловесному, безответному и безответственному, бессмысленному и бесформенному в мире и человеке», — пишет С. С. Аверинцев (1937–2004) [1, с. 116–117]. Примечательно, что формулирование философских категорий происходит одновременно с формированием античной науки о языке, главной проблемой которой было исследование связи между предметом и его именем — связано ли имя вещи (ὄνομα) с нею «по природе (φύσει)» или «по закону (νόμῳ)»; эта связь и осуществляется в λόγος'е. Позднее термин Логос проникает в библейскую богословскую традицию в значительной степени благодаря трудам Филона Александрийского (Φίλων τοῦ Ἀλεξανδρείας, ок. 25 г. до н. э. — ок. 50 г. н. э.).

В философию логос как понятие было введено Гераклитом Эфесским (Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; ок. 544 — ок. 483 г. до н. э.), называвшим так всеобщую *связь вещей*:

Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую

с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее] даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе [=истинной реальности] и высказывая [их] так, как они есть. Что же касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие [13, с. 189].

Логос позволяет существу стать зримым, явным, явить себя (ἀποφαίνεσθαι), причем явить совершенно особым образом — явить множественность в единстве, увидеть все как одно: «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы видеть все как одно» [13, с. 199].

Структура субъективного психологического знания о внешней действительности античными философами была, если так можно выразиться, «онтологизирована» и принята за структуру бытия. Аристотель (Ἀριστοτέλης, 384–322 гг. до н. э.), создавая свой понятийный аппарат, фактически отождествляет структуру простейшего субъективного суждения как связывание субъекта (subjektum — «лежащий в основе» — то, о чем мыслится в данном суждении) и предиката (praedicatum — «сказанный» — то, что мыслится о субъекте суждения, признак предмета мысли) с онтологическим «строением» вещи как объединения сущности (греч. οὐσία — те из свойств вещи, которые нельзя изменить, чтобы она не перестала быть сама собой) или субстанции (лат. substantia — букв. под-ставка, субстрат, нечто, лежащее в основе) с качествами (греч. σμμεβητικός — то, что принадлежит вещи, но не входит в ее сущность; то, что можно изменить так, чтобы вещь не перестала быть сама собой) или акциденциями (лат. accidentia — случайно появляющееся). Вот как говорит об этом Хайдеггер (Martin Heidegger, 1889–1976):

Привычно считать, что определение вещиности как субстанции с акциденциями соответствует нашему естественному взгляду на вещи. Неудивительно, что к такой привычной точке зрения на вещь примерилось и обычное отношение к вещам, а именно обращение к вещам и говорение о вещах. Простое высказывание состоит из субъекта (а субъект есть латинский перевод и, значит, уже перетолкование слова ὑποκειμενον) и из предиката, в котором называются признаки вещи. Кто посмеет поколебать эти простейшие основания отношения между вещью и суждением, между строением суждения и строением вещи? И все же мы вынуждены спросить: строение простейшего суждения (связывание субъекта и предиката) — это зеркальное отражение строения вещи (объединения субстанции с акциденциями)? Или, быть может, строение вещи, представленное в таком виде, набросано в соответствии с каркасом суждения?.. Вопрос о том, что первично, что задает меру, строение суждения или строение вещи, до сей поры еще не разрешен. И сомнительно даже, допускает ли вопрос в этом своем виде какое бы то ни было решение [14, с. 57–58].

В трактате «Категории» Стагирит перечисляет девять типов категорий (предикатов), которые могут сказываться о под-лежащем (субъекте) предложения: количество, качество, отношение, место (пространство), время, состояние, обладание, действие, претерпевание. Изначально κατηγορία — «обвинение» (ката- — приставка, обозначающая противодействие, и ἀγορεύω — «выступаю с речью (на собрании)», οἶκος — «народное собрание»); исходный смысл

«обвинения» был ослаблен Аристотелем до «утверждения, высказывания». Именно в этом, втором смысле Стагирит применил слово *κατηγορία* по отношению к наиболее общим характеристикам (признакам) вещей. Этим категориям в философской аристотелевской модели универсума придается онтологический смысл: сущее свидетельствует о своем бытии — ‘категоризирует’ с(еб)я — различными способами. Эти способы бытия существуют не самостоятельно, но лишь по отношению к сущности, существующей в подлинном смысле слова:

Ни одна из прочих [категорий] не существует в отдельности, все они высказываются о подлежащем (το υλοκείμενο) [каковым является] “сущность” (οὐσία) (Физика, I, 2, 185a 31–32) [4, с. 63].

Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания: ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие (Метафизика, V, 7, 1017a 26–29) [3, с. 156].

Как отмечал выдающийся французский лингвист Эмиль Бенвенист (*Émile Benveniste*, 1902–1976), выделяя категории как универсальные предикаты бытия, Аристотель на самом деле получает в результате лишь категории, специфичные именно для греческого языка:

Аристотель выделяет совокупность предикатов, которые можно высказать о бытии, и стремится определить логический статус каждого из них... Такие типы являются прежде всего языковыми категориями и Аристотель, выделяя их как универсальные, на самом деле получает в результате основные и исходные категории языка, на котором он мыслит... В той степени, в какой категории, выделенные Аристотелем, можно признать действительными для мышления, они оказываются транспозицией категорий языка. То, что можно *сказать*, ограничивает и организует то, что можно *мыслить*... Классификация этих предикатов показывает нам прежде всего структуру классов форм одного конкретного языка [5, с. 107, 111].

Для Аристотеля исходным пунктом постижения реальности является чувственное восприятие, опыт, но опыт не в смысле эксперимента, а повторяющийся опыт, доведенный до универсализма, то «общее знание», которое требуется только объяснить, не «открывая» что-то новое.

«Из чувственного восприятия возникает, как мы говорим, способность помнить. А из часто повторяющегося воспоминания об одном и том же возникает опыт, ибо большое число воспоминаний составляет вместе некоторый опыт. Из опыта же, т. е. из всего общего, сохраняющегося в душе, из единого, отличного от множества, того единого, что содержится как тождественное во всем этом множестве, берут свое начало искусство и наука: искусство — если дело касается создания чего-то, наука — если дело касается сущего», — утверждает он (Вторая аналитика, II, 19, 100a 3–9) [2, с. 345–346].

Все возможные способы объяснения и понимания исчерпываются, по Стагириту, четырьмя возможными моделями, которые называются «причинами»: материальной, формальной, действующей, и целевой (Метафизика V, 2, 1013a 24–1013b 3). Так, материальная причина (ὑλη, ὑλοκείμενον, *causamaterialis*) евхаристической серебряной чаши — серебро; ее формальная причина (εἶδος, μορφή,

causaformalis) — замысел мастера; действующая причина (αρχήτηςκίνησεως, causaefficientis) — труд мастера; целевая причина (τέλοςουενεκα, causafinalis) — совершение Литургии, чем определяются форма и материал нужной для этого чаши. Оpozнание причин — важнейший момент философского познания мира, которое должно каждой вещи отвести свое собственное место и, классифицировав мироздание, объяснить чем именно является та или другая вещь и почему она ведет себя так, а не иначе (см.: [9, с. 32–34]).

Современная наука, в контексте которой оказалось возможным поставить вопрос о преобразовании самого человека, радикально порвала со всей предшествующей натурфилософской традицией. Прежде всего, новоевропейская наука принципиально отказалась от аристотелевских целевых причин. Что-либо происходит лишь потому, что есть нечто, что вынуждает к этому. Далее, наука решительно отказалась от онтологического различения движения и покоя. Если для всей предшествующей до-нововропейской натурфилософской традиции, корнями уходившей в аристотелевскую физику, движение и покой были онтологически различны, то первый закон Ньютона (*Isaac Newton*, 1642–1727) гласит:

Всякое тело продолжает удерживаться в своем состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменить это состояние [12, с. 39].

Это означает, что в современной физике, вопреки всей предшествовавшей натурфилософской традиции, движение и покой онтологически эквивалентны. Далее, новоевропейская наука принципиально отказалась от «стершихся метафор» философского языка (используемые для описания природы философские понятия представляют собою, как выразался Гегель (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 1770–1831), «стершиеся метафоры»; Жан-Поль (*Jean Paul, Johann Paul Friedrich Richter*, 1763–1825) называл философский язык «словарем увядших метафор»; следы этой метафоричности позволяют наполнять философские понятия индивидуальными смыслами и, субъективно интерпретируя внешнюю действительность, переживать мир в себе), в силу своей метафоричности нагруженных отягощающими их смыслами, и стала описывать мир при помощи «стерильного» языка математики. Качественное объяснение мира заменяется его количественным описанием. В предисловии к первому изданию «Математических начал натуральной философии» (1687) Ньютон пишет: «Новейшие авторы, отбросив субстанции и скрытые свойства, стараются подчинить явления природы законам математики» [12, с. 1]. **Принципиальное отличие математической теории мира от любой другой заключается в том, что математические объекты в природе не существуют; они творятся самим теоретизирующим субъектом, причем творятся рационально.** Первым тезисом о том, что «Книга Природы написана на языке математики», четко сформулировал Галилей (*Galileo Galilei*, 1564–1643):

Философия написана в величественной книге (я имею в виду Вселенную), которая постоянно открыта нашему взору, но понять ее может лишь тот, кто сначала научится постигать ее язык и толковать знаки, которыми она написана.

Написана же она на языке математики, и знаки ее — треугольники, круги и другие геометрические фигуры, без которых человек не смог бы понять в ней ни единого слова; без них он был бы обречен блуждать в потемках по лабиринту [7, с. 41].

Более того, Галилей утверждает, что математика, изначально возникшая в пифагорейском сообществе как способ *Богопознания*, не просто используется в ней как способ описания моделируемых событий, внутренняя природа которых остается сокрытой, но прикасается к самой сути бытия. В «Диалоге о двух главнейших системах мира» (1632) устами своего «рупора» Сальвиати Галилей настаивал:

Я утверждаю, что человеческий разум познает некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа; таковы чистые математические науки, геометрия и арифметика; хотя божественный разум знает в них бесконечно больше истин, ибо он объемлет их все, но в тех немногих, которые постиг человеческий разум, я думаю, его познание по объективной достоверности равно божественному [*sic!*], ибо оно приходит к пониманию их необходимости, а высшей степени достоверности не существует [6, с. 89].

Собственно, именно из-за этого и произошел конфликт Галилея с Католической церковью: проблема заключалась не в том, что вокруг чего вращается — Солнце вокруг Земли или Земля вокруг Солнца, а в том, кто знает истину — церковь или наука. В этом смысле весьма показательным определением инквизиции по делу Галилея:

Ему [Галилею] предписано не рассуждать более никоим образом, ни письменно, ни устно, о движении Земли или о неподвижности Солнца, ни о противоположном (*et e contra*) под угрозой повторного наказания. Книгу же под заглавием “*Dialogo di Galileo Galilei Linceo*” запретить [15, p. 154] (пер. И. С. Дмитриева).

Иными словам, даже если бы Галилей сказал: «Наука подтверждает то, о чем говорит Католическая церковь — Земля находится в центре мира», — ему это так же было бы запрещено: лишь одна церковь (не наука!) обладает монополией на истину и лишь она одна может выносить истинные суждения, в том числе и о природе мироздания. Сегодня мы хорошо знаем, чем закончился этот спор.

Наконец, моделируя мир при помощи математики, современная наука обнаружила динамические законы природы. Если для всей предшествующей натурфилософской мысли онтологический статус движения был проблематичным, то здесь оказалось, что именно движение обладает эйдосом, описуемым при помощи идеальной математики. Это принципиально новая онтологическая картина мира! Поэтому сегодня, как только мы обращаемся к православной теологии и начинаем использовать традиционные для нее понятия сущности, энергии, логоса, ипостаси — мы тут же выпадаем за пределы современной научной картины мира. Эти две картины онтологически несовместимы!

Что же делать в этой ситуации? На наш взгляд, здесь на помощь приходит сама специфика объективного языка науки. Дело в том, что современная физика моделирует мир при помощи введения величин, позволяющих сопо-

ставить элементам реального физического мира не существующие в природе математические объекты — числа. Такое сопоставление осуществляется в процессе реализации процедуры измерения — исследования отношения одного элемента физической реальности к другому. Таким образом, объективирующая наука описывает не мир «сам по себе», но лишь *проекции* различных элементов мира на измерительные приборы. Получающиеся в итоге физические теории оказываются теориями отношений. В силу описанной «относительности» математические (структурные) теории физического мира открыты для содержательной интерпретации.

«Минималистская» интерпретация классической физики — материалистическая. Тщательно проанализировав предпосылки новоевропейского естествознания, Кант (*Immanuel Kant*, 1724–1804) показал, что начиная с эпохи Нового времени метафизика природы превращается в *метафизику материи*. Обсуждая проблему превращения естествознания в *математическую науку*, Кант в работе «*Метафизические начала естествознания*» писал:

Чтобы стало возможным приложение математики к учению о телах, лишь благодаря ей способному стать наукой о природе, должны быть предпосланы принципы конструирования понятий, относящиеся к *возможности материи вообще*; иначе говоря, в основу должно быть положено исчерпывающее расчленение понятия о *материи вообще*. Это — дело чистой философии, которая для этой цели *не прибегает ни к каким особым данным опыта*, а пользуется лишь тем, что она находит в самом отвлеченном (хотя по существу своему эмпирическом) понятии, соотнесенном с чистыми созерцаниями в пространстве и времени (по законам, существенно связанным с понятием *природы вообще*), отчего *она и есть* подлинная *метафизика телесной природы* [11, с. 60–61].

Вплоть до начала XX столетия материалистическая интерпретация физики себя оправдывала. Но после возникновения теории относительности, и особенно, квантовой механики, ситуация радикально изменилась. В классической физике понятия массы, расстояния, времени и силы казались интуитивно понятными (впрочем, благодаря теории относительности выяснилось, что и это далеко не так). Между тем, в квантовой механике математическим представителем реальности является волновая функция, или вектор состояния. Несмотря на потрясающую предсказательную эффективность квантовой механики мы совершенно не понимаем, какая физическая реальность соответствует этому математическому конструкту. Если вдуматься — это скандал! С момента создания квантовой механики прошло почти 100 лет а мы до сих пор не понимаем «о чем» она! Именно поэтому выдающийся российский физик Нобелевский лауреат академик В. Л. Гинзбург (1916–2009) относил проблему интерпретации нерелятивистской квантовой механики к числу «трех “великих” проблем современной физики», существование которых, означает, что «пока вопросы не выяснены, ни в чем нельзя быть уверенным» [8, с. 1254].

По нашему глубокому убеждению как для описания той реальности, которая открывается в сокровенной глубине мироздания, так и для содержательного обсуждения философско-религиозных проблем биотехнологического улучшения человека, необходим новый понятийный язык. Такой язык может

быть создан, если вспомнить, что современная наука возникла в контексте представления о том, что Творец дает Откровение в виде двух Книг, первая из которых — Библия, а вторая — Книга Природы. Те структуры, которые обнаруживает наука, — это, фактически, синтаксис Книги Природы. Содержательной интерпретация обнаруживаемых нами структур мироздания в контексте той смысловой библейской теологической традиции, на почве которой выросла современная наука, даст возможность создать новый понятийный язык, адекватный, с одной стороны, современному состоянию науки, с другой стороны — органично укорененный в той теологической традиции, на почве которой эта наука возникла.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Логос // Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. — Киев: Дух і Літера, 2001.
2. Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель. — Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1978. — Т. 2.
3. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1.
4. Аристотель. Физика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1981. — Т. 3.
5. Бенвенист Э. Категории мысли и категории языка // Бенвенист Э. Общая лингвистика / ред., вступ. статья и комм. Ю. С. Степанова. — М.: Прогресс, 1974.
6. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира — птоломеевой и коперниковой / пер. А. И. Долгова. — М.; Л.: ОГИЗ СССР, Государственное изд-во технико-теоретической литературы, 1948.
7. Галилей Г. Пробирных дел мастер / пер. Ю. А. Данилова. — М.: Наука, 1987.
8. Гинзбург В. Л. О сверхпроводимости и сверхтекучести (что мне удалось сделать, а что не удалось), а также о «физическом минимуме» на начало XXI века // Успехи физических наук. — 2004. — Т. 174, вып. 11.
9. Деар П., Шейпин С. Научная революция как событие / пер. с англ. А. Маркова. — М.: Новое литературное обозрение, 2015.
10. Древнегреческо-русский словарь / сост. И. Х. Дворецкий под ред. С. И. Соболевского. Т. 1. — М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. — Т. 1.
11. Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Соч.: в 6 т. — М.: Мысль, 1966. — Т. 6 / ред. Т. И. Ойзерман.
12. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / пер. с лат. и примеч. А. Н. Крылова; предисл. и ред. Л. С. Полака. — М.: Наука, 1989.
13. Фрагменты ранних греческих философов. — М.: Наука, 1989. — Ч. 1: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / отв. ред. И. Д. Рожанский.
14. Хайдеггер М. Вещь и творение // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / сост., пер. с нем., вступ. ст., примеч. А. В. Михайлова. — М.: Гнозис, 1993.
15. I Documenti del Processo di Galileo Galilei / ed. S. M. Pagano & A. G. Luciani. — Città del Vaticano: Pontificia Academia Scientiarum e Archivi Vaticani, 1984.

DOI 10.25991/VRHGA.2018.19.3.013

УДК 128

*В. Ш. Сабиров, О. С. Соина**

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ, СМЕРТИ И БЕССМЕРТИИ ЧЕЛОВЕКА (АНТРОПОЛОГИЯ ПОЧВЕННОЧЕСТВА)**

В статье анализируется одна из важнейших антропологических проблем: смысла жизни, смерти и бессмертия человека, рассмотренная с позиции почвенничества Ф. М. Достоевского, понимаемого как любовь человека к Богу, родной земле и своему народу и противостоящего попыткам идеологической переделки мира и жизни «по новому штату», что было характерно для радикальной интеллигенции дореволюционного периода и в какой-то степени свойственно определенным интеллектуальным слоям и социальным движениям современной России. Ф. М. Достоевский осмысливает и переживает проблему смысла жизни, смерти и бессмертия, отходя в ее решении от рационализма, морализма, психологизма и субъективизма, придает ей качество онтологической глубины и многомерности. Он убежден в том, что полюбить жизнь нужно и можно прежде ее смысла.

Ключевые слова: смысл жизни, смерть, бессмертие, идейность и беспочвенность интеллигенции, почвенничество, вера, любовь к земле и народу.

V. Sh. Sabirov, O. S. Soina

*F.M.DOSTOEVSKY ABOUT THE MEANING of LIFE, DEATH AND IMMORTALITY
OF MAN (ANTHROPOLOGY OF SOIL-BOUND TRADITION)*

The article covers one of the most important anthropological problems: the meaning of life, death, and the immortality of man, considered from the soil-bound tradition of F. M. Dostoevsky, understood as the love of man to God, his native land and his peoples, and withstanding the attempts to ideologically remake the world and life due to “ the new

* Сабиров Владимир Шакирович, доктор философских наук, профессор, Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики; sabirov-soina@211.ru; Соина Ольга Сергеевна, доктор философских наук, профессор, Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики; sabirov-soina@211.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-90001\18.

state”, which was characteristic of the radical intellectuals of the pre-revolutionary period and to some extent characteristic of certain intellectual layers and social movements of modern Russia. F. M. Dostoevsky comprehends and experiences the problem of the meaning of life, death and immortality, moving away in its solution from rationalism, moralism, psychology and subjectivism, gives it the quality of ontological depth and multidimensionality. He is convinced that it is necessary to love the life and possible to do it before its meaning.

Keywords: the meaning of life, death, immortality, ideology and groundlessness of intellectuals, soil-bound tradition, faith, love for the land and peoples.

Мы вовсе не такие почвенники, чтоб отвергать общечеловеческий идеал и, призывая к почве, — тупить людей, суживать их горизонт и стеснять горизонт. Мы потому, главное, не таковы, что христиане, вполне христиане. А первый догмат христианства — общность закона для всех, общность идеала, все братья.

Ф. М. Достоевский

Целью данной статьи является репрезентация взглядов Ф. М. Достоевского на проблему смысла жизни, смерти и бессмертия в контексте его почвенничества, которое, с нашей точки зрения, только по трагическому недоразумению выдавалось прежде некоторыми интерпретаторами его творчества и мировоззрения как реакционно-консервативная социальная утопия националистического толка. В действительности же сам Ф. М. Достоевский еще в начале своего творчества обозначил основной нерв своих художественных и философских исканий следующим образом: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время. Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [12, с. 227]. В этом плане в данной работе проблематика смысла жизни у автора «Братьев Карамазовых» предстает, как нам представляется, как последовательное развертывание антропологии почвенничества. Именно в этой констатации и заключается новизна данной работы, напрямую сопряженная с ее актуальностью, ибо великий писатель хорошо осознавал опасность и социальную деструктивность смысложизненных исканий, облакаемых в жестко идеологические и разного рода «теоретические» формулы устройства мира «по новому штату».

Надо прямо сказать, что Ф. М. Достоевский не воспринимал проблему смысла жизни и связанную с нею тему смерти и бессмертия как сугубо вербальную, не редуцировал ее к словам, идеям и идеологиям, но был глубоко убежден в ее онтологическом статусе, духовной глубине и многомерности.

Да и вообще, чтобы человек ни говорил, как бы ни заявлял себя в диалогическом пространстве великих романов писателя, смысл его жизни отнюдь не исчерпывается словом и даже более того — нередко находится в прямом и непосредственном противоречии с ним. Наиболее сокровенное в человеке Достоевского — смысл его жизни и смерти, экзистенциально-метафизическая тайна его посмертного бытия — не укладывается в жестко фиксированные границы «слова» о человеке, как понимал его М. М. Бахтин, предполагавший, что именно в словесном самовыражении персонажи Достоевского репрезентируют себя максимально обстоятельным образом [1, с. 99]. Как правило,

именно границы «слова», будь то «идея», «теория» или же наспех сочиненный индивидом миф о себе самом или же новых формах устройства мироздания, разрываются именно тогда, когда силою обстоятельств человек подходит (либо сам подводит себя) к некоей последней роковой черте, отделяющей бытие от небытия, смерть от вечности.

По существу, для героев Достоевского важнейшим экзистенциальным событием, переживаемым ими с предельным напряжением всех человеческих сил и возможностей, является именно обесмысливание жизни вследствие краха ценностных оснований «идеи», с которой они всецело и безоговорочно отождествляли себя. Так, Н. А. Бердяев, анализируя роман Ф. М. Достоевского «Бесы», не без оснований констатировал:

Одержимость ложной идеей сделала Петра Верховенского нравственным идиотом. Он одержим был идеей всемирного переустройства, всемирной революции, он поддался соблазнительной лжи, допустил бесов овладеть своей душой и потерял элементарное различие между добром и злом, потерял духовный центр. В образе Петра Верховенского мы встречаемся с уже распавшейся личностью, в которой нельзя уже нащупать ничего онтологического. Он весь есть ложь и обман и он всех вводит в обман, повергает в царство лжи. Зло есть изолгание бытия, лжебытие, небытие. Достоевский показал, как ложная идея, охватившая целиком человека и доведшая его до беснования, ведет к небытию, к распадению личности [3, с. 273].

Строго говоря, человек здесь оказывается в положении, когда жизнь становится одинаково невозможной как духовно, так и эмпирически («экзистенциальный вакуум», по определению В. Франкла). Рациональное восприятие жизни, казалось бы, безусловно представленное той или иной «идеей» индивида, оказывается опровергнутым благодаря вмешательству в его судьбу неких высших сил, не учтенных калькулирующим разумом и потому разом и совершенно беспощадно разрушающих все его прежние смысложизненные построения.

Особенно интересен в этом плане знаменитый разговор Ивана и Алексея Карамазовых в трактире провинциального Скотопригоньевска. Знаменитая мысль Алеши, что для того, чтобы понять жизнь, надо полюбить ее «прежде логики», как бы раздробляется мрачным вопрошанием Ивана, задающего смысл и тональность всей дальнейшей беседе братьев: «...жизнь полюбить больше, чем смысл ее?» [6, с. 261]. По существу, герой Достоевского останавливается в трагическом недоумении перед обнаруженным им «странным» парадоксом жизни: неизменное, «от века» существование мира, смысл которого — зло и насилие (к «фактам» зла его сознание чрезвычайно пристрастно, недаром он их собирает и «коллекционирует»), и наличие в этом же самом мире явлений высочайшей человечности (бескорыстной и жертвенной любви людей друг к другу). Но если любовь он считает исторически сложившейся формой моралистического лицемерия (особенно характерна в этом плане интерпретация Иваном легенды об Юлиане Милостивом), то бессмысленность человеческих страданий (в особенности же — страданий невинных детей) разрастается в его сознании до гипертрофированных размеров. Однако в этом бунте против зловещих законов социального бытия есть и своя «высшая правда»; и она

тем очевиднее, чем меньше понимает ее сам герой Достоевского. Отрицая нравственный смысл миропорядка, в котором обречены страдать невинные, чьи мучения не имеют и, по всей вероятности, никогда не будут иметь эквивалентного воздаяния («...Зачем мне ад для мучителей, — взывает Иван к Алеше, — что тут ад может исправить, когда те (дети. — В. С., О. С.) уже замучены?» [6, с. 277]), он подвергает сомнению ни много ни мало смысл христианских ценностей и кончает тем, что начинает сомневаться в смысле всего общественно-исторического устройства, а вместе с ним — творения Божия — земли, природы, мироздания и человеческого естества как такового. Но, как справедливо заметил Н. А. Бердяев,

устаи Ивана Карамазова Достоевский произносит суд над позитивными теориями прогресса и над утопиями грядущей гармонии, воздвигнутой на страданиях и слезах предшествующих поколений. Весь прогресс человечества и все грядущее его совершенное устройство ничего не стоят перед несчастной судьбой каждого человека, самого последнего из смертных. В этом есть христианская правда. Но острие вопроса, поставленного Иваном, совсем не в этом. Он ставит вопрос свой не как христианин, верующий в божественный смысл жизни, а как атеист и нигилист, отрицающий божественный смысл жизни, видящий лишь бессмыслицу и неправду с ограниченной человеческой точки зрения. Это — бунт против божественного миропорядка, непринятие человеческой судьбы, определенной Божьим промыслом. Это — распря человека с Богом, нежелание принять страдание и жертвы, постигнуть смысл нашей жизни как искупление. Весь бунтующий ход мыслей Ивана Карамазова есть проявление крайнего рационализма, есть отрицание тайны человеческой судьбы, непостижимой в пределах и границах этого отрывка земной, эмпирической жизни. Рационально постигнуть в пределах земной жизни, почему был замучен невинный ребенок, невозможно. Самая постановка такого вопроса — атеистична и безбожна. Вера в Бога и в Божественный миропорядок есть вера в глубокий, сокровенный смысл всех страданий и испытаний, выпадающих на долю всякого существа в его земном странствовании. Утереть слезинку ребенку и облегчить его страдания есть дело любви. Но пафос Ивана не любовь, а бунт <...> В основе вопроса Ивана Карамазова лежит какая-то ложная русская чувствительность и сентиментальность, ложное сострадание к человеку, доведенное до ненависти к Богу и божественному смыслу мировой жизни. Русские сплошь и рядом бывают нигилистами-бунтарями из ложного морализма. Русский делает историю Богу из-за слезинки ребенка, возвращает билет, отрицает все ценности и святыни, он не выносит страданий, не хочет жертв. Но он же ничего не сделает реально, чтобы слез было меньше, он увеличивает количество пролитых слез, он делает революцию, которая вся основана на неисчислимых слезах и страданиях. В нигилистическом морализме русского человека нет нравственного закала характера, нет нравственной суровости перед лицом ужасов жизни, нет жертвоспособности и отречения от произвола. Русский нигилист-моралист думает, что он любит человека и сострадает человеку более, чем Бог, что он исправит замысел Божий о человеке и мире [3, с. 264–265].

При этом этот бунтующий персонаж Ф. М. Достоевского и не подозревает, что его претензии не имеют никакого предметного основания и, так сказать, предъявляются «не по адресу». Как мы можем судить на основании скорбных и вместе с тем предельно рационалистически выверенных умозаключений

Ивана, он предъявляет к Богу не духовные, но именно моральные требования; и глубочайшая онтологическая несовместимость моралистически-рациональных запросов Ивана и Сверх-разумная и Сверх-моральная сущность его Адресата, у Которого иная Природа и иные, непостижимые человеку на земле законы бытия, внезапно оборачивается в реальной жизни Ивана целым циклом последовательно сменяющих друг друга преступлений и катастроф, а затем уже почти нищенскими формами безумия. Не случайно апостол Павел давал такое наставление своей сомневающейся пастве, предостерегая ее от слишком поспешных выводов об устройстве миропорядка: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно» (1 Кор. 2: 14).

Тем не менее именно вера как момент экзистенциально-личностного единения человека с Богом реально, а не умозрительно прорывает кошмар и ужас эгоистического «обособления», поэтому каждый уверовавший бессмертен ровно настолько, насколько принимает этот безусловный и в своей безусловности абсолютно фундаментальный закон духовной жизни человечества. Всякие попреки, вопросы, моральное негодование (т. е. ребяческое стремление «дернуть» Бога за бороду) здесь совершенно неуместны, избыточны и ничего кроме недоумения вызвать не могут. Да и вообще, согласно Достоевскому, как мы уже неоднократно отмечали выше, смысл человеческого существования именно в силу своей онтологической всеохватности никоим образом не может быть представлен в виде моральной проповеди или еще того менее — какой-либо социальной доктрины и уж тем более — какой-либо «идеи», претендующей «переделать» «ошибочное» существование человечества «по новому штату». По сути дела, он чрезвычайно прост, прост той абсолютной гениальной наивностью жизни, которая меньше всего поддается холодному рационалистическому анализу, но всегда с готовностью открывает себя чистым и великодушным людям. У Достоевского в одной из сцен «Братьев Карамазовых» есть ситуация, когда эта вечная проблема человеческого существования получает не прямое (нормативно формулируемое), но косвенное (духовно опосредованное) разрешение.

Федор Павлович спрашивает Алешу:

- Алешка, есть бессмертие?
- Есть.
- А Бог и бессмертие?
- И Бог и бессмертие. В Боге и бессмертие [6, с. 154].

Действительно, с христианской точки зрения, у Бога нет мертвых, у Него все живы. А если живы, то реально, а не умозрительно сознают и понимают, для чего находились на земле и теперь пребывают в вечности. И знание это спасительно, ибо уничтожает жуткую непреложность земной смерти и открывает пути в будущую жизнь, существующую уже на совершенно иных основаниях. Замечательным подтверждением этому являются суждения старца Зосимы, как бы подводящего духовный итог исканиям многих мятущихся героев Достоевского:

Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял их на земле и взрастил сад Свой и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным, если ослабнет или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и возненавидишь ее [6, с. 290–291].

Таким образом, по Достоевскому, первое необходимое условие, придающее человеческой жизни смысл и устраняющее трагедию смерти, есть вера в Бога и бессмертие души. Однако это условие составляет лишь один из важнейших элементов его антропологии почвенничества.

Другим важнейшим аспектом смысла жизни в понимании Достоевского служит теллурический момент почвенничества, т. е. связь человека с землей вообще и родной землей в частности. Об этом в свое время убедительно писал выдающийся европейский мыслитель, знаток и почитатель Ф. М. Достоевского, К. Шмитт. «Земля для него (К. Шмитта. — В. С., О. С.), пишет современный французский мыслитель А. де Бенуа, — это в большей степени исторический элемент, а не географический. Но даже и антропологический: человек — это, прежде всего, земное животное, это “землевладелец”» [2, с. 143].

Весьма симптоматично, что многие персонажи Ф. М. Достоевского в период духовного краха, парадоксальным образом сопровождающегося переживанием некоего особого экстагического восторга, падают на землю, подчеркиваем, именно на родную землю, целуют ее и обливают слезами умиления, любви и высшего благоговения перед ней. В знаменитом диалоге между Иваном и Алешей, произошедшем в ordinarily русском трактире провинциального городка, также особым образом воспроизводятся эти странные переживания. Однако в устах Ивана Карамазова они вдруг получают качественно иную духовную «окраску»:

Я хочу в Европу съездить, Алеша, отсюда и поеду; и ведь знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое, на самое дорогое кладбище, вот что! Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку, что я, знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними, — в то же время убежденный всем сердцем моим, что все это давно уже кладбище и никак не более. И не от отчаяния буду плакать, а лишь просто потому, что буду счастлив пролитыми слезами моими. Собственным умилением упыюсь [6, с. 154].

В этой цитате удивительно точно воспроизводится гедонистическая и откровенно «западническая» сущность жизневосприятия Ивана Карамазова, придающая его крайне своеобразному «почвенничеству» сугубо извращенный и глубоко обесценивающий смысл его жизни характер. Алеша же Карамазов, переживший глубокую духовную драму после смерти старца Зосимы в связи с исходившим от тела его любимого учителя и духовного наставника «тлетворным духом», дабы преодолеть безмерность выпавших на его долю страданий, вынужден был совершить особого рода онтологический «кенозис»,

«умалившись» (согласно завету старца Зосимы) до преклонения перед родной землей в молитвенном экстазе, слезах и рыданиях, а затем и в целовании ее священного лона — дарующего жизнь обновленную и принимающую в себя жизнь исчерпавшуюся, за что и был безмерно вознагражден духовным исцелением и глубоким (уже на всю оставшуюся жизнь!) пониманием смысла и предназначения человеческого бытия. Пережив этот уникальный в своем роде духовный опыт, он действительно, согласно достопамятному суждению Ф. М. Достоевского, сделался «дейтельным человеколюбцем», т. е. оказался способным свободно и великодушно помогать людям, исполняя заповеди Христа. В качестве отрицательного примера, безупречно «работающего» в совершенно иных жизненных обстоятельствах, можно сослаться здесь на повесть И. С. Тургенева «Вешние воды», в которой молодой русский дворянин Д. Санин, полюбивший до глубины души итальянскую девушку Джемму, безвозвратно потерял ее, а с нею и всякий интерес к жизни, из-за фактического предательства своей родной земли, испытал ложный стыд за нее перед матерью своей названной невесты.

Тем не менее теллурическим аспектом почвеннической антропологии Достоевского не исчерпывается проблематика смысла жизни, ибо для великого писателя чрезвычайно важен и третий момент, обуславливающий смысл жизни человека — его глубокая прочувствованная принадлежность к своему народу и прочная духовная связь с ним. В этом плане Ф. М. Достоевский, прошедший через испытание каторгой и солдатчиной, перестал быть интеллигентом и носителем соответствующего, несколько брезгливого отношения к народу, который он искренне полюбил, глубоко понял и принял в свое сердце.

По необычайно прозорливой и исторически оправдавшей себя мысли Ф. М. Достоевского, значительная часть русской интеллигенции была охвачена ложной, не выверенной интеллектуально и уж тем более не восчувствованной духовно любовью к народу. Здесь уместно вспомнить знаменитое определение русской интеллигенции, данное Г. П. Федотовым: «...русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей» [14, с. 71–72]. В свое время на примере персоналистического прочтения жизни и творчества А. С. Пушкина и Н. А. Некрасова Ф. М. Достоевский показал, что означает в предметном своем существе истинная и ложная любовь к народу.

Полюбить, то есть пожалеть народ за его нужды, бедность, страдания, может и всякий барин, особенно из гуманных и просвещенных. Но народу надо, чтоб его не за одни страдания его любили, а чтоб полюбили и его самого. Что же значит полюбить его самого? «А полюби ты то, что я люблю, почти ты то, что я чту» — вот что значит и вот как вам ответит народ, а иначе он никогда вас за своего не признает, сколько бы вы там об нем не печалились. <...> Пушкин любил народ не за одни только страдания его. За страдания сожалеют, а сожаление так часто идет рядом с презрением [11, с. 116].

Эти замечательные слова великого писателя, полностью изжившего в себе в страданиях и муках интеллигентские комплексы, в полной мере относятся и к нему самому.

Так, Ф. М. Достоевский остро ощущал беспочвенность значительной части русской интеллигенции, которую видел в оторванности ее от деятельной и созидательной жизни своего народа, вследствие чего он одним из первых русских мыслителей подверг самой беспощадной критике мессианские претензии интеллигенции, и в особенности ее стремление осчастливить народ на основе различного рода идеологий. В то же время здесь возникает чрезвычайно много вопросов относительно духовно-нравственных и социально-гражданских качеств самого русского народа. Как оценить сейчас убежденность Ф. М. Достоевского в том, что русский народ есть «народ-богоносец», имея в виду нашу трагическую историю и слишком многие горестные реалии сегодняшнего дня?

Ф. М. Достоевский отнюдь не идеализировал духовное и моральное состояние русского народа и в этом смысле отнюдь не являлся снисходительным и благодушествующим народопоклонником: «Народ развратен; но дело в том, что он свое злое не считает за хорошее, а мы свою дрянь, заведшуюся в сердцах и уме нашем, считаем за культурную прелесть и хотим, чтоб народ пришел у нас учиться...» [8, с. 198]. Смеем предположить, что Достоевский, называя народ «богоносцем», полагал, что он в своем большинстве есть носитель некоего особого абсолюта — будь то явления духовного порядка, социальные или же моральные идеалы или еще того парадоксальнее — утопические проекты, зачастую действительно представленные в виде очередной рационально сконструированной «идеи». И в этом плане едва ли корректно представлять эту метафору «народа-богоносца» как сугубо положительное явление, предполагающее исключительную приверженность русских христианским добродетелям и соответствующему образу жизни. Не случайно именно Достоевский предчувствовал, что в качестве абсолюта, имеющего в народном сознании почти сакральное содержание, им, к сожалению, могут быть избраны весьма сомнительные в духовном плане «идеи», предполагающие возможность грядущего отрыва народа от своей национальной почвы и неизбежно следующий за этим цикл грозных социокультурных катастроф, угрожающих всему историческому бытию России в целом. Есть некоторые основания полагать, что феномен Смердякова, а вместе с ним и смердяковщины как весьма характернейшего, в высшей степени национального социокультурного явления есть тому убедительнейшее подтверждение. Да и вообще Ф. М. Достоевский прекрасно осознавал, насколько губительны для самого народа эти страшные рецидивы русского самоотрицания, не щадящего ничего и никого — ни самого себя, ни своего Отечества, ни даже своей будущей исторической судьбы; и поэтому, как нам представляется, самоубийство Смердякова в финале последнего великого романа Ф. М. Достоевского несомненно имеет глубокий символический смысл. Следовательно, если русскому народу и суждено будет продолжить свое историческое бытие, то оно возможно, согласно глубочайшему убеждению Ф. М. Достоевского, только как существование народа духовно преображенного, прошедшего через горнило невиданных испытаний и страданий и именно благодаря им вновь обретшего путь к Христу-Спасителю на своей земле.

Здесь особенно важно подчеркнуть, что Ф. М. Достоевский, наблюдая русских людей в самых разных обстоятельствах жизни, осмыслял их историческое

и социокультурное предназначение отнюдь не сугубо позитивистским образом, и уж тем более не калькулировал некие «плюсы» и «минусы» народа в их эмпирической достоверности, но созерцал именно душу народа в ее духовной глубине. Определяя себя как «реалиста в высшем смысле этого слова», писатель дает нам указание на то, что он созерцал глубины не только души человеческой как таковой, определяя смысл и предназначение ее бытия на земле, но и народной души по преимуществу, а вместе с ней и смысл исторического бытия России, обреченной переживать бремя тягчайших социокультурных катастроф и вместе с тем пытаться обрести свое новое предназначение в человечестве. Душа же народа, в особенности такого сложного и духовно противоречивого, как русский народ, есть понятие метафизическое и именно поэтому требует глубочайших выношенных и восчувствованных духовных интуиций. Нет сомнения в том, что автор «Братьев Карамазовых» вполне обладал духовными интенциями такого рода и значения, и потому созерцал душу народную не только в ее статике и житейской одновременности, но и в ее глубинной историософской перспективе.

Здесь необходимо понять, так что же в русском народе пленяло и вдохновляло Ф. М. Достоевского? Если мы сумеем ответить на этот вопрос, то поймем смысл и суть почвенничества писателя в рассматриваемом нами аспекте. Так, еще на каторге Ф. М. Достоевский обнаружил, что русских отличает отнюдь не племенная солидарность, к которой в обыденном, сугубо житейском плане они практически равнодушны, в то время как определяющее значение для них имеет глубинное, духовное самоощущение себя как народа, имеющего великое историческое задание, предназначение которого, как правило, становится внятным для него во время переломных моментов своей судьбы или чрезвычайных социокультурных потрясений, столь же конкретно национальных, сколько и безусловно всемирных. Потом в знаменитой Пушкинской речи он разовьет эту мысль до понятия всечеловечности русских.

Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия [11, с. 131].

Человеческая же суть русского народа питается прежде всего его христианскими корнями, глубоко укорененными в его особом этосе, привычках и быте, а главное — в особом миропонимании, смысле и предназначения своего бытия на земле, позволяющего ему нередко провидеть человеческие качества в недавнем враге и прощать ему обиды и преступления «по Христову евангельскому закону».

Я говорю лишь о братстве людей и о том, что ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, из всех народов наиболее предназначено, вижу следы сего в нашей истории, в наших даровитых людях, в художественном гении Пушкина. Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю «в рабском виде исходил, благословляя» Христос. Почему же нам не вместить последнего слова Его? Да и Сам Он не в яслях ли родился? [11, с. 148].

Насколько прав был Ф. М. Достоевский относительно русского народа и особенного, только ему присущего смысла и назначения его существования в его теллурической глубине и историософских перспективах и возможностях, нельзя судить только по трагическому для русских опыту XX в. Жизнь продолжается, и Россия осуществляет свое историческое движение, в котором зримо наметилась тенденция возврата русского народа к своим святыням. На этом пути рождаются и новые мученики за веру (например, простой русский солдат Евгений Родионов отказался снять свой нательный крест, за что и погиб от рук чеченских боевиков, а молодой российский офицер Александр Прохоренко, будучи корректировщиком, в бою с исламистскими радикалами под сирийской Пальмирой вызвал на себя огонь артиллерии и погиб, повторив подвиг своих соотечественников, воевавших на фронтах Великой Отечественной войны). Здесь вполне уместно вспомнить слова Н. А. Бердяева, сказавшего, что «Достоевский видит русскую почву в самых глубоких пластах земли, какие обнаруживаются и после землетрясений и провалов. Это — не бытовая почвенность. Это — онтологическая почвенность, узвание народного духа в самой глубине бытия» [4, с. 115]. Мы, по-видимому, вправе констатировать здесь некое глубинное совпадение смыслов, точнее некий выстраданный Ф. М. Достоевским особый «круг мысли», явно обозначенный в его почвенничестве, где духовный аспект понятия почвы, его народный аспект и смысл человеческого бытия в его прямом религиозно-философском выражении фактически сливаются и взаимно определяют друг друга. Как тут не вспомнить знаменитое латинское выражение: «Vox populi, vox dei (Глас народа — глас Божий)»? И если этот сложный синтез духовного и теллурического, народа и земли, антропологии и почвы когда-либо осуществится эмпирически, и народ каким-то особым, только одному ему присущим способом сумеет обрести самого себя на своей земле, то наконец-то сбудется знаменитое пророчество Ф. М. Достоевского о том, что уже погибающий народ-богоносец вдруг воскреснет, подобно Лазарю, сядет у ног Христа, чем повергнет в величайшее изумление многие страны, народы и государства, внешне выглядящие гораздо привлекательнее, нежели русские и их многострадальное Отечество.

Таким образом, мы считаем необходимым еще раз подчеркнуть, что почвенническую антропологию Достоевского в контексте разрешения им проблемы смысла жизни, смерти и бессмертия никоим образом не следует представлять в виде сугубо рациональной, умозрительно постулируемой идеи, концепции или теоретического конструкта. По-видимому, она являет собой некий сложный духовный синтез смысложизненных оснований человека, уходящих в сферу трансцендентного бытия, в то же время укорененных в теллурической глубине, приверженности родной земле, а также предполагающей неразрывную связь со своим народом, приятием его исторического пути и судьбы в самых неожиданных и порой парадоксальных формах и проявлениях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М.: Художественная литература, 1972.
2. Бенуа де А. Карл Шмитт сегодня. — М.: ИОИ, 2014.
3. Бердяев Н. А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. — М.: Правда, 1991.
4. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Н. Бердяев о русской философии: в 2 ч. Ч. 1 / сост. Б. В. Емельянов, А. И. Новиков. — Свердловск: Изд-во Уральского ун-та. 1991.
5. Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1974. — Т. 10.
6. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1976. — Т. 14.
7. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1981. — Т. 22.
8. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1982. — Т. 24.
9. Достоевский Ф. М. Пушкин, Лермонтов и Некрасов / Дневник писателя 1880 сентябрь — декабрь // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1984. — Т. 26.
10. Достоевский Ф. М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1984. — Т. 26.
11. Достоевский Ф. М. Пушкин (Очерк) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1984. — Т. 26.
12. Мочульский К. В. Достоевский. Жизнь и творчество // Гоголь. Соловьев. Достоевский. — М., Республика. 1995.
13. Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. — М.: Художественная литература, 1983. — Т. 16.
14. Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г. П. Грехи и судьба России: в 2 т. — СПб.: София, 1991. — Т. 1.

*К. Г. Исупов**

КНЯЗЬ МЫШКИН И ЕГО МИССИЯ**

В статье делается попытка сравнительного комментария образов князя Мышкина и Великого Инквизитора как предельно контрастной антитезы, оба элемента которой сближены по признаку предназначенности. В этой антитезе встретились два героя трагической вины; оба они — жертвы собственных порывов и даже мессианизма. Мотивы их поступков прямо противоположны, но они же и близки друг другу добровольно взятой на себя трагической роли.

Ключевые слова: призванность и предназначение, Христос и антихристианство, Великий Инквизитор, контрастное богословие Достоевского.

K. G. Isupov

PRINCE MYSHKIN AND HIS MISSION

In this article, an attempt is made to comparative comment images of Prince Myshkin and Grand Inquisitor as an extremely contrasting antithesis, both elements which approximated based on predestination. In this opposition met two tragic hero's guilt; both are victims of their own impulses and even messianism-unrealistic. The motives of their actions directly opposed, but they are close to each other voluntarily assumed a tragic role.

Keywords: prizrannost and purpose, Christ and antichristianstvo, Grand Inquisitor, contrast the theology of Dostoevsky.

Тема Христа была для Достоевского не столько делом литературного во- площения, сколько проблемой внутренней иконичности человека. Личность несет в себе образ Спасителя как внутреннюю Икону и как онтологический

* Исупов Константин Глебович, доктор философских наук, профессор кафедры эстетики и этики, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; профессор, Русская христианская гуманитарная академия; k.isupov2015@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Достоевский: pro et contra. Систематизация источников и анализ ключевых подходов к осмыслению Достоевского в отечественной культуре» № 18–011–90002.

посыл христоморфизма. На всю жизнь поразила писателя та мысль, что человек способен вместить в себе Бога. Вот одно эпистолярное признание:

Да Христос и приходил затем, чтобы человечество узнало, что знания, природа духа человеческого, может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не в одной только мечте и идеале, что это и естественно и возможно. Этим и земля оправдана. Последователи Христа, обоготворившие эту просиявшую Плоть, засвидетельствовали» в жесточайших муках, какое счастье носить в себе эту Плоть, подражать совершенству этого Образа и веровать в него во плоти... Тут именно все дело, что Слово в самом деле плоть бысть [4; т. 11, с. 112–113].

По удачному выражению Т. А. Касаткиной, «князь является как посланник Божий» [7, с. 80].

В семантическом поле 'избранничества' в романе выявлены разные контексты. Во пригоршня примеров:

Когда князь замолчал, все на него смотрели весело, даже и Аглая, но особенно Лизавета Прокофьевна.

— Вот и проэкзаменовали! — вскричала она. — Что, милостивые государыни, вы думали, что вы же его будете протезировать, как беденького, а он вас сам едва избрать удостоил, да еще с оговоркой, что приходиться будет только изредка.

Реплика о Гане:

Еще новичок на избранной дороге и пожалуй не выдержит.

Из монолога Лебедева:

Теперь, сиятельнейший князь, оставаясь среди избранных друзей ваших, вы не можете жертвовать такую компанией для этих господ-с.

Встречается и снижение смысла евангельской цитаты:

По некоторому такту, принятому ими за правило, Епанчины любили смешивать, в редких случаях бывавших у них званых собраний, общество высшее с людьми слоя более низшего, с избранными представителями «среднего рода людей».

Мышкин подан в романе как словесно-эстетическая модель, к которой автор пристраивает разные «модули» — Аглаи, Ипполита, Рогожина, Настасьи Филипповны и даже себя самого как свидетеля и рассказчика.

Более того, Мышкин как философско-идеологическая возможность христоморфного человека для Достоевского стал как бы перспективно считываемой матрицей для воспроизводства иных моделей. Мышкин — источник эстетических интенций для последующих романских опытов. Он стал как бы удачно обретенным инвариантом, волшебной мельницей или рогом изобилия, из которых рождались и обретали сюжетную самостоятельность герои за героем, герои-идеологи, образы-идеологемы и мифологемы.

Этим же «матричным» свойством для последующего творчества Достоевского послужил и сложный проблемно-тематический фон, на котором разворачивается петербургская мистерия «Идиота».

Напомним хронологию великого пятикнижия: «Униженные и оскорбленные» появились в журнале «Время» (1861); «Преступление и наказание» печатался с января по декабрь 1866 г.; «Идиот» — опубликован в «Русском вестнике» (1868); «Подросток» — печатался 1875 г. в «Отечественных записках»; «Братья Карамазовы» — писались с 1878 по 1880 г., через два месяца после выхода книги писатель умер.

«Идиот» хронологически разместился в середине этого списка; он вобрал предшествующий романский опыт, достаточный энергетический запас для преобразования функции насыщения и накопления в функцию генерации и результирования.

Фигура Мышкина, конечно, сопоставима с Версиловым и с Раскольниковым (мало ли кого с кем можно сопоставить в пространстве героев Достоевского), хотя если брать ранних героев, то Мышкину, пожалуй, ближе Девушкин и герои-мечтатели ранней прозы (хотя бы по признакам юродства).

Зато более прямые линии родства обнаруживаются в позднейшей прозе, что не раз отмечено (напр., «демон» Мышкина и Черт Ивана Карамазова).

Мы предлагаем контрастную аналогию «Мышкин / Великий Инквизитор». Казалось бы, что общего у петербургского мямли и тихони Льва Николаевича и севильского жестокосердного инквизитора?

Самое общее — это соприсутствие Христу, — у Мышкина интравертно, у Севильца — овнешненно, т. е. в диалоге (в котором Спаситель красноречиво молчит).

Генеральный религиозно-тематический и психолого-мотивационный фон для сопоставления — развертывание идеологемы избранничества — невольной, как у Мышкина (он не сразу ее осознает), и усиленно акцентированной, т. е. взятой на себя добровольно и диктаторски присвоенной, у Великого Инквизитора.

Для дальнейших соображений нам необходимо прояснить становление объема понятия и образа избранничества (и таких сопутствующих и варьирующих идеологем, как посланность, свидетельство, проповедь, и других этого ряда).

Определим ‘предназначение’ как принятое программой поведения личности, народа, человечества в качестве «внутренней формы» судьбы. Оно может мотивироваться 1) имманентно — надысторическим авторитетом Традиции, личной или национальной одержимостью (= гордыней) или 2) трансцендентно — внушением Откровения, знаменованием фактов мистического опыта, метаисторическим сценарием родовой вины или Божьего пощущения, сакральным указанием благословляющего жеста ангела, жреца, учителя, духовника.

Психологически взысканность судьбой переживается на границе чуда как внекаузальной детерминации и особого рода непреложности, определяющих всю аксиологию избранничества, понимаемого как фундаментальный посыл итогового поступка жизни и кардинальной модальности жития, вне которой обесмысливаются все иные поступки и высказывания.

Разница между случайным предназначением и избранничеством внешне та же, что между выборами (наследного кесаря, Папы, президента) и внеконкурентной обреченностью на личный подвиг. Протестантская этика может обосновывать нравственные постулаты со-принадлежности «я» тому или ино-

му цеховому профессиональному сообществу (этический императив трудовой призванности), и это со временем станет эмоциональным фоном имперских притязаний немецкого народа («Речи к немецкой нации» И. Г. Фихте, 1808) и ляжет в основу нормативной этики, а затем — расизма и фашизма.

Типологически это мало чем отличается от национального нарциссизма евреев или от посылок исламского фундаментализма и панарабизма. Однако эти и подобные им политические избытки и псевдоформы избранничества выносятся за скобки мировой эсхатологии, когда Божьим произволением ничтожный мира сего призван изменить лик этого мира.

Если Китай назвал себя Поднебесной, а японцы ежеутрене предстоят Восходящему Солнцу (избранничество в пространстве), то мировые конфессии полагают свое историческое начало в явлениях пророков и вселенских учителей, Божьих вестников глагола Истины (избранничество во времени). В плане общечеловеческом избранничество есть удостоенность наивысшими степенями ведения («Пророк» А. Пушкина, 1826), что может стать причиной как маргинальной или девиантной жизненной идеи («безумной» не только «для эллинов» (1 Кор. 1: 23); ср. «Пророк» М. Лермонтова, 1841), как и прямым безумием ее носителя («Безумие» Ф. Тютчева, опубл. 1840).

Этимология 'избранничества' включает корнесловие 'брань', в котором слиты семантика 'хулы', 'брони', 'обороны' и 'битвы', что созвучно словам 'борона' и 'боронить' (хтонич. 'воздвигать'), и также 'из-брать' ('изъять из ряда и наделить специфической модальностью поведения'). Контрапунктом этих семантических модуляций стала та мысль, что избранник есть агент преобразования косного бытия и инициатор такой картины мира и таких ценностных ориентаций, установление каких-либо возможно лишь на обломках прошлых убеждений и принципов мировидения; «брань» с ними определяет деятельную сторону избранничества.

В христианстве спасение определено в контексте наследной доли всяческих, но ограничено избранничеством («Много званых, но мало избранных» (Мф. 19: 16)); в близком смысле избранничество сопряжено с предопределением, первое есть частный случай второго. Если для Лютера и основанной им конфессии избранничество нерелевантно относительно спасения и искупления, а для католиков между делом искупления и надеждой на спасение стоит религиозно-юридический авторитет Папы и Церкви, то иудаизм с его невниманием к искуплению как таковому остался при том убеждении, что пусть если и не спасен погрязший во грехе несправедный сын народа, зато сам народ тотально предан спасению, коль скоро на нем лежит благодать избранничества (Ф. Розенцвейг. «Звезда Спасения», 1921).

На фоне христианской персонологии избранничества (тварная плоть человека избрана сосудом нетварного Божества в кеносисе Богочеловека) избранники Божьей вести в Ветхом Завете и в Коране — лишь медиумы истин и заповедей, и в этом они сродни ангелам, с их неспособностью к самостоятельным поступкам.

В религиях Дальнего Востока избранничество обмирщилось в секулярно-этическую пропедевтику и в этическую практику мудрого поступка «благородного мужа». С превращением в Новое время науки в идеологию

и в инженерию новаторских картин мира сакральные контексты избранничества трансформировались в корпоративное мнение ученого сообщества; подобную им функцию коллегиального уточнения Истины еще ранее взяли на себя Вселенские соборы (начиная с Никейского — 325 г.).

Взысканность Св. Духом к провозвестничеству редуцирована Просвещением в идею дидактического долга; произошла обратная инверсия фигуры риторика и позы пророка-обличителя; передовики деизма XVIII в. с утратой положительных представлений о Церкви как Теле Христовом переадресует санкцию избранничества «общественному договору» как социальному сублиманту и суррогату Завета человека с Богом.

В механистической картине мира нет уже ни званых, ни избранных; эти статусы заменены конституционным правом выбирать и быть выбранным. Дискредитацию этой замены избранничества на «выборность» совершили романтики: они восстановили архетип поэта-провозвестника, а образ Музы в их творчестве слился с Духом Святым, что не мешало ни романтикам, ни символистам поставить в центр своих картин бытия Мировое Зло, оставляя автору возможность утверждать позитивные ценности апофатическим образом.

Ответным жестом на вышнюю богоизбранность у романтического поэта — духовидца и визионера оказалась ответственность за сказанное и написанное и убежденность в художественной правде, к которой он идет, ведомый эстетической интуицией и при поручительстве даров таланта, гениальности и «творческого безумия». На этом пути рождается поэтическая философия избранничества, артикулируемая в патетических интонациях Ветхого Завета. Благовестительная миссия человека-поэта осознается как исполнение поручения, подобно тому, как сказано об Аврааме: «...Я избрал его для того, чтобы он заповедал именем своим и дому своему, после себя, ходить путем Господним, творя правду и суд» (Быт. 17: 19).

В вертикальной иерархии избранничества есть переход от мессианизма к миссионизму; она намечена как раз в Ветхом Завете («Вот Отрок Мой, Которого держу за руку, Избранный Мой, к Которому благоволил душа Моя» (Ис. 40: 1)). Св. ап. Петр, обращаясь к «пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифании, избранным» (1 Петр. 1: 1), говорит: «Но вы — род избранный, царственный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенство Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой Свет» (1 Петр. 2: 9); ведь и ко Христу надлежит приступить, как к «камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному» (1 Петр. 2: 4).

Иудаизм и христианство сходятся в понимании Св. Духа как инспиратора избрания на дар пророчества (Саула: 1 Цар. 10: 10; Давида: 1 Цар. 16: 13). «Примерка на себя» миссии богоизбранного народа православной Россией запечатлена в истории идеологемы «Москва — Третий Рим».

Избранничество в плане личностном осознается не как некий оброк жизни, но как посыл служения — внемирного или за Оградой.

Русские писатели-мыслители органично ощущали свое учительное избрание на тот род работы для людей, который Достоевский называл «богослужением человечеству» [4; т. 24, с. 168].

От наших классиков в равной мере можно ожидать и горячего срыва в самообман гордыни (Н. Гоголь), в пустую сальерианскую патетику (В. Брюсов), и впадения в заниженную самооценку (Е. Баратынский), в эстетский нарциссизм, не отменяющий подлинного энциклопедизма и универсализма (о. Павел Флоренский).

Реплика пушкинского Моцарта «Нас мало избранных, счастливых праздных...» (ср. «еще неведомый избранник» Лермонтова («Нет, я не Байрон, я другой...», 1832)) точно проясняет самозванческий смысл сальеризма, коль скоро, по слову героя повести «Альберт» (1858) Л. Толстого, дар творить искусство «дается редким избранным и поднимает избранника на такую высоту, на которой голова кружится».

Между самооощущением секулярной призванности и теоантропоургическим избранничеством разница та же, что между героизмом и подвижничеством. Когда Карлейль в трактате «Герои, почитание героев и героическое в истории» (1841) развертывает ролевой репертуар героизма (герой как: божество, поэт, пастырь, писатель, вождь), он отражает романтические стереотипы призванности. Но когда Г. Федотов устанавливает ступени культуротворчества Св. Духа, он дает понять, что каждому уровню соответствует свой тип избранного исполнителя («О Св. Духе в природе и культуре», 1932).

Бытовая интуиция избранничества чревата сомнением в исполнимости, более того — в неугаданности его смысла: на этой почве вероисповедный образ Промысла незаметно подменяется языческим стереотипом Судьбы (в реплике Печорина: «Верно, было мне назначение высокое <...> Но я не угадал этого назначения» [8, т. 4, с. 117]). Однако и поэт-богослов мог писать о промыслительной миссии России в контексте невозможного избранничества: «О недостойная избранья, / Ты избрана!» (А. Хомяков. «России», 1854).

Новую тематизацию мифологема избрания получает в западноевропейском (Р. — М. Рильке) и отечественном (Д. Андреев; Я. Друскин, А. Тарковский) модерне; стоит оценить символистские реконструкции романтических представлений об избранничестве на фоне повальной истерии вокруг лжестарцев (вроде Г. Распутина) и лжеучителей (вроде Р. Штайнера, Рерихов или Е. Блаватской).

В историко-политическом смысле избранничество как активно пропагандируемая идея становится основой националистической идеологии и ферментом разрушения толерантного межэтнического диалога (см. [1; 3; 5; 6; 9–17]).

Достоевский осознавал миссию великих поэтов по аналогии с онтологическим статусом Христа (букв. Χριστός Помазанник, т. е. Посланец):

Гомер баснословный человек, может быть, как Христос, воплощенный Богом и к нам посланный), может быть параллельный, а не Гете... Ведь в «Илиаде» Гомер дал древнему миру организацию и духовной и земной жизни, совершенно такой же силе, как Христос новому [4; т. 28/1, с. 69].

Мышкин осознает свою призванность помогать людям понимать друг друга, но странным образом ничего, кроме скандала, у него не получается. Люди в его присутствии пытаются быть лучше, чем они есть. Они могут по-

ражаться пронизательности, с какой князь видит их лучшие качества. Никто из героев романа не обладает той степенью проникновения чужую душевную жизнь, какая присуща князю.

Герой Достоевского осознает свою миссию как трагическую и неотменяемую «втянутость» в вихрь событий: он «предчувствовал, что <...> непременно втянется в этот мир безвозвратно, и этот же мир выпадет ему впредь на долю» [8, с. 256].

Великий Инквизитор знает, что дело, которым он занят, способен выполнить только он. Похоже, он прекрасно сознает глубочайшую греховность своей антихристианской власти («мы давно уже не с тобой, а с ним...»). Внешне неотразимая логика рассуждений Инквизитора и ложно-филантропическая мотивировка его действий перекрыта красноречивым молчанием Христа и прощальным поцелуем (Поцелуй Мира — зеркальный возврат поцелуя Иуды). Спаситель прощает Севильца за добровольно взятую на себя предназначенность, потому что это трагическая предназначенность.

Вот здесь — точка немыслимого совпадения с сюжетной ролью Мышкина. «Князь-Христос» — недо воплощенный Христос, Он — герой трагической вины. С исключительной ясностью говорил об этом М. М. Бахтин:

Можно сказать, что Мышкин не может войти в жизнь до конца, воплотиться до конца, принять ограничивающую человека жизненную определенность. Он как бы остается на касательной к жизненному кругу. У него как нет жизненной плоти, которая позволила бы ему занять определенное место к жизни (тем самым вытесняя с этого места других), поэтому-то он и остается на касательной к жизни. Но именно поэтому он же может «проникать» сквозь жизненную плоть других людей в их глубинное «я» [2, с. 233–234].

Формула Бахтина звучит жестко. Несмотря на ангельскую натуру, вокруг Мышкина никто не спасен.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев Д. Роза Мира. — М.: Прометей, 1991.
2. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М.: Советский писатель, 1963.
3. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции), 1909 // Булгаков С. Н. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов. — СПб.: РХГИ, 1997. — С. 275–299.
4. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.
5. Друскин Я. С. Вблизи вестников. — Вашингтон, 1882.
6. Исупов К. Г. О русском эстетическом мессианизме // Вестник РХГИ. — 1999. — № 3. — С. 57–72
7. Касаткина Т. А. Роль художественной детали и особенности функционирования слова в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» // Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. Сборник работ отечественных и зарубежных ученых / под ред. Т. А. Касаткиной. — М.: Наследие, 2001.
8. Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: в 4 т. — М., 1976.

9. Медведев И. П. Русские как святой народ: Взгляд из Константинополя XIV в. // Verbum. Сб. — СПб., 2000. — Вып. 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли России. — С. 83–89.
10. Назиров Р. Г. Фабула о мудрости безумца в русской литературе XIX в. // Русская литература 1870–1890 гг. — Уфа: РИО БашГУ, 2005. — С. 103–116.
11. Назаров В. Н. Феноменология мудрости. История мудреца в истории мудрости. — Тула: Изд-во Тульского пед. ин-та, 1993.
12. Сапрыкин П. А. Феномен героизма. — СПб.: Санкт-Петербургская академия МВД России, 1997.
13. Саркисянц М. Россия и мессианизм. К «Русской идее» Н. А. Бердяева. — СПб.: СПбГУ, Факультет философии и политологии, 2005.
14. Тарковский А. Вестник. — М.: Советский писатель, 1969.
15. Тульчинский Г. Л. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. — СПб.: Алетейя, 1996.
16. Ульянов Н. И. Комплекс Филофея // Новый журнал. — 1956. — № 45. — С. 249–273.
17. Фокин П. Г. Поэма «Великий Инквизитор» и футурология Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. — СПб., 1996. — Т. 12. — С. 190–200.

Из архива русской мысли

DOI 10.25991/VRHGA.2018.19.3.004

УДК 82–21

*Г. Г. Филиппов**

О «ПРИНЦИПАХ ПРАВИЛЬНОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ» В. И. СВИДЕРСКОГО

Известный отечественный философ профессор В. И. Свидерский в последней лекции обязательного спецкурса по «Современным проблемам материалистической диалектики» осенью 1958 г. изложил свою методологию философского исследования и рекомендовал студентам философского факультета «30 принципов правильного философствования».

Ключевые слова: принципы философствования; диалектика.

G. G. Philippov

ON «THE PRINCIPLES OF V. I. SVIDERSKY'S CORRECT PHILOSOPHIZING»

Professor V. I. Svidersky, the distinguished philosopher of our time, in his last lecture of the required course “On the current problems of materialistic dialectics” in autumn 1958 set forth his methodology of philosophical research as well as suggested the students of philosophy “30 principles of correct philosophizing”.

Keywords: principles of correct philosophizing; dialectics.

В сентябре-ноябре 1958 г. профессор Владимир Иосифович Свидерский читал обязательный спецкурс «Современные проблемы материалистической диалектики» для студентов физико-математического цикла 5 курса философского факультета. Это был первый выпускной курс, который обучался по совершенно новой образовательной программе. Если прежняя программа строилась в основном на изучении тестов по истории философии и детальной проработке произведений классиков марксизма-ленинизма, то новая программа опиралась на углубленную подготовку по конкретным наукам — физике, математике, химии, биологии, психологии, истории, языкознанию и пр. Учитывая

* Филиппов Герман Григорьевич, доктор философских наук, профессор; Северо-Западный институт управления, филиал Российской Академии народного хозяйства и государственной службы; filippov156@yandex.ru

дух того времени, преимущество отводилось физике и математике. К преподаванию привлекались ведущие университетские ученые, среди которых был и В. И. Свидерский.

Для многих крупных ученых характерна переполненность продуктивными научными идеями и концепциями, которые они охотно и бескорыстно раздают своим ученикам [2, с. 28–29]. К числу таких ученых относится известный советский философ Владимир Иосифович Свидерский, доктор философских наук, профессор Ленинградского государственного университета, основоположник школы философских проблем современной физики (прежде всего, теории относительности и квантовой механики). Физик по образованию, философ по складу ума, по жизни стойкий борец за науку В. И. Свидерский не поступался принципами науки под напором идеологических прислужников, онаученных дилетантов и шустрых плагиаторов поспешных зарубежных философских толкований открытий современной физики.

Он прошел Великую Отечественную войну, по большей части на передовой, при этом обдумывая концепцию кандидатской диссертации. Когда, как он говорил, к началу 1945 г. у него появилась определенная уверенность, что войну он вероятно закончит живым, попросил краткосрочную командировку для защиты кандидатской диссертации. И защитил ее в Москве в институте философии АН СССР весной 1945 г.

После демобилизации Владимир Иосифович долгие годы работал в Ленинградском университете, разрабатывая и развивая свои концепции и противопоставляя их квазинаучным умозрениям полупрофессиональных мудрецов. Он давал материалистическое и диалектическое истолкование теории относительности, к которой в послевоенные годы многие философы и даже физики относились с опаской и недоверием. Ее стыдливо называли «теорией быстрых движений»; как черт от ладана шарахались от выражения «эквивалентность массы и энергии»; не могли смириться с идеей относительности пространства и времени в зависимости от скорости движения тяготеющих масс. Хотя взрывы атомных бомб в Хиросиме и в Нагасаки слишком убедительно подтверждали истинность специальной теории относительности.

Но приверженцы механической картины мира упорно считали, что наглядность является обязательной чертой научного знания, а эффекты теории относительности наглядностью не обладают, и потому научность этой теории отсутствует. Конечно, они не объявляли себя механицистами. Наоборот, даже в листках по учету кадров некоторые гордо называли свою научную специальность — «диалектика природы» (как небезызвестный погромщик биологической науки и по совместительству философ И. И. Презент).

Представления теории относительности о релятивности пространственно-временных характеристик движущихся масс также не укладывались в привычные формулы здравого смысла. К тому же идея необратимости времени наталкивалась на лозунговые призывы: «Кому подчиняется время?»; «Время, вперед!»

В. И. Свидерский оспаривал в своих монографиях односторонность и упрощенность идеи сведения противоречивости движения к сочетанию прерывности и непрерывности пространственных расстояний и временных отрезков. Такая концепция не позволяла выйти из тупика апорий Зенона и вво-

дила в ступор преподавателей физики и математики вопросом от студентов: если траектория движения материального тела есть совокупность точек покоя (как учат учебники по механике и математике), то где же и в чем же собственно движение как перемещение в пространстве.

В. И. Свидерский трактовал противоречивость движения не в частном — механическом, физическом или математическом — плане, а в философском — как единство изменчивости и устойчивости любых процессов и состояний. Отсюда следовала идея правомерности физического и математического описания явлений из других форм движения материи как дополнительного способа познания многообразного материального мира.

Эта идея во второй половине 1950-гг. была далеко не очевидной. На научных семинарах на других факультетах, куда нас, студентов физико-математического цикла философского факультета, водил Владимир Иосифович, немалое число профессоров оспаривали допустимость вторжения математики и физики и в биологию, и в историю, и в филологию (да и в то время слова «биофизика» или «математическая лингвистика» еще не имели права гражданства). Например, на биолого-почвенном факультете (так он тогда назывался) маститые профессора возмущенно вскрикивали на научных семинарах: «Нельзя разъять живую жизнь на механические заготовки!», «Механицизм хуже лысенковщины!», «Физика и математика ничего не дают для понимания в биологии!».

Многие проблемы и затруднения в понимании связей между философией и конкретными науками в то время осложнялись неразработанностью общенаучного понятийного аппарата. В лекциях на своих спецкурсах Свидерский анализировал понятие системы в аспекте соотношения элементов и структуры. Особо разбирал понятие материальной точки как элемента пространственно-временного континуума. С тонким юмором посмеивался над концепцией «свободы воли электрона» при прохождении электрона через дифракционную решетку и вероятностью попадания на экран в ту или иную точку.

В завершающей лекции своего спецкурса «Современные проблемы материалистической диалектики» он сформулировал «30 принципов правильного философствования». Формулировки принципов Свидерский задиктовал и дал записать, но раскрытие содержания каждого из них излагал в типичном профессорском профессиональном темпе (не более 90 слов в минуту). И если формулировки этих принципов соответствуют словам профессора, то расшифровка их содержания несет налет студенческих способностей к скорописанию.

Вот формулировки и посильные расшифровки этих тридцати принципов В. И. Свидерского.

1. В основе материалистической философии лежит диалектика как общая теория движения.

2. Материя и движение связаны неразрывно. Рассматривать материю без отношения к движению не имеет смысла. Материя — это субстанция, субстрат. Движение — это не акциденция, а атрибут материи. Акциденцией является сознание как порождение движущейся материи. Сознание не имеет всеобщего характера и является одной из множества акциденций. Поэтому основной вопрос философии представляется основным только для нас, носителей земной формы жизни.

3. Философская онтология представляет собой объективную всеобщую диалектику. Материя — это детерминировано движущаяся субстанция. Но помимо всеобщей онтологии существует конкретная онтология, раскрывающаяся через конкретные отраслевые науки.

4. Знание общих свойств движения — основа доказательного философствования. К традиционным законам и категориям диалектики (набор которых в то время имел директивный характер) надо добавить всеобщие свойства движения — материальность, объективность, абсолютность, относительность, противоречивость, бесконечность, детерминированность.

5. Движение есть процесс, пребывающий в состояниях. Покой — это сохранение состояния, движение — это изменение состояния.

6. Принцип относительности конкретного означает, что всякое конкретное свойство, будь то проявление атрибута или акциденции, всегда конечно в пространственных и временных параметрах.

7. Поэтому общий критерий диалектического подхода к миру — не абсолютизируй!

8. Этот принцип обусловлен противоречивостью всех процессов мира в исходном смысле: единством устойчивости как пребывания состояния и изменчивости как смены состояний.

9. Отсюда следует соотношение формальной и диалектической логики. Они не исключают друг друга, а приложимы к двум разным аспектам противоречивости.

10. Для этого необходимо суммарное рассмотрение классических положений диалектики и конструктивный анализ их связи с логикой формальной.

11. Это нужно сделать на основе принципа элементарно-структурного истолкования действительности. Правда, для этого еще нет философской теории систем.

12. Главное в понимании предыдущего принципа — структура есть закон связи элементов.

13. Актуальная задача дальнейшей разработки диалектики — элементарно-структурное истолкование всего компендиума положений диалектики.

14. Отсюда станет возможным объяснять единство тенденций неравномерного и равномерного изменения и развития элементов целого, любой конкретной системы.

15. Тогда понятие бытия, существования вообще следует истолковать как единство устойчивости и изменчивости всех объективных процессов.

16. Это нужно сделать через принцип диалектического монизма. Это означает: а) все положения философского материализма должны быть выражены языком диалектики; б) все положения диалектики должны быть выражены через сущность движения и развития; в) под все гносеологические положения надо подводить онтологические основания.

17. Напрашивается выделение наряду с классическим этапом диалектического материализма второго этапа — современного этапа. И, стало быть, признания неизбежности новых школ в рамках марксизма.

18. На этом этапе следует разрабатывать диалектическое содержание положений философского материализма.

19. В первую очередь надо разрабатывать на современном этапе категории пространства и времени как категорий диалектики. Необходимо дать объективное философское истолкование положению об эквивалентности массы и энергии. Нужно искать философские и естественнонаучные основания трехмерности пространства и необратимости времени.

20. При этом следует строго различать степени общности получаемого научного знания, искать четкие критерии несовпадения уровней общности этих двух видов знания.

21. Соответственно требуется выделение двух видов диалектики: всеобщей и конкретной.

22. С этих позиций следует объективно определить место основного вопроса философии в системе философского знания. Нужно этому вопросу дать онтологическое истолкование. Основной вопрос философии есть частный случай объективного мира — соотношение движения материи с ее конкретными проявлениями.

23. Всегда надо подводить онтологические основания под гносеологические постулаты и утверждения.

24. С этих позиций необходимо решать проблему «реальной бесконечности», ее онтологического и гносеологического содержания. Что, кстати, в дальнейшем было сделано в монографии о проблемах бесконечности В. И. Свидерским в соавторстве с А. С. Карминым.

25. Дальнейшее развитие материалистической философии предполагает реальную возможность формирование различных школ в диалектическом материализме.

Этот принцип в то время имел и серьезное политическое звучание. В партийной и научной печати неоднократно публиковалось заявление главного тогдашнего философского начальника — академика по философии Федосеева: «В марксизме не может быть школ. У нас одна школа!»

26. Указанная возможность проистекает из закономерного применения дедукции в философских исследованиях. Новые философские концепции могут дедуцироваться не только их классических ортодоксальных аксиом, но и из постулатов наподобие геометрии Евклида, которая сохраняет непреходящее эвристическое значение.

Имелся ввиду пятый постулат геометрии на плоскости — о возможности проведения через точку вне данной прямой только одной прямой линией, параллельной данной прямой.

27. Однако не все дедуцированные концепции могут иметь статус философской теории. Философской наукой / теорией является та, которая становится наиболее общей по уровню и положения которой подвергаются философскому выражению и истолкованию.

28. Нефилософские науки (отраслевые, частные, конкретные) важны и необходимы для развития философии как эмпирическая данность, обогащающая теорию диалектики.

29. Объективная взаимосвязь философского и конкретно-научного знания есть выражение методологического принципа единства экстенсивного и интенсивного аспектов всех онтологических и гносеологических структур

реального мира. Экстенсивная структура выражает сосуществование элементов и процессов, интенсивная их смену. Все реальные процессы включают оба этих аспекта и их взаимодействие. Пространство и время — частный онтологический случай взаимодействия этих структур.

30. Методологическое значение единства экстенсивного и интенсивного является основанием и для различия уровней общности и всеобщности научного и философского знания. Так, бесконечность есть частный случай цепи мер. Закон отрицания отрицания есть проявление равномерности и неравномерности структурных изменений.

Правила истинного философствования В. И. Свидерского были реализованы им самим в идеях, концепциях и монографиях о философском значении теории относительности [9], о противоречивости движения [4; 7], о соотношении конечного и бесконечного [3], о взаимосвязи элементов и структуры [6], об экстенсивных и интенсивных структурах [5; 8]. Понятийный аппарат, введенный в этих работах, укоренился в философском дискурсе, его идеи приобрели во многом хрестоматийный характер [1].

ЛИТЕРАТУРА

1. Диалектико-материалистическая и современная онтология: Материалы Российской научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения В. И. Свидерского. — Уфа: РИЦ БашГУ, 2011.
2. Задачи Владимира Арнольда // В мире науки. — 2018. — № 4.
3. Свидерский В. И., Кармин А. С. Конечное и бесконечное: Философский аспект проблемы. — М.: Наука, 1966.
4. Свидерский В. И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития. — М.: Мысль, 1965.
5. Свидерский В. И. О диалектике отношений. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1983.
6. Свидерский В. И. О диалектике элементов и структуры в объективном мире и в познании. — М.: Соцэкгиз, 1962.
7. Свидерский В. И. Противоречивость движения и ее проявления. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1959.
8. Свидерский В. И. Разработка новых категорий диалектики в связи с развитием современной науки и практики. — М.: [Б. И.], 1965.
9. Свидерский В. И. Философское значение пространственно-временных представлений в физике. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1956.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

DOI 10.25991/VRHGA.2018.19.3.028

УДК327

*И. А. Гончаров**

ЛИБЕРАЛИЗМ КАК МЕЖДУНАРОДНАЯ СТРАТЕГИЯ И ПОСЛЕДНИЙ ПРОЕКТ МОДЕРНА

Статья связана с анализом формирования либерализма как международной внешнеполитической стратегии. При этом утверждается, что либерализм представляет собой явление позднего модерна. Для обоснования этого тезиса дается развернутое определение модерна и анализируются практика формирования внешнеполитической стратегии США и особенности американского национализма. В результате этот проект наследует все недостатки модернистских проектов, а именно неспособность реализовать всеобщий идеал в особенном социально-политическом институте.

Ключевые слова: Внешнеполитическая стратегия, экономический либерализм, национализм, модерн, универсализм, всеобщее и особенное.

I. A. Goncharov **LIBERALISM AS THE LAST PROJECT OF MODERNITY**

The article deals with the definition of the liberalism as the global international strategy. Here this strategy defines as the modernity project. This idea founded by the definition of modernity and the study of the formation of American foreign policy in the First World War and species of American nationalism. As a result, this project inherits all faults of the modernity projects such as a loosing in the realization the global ideal in the specific social and political practice.

Keywords: Foreign strategy, economical liberalism, nationalism, modernity, universalism, universal and special.

Либерализм как политическая идеология занимает весьма важное место в современной политической практике. Несмотря на противоречивость этой идеологии, следует отметить ее существенное свойство, отличающее ее от иных

* Гончаров Игорь Анатольевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социально-политических наук и международных отношений, Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина; Igor_goncharov_2015@mail.ru

форм политического предпринимательства: универсализм. Именно это свойство позволило И. Валлерстайну в работе «После либерализма» свести к этой идеологии и консерватизм, и социализм [3, с. 86–90]. Этот универсализм позволил, в конечном счете, превратить либерализм в глобальную международную стратегию. Причины этого универсализма кроются в содержании либеральной доктрины. Основу экономического либерализма составляла трудовая теория стоимости Д. Рикардо, а ее основу, в свою очередь, — идея труда как единственного и абсолютного создателя ценностей. Так, критикуя физиократов, Рикардо показал, что приращение богатства не зависит от плодородия земли, но связано с ростом интенсивности труда. Абсолютизация труда приводит к тому, что золото рассматривается не как богатство, но его мера. С этим связано появление другой модели, а именно модели золотых точек максимума и минимума. Вкратце сущность этой модели заключалась в следующем: две страны, торгующие друг с другом на неравных условиях (одна импортирует товары, а другая их экспортирует), не могут находиться в неравном отношении постоянно. Это связано с тем, что страна, экспортирующая свои товары, накапливает золото, что приводит к росту цен на внутреннем рынке и сокращению экспорта. Накопление золота имеет предел, после достижения которого страна начинает импортировать товары, поскольку страна-партнер испытывает дефицит золота, что приводит к удешевлению товаров на внутреннем рынке и, как правило, сокращению импорта и увеличения экспорта. В определенный момент эта страна достигает золотой точки минимума, после которой начинает преобладать экспорт дешевых товаров и как следствие — накопление золота. Таким образом, торговля, свободная от государственного протекционизма, создает взаимовыгодные условия и не приводит к обнищанию стран партнеров. Данная схема стала основанием для введения золотого стандарта, т. е. превращение золота в мировые деньги.

Другим элементом экономического либерализма была теория естественного разделения труда, заключающаяся в том, что экономический мир — это огромная мастерская, где производство имеет свою специфику в различных странах, что приводит к т. н. естественному обмену потребительскими стоимостями.

Третьим элементом данной теории был утилитаризм И. Бентама и Дж. Стюарта Милля. В основу нравственности и права И. Бентам положил универсальное стремление человека к счастью, выражающееся в стремлении максимизировать удовольствие и минимизировать издержки [1, с. 4–7]. Таким образом, право основывается на универсальном, позитивном принципе. Экономический либерализм как практика и как стратегия становится идеологией, отрицающей партикуляризм и национализм новых европейских государственных образований.

Как отмечал К. Шмидт, эта концепция мирового пространства была истолкована как универсальное право частного человека, что позволило рассматривать эту идеологию как внутригосударственное противостояние частного и публичного права [8, с. 282–286]

Идея универсального экономического субъекта с его правом на индивидуальное счастье и экономическую свободу в той или иной степени закладывала основу новых моральных ценностей и правовой системы, отрицающей пар-

тикуляризм и национализм. Таким образом, идеология либерализма в своей экономической основе была универсальной, в то время как по форме своего проявления она реализовывалась как частное, т. е. гражданское право.

Принцип суверенитета, сформулированный в свое время Жаном Боденом, как свойство верховной власти провозглашал решение вопросов войны и мира как неотъемлемую часть этого суверенитета. Это означало, что субъектами международного права были только государи, а позднее — национальные государства, конструирующие сферу международных отношений как совокупность партикуляризованных и национализованных. При этом сфера частного интереса, который понимался как право экономического человека, реализовывалась исключительно в рамках национальных государств и ограничивалась соответствующими партикуляризмами. Противостояние частного и государственного интереса, частного и публичного права становится необходимым элементом либеральной идеологии. Выход за пределы ограничений, налагаемых публичным правом на реализацию частного интереса, казалось бы, не имеет другой цели, кроме наиболее полной реализации утилитаристского идеала. Но если внимательно отнестись к аргументации К. Шмидта, то можно отметить глобальную тенденцию в осуществлении частного права. Оно не только стремится отвоевать пространство свободы у конкретного государства, но выйти за его пределы, сформировав некую универсальную мораль и соответствующее ей право, в основе которого — приоритеты *homo oeconomicus*. Это означает, что за пределами национального характера, специфических политических интересов скрывается один и тот же универсальный субъект, появление которого ознаменует новую систему международных норм, опирающихся на простую рациональность утилитаристского идеала. Таким образом, можно отметить, что наряду с модернистскими проектами ницшеанства, классовой борьбы, государственных национализмов, в рамках экономического либерализма формируется пока еще не реализовавшийся модернистский проект универсального права. Здесь, следует уточнить, что понимается в данном контексте под понятием модернистский проект.

Сущность модерна заключается в т. н. антропологическом повороте, провозглашенном Ницше в тезисе о смерти Бога. Таким образом, центральной проблемой модерна становится сущность человека. Но этот интерес не является теоретическим: ответ на него предполагает стратегию коренного преобразования базовых форм воспроизводства человека и общества. В качестве ответа на базовый вопрос модерна конструировались различные типы *homo sapiens*, начиная с *tool making animal* Маркса и заканчивая человеком наслаждающимся Фрейда. Либеральная традиция формирует свой проект модерна, который будет реализован после всех возможных проектов, осуществившихся в рамках авторитарных и тоталитарных режимов. Это, в конечном счете, позволило ему мимикрировать под универсальную идеологию свободного пространства постмодерна.

Наличие ответа на вопрос о сущности человека в глобальном измерении — необходимое, но отнюдь не достаточное условие для формирования полноценной ситуации модерна. В качестве достаточного условия можно представить модель совпадения всеобщего и частного интереса, представ-

ленную в «Философии права» Г. Гегеля. Речь идет о формировании реального государства как института, реализующего человеческую свободу с одной стороны, и являющегося ничем иным как торжеством нравственной идеи. Нравственность здесь выступает в качестве эволюции особенного момента, завершающего свое развитие в торжестве такого всеобщего понятия, как свобода. Государство является абстрактным государством, когда идея свободы является абстрактной, т. е. не положенной в наличности в качестве для себя бытия. Идеальное абстрактное государство становится реальным лишь с появлением института бюрократии, сословия, особенный интерес которого одновременно является и всеобщим интересом [4, с. 329–336]. Решение вопроса особенного и всеобщего становится делом объективного поступательного исторического движения и одновременно — завершением этого процесса. Так формулируется гегелевская концепция конца истории. Таким образом, мы получаем концепт модерна, состоящий из последовательного утверждения трех условий реализации этого проекта, а именно:

1. Наличие определения универсальной сущности человека.
2. Наличие особенного сословия, института, частные цели которого становятся целью всеобщей.
3. Коренное преобразование условий воспроизводства человека, связанное с завершением действия объективных законов истории, и наступление эры господства свободы и разума.

Гегелевская формула становится универсальной и едва ли не целиком охватывает все сущностные проявления модерна как глобального проекта. Достаточно вспомнить формулу Маркса в «Экономически-философских рукописях», где он пишет о том, что особенная роль пролетариата, а именно уничтожение себя как класса, совпадает с исторической целью формирования бесклассового общества [5, с. 58].

Если рассматривать либерализм как внешнеполитическую стратегию в качестве модернистского проекта, то необходимо отметить, что в период своего формирования в XIX столетии он в более или менее ясной форме сформулировал базовые определения сущности человека как *homo oeconomicus*. Что же касается второго пункта, т. е. институционализации проекта в виде социальной группы или иной формы консолидации, то здесь любые попытки сформулировать всеобщую цель сталкивались с практикой, раскалывавшей общество на богатых и бедных, пролетариев и буржуа. В этом отношении либерализм существенно проигрывал социалистическим идеям, в которых в той или иной форме содержалась идея консолидации если не на всеобщем уровне (мировая революция), то, по крайней мере, на национальном (практика т. н. демократического социализма).

Вполне возможно, что этот недостаток либерализма как проекта модерна становится впоследствии его достоинством и предопределяет его успех как определенной внешнеполитической стратегии.

Свое окончательное завершение и формирование либерализм как модернистский проект приобретает не в Европе, но на американском континенте и связано оно с деятельностью Вудро Вильсона. При этом стоит отметить, что этот проект создавался Вильсоном не как профессором-теоретиком, но как

практиком-президентом. Это значит, что эта стратегия не выработывалась в кабинете как некая умозрительная схема, что было характерно для множества социалистических идей, но представляла собой комплекс инициатив и компромиссов, вырабатываемых в условиях внешней и внутренней политики США в период Первой мировой войны.

В речах в период предвыборной кампании 1913 г. основной мишенью для критики Вудро Вильсона стали корпорации и дух корпоратизма как таковой. Впоследствии эти речи были выпущены отдельным изданием. Рассматривая корпоратизм с точки зрения морали, права, Вильсон подводит слушателей к мысли, что корпорации являются антидемократическим институтом и отрицательно влияют на политическое и экономическое развитие Соединенных штатов. Но основная цель его речей — освободить потенциальных избирателей от влияния крупных компаний и избежать т. н. консолидированного голосования. В принципе уже на этом этапе деятельности Вильсона было видно, что для него либерализм с его принципами индивидуализма является своего рода технологией мобилизации избирателей. Существенным отличием его политики стало не т. н. социальное партнерство и система государственной защиты социальных прав трудящихся, но антимонопольное законодательство и как бы возврат к тем временам, когда отношения между работником и работодателем носили непосредственный характер партнерства и взаимного доверия [9, р. 9]. По идее эта стратеги в ее последовательном изложении предполагает превращение каждого работника в потенциального предпринимателя. На этом, собственно, и была основана социальная программа Вильсона, которая должна была быть реализована через антимонопольное законодательство.

Эта внутриполитическая стратегия существенно отличалась от соответствующих стратегий европейских государств, которые прибегали к политике социального партнерства, социального страхования во имя сплочения нации. Так, уже вовремя Первой мировой войны Германия вводит политику военного социализма, а впоследствии создает корпоративную экономику.

Вильсонский либерализм не определяется внешнеполитической стратегией и не преследует целей формирования государства-нации за счет социальной политики, в то время как в Европе именно внешнеполитические стратегии, как экономические, так и политические, приводят к свертыванию либеральных реформ. В связи с этим закономерно было бы задать вопрос о том, в каком качестве предстают США в отношениях со странами Западной Европы в канун и во время Первой мировой войны. С одной стороны, США представляли собой государство среди других государств, на которое распространяются нормы международного права, определяемые через понятие государственного суверенитета. В этом отношении позиция нейтралитета, которую заняли США, да и сам принцип нейтралитета кажутся весьма неустойчивыми в контексте международной модели баланса сил. Эта тенденция отражается в колебаниях США в отношении вступления в войну. Изоляционизм как внешнеполитическая традиция США противоречил той новой роли, которая навязывалась США ее союзниками, в частности Великобританией. Во многом Вильсон выиграл вторые выборы благодаря тому, что под влиянием избирателей вынужден был придерживаться нейтралитета. Это стало одним

из факторов, отсрочивших вступление США в войну. Но в конечном итоге США отказались от неустойчивой позиции нейтралитета и, вступив в войну, примерили на себя наряд национального государства. С определенной долей вероятности можно сказать о том, что европейская политика инфигировала США национализмом.

Как правило, европейский национализм развивался по одному сценарию и был связан со следующими постоянными: формирование родного языка как литературного и государственного, выявление особенностей отечественной истории и обоснование уникальности национального исторического пути; в институциональном плане — формирование национальной системы образования и создание национальной бюрократии.

Так, например, немецкий национализм формируется на основе контраста с универсальностью французского языка. Особенность немцев определялась спецификой их языка, который, в отличие от французского, сохранил практически неизменной свою основу. Эта уникальность была связана с сохранением древних традиций, а нравственность определялась соответствием человека своей природе. Именно это позволило в свое время Фихте заявить о том, что человек, говорящий на немецком языке, склонен к нравственному поведению в большей степени, нежели все остальные народы [7, с. 127–128].

Как видим, модель европейского национализма в его классическом варианте немецкого национализма практически бесполезна при объяснении формирования американской модели. Изначально отпадает языковой национализм с его институциональным оформлением. В отличие европейского национализма с ориентацией на романтическую историю и консерватизм, основой американского национализма стал либерализм с его универсальными принципами.

Основной характерной чертой американца является предприимчивость. Вильсон в своих предвыборных речах говорит о том, что возрождение нации должно начаться снизу, с тех людей, которые ведут каждодневную борьбу с обстоятельствами и побеждают, а это не те, «кто стоят на берегу, но те, которые плывут против течения» [9, р. 80]. При этом предприимчивость американцев не является врожденным качеством, но приобретается каждым гражданином в условиях американской демократии. В каждом человеке заложена универсальная основа в виде *homo oeconomicus*, но национализмы и партикуляризм европейских государственных образований мешают ей проявиться в полной мере. Условием превращения иммигранта в гражданина США является отказ от своей национальной основы и от связи с исторической родиной. «Человек, который считает себя принадлежащим к особой национальной группе в Америке, еще не стал американцем, и человек, корыстно использующий свою прежнюю национальную принадлежность, не достоин жить под звездно-полосатым флагом... Америка создана для того, чтобы объединить человечество» [6, с. 73]. Таким образом, национальность американца — результат некой инициации, второго крещения, в результате которого отрицается устои национального и особенного политического видения мира. Именно поэтому обретенная идентичность становится в позицию старшего брата по отношению к европейским национальным идентичностям, поэтому американцы в большей степени обла-

дают разумением в международных делах «Я думаю об Америке. Наша великая страна должна показать себя в это особое время испытаний нацией, способной более других продемонстрировать бесстрастное суждение, самообладание, разумность в действиях, нацией, которая будет делать то, что является честным, бескорыстным и подлинно полезным для мира в мире» [6, с. 74].

Такое понимание американского национализма определяло и внешнеполитическую стратегию США в период Первой мировой войны. В отличие от Германии, стремящейся к доминированию и контролю на суше, Великобритании, стремящейся сохранить контроль над морем, США выдвигают в качестве стратегии защиту интересов американских граждан. В этом отношении идеология, обеспечивающая внешнюю политику США, существенно отличалась от планов европейских держав, которые не скрывали своего стремления контролировать как можно больше пространства. Стратегия США, казалось бы, не имела ничего общего с геополитическими планами их партнеров. Даже поводом для начала войны послужила вынужденная необходимость защиты своих граждан, во время передвижения по морю подвергавшихся опасности со стороны немецких подводных лодок. Эта позиция позволяла, с одной стороны, совмещать изоляционизм с необходимостью актуализации США на международной арене в качестве суверенного государства, доказывающего свою суверенность с помощью традиционных для Европы «железа и крови»; с другой стороны — занять особое место в антигерманской коалиции. Вступая в войну весной 1917 г., США обладали уже солидным военным и промышленным потенциалом, в то время как главный их союзник — Великобритания, был на грани экономического краха.

Все эти факты очень хорошо известны, но связывала их система идей, формировавшаяся в США на протяжении целого столетия. Именно это мировоззрение позволяло выйти за пределы международного права на основе модели баланса сил и выйти на некий метаяровень, позволяющий создать новую систему измерения и оценки международной политики. Ни одна из европейских внешнеполитических стратегий не была на это способна. Национальная стратегия США была связана с защитой интересов своих граждан. Эти интересы не определялись ни национальными, ни конфессиональными особенностями, но выражали интересы космополитического субъекта, каковым являлся homo oeconomicus. Именно таковыми были интересы граждан США, прошедших инициацию, или второе крещение, на американском континенте. Таким образом, национальная политика превращалась в интернациональную. Эта трансформация была обусловлена наличием как бы двойной системы права, а именно публичного и частного. В сфере публичного права формировались национальные стратегии, воплощавшие в себе особенности национального интереса, самосознания, культуры и пр. Эта сфера партикуляризма отделяла частную сферу одного государства от другого, скрывая тем самым подлинную сущность публичности как реализации подлинных и универсальных интересов человека. В этом отношении США воспринимали себя как первую демократию среди других демократий, стремясь в той или иной степени превратить мировую войну в борьбу республиканизма против деспотизма. Поэтому В. Вильсон поначалу придавал такое значение февральской революции

в России. «Великий, великодушный русский народ присоединился во всем своем первозданном величии и мощи к силам, борющимся за свободу в мире, за справедливость и мир. Это достойны партнер в лиге чести» На этом же дипломатическом приеме, как отмечает А. И. Уткин, Вильсон впервые применил прием, впоследствии превратившийся в основное орудие либерализма: отделил правительство от народа [6, с. 135].

Как видим, переплетение изоляционизма, особенностей формирования американской нации и привитого Европой национализма вкупе с тактикой лавирования между этими константами как во внешней, так и во внутренней политике привели к формированию либерализма как последнего проекта эпохи модерна. Как показали последующие события, либерализм соответствовал всем условиям модернистской идеологии: наличию единой сущности человека каковой являлся homo oeconomicus; наличию особенного института, реализующего всеобщую цель в лице американского государства; возможности построения нового глобального международного порядка, так же связанного с концом истории или, как минимум, европейского этапа в истории международных отношений.

Именно последняя дизъюнкция, связанная с оценкой значения либерализма, позволяет усомниться в успешности последнего проекта модерна. Как нам представляется, именно в этом пункте основные проекты модерна превращались в утопию или начинали работать против своих авторов. Речь идет о смещении тактических достижений со стратегическими. Успех нацистроительства как проекта завершался созданием государства нации и терпел крах при попытке создания глобального порядка. Успех пролетарской революции позволял создать диктатуру пролетариата в одной стране, но марксистский проект также терпел крах при попытке создать глобальный порядок.

Действительно, появление либерализма означало конец европейского мира в системе международных отношений, но не формирование «универсального гомогенного государства» А. Кожева и не «конец истории» Ф. Фукуямы. Можно было бы отмахнуться от последнего аргумента как аргумента «по аналогии» или аргумента a priori типа «все проекты модерна — утопии», хотя для нас в истинности подобного суждения нет сомнений. Но все же попробуем определить причину несостоятельности либерализма как всеобщей стратегии. Речь идет о соотношении индивидуальных и коллективных прав, именно эта проблема является своего рода ахиллесовой пятой обсуждаемой стратегии.

Стратегия защиты именно американских граждан, провозглашенная на заре либеральной идеологии, хоть и формально, но подчеркивает особенности американцев как социальной группы. Но всякая демонстрация особенности коллективных прав, предполагает не что иное, как стремление к доминированию [2, с. 107], а оно, в свою очередь, — возвращение политического отношения на уровень гражданско-правовых отношений, при этом любая иная форма реализации коллективных прав воспринимается как исходящая из не совершенной идеи партикуляризма, поскольку монополия на универсализм априорно закреплена за США и ее гражданами. Именно поэтому всякая попытка реализации идеи всеобщей справедливости будет восприниматься как продвижение национального интереса США, а санкции — как акт агрессии.

Преимущество либерализма как последнего проекта модерна заключается в его порядковом номере, что создает видимость превосходства перед другими проектами и поэтому дает возможность интерпретировать его как постмодернистский проект формирования деполитизированного и деидеологизированного общества. Но противоречия модерна не решаются путем представления глобальных стратегий, поскольку эти противоречия носят сущностный характер и связаны с проблемой натурализации всеобщего интереса в конкретной институциональной практике.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. — М., 1998. — 416 с.
2. Бэрри Б. Государственничество и национализм: космополитическая критика // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2007. — Т. X, № 1. — С. 102–124.
3. Валлерстайн И. После либерализма. — М., 2003. — 448 с.
4. Гегель Г. Философия права. — М., 1990. — 524 с.
5. Маркс К. Философско-экономические рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. — М., 1974. — Т. 42. — 514 с.
6. Уткин А. И. Дипломатия Вудро Вильсона. — М., 1989. — 320 с.
7. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации. — СПб., 2009. — 349 с.
8. Шмидт К. Номос земли. — СПб., 2010. — 670 с. 9. Wilson W. The new freedom. A call for emancipation of the generous energies of a people. — New York, 1918. — 295 p.

*И. А. Тульпе**

РЕЛИГИОЗНОЕ ИСКУССТВО: ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И ИСКУССТВА

Объектом исследования является соотношение религии и искусства. Предметом — религиозное искусство. Проанализированы наиболее значимые подходы, обособывающие религиозный источник искусства. Выявлены базовые противоречия формы и содержания религиозного искусства. Рассмотрена роль субъективного фактора (автор, зритель, исследователь-интерпретатор) в понимании искусства как религиозного. Делается вывод о том, что в истории культуры религия и искусство — два дополняющих друг друга, но самостоятельных пути человечества и человека к самому себе.

Ключевые слова: религия, искусство, религиозное искусство, сакральное, трансцендентное, культура.

I. A. Tulpe

RELIGIOUS ART: THE PROBLEM OF RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND ART

The object of the research is the relationship of religion and art. The subject is religious art. The most significant approaches that substantiate the religious source of art are analyzed. The basic contradictions of the form and content of religious art are revealed. The role of the subjective factor (author, viewer, researcher-interpreter) is considered in understanding of art as religious. It is concluded that in the history of culture, religion and art are two complementary but independent ways of humanity and man to himself.

Keywords: religion, art, religious art, sacred, transcendent, culture.

Термин «религиозное искусство» в широком смысле употребляется для определенного круга художественных произведений, обладающих спектром религиозных значений. В более узком, конкретном смысле этот термин используется для обозначения культовых памятников. В этом значении — буддийское, индуистское, джайнское, христианское и др., указывающие на конфессио-

* Тульпе Ирина Александровна, кандидат философских наук, доцент, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; i.tulpe@spbu.ru

нальную специфику визуального выражения веры на разных материальных носителях. Культовая изобразительность, дополняемая доступными письменными источниками, служит материалом научной реконструкции древних политеистических верований. На протяжении всей истории и во всем мире религиозные убеждения и обычаи проявлялись и продолжают проявляться в самых разнообразных формах, к которым относятся осязаемые и устойчивые памятники архитектуры, скульптуры, живописи, традиционно изучаемые искусствоведами [7, р. XV]. Вопрос реконструкции существенно осложняется в случае с продуктами изобразительной деятельности эпохи палеолита, которые науки об искусстве и науки о религии склонны рассматривать в качестве свидетельства о начале искусства и религии, соответственно (впрочем, специалисты-палеолитчики последних десятилетий избегают обоих терминов). Основания возникновения того и другого видятся в наличии у *homo sapiens*'а художественной или/и религиозной потребности, отделяющей человека от его предшественников на эволюционной лестнице или выделяющей его как вершину творения. Базовой обычно видится религиозная — благодаря культуре «примитивный» человек начал постигать основы рисования, ваения, пения, танца, драмы и пр.

Очевидно, что в этом смысле искусство по своим происхождению и содержанию религиозно «по умолчанию». «Религия исторически была великим источником искусства, а искусство поклонения — матерью всех искусств» [12, р. 18]. Искусство и религия связаны сходством происхождения, предмета и внутреннего опыта, главная тема мировых художественных сокровищ — религиозная, опыт веры и опыт красоты в какой-то мере идентичны. На протяжении всей истории человечества основным предметом искусства была религия, искусство не может развиваться, если оно не будет основано на религии. Искусство, абсолютно профанное/секулярное по происхождению, рожденное для удовлетворения эстетического вкуса зрителя, такое, которое стремится к выразительности, к материальной и/или духовной полезности своих произведений, — такое искусство, может, и называет себя искусством, но таковым не является. Этот комплекс идей, развернутый автором в одном из немногочисленных сочинений с широким названием «Искусство и религия» (*Art and Religion*) (см.: [12]), и сегодня является почти что общим местом в понимании вопроса о соотношении религии и искусства.

С термином «религиозное искусство» чаще всего работают, объясняя его более или менее полным набором примеров и исторических кейсов, тем самым как бы признавая за этим словосочетанием наличие обозначенного им феномена. И, начав с первобытных изобразительных памятников, привлекая этнографические данные, обосновывается мысль о неразрывной, во всяком случае — до какого-то исторического момента, связи религии и искусства.

Представление о культовом происхождении изобразительной деятельности переносится на содержательную обусловленность искусства религией. Основанием существования религиозного искусства, да и искусства вообще, также было принято считать практически полное совпадение искусства и религии. «Идентичность» может интерпретироваться и объясняться различно: через происхождение, через функционирование, через сущность природы,

обусловленной общим источником — будет ли это человек как таковой, как коллективный субъект культуры, или индивид как носитель общих для вида психофизических свойств, или общество, порождающее потребность в том и другом, где искусство и религия дополняют друг друга или замещают друг друга, или сверхъестественное (трансцендентное) начало.

Теоретическая проблема религиозного искусства возникла тогда, когда искусство стало самоопределяться. Ее разрешение находится в области философии религии, в контексте аналитики сущности и характера соотношения религии и искусства. Статус религиозного искусства связан с определением природы и характера соотношения искусства и религии.

Как только в культуре становится значимым не только то, что разнообразными художественными средствами создается для богослужебных практик, возникает проблема с установлением того, может ли искусство вне культа сохранять религиозное содержание и — в случае отрицательного ответа — быть полноценным. Один из поворотов проблемы касается судьбы произведения на религиозный сюжет и предназначенного для церкви, когда оно оказывается изъятым из культового пространства. Меняется ли восприятие содержания произведения? Вспомним рассуждения Хайдеггера в небольшой работе о «Сикстинской Мадонне», «образе», ставшем станковой картиной и музейным экспонатом, которому «отказано в том, чтобы он изначально разворачивал свою бытийственность, т. е. сам определял такое свое место» [2 с. 419].

Фундаментальное значение искусства может определяться тем, что, согласно Писанию, человек создан по образу и подобию Божию, — человек одновременно и произведение искусства (как образ), и художник, поскольку он образ Художника. Искусство само по себе не продукт человеческого творчества; оно есть сакральное действие, и его основным содержанием является откровение [8, р. 34].

Впрочем, известно, что авторитетом Писания могут быть обоснованы разные понимания одних и тех же вопросов. Например, идея представления человеком себя Богу как произведения искусства, что утверждает искусство как суть человеческого существа:

Искусство вытекает из нас именно потому, что мы сами являемся произведениями искусства. Наши души и тела — это произведения искусства, которые являются гораздо более фундаментальным искусством, чем что-либо нарисованное на странице или на холсте. Мы скульптуры Бога, и мы призваны присоединиться к нему в этой задаче [3, р. 106].

Доведенная до логического конца, эта идея указывает на излишность искусства как области человеческой жизни.

Говоря об общем основании религии и искусства, следует учитывать, что будь они происхождением и содержанием связаны неразрывно, то не существовало бы и проблемы их соотношения. История культуры, между тем, указывает не только на связь и общее, но и на наличие разрывов, конфликтов и на возможность их раздельного существования. С другой стороны, общность, если не единство, их природы не означает ли, что искусство может прийти на смену религии? В исследовании роли религии и искусства как ис-

точников смысла во все более материальном мире, в котором преобладает наука, американский философ Гордон Грэхам (Gordon Graham) рассматривает, возможно ли «разочарование миром», характерное для современной западной культуры, преодолеть «ре-очарованием» с помощью потенциала искусства, которое освободилось от служения религии. С религиозной точки зрения, мы — существа, находящиеся под управлением Провидения. В отсутствии сакрального в человеческой жизни нет точки отсчета, без которой она — просто время от колыбели до могилы. Есть искусство, которое может давать не только развлечения, но наполнять мир красотой, делать его интересным, умным, увлекательным. Однако ничто в нем не содержит средств выхода за пределы этой жизни — само по себе искусство не позволяет нам увидеть священное. «Короче говоря, отказ от религии, похоже, должен означать постоянное разочарование мира, и любое стремление со стороны искусства исправить это обречено на провал» [5, р. 186].

Определение особенностей феномена религиозного искусства предпринимается классификационными процедурами, через сопоставление с другими формами проявления искусства. Например, через противопоставление «светскому искусству» — тому искусству, которое существует вне культовой практики, не связано с ней ни в процессе создания, ни в бытовании. Очевидно, что из вне/неритуализма светского искусства не следует с необходимостью исключение из него религиозной составляющей. Религиозное может присутствовать в нем как формально (главным образом, сюжетно-тематически), так и содержательно. Известна идея П. Тиллиха, видевшего отношение искусства и религии частью теологии культуры, о том, что религиозное содержание произведения искусства не зависит от его конкретной темы и должно читаться в стиле произведения:

не существует стиля, исключаящего возможность художественного выражения предельного интереса человека, поскольку предельное не привязано к какой-то особенной форме вещей и переживаний. <...> Оно просвечивает сквозь ландшафт, портрет или жанровую сцену, наделяя их глубиной смысла [1, с. 288].

Еще вариант выявления специфики религиозного искусства — взгляд на искусство как обусловленное образами конкретной религии, духовное, которое захватывает и погружает человека в себя, сакральное как духовное же, но ставшее прозрачным для нуминозного (когда предмет искусства может не иметь никакого отношения к религиозной символике), хотя это может быть обусловлено наличием понятий и образов, пробуждающих это чувство Другого.

Интерпретация существа религиозного искусства в значительной мере зависит от исходной посылки относительно природы сакрального. Швейцарский философ, поэт и художник Фритъюф Шуон (Frithjof Schuon) говорит о сакральном как трансцендентном, скрытом в хрупкой форме, принадлежащей этому миру, о сакральном искусстве как форме Супраформы, образе Нетварного, языке Молчания [8, р. 4–5]. Он устанавливает различие между сакральным и профанным искусством. Сакральное искусство прямо или косвенно выражает трансцендентное и духовное. Профанное искусство тоже выражает ценность — космическое качество содержания, а также добродетель и интеллект художника, в нем преобладает субъективная ценность человека. Традиционное

искусство — сакральное, нетрадиционное — в лучшем случае можно назвать профанным религиозным искусством, в котором индивидуальная религиозность, недисциплинированная чувственность ставится на службу вере. Поскольку художник интегрирован в традиционную цивилизацию, чей гений он выражает, то эта ценность — сакральна. Шуон дополнительно различает литургическое и внелитургическое искусство, в конечном счете, совпадающее с сакральным. Если сакральное (и культовое) искусство устанавливает вертикальную связь с трансцендентным, то профанное — горизонтальную, между людьми; в земном измерении оно может быть никак не связано с сакральным, их объединяет только общий источник. При этом наличие профанного в сакральном и сакрального в профанном не исключается.

В этой логике сакральное искусство не может быть оцениваемо по внешним характеристикам, которые определены качествами художника как личности и как ремесленника, владеющего мастерством, потому что внешние, поверхностные, земные формы несовершенны относительно трансцендентного по определению, и сравнение произведений по земным критериям неуместно. Главное свойство такого искусства — сакральность, а техничность и выразительность — это внешнее, что зависит от художника. Если начинают доминировать горизонтальные свойства, то произведение становится профанным.

В то же время горизонтальные критерии могут затуманивать вертикальное измерение, заслонять или скрывать его от людей, но не лишают произведение искусства сакральности. Таким образом, художник как культурно-исторический субъект, искренне полагая, что выражает себя, — глубоко является транслятором традиционных культурных ценностей, сакральных в своей основе. Термин сакральное часто используется в связи с первобытными наскальными изображениями и мобильными памятниками. В доказательстве религиозных (культовых) основ искусства преобладает указание на его сакральный характер — или в силу культового использования, или в силу всесакральности бытия и мировоззрения первобытного охотника-собирателя. Предположение, что оппозиция сакральное — профанное есть результат длительного развития и человек архаики не мог знать различения сакрального и профанного в силу его отсутствия в жизни доисторического сообщества, приводит к сомнению в религиозных основах его творчества. Нет феномена — нет и его обозначения. Впрочем, как известно, и наличие термина не означает, что им обозначается нечто объективно существующее, а не субъективно сконструированное.

Как нет «религии вообще», а есть конкретные религии, так и культовое искусство в значительной степени имеет конфессиональную определенность. Разные культуры используют разные звуки, жесты, визуальные и вербальные образы для представления Священного. Насколько это справедливо относительно «профанного» религиозного искусства?

То, что называется светским искусством, вышло из церковных стен и часто оценивается на соответствие представлениям о существовании христианского искусства. Искусство трактуется как христианское, если оно следует художественным критериям мира Господнего, проникнуто духом святости, возглашает, что тварное человеческое бытие повреждено грехом и должно обрести мир с Богом в Иисусе Христе. Его назначение — прославление Творца, наделившего

человека даром художественного творчества. Бог дал в пользование материалы, звуки, формы, зрелища, слова, действия для того, чтобы творчество несло заряд послушания и нравственно укрепляло человека. Если искусство не исполняет этого Богом данного предназначения, тогда оно — символ безбожной суеты [9, с. 521]. Это обозначение того, как должно быть.

Вопрос в том, какими средствами это реализуется, как «считывается» аудиторией. Сложность ответа видна в рассуждениях бывшего епископа Оксфордского университета Ричарда Харриса (Richard Harries) о смысле, в которых христианская вера может быть отнесена к искусству. Он выделяет четыре возможных варианта. Первый вариант — всякое подлинное (хорошее) искусство имеет духовное измерение, хотя может иметь значение и то, каковы личные убеждения художника. Второй вариант — через личную веру христианского автора, независимо от сюжета и жанра произведения. Это тот случай, когда, подобно ежедневно посещавшему мессу Полю Сезанну, художник может сказать о себе: «Если бы я не верил, я не мог бы рисовать». Третий вариант — когда произведение вызывает переживания, обусловленные христианской верой (искупление, прощение и любящая доброта). Четвертый вариант — искусство в традиционной христианской иконографии, независимо от национальной и вероисповедной принадлежности художника [6, р. 1–3].

Очевидно, что религиозность и христианскость имеют во всех вариантах субъективный характер и в отношении замысла произведений, и в отношении восприятия их как христианских и религиозных. Сам по себе библейский сюжет может быть привлечен автором только как форма. Подобно тому, как каждая эпоха имеет свою Библию, так и в художественных произведениях отражаются интересы и вкусы создавших их времен. Например, литературная интерпретация, опираясь на конкретный библейский сюжет, может его расширять или сужать, выбирать акценты, пересказывать в духе существующих или складывающихся стилей, вбирать в себя судьбу и мировоззрение автора. Доступность Библии широким кругам читателей делает «библейскую грамотность» той основой, которая позволяет писателям и художникам, ищущим вдохновения в священной истории и библейских героях, широко использовать этот материал с уверенностью, что он знаком зрителю и читателю, и что произведение не будет простой адаптацией библейского текста. Художественные интерпретации являются именно художественными, а не теологическими. Библейские сюжеты получают иное измерение, что не препятствует наличию в них религиозных идей или выражению религиозного мировоззрения автора. Раскрывая религиозную линию отношений человека с Богом, художник вносит собственное понимание этих взаимоотношений. Но и здесь время вычитывает — подобно восприятию других произведений искусства — свое и себя.

Если художник-иконописец всем своим существом, душой и телом, выступает транслятором, кистью Бога, и поэтому его создание, независимо от эстетических качеств, содержит религиозное отношение с трансцендентным, то определение религиозного характера произведения искусства через личную религиозность автора не столь очевидно. Допустим, в произведении верующее сознание автора задействовано, но не артикулируется им намеренно. В любом случае, какие проявления религиозных чувств присутствуют в произведении,

и опознаются, и воспринимаются зрителем, и переплавляют его эстетические восприятие и переживания в религиозные? Это происходит благодаря художнику или зрителю?

Религиозное искусство не может само по себе вызвать ответные адекватно религиозные чувства. И зритель по разным причинам может игнорировать религиозность художественного послания или быть к нему невосприимчивым. И наоборот — настроенность верующего сознания на обнаружение религиозной основы может для него сделать некое произведение выражением чувства трансцендентного и усилить собственное.

Невозможно и некорректно определение религиозного искусства через намерение художника передать свои религиозные чувства. В т. ч. из-за невозможности верификации. А также и потому, что автор мог не быть очевидно благочестивым. Автономность художника-творца — в его праве на личный взгляд, собственное восприятие внешней и внутренней реальности и овнешнение их. Это справедливо не только тогда, когда он осознанно и нарочито «деформирует» реальность, но и в самом реалистическом и даже натуралистическом ее воспроизведении. Объективная реальность — средство и повод для ее субъективного воплощения, в котором она уже не является собой.

Церковное искусство, независимо от того, икона это или алтарная картина, — даже в случае доверия человеческой природе художника — имеет целью представить, приблизить, раскрыть средствами одного (земного, тварного) мира реальность иного мира, которая отлична от земной, но которая объективна для верующего сознания. Здесь есть сближение секулярного и религиозного: в художественном произведении наличествует иная реальность. Отличие — в реализованном намерении. В одном случае художник и зритель стремятся выйти за пределы наличной действительности, оторваться от нее; в другом случае — самыми возвышенными способами и приемами, которыми церковь допускает изображать священное, художник материализует реальность трансцендентную, т. е. некоторым образом «спускает с небес на землю». Обратное движение, вероятно, осуществляется с обнаружением в художественном объекте возвышенного, нравственно благородного и духовного, поскольку в этом приземленном мире все возвышающее над ним свидетельствует о надмирном.

Трудно не согласиться с религиозным философом Луи Дюпре (Louis Dupre), что самодостаточная эстетичность не исключает, но и не требует трансцендентного толкования, что делает еще более актуальным вопрос: «... чем отличается подлинное религиозное искусство, скажем, картины Анжелико или оратории Баха, от других работ, посвященных подобным сюжетам, но не являющихся однозначно религиозными?» [4, р. 30] Дюпре предлагает рассмотреть — в какой степени все искусство имплицитно религиозно; что делает религиозными конкретные художественные артефакты; как секулярная культура влияет на оба или на один из феноменов. Формы выражения трансцендентного в произведении — подчеркивание его неземного характера, использование каких-то известных символов, построение композиции, особые пропорции, деформация пространства и фигур (обратная перспектива), обезличенность, без-характерность священных персонажей, движение и покой, противопоставляющие этот и иной миры, незаконченность (эсхатологическая

трансцендентность?), неполнота, пустота, излучающая бесконечность, свет или противопоставление света и тьмы. Особый художественный язык религиозного искусства — язык символов, посредством которого на трансцендентное указывается так, что сообщество должно легко воспринимать послание.

Символы, использующиеся в религиозном искусстве, маркирующие его как религиозное, сами по своей природе не религиозны, они имеют конвенциональный характер и предполагают, что пользующиеся ими причастны этой конвенции. Очевидно, что неподготовленный человек в синтоистском, например, храме едва ли получит адекватное религиозно-эстетическое переживание, хотя знание того, что он находится в значимом культовом месте, настраивает на возвышенное в привычном для него смысле.

Зритель видит то, что его научили видеть и воспринимать как форму, адекватно вмещающую соответствующее содержание. То есть символический язык действует, воздействует не сам по себе, а потому что зритель подготовлен, он знает «слова» и основную идею. Со временем значения многих символов забываются, и, например, специалисты по церковному искусству, принадлежащие христианской традиции, прилагают немалые усилия, чтобы расшифровать, «что хотел сказать художник», исследуя «Библию для неграмотных» на стенах средневековых церквей.

Настроенность на религиозное восприятие зачастую определяется контекстом. Подобно тому, как вещь, экспонируемая в художественном музее, настраивает на ее восприятие как произведения искусства, так и слово религиозное прилагается к находящемуся в сакральном пространстве. Искусство может восприниматься религиозным только в определенном культурном контексте с конкретными религиозными доктринами.

Современное искусство не дает объясняющих подсказок. Так, в инсталляции американского художника-инсталлятора и исследователя света Джеймса Террелла (James Turrell) «Ночной дождь» пустота, свет, тишина (символы, указывающие на трансцендентное) — большая комната, сделанная из плотно натянутой ткани, со скамейками по периметру, воронкообразным верхом и очень тонкими изменениями света и цвета, от розового до фиолетового. И тишина. Ни звука, ни образов, ни истории, ни явных исторических ссылок, ни цитат: просто пространство, которое окружало посетителей и контролировало их восприятие света, поощряя мысли о природе пространства. На вопрос в смысле религиозного искусства Террел ответил, что некоторые качества света имеют долгую историю религиозных ассоциаций, не так ли? [11, p. 205]

Символическая составляющая, хотя и недостаточна, но необходима для указания направления думать и чувствовать. Это как в любом художественном творении: точное вербальное обозначение (название) по крайней мере указывает направление восприятия, диктует или формирует, дает установку. При этом установка может купировать личное восприятие и настраивать на обнаружение заданной темы или образа. (Отличные примеры можно вспомнить по научно-популярному документальному фильму «Я и другие», снятому в 1971 г. на киностудии «Киевнаучфильм» режиссером Феликсом Соболевым.)

Если содержанием (сакрального) искусства является откровение, то появляется противоречие — сложно найти критерий соответствия формы содер-

жанию, поскольку адекватного воплощения трансцендентного быть не может. Невозможно передать невидимое видимыми средствами, нематериальное в материальной форме, которая всегда ложна относительно трансцендентного. В этом смысле отказ от фигуративных изображений в культе вызван не столько боязнью идолопоклонства, сколько последовательным воплощением этой религиозной идеи и религиозного переживания.

Религия раскрывается в деятельности, находящейся вне повседневной прагматики жизнеобеспечения, поскольку культовые практики хоть и применяются человеком зачастую для усиления прямых жизнеобеспечивающих действий, все же отделены от них. Искусство в контексте религии таким образом оказывается в иной сфере человеческой деятельности и соотносится с теми внечеловеческими «силами», которые определяют человеческую жизнь. Оно связывается с религией через культ. При этом связанное с «высшим», не повседневным, оно само не может не быть «высоким» — и здесь понятно, что подлинное искусство не может делиться на высокое и низкое. Если это искусство, то оно по определению высокое и настоящее. И поскольку религия выступает в т. ч. как социальный регулятор, то и искусство в контексте религии имеет то же назначение — учит правильной жизни, указывая на священные образцы или облагораживает человеческую природу, указывая на цель и смысл человеческого бытия, находящихся за его пределами. Так традиционно выглядит его предназначение. И это препятствует восприятию современного искусства, не стремящегося никого воспитывать и научать, как к искусству, в котором — при определенной внутренней установке — можно узреть сакральное. В искусстве человек входит в подлинную реальность, куда может попасть, только выйдя за пределы оппозиционных модусов сознания, объективного знания и субъективного желания. Подобно религиозному опыту, эстетический опыт приводит к новой онтологической восприимчивости [4, р. 28].

Насколько сама религия нуждается в сакральном искусстве любых видов? Скажем, опыт пустынников, легко обходившихся без культовых изображений и т. п., свидетельствует о том, что подлинная религиозность не испытывает потребности в художественном инструментарии. Получается, что сакральное искусство излишне не только для самого трансцендентного, но и для глубоко погруженного в веру человека.

Характерно, что картины на религиозные сюжеты служат эмпирической базой для фиксации тенденции утрачивания религией влияния в обществе (наряду с другими унаследованными культурными моделями). Если рассматривать картины как культурные артефакты, которые отражают то, что происходит в обществе того времени, когда работал художник, то можно допустить, что те века, когда религия значима и важна в обществе и для общества, являются более благоприятными для создания произведений на религиозные темы, чем те времена, в которых религия утрачивает свое значение. Но возникает проблема отбора сюжетов, которые можно считать религиозными. Относятся ли к ним, например, портреты религиозных деятелей или пейзажи с церквями? Ограничив религиозную тематику библейскими сюжетами, житиями святых, историей церкви, и т. п., исследователь намеренно исключает из рассмотрения возможные внерелигиозные намерения художника, скрытые за священным сю-

жетом, равно как и наличие или отсутствие в картинах выражения предельного интереса человека. В результате, спустя почти полвека тенденция, открытая П. Сорокиным (имевшим более масштабную задачу — исследование глобальных характеристик менталитетов), была подтверждена (см.: [9]).

Рассмотрение религиозного искусства как точки схождения религии и искусства позволяет резюмировать следующее.

Трансцендентное для искусства не имеет онтологического статуса, поскольку инакость создаваемой им реальности субъективна и сотворяется как художником, так и зрителем. Поэтому произведение искусства, в т. ч. адресуемое к религии, — самодостаточный эстетический объект.

И искусство, и религия являются способами выработки и приобщения к общезначимым гуманитарным ценностям. Искусство и религия радикально расширяют границы наличного бытия посредством удвоения мира. Конструирование другого — идеально реального, над(сверхъ)естественного мира равно присуще искусству и религии.

Они становятся возможными (адекватными себе) с появлением сознающего себя Я и соотносятся не как форма и содержание, а как два самостоятельных пути человека к самому себе, дополняющих друг друга в истории культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Тиллих П. Избранное: Теология культуры / пер. с англ. — М.: Юрист, 1995.
2. Хайдеггер М. О «Сикстинской Мадонне» // Хайдеггер М. Исток художественного творения / пер. с нем. Михайлова А. В. — М.: Академический Проект, 2008. — С. 419–421.
3. Benson V. E., Smith J. Liturgy as a Way of Life: Embodying the Arts in Christian Worship. — Baker Academic a division of Baker Publishing Group, 2013.
4. Dupre L. The Enigma of Religious Art // The Review of Metaphysics. — 1975. — Vol. 29, N1. — P. 27–44 Published by: Philosophy Education Society Inc. — URL: <http://www.jstor.org/stable/20126735> (дата обращения: 27.02.2012).
5. Graham G. The Re-enchantment of the World: Art versus Religion. — New York: Oxford University Press, 2007.
6. Harries R. The Image of Christ in modern art. — Ashgate, 2013.
7. Ross L. Art and architecture of the world's religions. — Greenwood Press, 2009.
8. Schuon F. Art from the Sacred to the Profane East and West / ed. by Catherine Schuon. — World Wisdom, Inc. 2007.
9. Seerveld C. G. Искусство, христианское (Art Christian) // Теологический энциклопедический словарь / под ред. У. Элвелла. — М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. — С. 521–524.
10. Silverman W. Images of the Sacred: An Empirical Study // Sociological Analysis. 1989. — Vol. 49, N4. — P. 440–444. — URL: <http://www.jstor.org/stable/3711229>. (дата обращения: 13.02.2012).
11. Sir Christopher Frayling. Art and Religion in the Modern West: Some Perspectives. The Tanner Lectures of Human Values. Delivered at Clare Hall, Cambridge. November 11–12.2009. — URL: http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Frayling_09.pdf (дата обращения: 20/05/2013).
12. Vogt Von Ogden. Art and Religion. — New Haven, CT: Yale University Press, 1921.

*В. В. Барышникова**

ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ В СОВРЕМЕННЫХ МУЛЬТИКУЛЬТУРНЫХ ОБЩЕСТВАХ

Статья посвящена месту и роли ценностей традиционных религий (ислама и христианства) в мультикультурных обществах западноевропейских стран. Политика мультикультурализма, основанная на либеральных ценностях, способствует вытеснению религий из публичного пространства. Несмотря на снижение роли христианства и возникновение новых направлений индивидуальных духовных исканий, сосредоточенных на ценностях самовыражения, количество христиан остается значительным. Христианские ценности продолжают оказывать влияние на формирование мировоззрения и институты общества. В то же время происходит усиление позиций ислама. Иммигранты-мусульмане, для которых ценности секулярного общества и христианства являются чуждыми, а религия регулирует образ жизни, сплачиваются и стремятся утвердить свои религиозные ценности в публичной сфере.

Ключевые слова: религиозные ценности, христианство, ислам, религия, иммигранты, мультикультурализм.

V. V. Baryshnikova

TRADITIONAL RELIGIOUS VALUES IN MODERN MULTICULTURAL SOCIETIES

The article considers the place and role of values of traditional religions (Islam and Christianity) in multicultural societies of Western European countries. The policy of multiculturalism, based on liberal values, promotes the exclusion of religions from the public sphere. Despite the decline in the role of Christianity and the emergence of new kinds of individual spiritual quest focused on the emancipative values, the amount of Christians remains significant. Christian values continue to affect the formation of the worldview and social institutions. At the same time, the position of Islam is strengthening. Since Muslim immigrants consider the values of secular society and Christianity to be alien and religion regulates the way of life, they consolidate and seek to assert their religious values in the public sphere.

Keywords: religious values, Christianity, Islam, religion, immigrants, multiculturalism.

* Барышникова Вероника Владимировна, старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный институт кино и телевидения; veronikaspb@gmail.com

Вторая половина XX — начало XXI в. отмечены интенсивным притоком иммигрантов в развитые страны Запада, что привело к значительному этническому, культурному и религиозному многообразию населения. Политика мультикультурализма, призванная обеспечить признание всех культур (право исповедовать свою религию, придерживаться своих традиций, разговаривать на родном языке, основывать общины и т. д.) и равенство всех культурных групп, не смогла добиться создания единых и сплоченных обществ. Мультикультурализм исходил из того, что индивид формируется культурой, но лишь некоторые ее стороны были значимы в публичном пространстве: этничность, раса, пол, национальность, сексуальная ориентация, т. е. секулярные аспекты культуры. Религия и язык относились к частной сфере. Лишь сравнительно недавно мультикультурализм обратился к вопросу религиозного многообразия. Издание книги Салмана Рушди «Сатанинские стихи» в 1988 г. изменило положение вещей, вызвав общественный резонанс во всем мире. В ходе дебатов сформировалось представление о роли религии в публичной сфере, и религия заняла ведущее положение в дискурсе взаимоотношений культур [18].

История человечества была в значительной степени отмечена ведущей ролью религии в культуре. Она регулировала жизнь общества, сохраняла традиции и нормы морали, служила объединяющим фактором и источником мудрости. Достижения культуры (изобразительное искусство, философия, литература) во многом были обусловлены религиозными верованиями. Многие социальные институты (власть монарха, законодательство, институты семьи и брака), регулирующие жизнь и поведение человека, имели религиозное происхождение [4]. Религия подсознательно воспринимается обществом как устойчивая норма, служащая гарантией его целостности и сохраняющая его стабильность и самобытность. Она оказывает значительное влияние на формирование главных ценностей общества, поскольку является частью повседневной социальной жизни. В соответствии с религиозными ценностями создаются общественные идеалы, получают одобрение или осуждение события или явления [2].

Религиозные ценности глубоко укоренены в религии, смысл которой состоит в достижении единства с Богом. Основами веры выступают религиозный опыт (встреча с Богом, пространство диалога), догматика (выражение и охрана основ веры) и религиозный культ (правила отношений с Богом, установленные общиной) [11]. Под религиозными ценностями Л. В. Баева и Ю. С. Гаранов понимают «абсолютные духовно-нравственные источники обретения личностью (человеком) связи с трансцендентным, достижения высшей формы совершенствования, благодати, спасения (освобождения), духовного бессмертия, мистического знания» [1].

Мировоззрение религиозного человека основывается на понимании того, что Бог создал этот мир. С помощью заповедей и знамений Бог вносит порядок и смысл в существование человека, общества и окружающего мира. Существует метафизическая картина мира, состоящая из чувственного и сверхчувственного миров, где трансцендентное бытие Бога не соприкасается с земным миром. Религиозные ценности существуют в божественном бытии, и поэтому они абсолютны и вечны. Именно они в силу своей неизменности

служат ориентиром для человека в жизни [2]. Мировые религии аккумулировали нравственные ценности, являющиеся общими для всего человечества. Во всех религиозных заповеди «не укради», «не убий» и др. выступают моделями в сфере взаимоотношений людей и источниками морали [8, с. 249]. Все, что представляет собой Бог — добро, мудрость, истина, спасение, красота, жизнь, сила, — является ценностью. Любовь Бога к сотворенному миру и любовь мира к Богу представляет собой высшую ценность. Именно любовь приводит все бытие к единству [2].

В своем стремлении быть подобным Богу человек ставит любовь в центр своей жизни. Для спасения представляется важным жить в соответствии с религиозными ценностями. Поскольку этот мир и все люди сотворены Богом, то формируется этика отношения к миру: человек, несущий в себе образ божий, должен уважать других людей, а также беречь окружающую среду [11].

Кроме того, важным аспектом в религиозном мировоззрении является свобода, которая обусловлена как греховностью, так и богоподобием человека. Существует истинная свобода, когда человек претворяет в жизнь свое подобие Богу. При этом человек предстает перед Богом, несет перед ним ответственность за свои поступки. Неподлинная свобода базируется на автономности человека, его стремлении освободиться от принуждения извне. Не имея четких ограничений, такая свобода ведет к произволу и анархии, к потаканию страстям и греху [11]. Идеи либерализма, получившие свое развитие в XX в., сводят концепцию свободы к свободе выбора, и не всегда это выбор делается в пользу добра. Это ведет к отрицанию значимости традиций, прежде всего религиозных, и приоритету права личности самой определять, что является добром, а что злом. Свобода человека от нравственных норм и традиций поддерживается законодательствами многих государств, вынуждая признать нормой то, что противоречит убеждениям верующего человека [3].

Чарльз Тейлор полагает, что Североатлантическая цивилизация в последние десятилетия подверглась воздействию культурной революции. Современная эпоха уже была основана на индивидуализме, но именно с 1960-х гг. получил распространение «индивидуализм самовыражения», и самой ярко выраженной манифестацией этого явления стала потребительская революция. Благополучие людей в послевоенную эпоху и распространение того, что считалось роскошью в предыдущие годы, привело к сосредоточению на личной жизни. [21, р. 80].

Для определения ценностных установок современных обществ в 97 странах (1981–2007) были исследованы изменения ценностей населения планеты (*The World Values Survey*). Полученные данные продемонстрировали, что базовые ценности общества взаимосвязаны и могут относиться либо к традиционным/секулярно-рациональным, либо к ценностям выживания/самовыражения. Первая категория рассматривает отношение общества к религии (от очень важной роли до незначительной). Общества, имеющие традиционные ценности, которые во многом базируются на религии, отличаются уважительным отношением к семейным связям, власти, обладают высоким уровнем национальной гордости и при этом негативно относятся к разводам, абортam, самоубийствам и эвтаназии. Для государств с секулярно-рациональными ценностями характерен противоположный взгляд на ценностные предпочтения традиционных

обществ [22]. Изменения в экономике оказывают прямое влияние на социальную жизнь страны. В аграрных государствах на первый план выходят религиозные ценности, в то время как в индустриальных обществах они отходят на периферию. С усилением контроля над условиями жизни и труда человек теряет потребность в религии, которая давала чувство безопасности и защищенности. Постиндустриальное общество обеспечило улучшение жизненных условий, что способствовало усилению ощущения личной независимости и потребности осуществлять свободный выбор без опоры на авторитеты. В результате произошло смещение ценностей выживания в сторону ценностей самовыражения [5, с. 42–52].

С 1960-х гг. в европейских странах наблюдается снижение важности институциональной христианской религии. Значительная часть европейцев перестала принимать участие в традиционных религиозных практиках, в то же время демонстрируя высокий уровень индивидуальных религиозных верований. Грейс Дэви охарактеризовала эту ситуацию как «веру без принадлежности». Тем не менее большое число жителей Европы говорит о своей христианской идентичности, что указывает, по определению Даниэль Эрвье-Леже, на «принадлежность без веры». Церкви в Европе продолжают оставаться носителями национальной религии, несмотря на сложившееся впечатление, что люди их покинули. Таким образом, появляется новая идентичность европейцев, сочетающая в себе как секулярные, так и христианские аспекты [14]. Традиционные церкви не исчезли из жизни европейцев, но их влияние, особенно на молодежь, значительно ослабло. Кроме того, в ходе перемещения людей по всему миру появился широкий диапазон различных религиозных верований. В Европе возник религиозный рынок, который предоставил человеку возможность персонального выбора. Индивид может быть членом церкви или какой-то иной религиозной организации долгое или короткое время, т. е. столько, сколько ему понадобится для удовлетворения своих потребностей [16].

Сегодня на религиозном рынке появился такой феномен, как «духовность» (*spirituality*). Наряду с традиционными существуют и различные формы народной религии, предлагающие исцеление, утешение или приобретение каких-либо благ, а также возникают новые виды духовности, существующие за пределами традиционных конфессий. Все эти духовные практики направлены на оздоровление человека или его личностный рост посредством медитации и не имеют отношения к таким институтам, как мечеть, церковь и т. п. [9]. Появляется все больше людей, которые заявляют о себе как агностиках, атеистах или индивидах, не исповедующих ни одну религию. Увеличивается количество тех, кто заявляют о своей вере в сверхъестественные силы, и уменьшается число тех, кто верит в персонифицированного Бога. Также с ростом числа нехристианских религий все больше людей занимают ранее недопустимые позиции: называют себя католиками, но при этом не принимают основных положений веры, или исповедуют одновременно христианство и буддизм, или совершают молитву, толком не понимая, во что они верят [20, p. 513].

В XX в. возникает движение «Нью Эйдж» (*New Age*), связанное с практиками по усилению потенциала человека и, следовательно, приводящее к фиксации на своей личности. Индивид перестает интересоваться тем, что выходит

за пределы него самого (окружающее общество, трансцендентное) [20, p. 509]. Это движение сочетает в себе разнообразные культы, эзотерические и мистические учения и стремится реализовать концепцию синкретизма религий [6]. Синкретизм религий, или экуменизм, подразумевает безличность Бога: его называют «сила», «абсолют», «космос» и т. п. Постмодернисты полагают, что все религии по-своему правы и нет необходимости искать истину в какой-то одной. В результате возникает религиозное равнодушие, поскольку нет смысла думать, сравнивать, выбирать. Экуменизм призван объединить все религии в одну с тем, чтобы в духе идей мультикультурализма устранить религиозные конфликты и различия культур [10].

Кроме того, религиозный ландшафт дополняется большим количеством переселенцев, приезжающих как из христианских, так и нехристианских стран и являющихся носителями различных религиозных ценностей. Несмотря на общность теологических основ христианства и ислама (вера в единого Бога, универсализм, религия как Откровение, религиозная основа этических норм), ислам выдвигает на первый план преданность общине (умме), а христианство делает акцент на внутренней жизни индивида. Различаются и подходы к истории: в христианстве выдвигается идея вечного возрастания Царства Бога в человеческом мире и постоянного обновления в жизни людей и времени. В исламе преобладает идея вечного возвращения к начальным принципам, обозначенных Кораном [7, с. 23–24].

Религия играет важную роль для этнических и религиозных меньшинств, находящихся на протяжении долгого времени в иной культурной среде. В таких ситуациях обычно складываются этнорелигиозные общины (диаспоры), где религия оказывается главным объединяющим фактором. Однако являясь источником единства на основе этических, духовных ценностей, культа, вероучения и т. п., религия в то же время противопоставляет эти сообщества другим общностям, базирующимся на других ценностных системах. Такое противопоставление часто становится источником конфликтов между этнорелигиозными группами, тем самым усиливая внешнюю дезинтеграцию. Внутренняя интеграция в процессе противостояния только возрастает, укрепляя внутрigrupповую сплоченность [13]. В западных обществах наибольшее беспокойство вызывают коллективные идентичности мусульман, и не столько из-за того, что они представляют самую многочисленную группу мигрантов и их религия является иной (не христианской, не европейской), сколько из-за их религиозности, которая резко контрастирует с секулярностью либерально-демократических обществ [15].

Следует отметить, что религия всегда существует в конкретном культурно-историческом контексте и зачастую служит основой для создания различных культур и даже цивилизаций. Религиозные ценности органично входят в национальную культуру народа. Религия влияет на культуру, но и культура оказывает свое воздействие на религию, в результате чего она приобретает особенности, характерные для определенной этнической группы [11].

Р. Инглхарт и К. Вельцель в ходе изучения жизненных ценностей плюралистических обществ (*The World Values Survey*), проведенного в 1999–2001 гг., сравнили католиков и протестантов, индуистов и мусульман, христиан

и мусульман. Результаты исследования показали, что религии исторически способствовали созданию национальных культур. Несмотря на то что протестантские, католические и мусульманские общества имеют весьма различные ценности, отличия между ними оказались незначительными, и основные ценности католиков-немцев гораздо ближе ценностям немецких протестантов, чем ценностям католиков других стран, иначе говоря, немецкие католики являются в большей степени немцами, чем католиками. То же самое можно сказать и о представителях других плюралистических обществ: США, Нидерландов, Швейцарии и т. д., т. е. на систему убеждений людей большее влияние оказывает жизнь в определенной стране, а не религия [17].

Таким образом, в западных странах происходит вытеснение ценностей, основанных на религиозном мировоззрении и в течение столетий определявших жизнь всего общества. Мультикультурализм, основу которого составляют либеральные ценности, во избежание конфликтов стремится увести вопросы религии в частную сферу. Однако эти попытки встречают сопротивление мусульман, для которых светская и религиозная области жизни являются неразделимыми. Рост числа иммигрантов мусульман, а также неприятие противоречащих исламу ценностей христианства и секулярного либерально-демократического общества привели к консолидации мусульман уже не на этнической почве, а на основе общей веры. Приверженцы ислама все громче заявляют о своем намерении внедрить свои религиозные ценности в поле общественной жизни. Христианство, напротив, занимает положение религиозной субкультуры среди множества других разнообразных культур [12]. Тем не менее оно глубоко проникло в общественные и политические системы западноевропейских обществ, продолжая формировать самосознание, идеалы, институты. Либерализм в секулярном виде воссоздает ценностные идеи христианства: равенство и единство всех людей, достоинство человека, свободу совести [19, p. 189].

ЛИТЕРАТУРА

1. Баева Л. В., Гаранов Ю. С. К вопросу о сущности христианских ценностей в контексте философского анализа // Каспийский регион: политика, экономика, культура. — 2013. — № 2(35). — С. 164–173.

2. Борейко Ю. Г. Ценностный смысл обыденного сознания в повседневности религии // Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences. — 2015. — Vol. III (7), is. 42. — С. 7–11.

3. Данилов С. А., Орлов М. О. Государство, общество, религия в пространстве западноевропейской цивилизации // Известия Саратовского университета. Сер. Философия. Психология. Педагогика. — 2008. — Т. 8, вып. 1. — С. 20–27.

4. Доусон К. Г. *Религия и культура / пер. с англ., вступ. ст., коммент. Кожурин К. Я.* — СПб.: Алетейя, 2000. — 281 с. 5. Инглхарт Р., Вельцель К. *Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития.* — М.: Новое издательство, 2011. — 464 с. 6. Климань С. В. Новое миропонимание (или Нью Эйдж) как кризис культуры «постхристианского» общества. — URL: <http://docplayer.ru/26099720->

Miroponimanie-ili-nyu-eydzh-kak-krizis-kultury-posthristianskogo-obshchestva.html (дата обращения: 11.03.2018).

7. Рашковский Е. Б. Ценности мусульманской культуры. Дискуссия // Исламская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам конференции / отв. ред. В. Г. Хорос. — М.: ИМЭМО РАН, 2011. — 336 с. 8. Степин В. С. Цивилизация и культура. — СПб.: СПбГУП, 2011. — 408 с. 9. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2 (30). — С. 21–51.

10. Филянова В. Н. На пути к «абсолютной свободе»: постмодернизм и христианство. // Проблемы национальной стратегии. — 2010. — № 4. — С. 167–181.

11. Шаповал Ю. В. *Религиозные ценности: религиоведческий анализ (на примере иудаизма, христианства, ислама)*. — URL: <https://refdb.ru/look/2961871-pall.html> (дата обращения: 23.05.2018).

12. Шмонин Д. В. Философия, теология и ценностно-смысловая сфера в образовании // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, № 4. — С. 206–221.

13. Элбакян Е. С. Изучение религии в научной парадигме: общее и особенное // Евразия: духовные традиции народов. — 2012. — № 1. — С. 62–80.

14. Casanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective // *The Hedgehog Review*. — 2006. — Vol. 8, N1, 2. — P. 7–22.

15. Casanova J. Religion, European Secular Identities, and European Integration // *Religion in an Expanding Europe* / ed. by Katzenstein P. and Byrnes T. — Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — P. 65–92.

16. Davie G. Vicarious Religion: A Methodological Challenge // *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives* / ed. by Ammerman N. T. — Oxford University Press, 2007. — P. 21–35.

17. Inglehart R., Norris P. Muslim Integration into Western Cultures: Between Origins and Destinations. HKS Faculty Research Working Paper Series RWP09–007, John F. Kennedy School of Government, Harvard University, 2009.

18. Mondal A. *Multiculturalism and Islam: Some Thoughts on a Difficult Relationship* // *Moving Worlds: A Journal of Transcultural writing*, University of Leeds. — 2008. — Vol. 8 (1). — P. 77–94.

19. Parekh B. Europe, liberalism and the 'Muslim question' // *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach* / ed. by Modood T., Triandafyllidou A., Zapata-Barrero R. — London: Routledge, 2006. — P. 179–103.

20. Taylor Ch. *A Secular Age*. — The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. — 874 p.

21. Taylor Ch. Varieties of religion today: William James revisited. — Harvard university press. Institute for Human Sciences. Vienna lecture series, 2003. — 127 p.

22. Values Change the World. World Values Survey. — URL: <http://www.iffs.se/media/1931/wvs-brochure-web.pdf> (дата обращения: 04.04.2018).

*Е. В. Алымова, С. В. Караваева**

ГЕРАКЛ КАК ПРОТАГОНИСТ КИНИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

Статья посвящена одному из самых популярных героев кинической литературы — Гераклу, фигуре, возможно, самой противоречивой и парадоксальной в греческой мифологии. С одной стороны, античность знает его как героя всем известных двенадцати подвигов, героя-богоборца, с другой стороны, представляет, например, в комедиях Аристофана, как вороватого, обжору и проныру, в трагедии Еврипида «Геракл» — как героя безумного. В нашей попытке ответить на вопрос, что делает Геракла одним из протагонистов кинической литературы, мы обратимся к истокам кинической традиции — Антисфену, которому, согласно Диогену Лаэртскому, принадлежали три сочинения о Геракле («Геракл Большой, или О силе»; «Геракл, или Мидас»; «Геракл, или О разумении или силе»), и попытаемся на основании дошедших до нас фрагментов, а также современных Антисфену интерпретаций образа Геракла, представленных, в первую очередь, такими авторами, как Ксенофонт, Еврипид, Аристофан, восстановить контекст и проблематику сочинений Антисфена, посвященных Гераклу.

Ключевые слова: античная философия, сократические школы, киники, Геракл, Антисфен.

E. Alymova, S. Karavaeva

HERACLES AS A PROTAGONIST OF CYNIC LITERATURE

The article is devoted to one of the most popular heroes of Cynic literature, namely, Heracles, a figure that is, perhaps, the most contradictory and paradoxical in Greek mythology. On the one hand, antiquity knows him as the hero of the famous twelve labors, a theomachist hero, however, on the other hand, in Aristophanes' comedies he presents as a thievish glutton

* Алымова Елена Викторовна, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Русская христианская гуманитарная академия; ealymova@yandex.ru; Караваева Светлана Викторовна, кандидат философских наук, ассистент, Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова; sveta.of@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 17–03–00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры» 2017–2019.

and swindler, and in Euripides' tragedy *Herakles* — as a mad hero. In our attempt to answer the question of what makes Hercules one of the protagonists of Cynic literature, we turn to the origins of the Cynic tradition — Antisthenes, who, according to Diogenes Laertius, was the author of three works about Heracles («The Greater Heracles, or Of Strength»; «Heracles, or Midas»; «Heracles, or Of Wisdom or Strength»). Based on the fragments that have survived to this day, as well as on the interpretations of the image of Heracles that were contemporary to Antisthenes, first and foremost those presented by Xenophon, Euripides, Aristophanes, we will attempt to restore the context and the problematics of the works by Antisthenes that are dedicated to Heracles.

Keywords: ancient philosophy, Socratic Schools, Cynics, Heracles Antisthenes.

В греческой мифологии Геракл, пожалуй, самая противоречивая и парадоксальная фигура. С одной стороны, античность знает его как героя всем известных двенадцати подвигов, участвующего наравне с богами в создании космического порядка и дальнейшего упорядочивания мира, как героя-богоборца, вступавшего в схватку с Аидом, Аполлоном, Герой, с другой стороны, представляет как персонажа комического: обжору, кутилу, простоватого силача, сексуально невоздержанного, таким он предстает, например, в комедиях Аристофана («Лягушки», «Птицы») или в трагедии Еврипида «Алкеста», где он напоминает, скорее, персонажей мимов Софрона и на первый взгляд мало чем походит на героя трагедии, однако, заметим, в конце выходит победителем из поединка с богом смерти Аидом. Двойственность — это то, что обращает на себя внимание в многочисленных свидетельствах о Геракле, представленных античностью, и что дает возможность неоднозначных и противоречивых толкований его образа: он порожден Зевсом под видом мужа Алкмены, у него есть брат-близнец, который представляет человеческую слабость, будучи сильным, герой служит слабому, и даже в самой этимологии имени Геракла («слава Гере») присутствует двойственность и ирония. Как нельзя лучше парадокс двойственности высвечивается в трагедии Еврипида «Геракл», где Геракл — трагический герой своей собственной двойной природы, ищущий свою идентичность, и по сути его поиск подобен поиску Царя Эдипа. В костюме из львиной шкуры он наполовину животное и как животное — безумен: он спаситель и одновременно в приступе безумства убивает свою жену и детей.

Не оставляет без внимания фигуру Геракла и философия, интерпретируя его образ в первую очередь в контексте этической проблематики. Так, одна из самых востребованных в античности интерпретаций Геракла, известная нам в пересказе Ксенофонта в «Воспоминаниях о Сократе», была представлена Продиком: Геракл, выбирающий между двумя жизненными путями — добродетелью (ἀρετή) и наслаждением (ἡδονή). И все же одним из главных и излюбленных персонажей, несомненным образцом для подражания, Геракл становится у кинических авторов. Заметим, что даже гимназий «Кинос агорес» — место, где собирались киники и откуда они, как свидетельствует Диоген Лаэртский, получили свое именование, был посвящен Гераклу [4, VI, 13].

Акценты, которые расставляют кинические авторы в своей интерпретации героя, в первую очередь касаются описания его жизни, полной трудов и лишений, его неприспособленности и выносливости, что в контексте заданного киниками понимания человека добродетельного, ведущего аскетический образ

жизни, делает его образцом для подражания. Так, Диоген Синопский — а его мы считаем первым киническим автором по преимуществу — говорил, «что ведет такую жизнь, какую вел Геракл» [4, VI, 71], а именно — презирая наслаждения и считая, что достичь блаженной жизни можно только предавшись трудам, которые возложила на нас природа, меньше всего считаюсь с законами государства, а предпочитая им законы природы [4, VI, 71]. Известно также, что Диогену принадлежала трагедия «Геракл» [4, VI, 80]. В дальнейшем как пример для подражания Геракл встречается: у Телета [2, с. 189], Эномая Гадарского [2, с. 290], в «Письмах киников» [2, с. 239, 254] и др., особо отметим панегирик Гераклу у Диона Хрисостома, говорившего, что «после его смерти его почитают больше всех, его считают богом» [2, с. 325]. Подобные коннотации в кинической интерпретации Геракла остаются до конца античности, у Лукиана в «Кинике»: «Геракл, лучший из смертных, божественный муж, сам справедливо признанный за бога» [7, 13], у Иустина Философа — Геракл — богочеловек, призванный спасти людей.

Итак, что же делает Геракла одним из главных протагонистов кинической литературы? В ответе на этот вопрос мы обратимся к истокам кинической мысли — Антисфену, который, как мы считаем, и вводит фигуру Геракла в контекст кинической мысли. (Заметим, хотя Антисфенаи принято считать согласно Диогену Лаэртскому основателем кинизма, однако факт его общения, более того — знакомства, с Диогеном Синопским у ряда ученых сегодня вызывает серьезное сомнение, скорее всего, как предлагает считать Вильям Дж. Кеннеди в своей работе «Аякс и Одиссей Антисфена», такое мнение формируется в истории философии стоиками: претендуя на свою преемственность от Сократа, они возводили себя к одной из форм кинизма, а оттуда — к Сократу и Антисфену [12]).

В каталоге Диогена Лаэртского зафиксированы три титула сочинений Антисфена, посвященные Гераклу: «Геракл Большой, или О силе»; «Геракл, или Мидас»; «Геракл, или О разумении или силе». Однако вопрос о числе сочинений Антисфена, посвященных Гераклу, и об их названиях дискутируется: сомнительным оказывается факт наличия сочинения «Геракл Большой» при отсутствии в перечне Диогена «Геракла Меньшего». Однако и у Диогена Лаэртского в главе об Эсхине упоминается «Геракл Меньший» Антисфена [2, II, 61]. Существуют разнообразные версии, например, «Геракл Меньший» отождествляется с сочинением «Геракл, или Мидас», где Мидас, в противоположность Гераклу, выступает в поддержку удовольствия по аналогии с Хорами Продика. По другой версии Антисфен и вовсе написал одно сочинение, протагонистом которого был Геракл, а три текста, упомянутые Диогеном, суть три части этого единого сочинения, известного под разными названиями: 1. «О силе»; 2. «О рассудительности»; 3. «О Мидасе, или об Удовольствии».

Дискуссионным вопросом является и форма сочинений. Мы поддерживаем точку зрения, высказанную впервые И. Гильдемейстером и Ф. Бюхелером, что сочинения Антисфена о Геракле — диалоги [10, S. 450], и что важно — написанные в жанре сократического диалога (см. подробнее о сократическом диалоге: [1]).

Для реконструкции как сюжета, так и проблематики диалога — а Геракл, несомненно, фигура, интерпретируемая Антисфеном, — мы будем опираться

ся в первую очередь на приведенные Габриэлем Джаннантони в «Socratis et Socraticorum Reliquiae» свидетельства, атрибутируемые им «Гераклу» Антисфена, а именно — свидетельства с 92 по 97 [15, V A, 92–99], а также на издание «Antisthenes of Athens. Texts, Translations, and Commentary» Сьюзан Принц [13], у которой некоторые из свидетельств имеют более широкий контекст.

Приведем свидетельства полностью (перевод наш. — Е. А., С. К.):

[92]. *Eratosthenes, Catasterisms 40 [Massana]*: οὗτος δοκεῖ Χείρων εἶναι ὁ ἐν τῷ Πηλί φοικίῃσας, δικαιοσύνη δὲ ὑπερενέγκας πάντας ἀνθρώπους καὶ παιδεύσας Ἀσκληπίον τε καὶ Ἀχιλλέα· ἐφ' ὃν Ἡρακλῆς δοκεῖ ἔλθειν δι' ἔρωτα, ᾧ καὶ συνεῖναι ἐν τῷ ἄνθρωπ τιμῶν τὸ Πάνα. μόνον δὲ τῶν Κενταύρων οὐκ ἀνεῖλεν, ἀλλ' ἤκουεν αὐτοῦ, καθάπερ Ἀντισθένης φησὶ ὁ Σωκρατικός ἐν τῷ Ἡρακλεῖ. χρόνονδεῖκανὸν ὀμιλοῦντων αὐτῶν ἐκτῆς φαρέτρας αὐτοῦ βέλος ἐξέπεσεν εἰς τὸν πόδα τοῦ Χείρωνος καὶ οὕτως ἀποθανόντος αὐτοῦ ὁ Ζεὺς διατήνευσε βίαν καὶ τὸ σύμπωμα ἐν τοῖς ἄστροις ἔθηκεν αὐτόν. [13, 92 A; 15, V A, 92]. ὑπερενέγκας πάντας ἀνθρώπους καὶ παιδεύσας Ἀσκληπίον τε καὶ Ἀχιλλέα· ἐφ' ὃν Ἡρακλῆς δοκεῖ ἔλθειν δι' ἔρωτα, ᾧ καὶ συνεῖναι ἐν τῷ ἄνθρωπ τιμῶν τὸ Πάνα. μόνον δὲ τῶν Κενταύρων οὐκ ἀνεῖλεν, ἀλλ' ἤκουεν αὐτοῦ, καθάπερ Ἀντισθένης φησὶ ὁ Σωκρατικός ἐν τῷ Ἡρακλεῖ

Эратосфен. Катастеризмы 40: Кажется, это был Хирон, поселившийся на горе Пелион, и превзошедший всех людей справедливостью, и воспитавший Асклепия и Ахиллеса, к кому пришел Геракл, охваченный любовью, и с которым жил вместе в пещере, почитая Пана. И его, из всех кентавров единственного, Геракл не убил, но слушал его, как говорил Антисфен-сократик в «Геракле». Они уже довольно долгое время были вместе, когда из колчана Геракла выпала стрела и попала Хирону в ногу, и после того, когда он таким образом погиб, Зевс из уважения к его благочестию и происшедшему с ним несчастному случаю поместил его среди звезд.

[93]. *Proclus, Commentary on Plato's "Alcibiades" 98.14–16*: λέγει γοῦν καὶ ὁ Ἀντισθένης Ἡρακλῆς περίτινος νεανίσκου παρὰ τῷ Χείρωνι τρεφομένου· “Μέγας γάρ,” φησι, “καὶ καλὸς καὶ ὠραῖος, οὐκ ἂν αὐτοῦ ἡράσθη δειλὸς ἐραστής” [13, 93; 15, V A, 93].

Прокл. Комментар. К «Алкивиаду» Платона 98.14–16: и, действительно, Геракл Антисфена говорит о некоем юноше, воспитываемом у Хирона: «Негодный человек не стал бы испытывать к нему любви, ибо, — говорит, — он высокий, красивый, и в самом расцвете сил».

[94]. *Plutarch, On Excessive Shame 18 p. 536b*: οὕτως ἄτρεπτος ἦν καὶ ἀνάλωτος ὑπὸ τῶν τοιοῦτων καὶ κρατῶν ἐκείνης τῆς παραινέσεως, ἦν ὁ Ἀντισθένης Ἡρακλῆς παρήνει, τοῖς παισὶ διακελευόμενος μηδὲν χάριν ἔχειν ἐπαινοῦντι [αὐτούς]: τοῦτο δ' ἦν οὐδὲν ἄλλο ἢ μὴ δῶσθε μὴδ' ἀντικολακεῦν τοὺς ἐπαινοῦντας. [13, 94 A; 15, V A, 94]

Плутарх. О ненужном стыде 18 p. 536b: До такой степени он был непоколебим и неодолим ничем подобным и власть имел над той похвалой, по поводу которой антисфенов Геракл давал наставления, когда дучил мальчиков не испытывать никакой благодарности к тем, кто их хвалит. И было это ничто иное как [призыв] не смущаться и не чувствовать себя обязанными лстыть в ответ на похвалу.

[95]. *Gnomologium Vaticanum 743 no. 11*: ὁ αὐτὸς θεασάμενος ἐν πίνακι γεγραμμένον τὸν Ἀχιλλέα Χείρωνι τῷ Κενταύρῳ διακονοῦμενον, “Εὖγε, ᾧ παιδίον,” εἶπον, “ὅτι παιδείας ἔνεκεν καὶ θηρίῳ διακονεῖν ὑπέμεινας. [= GNOM. VINDOB. 100] [15, V A, 95; 13, 95]

Ватик. Гномолог. 743 no. 11: он же, увидев на картине изображенного Ахилла, прислуживающего кентавру Хирону, сказал: «Хорошо, Ахилл, что ради образования не отказываешься служить даже зверю».

[96]. *Themistius, On Virtue p. 43 R.*: sin autem vere cognoscere vultis prudentiam aliquid sublime esse, nec Platonem neque Aristotelem testes invoco, sed Antisthenem sapientem, qui hanc viam docuit. ait enim Promethea Herculi ita locutum esse: “vilissimus est labor tuus, quod res humanae tibi sunt curae, sed tamen curam eius, quod iis maioris momenti est, deseruisti. perfectus enim vir non eris, priusquam ea, quae hominibus sublimiora sunt, didiceris. si ista discas, tunc humana quoque discas; sin autem humana tantum didiceris, tu tamquam animal brutum errabis. “qui enim rebus humanis studet et mentis suae prudentiam calliditatemque suam rebus tam vilibus et angustis includit, is, ut Antisthenes dixit, non sapiens est, sed animali similis, cui sterquilinium gratum est. sublimes vero sunt omnes res caelestes, et nos oportet sententiam de eis habere sublimem. [15, V A, 96; 13, 96]

Фемистий. О добродетели. р. 43 R.: Но если вы хотите действительно понять, что добродетель — это нечто возвышенное, тоя не призову в качестве свидетелей ни Платона, ни Аристотеля, но мудрого Антистена, который учил этому пути. По его словам, Прометей сказал Гераклу: «Твой труд — ничтожный, потому что ты занят делами человеческими, ты отказался от заботы о том, что важнее этого. Ты не станешь совершенным человеком, пока не будешь знать вещи, которые более возвышены, чем человеческое; если ты изучишь их, тогда ты также узнаешь и человеческие дела; но, если ты будешь изучать только человеческие дела, ты будешь блуждать как зверь». Тот, кто направляет свое рвение только на человеческие дела, тот запер свое мышление и искусность своего ума в вещах, столь ничтожных и низких, как говорил Антистен, тот — не мудрый, но, как животное, которому приятна навозная куча. Возвышенное — это все небесные вещи, и мы должны иметь возвышенное мышление о них.

[97] *Diogenes Laertius, 6.2*: καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων, τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἐλκύσας [15, V A, 97; 13, 97= t. 85].

Диог. Лаэртский 6.2: и что подвиг составляет благо, он [утверждал] на основании [деяний] великого Геракла и Кира, один пример — эллинов, другой — от варваров.

[98] *Diogenes Laertius, 6.104*: καὶ τέλος εἶναι κατ’ ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ [15, V A, 98; 13, 98].

Диог. Лаэртский 6.104: и целью является жить согласно с добродетелью, как говорит Антисфен в «Геракле».

[99] *Diogenes Laertius, 6.105*: καὶ τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι, καθά φησιν Ἀντισθένης ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν· ἀξίεραστόν τε τὸν σοφὸν καὶ ἀναμάρτητον καὶ φίλοντ ᾧ ὁμοίῳ, τύχη τε μηδὲν ἐπιτρέπειν. [15, V A, 99; 13, 99].

Диог. Лаэртский 6.105: добродетели можно научиться и ее нельзя утратить, как говорит Антисфен в «Геракле»; только мудрый достоин любви, не совершает ошибок, друг себе подобному и ни в чем не полагается на случай.

Итак, из приведенных свидетельств можно предположить, что действие «Геракла» разворачивается в пещере кентавра Хирона, занимающегося воспитанием юношей, целью которого было научить жить согласно с добродетелью (ἀρετή). В качестве учеников Хирона, помимо Геракла, упомянуты Ахилл и Асклепий. Также постулируется присутствие в диалоге Прометей, который противопоставлен Гераклу, что, возможно, составляло одну из основных перипетий сюжета. Диалог имеет трагическую развязку — смерть учителя — Хирона, от выпавшей случайно из колчана стрелы Геракла.

Для своей интерпретации Антисфен выбирает известный мифологический сюжет, но, скорее всего, дополняет его и перерабатывает: упоминание о том, что Ахилл был воспитан Хироном, встречается у Гомера [3, 11.832], о воспитании героев Хироном речь идет, по-видимому, в приписываемой Гесиоду поэме «Наставления Хирона», однако мифологических историй о воспитании Геракла Хироном ко времени V–IV вв. до н. э. не встречается. Скорее всего, как считает нидерландский ученый Ян Бреммер, они имеют более позднее происхождение, и их появление, например, у Аполлодора в «Мифологической библиотеке», было связано с образовательной репутацией Геракла [9, с. 8], причем не исключено, что на рассказ о Хироне и Геракле у Аполлодора оказал влияние «Геракл» Антисфена [13, р. 322]. (Однако неправильно будет думать, что сюжет с обучением Геракла у Хирона придуман Антисфеном, на вазописи VI в. до н. э. встречаются изображения Гермеса с младенцем Гераклом с одной стороны и Хироном — с другой, но, как считает Ян Бреммер, это говорит лишь о том, что литературные свидетельства о Геракле отставали от изобразительного искусства [9, с. 8–9]).

Прежде чем мы обратимся к анализу свидетельств о «Геракле» Антисфена, затронем один немаловажный вопрос, касающийся общей тенденции в интерпретации образа Геракла во времена Антисфена.

Начнем с того, что Геракл не имел прочных мифологических связей с Афинами и Аттикой, пик его популярности в Афинах приходится на VI в. до н. э., который принято связывать с реформами Писитрата, однако национальным героем в Афинах Геракл не становится, и к V–IV вв. до н. э., времени жизни Антисфена, его популярность падает. Если в VI в. мы встречаемся с Гераклом Эсхила — великим героем, освободителем Прометея, то в V–IV вв. до н. э. мы видим комедийного Геракла Аристофана, Еврипида в «Алкесте»: по-прежнему физически сильного, но при этом обжору, пьяницу и распутника.

Антисфен, несомненно, обращается к героическому образу Геракла, с его безупречной ἀρετή, заданной Гомером, Гесиодом, Пиндаром. Некоторые ученые считают, что на Геракла Антисфена повлиял пифагорейский Геракл [14, р. 34–37]: на рубеже V–IV вв. до н. э. пифагорейская интерпретация Геракла, представляющая его как образец силы и упорства, стала известна в Афинах.

Отметим ключевые моменты диалога, дающие возможность содержательно выявить основную его проблематику:

(1) Действие происходит в пещере, которая, заметим, располагается на горе Пелион, что дает двойственное понимание места действия: низ-пещера и верх-гора находятся на одной плоскости, т. е. в смысловом отношении они стянуты в точку, совпадают: в отличие от «образа пещеры» Платона из 7-й книги «Государства», у которого пещера подобна природе «непросвещенности», и истину можно познать, только выйдя за ее пределы, поднявшись в гору (хотя, заметим, в пещеру нужно обязательно вернуться), для Антисфена из пещеры выходить не нужно, за ее пределами и в ней — истина одна.

Воспитывает и обучает юношей добродетели кентавр Хирон, которого Антисфен, по свидетельству Эратосфена, называет «самым справедливым из людей» [15, V A, 92] (ср.: Ил. 11.832, где Хирон, упомянутый как наставник Ахилла, называется «самым справедливым из кентавров»), прототипом кото-

рого, очевидно, является Сократ. Несомненно, в диалоге Антисфен обыгрывает и случайную смерть Хирона-Сократа от ядовитой стрелы Геракла [15, V A, 92], которая могла толковаться как отсылка и к смерти Сократа, принявшего яд, и к тому, что Хирон, имеющий учеником, как упоминает Эратосфен, Асклепия и, следовательно, обучающий врачебному делу, самого себя вылечить не смог, как и Сократ не смог себя защитить на суде.

Хирон — фигура двойственная, получеловек-полужверь — образ, призванный выразить, как мы думаем, феномен «сократовской силы», которой достаточно, считает Антисфен, чтобы быть человеком добродетельным [4, 6.12]. Собственно, аллегорически, двойственность фигуры Хирона — двойственность в реализации ἀρετή. Этическая позиция Антисфена состояла в том, чтобы практиковать философскую жизнь, а не отыскивать умозрительные основания этики, в отличие Сократа, как он представляется в платоновских диалогах. В основании этической практики Антисфена лежит принцип — λόγος — ἀγαθόν. Для осуществления усилия (λόγος) нужна сила (ἰσχύς). Добродетель не нуждается в многословии. Это, однако, не означает, что установка Антисфена антиинтеллектуалистская, напротив, только тот, у кого есть добродетель, мудр. Можно вспомнить полемические речи «Одиссея» и «Аякса» Антисфена, где речь идет об определении воинской ἀρετή и где основное обвинение Одиссея Аяксу — а в данных речах он прототип Сократа — его невежество (ἀμαθία), которое есть величайшее зло (κακὸν μέγιστον): недостаточно быть только сильным (ἰσχυρός), подобно зверю, добродетель предполагает также и мудрость (σοφία) [15, V A 54, 13] (см. также: [5, 6.12]).

Антисфен в «Герacle» полемизирует не только с Платоном, который не уделял аскетизму должного внимания, но и с другими сократиками, в первую очередь с Ксенофонтом и его интерпретацией Геракла в «Меморабилиях». Их трактовки, касающиеся определения ἀρετή, на первый взгляд кажутся похожими — речь идет об усиллии (λόγος), без которого невозможно стать человеком добродетельным, — и все же несколько отличны: у Ксенофонта Добродетель говорит Гераклу, что достижение блага невозможно без усилия [6, II 1, 21–34]. По Антисфену, усилие (λόγος) и само уже благо и составляет суть добродетельного человека. И здесь Антисфен, скорее, близок к Пиндару, который в своем обращении к Гераклу ставит акцент не только на его ἀρετή, которая дана ему по природе и которая наделяет его естественным превосходством с момента рождения, но утверждает, что быть благородным от рождения — недостаточно, ἀρετή требует постоянного самосовершенствования, усилий (λόγος), что, по мнению Пиндара, и демонстрирует Геракл своими подвигами (см. о фигуре Геракла в сочинениях Пиндара: [11]).

(2) Распределение ролей в диалоге видится следующее: Хирон, как уже было сказано, — это Сократ, Геракл, по-видимому, — сам Антисфен, Ахилл — Алкивиад, и Прометей — Платон.

О том, что в диалоге присутствовал Прометей, мы знаем из единственного источника — Фемистия, его трактата «О Добродетели», в котором он свидетельствует следующее: Прометей ставит в упрек Гераклу, что он слишком увлечен «делами человеческими», которые не ведут к мудрости, добродетель же есть нечто возвышенное, «небесное» [15, V A, 96], что, очевидно, отсылает к Платону.

Однако сам Фемистий говорит обратное: чтобы прийти к добродетели, в попутчики нам нужно взять не Платона, не Аристотеля, но Антисфена [15, V A, 96]. И на первый взгляд, данное свидетельство выбивается из общего контекста как самого сочинения о «Геракле», так и, собственно, общего контекста учения Антисфена. Нет ни одного свидетельства, которое говорило бы о признании Антисфеном идей Платона, напротив, Антисфен упрекает Платона в том, что он создает некие воображаемые, «небесные» сущности, т. н. «стольности», «лошадности», «чашности» [4, VI, 53] (см. также: [8]). Мы склоняемся к следующему пониманию данного свидетельства: Фемистий, давая свою интерпретацию антисфеновского диалога о Геракле, пытается примирить взгляды Платона и Антисфена. И логически можно реконструировать сюжет следующим образом: Геракл-Антисфен в диалоге противостоит Прометею-Платону. Платон рассуждает об «общих понятиях», мудрость его умозрительна, в то время как Антисфен — за практическую добродетель, именно такой практически добродетельный человек (Геракл) совершает подвиг по освобождению Прометея. Однако нужно признать, что такая интерпретация указывает и на авторитет Платона среди учеников Сократа, в т. ч. и у Антисфена. Ведь Прометей известен тем, что именно он принес огонь людям, а следовательно, и философию, и знания.

Интересной представляется и аналогия Хирон — Ахилл и Сократ — Алкивиад, которая может быть рассмотрена в том смысле, что Сократ, сам обладавший силой и практической добродетелью, не смог научить добродетели Алкивиада, т. к. последний такой силой не обладал и не был готов к упражнениям. В этом смысле он противопоставлен Гераклу, который как раз такой силой обладает, его обучение у Хирона — приобретение мудрости как умения управлять своей силой.

Итак, переходим к выводам. Предложенная Антисфеном интерпретация образа Геракла в контексте дискуссий V–IV вв. до н. э. о природе ἀρετή задает принципиально новое представление о человеке добродетельном: на первый план у Антисфена выходит практическая добродетель, которую он понимает, как усилие (πόνος), что есть благо и составляет суть добродетельного человека. Заданное Антисфеном понимание ἀρετή становится в дальнейшем определяющим для киников: блага можно достичь, только предавшись трудам, которые возложила на нас природа, антитезе νόμος — φύσις Диоген дает новую интерпретацию, согласно которой лишь то, что соответствует природе, является добродетельным [4, 6.38].

ЛИТЕРАТУРА

1. Алымова Е. Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога // Платоновские исследования. — 2017. — Т. 7, № 2 (7). — С. 97–116.
2. Антология кинизма / изд. подгот. И. М. Нахов. — М.: Наука, 1996.
3. Гомер. Илиада / пер. Н. И. Гнедича; отв. ред. Я. М. Боровский. — Л. Наука, 1990.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1979.

5. Караваева С. Ἀρετή воина: Одиссей и Аякс Антифена и воин-страж Платона // Платоновские исследования. — 2017. — Т. 7, N2 (7). — С. 117–126.
6. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. — М.: Наука, 1993.
7. Лукиан. Киник // Лукиан. Соч.: в 2 т. — СПб.: Алетейя, 2001. — Т. 1. — С. 437–444.
8. Светлов Р. Отчего киники не видели «стольности» и «чашности»? // Платоновские исследования. — 2017. — Т. 6, № 1 (6). — С. 82–88.
9. Bremer J. N. Initiation of Heracles. — URL: https://www.academia.edu/30803937/The_Initiation_of_Heracles (дата обращения: 05.10.2018).
10. Gildemeister J., Bücheler F. Themistios Περὶ ἀρετῆς // Rheinisches Museum. — 1872. Bd. XXVII. — — S. 438–462.
11. Hernandez M. P. Nieto. Heracles and Pindar // Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens. — 1993. — Vol. 8, N1–2. — P. 75–102.
12. Kennedy J. W. Antisthenes' Ajax and Odysseus. Department of Classics and Ancient History, Sydney, 2011/. URL: https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/7963/1/kennedy_honsthesis_2011.pdf (дата обращения: 10.05.2017).
13. Prince S. Antisthenes of Athens. Texts, Translations, and Commentary. — University of Michigan Press, 2015.
14. Revue d'Histoire des Religions. — 1961. — Т. CLVII. — P. 34–37.
15. Socratis et Socraticorum Reliquiae: in 4 t. / ed. Giannantoni G. — Napoli: Bibliopolis, 1990.

*Р. В. Светлов, Д. Ю. Игнатъев**

ЗНАНИЕ СКРЫТОЕ И ЗНАНИЕ ПРОФАННОЕ: СОЦИАЛЬНЫЕ ГРАНИЦЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ**

Статья имеет своей задачей исследовать причины процесса «эзотеризации» позднеантичных языческих интеллектуальных сообществ, имевшего важные социальные последствия для них. В качестве таких причин выделяются развитие магико-теургических практик и легитимирующих их представлений об особом тайном знании, а также апология этих идей, совершенная Сирийской школой неоплатонизма. Мы рассматриваем, как социальная маргинализация языческих философских сообществ сопровождается развитием в них закрытых практик, связью философского разума и пророческого дара, специфическим толкованием теологии.

Ключевые слова: теургия, эзотерические сообщества, поздний неоплатонизм, социальная маргинальность.

R. V. Svetlov Roman, D. Y. Ignatiev

HIDDEN KNOWLEDGE AND PROFANE KNOWLEDGE: THE SOCIAL BOUNDARIES OF INTELLECTUAL COMMUNITIES IN LATE ANTIQUITY

The article aims to investigate the causes of the process of “esotericizing” of the late-antique pagan intellectual communities, which had important social consequences for them. The development of magical-theurgic practices and their legitimizing ideas about special secret knowledge, as well as the apology of these ideas, made by the Syrian school of Neo-Platonism, stand out as such reasons. We consider how the social marginalization of pagan philosophical communities is accompanied by the development of secret practices in them, the connection of philosophical reason and the prophetic gift, and a specific interpretation of theology.

Keywords: theurgy, esoteric communities, late neo-platonism, social marginality.

* Светлов Роман Викторович, доктор философских наук, профессор, директор Института философии человека РГПУ имени А. И. Герцена, spatha@mail.ru; Игнатъев Денис Юрьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена; denisignatyev@yandex.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00062); Санкт-Петербургский государственный университет.

Противопоставление скрытого и профанного знания в названии настоящего материала сделано вполне сознательно с целью акцентирования внимания на том, что в какой-то момент в сознании античного человека сакральное начинает приобретать характер скрытого знания. Едва ли мы обнаружим подобный топос в текстах Гомера и Гесиода, Пиндара и Феогнида, Софокла и Аристофана, Платона и Аристотеля. Даже если оставить в стороне знаменитое греческое «вольнодумство», весьма фривольно обращавшееся с традиционной религией (софисты, Демокрит, Диагор), «рядовому» эллину общение с сакральным представлялось, безусловно, особым, связанным либо с соизволением самих богов, либо же со специфическим даром. Но оно вовсе не было чем-то скрытым: богослужения, даже если они начинались в скрытых частях храма (умилостивление и обряжание божественных изображений), продолжались принародно. Мантические процедуры были связаны с соизволением богов, предсказывавших будущее, а также с одержимостью людей, специально для этого предназначенных или обученных. Мистериальные культы были «культами-привилегиями» — для афинян как Элевсины, для женщин как культы, объединявшие тех, кого называли «менадами» и «вакханками». Их закрытость была связана с обрядовой спецификой этих культовых институций, а не с представлением о том, что сакральное является каким-то исключительным топосом, достойным лишь избранных. Короче говоря, существовало распределение обязанностей, которое зачастую закреплялось системой сакрального права (особенно развитого в Риме), и легитимировалось социумом.

А то, что не имело подобной легитимации, прежде всего разные виды вредоносной магии, подвергалось преследованию. Можно вспомнить «злые песенки», которые осуждали римские «Двенадцать таблиц», или платоновские «Законы», где критикуются те, «которые, кроме того что не признают богов и их промысла или считают их умолимыми, вдобавок еще уподобляются животным и, презирая людей, обольщают некоторых из них при жизни, уверяя, будто могут вызывать души умерших, или, обещая склонить богов посредством жертвоприношений, молитв, заклинаний и колдовства, пытаются ради денег в корне развратить как отдельных лиц, так и целые семьи и государства, — им, оказавшимся виновными в чем-либо подобном, пусть суд назначит наказание в виде заключения в тюрьму, находящуюся посреди страны» (Plato Legg. 909a-b). Отметим, что ниже Платон также осуждает попытки выстраивания отношений с богами частным образом: «пусть никто не сооружает святилищ в частных домах» (Plato Legg. 909d). Религия может быть только общественным делом, в ином случае она превращается в суеверие, неблагочестивое и опасное (о законодательстве относительно магии см.: [10, p. 132–165]).

Само осуждение Платоном подобной «частной» религиозности, перемешанной с магией, показывает, что она уже была широко распространена в Греции. Так, например, она была хотя и не приветствуемым, но достаточно распространенным моментом судебных тяжб [2, с. 7] Однако нам важен общий пафос основателя Академии, который отражает базовые установки полисного сознания: в общественных делах частный интерес не может превалировать над общим.

Но вопреки этому пафосу частное все в большей степени заполняло «пустоты» в античной социальной реальности, в т. ч. в области религиозного интереса. Укажем только на наиболее очевидные примеры тому.

Мы можем зафиксировать широкое распространение т. н. табличек заклятий по греческому миру, которое начинается еще в эпоху классики и охватывает всю эпоху эллинизма. Причем после походов Александра Македонского они начинают эволюционировать, во-первых, становясь более «профессиональными», во-вторых, используя мотивы из восточных религий. Чаще всего эти таблички использовали те социальные группы, которые имели низкий общественный статус: метеки, женщины, особенно из неполноправных слоев. Совсем не приветствуемые общественным сознанием, эти таблички были тем не менее вполне популярным средством добиться своих частных целей — от мести недругу до реализации сердечного интереса [4].

Само их наличие показывает, что в обществе сформировалось устойчивое представление о том, что существуют дополнительные «каналы коммуникации» с богами, и что ряд из числа последних имеют некие теньевые, хтонические, ипостаси, которые и могут стать адресатом магических практик.

В первую очередь это касается тех представителей олимпийского пантеона, которые имеют то, или иное, отношение к загробному миру: Аида, Персефоны, Деметры, Гекаты, Гермеса (последний, напомним, — «психопомп», он уводит души умерших в мир иной). Однако позже, во времена *aperta magica*, в этот список включаются и иные, в т. ч. небесные, а также восточные фигуры.

К герметической магии и ее роли в подготовке эзотерического пространства для социального типа позднеантичных философских школ мы еще вернемся. Еще одним «входом» для представлений о сакральном как скрытом знании становилось появление в орбите греческой религиозности новых, «варварских» культов. После походов Александра Македонского восточные религии начинают занимать определенное место в греческой общественной жизни — процесс этот был постепенным, совсем не тотальным, как его порой пытаются представить, когда говорят о греко-восточном религиозном синкретизме. Безусловно, все новое требовало общественной легитимации. Однако оно появилось, было вполне актуально и, благодаря знаменитой *interpretatio graeca*, могло быть вписано в эллинические представления о божественности.

Поскольку иноземные ритуалы отличались от древнегреческих, как и имена восточных богов, язык молитв и заклинаний, все это создавало почву для восприятия варварских культов как альтернативной модели коммуникации с богами. Поясним, они становились «альтернативными» именно в том случае, когда начинали практиковаться внутри эллинистического общества, т. е. превращались из варварской экзотики в конкурента общественно признанным традиционным культам. Если не происходило поддержки подобной культовой инфильтрации со стороны государства (почитание Сераписа, Исиды, Кибелы получило официальное признание в эллинистических обществах), то интерес к варварским культам реализовывался в «теневой», альтернативной зоне религиозности той эпохи. В наибольшей степени «очаровали» эллинов времена эллинизма и ранней Римской империи египетские и, как ни удивительно, иудейские религиозные реалии (это очевидно по частотности употребления

имен египетских персонажей и божественных/демонических имен с еврейскими корнями в магических папирусах). Причем если обращение к Египту было понятным, древние греки почитали это место как землю древней мудрости, то библейские заимствования, которые происходили даже во времена первых ростков антисемитизма и больших римско-иудейских войн, превративших евреев, исповедовавших свою традиционную религию, в париев, можно объяснить тем, что это было зоной риска. А любая зона риска — место потенциальной встречи с нуминозным. Античное сознание было безусловно уверено в том, что иудейская религия имеет действенность, в т. ч. и в магическом плане, просто оценивало статус Яхве иначе, чем те, кто ее исповедовал (пример тому — убеждение Юлиана в том, что Тетраграмматон — это имя вполне реального племенного бога-«пастуха»). Отметим, что это вольное или невольное влияние двух «магических культур» было взаимным [9, р. 143–290].

Следующим шагом формирования представлений о скрытом знании становится появление теургии. Она возникает из уже упомянутой нами «низовой магии». Взрывной рост ее популярности в эпоху эллинизма вызывался, помимо указанных выше обстоятельств развитием самого феномена частной жизни в античном мире. Последний сформировался в связи с прогрессирующим отчуждением эллинов от сферы принятия политических решений: во время походов Александра Великого древний грек (гражданин-мужчина, что касается женщины, то ее жизнь, например, в Афинах, была преимущественно частной) перестал быть «разумным политическим животным». «Частная жизнь» стала своего рода компенсаторным механизмом [7]. В связи с этим возникают и формы «частной религиозности». Вопросы здоровья, достатка, конкуренции, любви, а также «контроля за будущим» (предсказаний) могли решаться как в официальных религиозных центрах, так и в неофициальных, альтернативных. Если первые были связаны с общественно признанной религиозностью, имели характер политически приветствуемых практик, то частная, «теневая» религиозность, выглядящая сейчас как совокупность суеверия и магизма, преследовалась властями (ср. закон Суллы против магии, принятый в 81 г. до н. э., высылки астрологов из Италии при первых императорах), тем не менее она практиковалась большинством населения, принадлежащему ко всем имеющимся социальным группам. Спрос вызывает институализацию деятельности специалистов по частной магической практике. Повторимся, деятельность эту власти не одобряют, она подвергается критике со стороны интеллектуальных элит, однако продолжает широко распространяться. Так, знаменитые «Халдейские оракулы» — это в т. ч. способ «легитимации» теургии со стороны божественных инстанций. Многочисленные «учебники» по герметической магии, упоминаемые в античных источниках, но не дошедшие до нас, указывают на группы людей, которые по ним учились. Да и сохранившиеся магические папирусы также являются подсказками и описаниями техник магических праксисов, по-видимому, принятых в каких-то сообществах. Примеры можно обнаружить в хорошо известной монографии А. В. Петрова [5].

Неоплатонизм после Порфирия и Ямвлиха (и благодаря им) совершил настоящую культурно-интеллектуальную революцию, объединив теургию и официальный, уже по сути мертвый, культ и превратившись в одну из со-

циальных групп, которая как раз и претендовала на скрытый характер своего знания и своих занятий. Официальная и «теневая» (хтонически-магическая) стороны эллинистической религиозности благодаря новой концепции теургии, сформулированной Ямвлихом и с энтузиазмом подхваченной его последователями, чьи судьбы описывает Евнапий, стали восприниматься как единой целое. Правда, такое, к которому был необходим особый, эзотерический доступ. Это выступало оправданием эзотеризма их сообществ, который подкреплялся апофатическим дискурсом неоплатоников, а также их совершенно определенным участием в обрядовых отправлениях, которые имели закрытый и эксклюзивный характер (помимо Евнапия можно упомянуть Марина и его биографию Прокла, а также Дамаскиеву «Жизнь Исидора»). Более того, в IV–V вв. формируется еще одна черта философских сообществ, не известная нам в их великом прошлом (за очень небольшими исключениями — вроде передачи поста диадоха Платоном по наследству своему племяннику Спевсиппу, или завещания Аристотеля, которое воспроизводит Диоген Лаэртский). Мы имеем в виду акцент на близкородственные связи в руководстве позднеплатонических кружков, и даже попытки выведения должного потомства, вероятно, в соответствии с известными пассажами Платона из «Государства». Показательна история того, как Сириан и Прокл подбирали очередные звенья «золотой цепи Платона» (см.: [1, с. 12]). Подобный, избирательный, подход к определению преемника, совершенно не подразумевающий каких-либо демократических процедур, делает очевидным замкнутость этих сообществ.

Следует признать, что такой путь — путь в сторону сообществ, претендующих на исключительность, а потому эксклюзивных и в известной степени «закрытых», был вполне естественен для философов того времени. Один из основных источников по жизни философских сообществ III–IV вв. до н. э., Евнапий, в своей «Жизни софистов» изображает совсем иную реальность, чем та, которую можно обнаружить, рассматривая философов и школы эпохи эллинизма и ранней империи. Философские школы никогда не были в числе «большинства» в структуре античного социума. Благоприятный период времени, пришедший с наступлением эпохи эллинизма и превращением научного знания и философской мудрости в культурную ценность, заканчивается в период «военной анархии» III столетия. Правда, и в это время мы еще видим мудреца, который является духовником коронованной особы (Плотин), который даже собирается построить в Кампании новый Платонополис. Но со времен Константина место рядом с престолом занимает чаще всего христианский епископ, а философские кружки становятся объектом давления со стороны двух инстанций: христианской Церкви и властей, Церковь поддерживающих. Если Диоген Лаэртский в своем сочинении пытается — хоть и совершенно не систематично — пересказать мнения и учения мыслителей, то со времени написания Порфирием «Жизни Плотина» на первый план выходят некоторые иные достоинства философа, которые в целом можно назвать теургическими, а также обстоятельства жизни, эти достоинства подтверждающие. Особенно это заметно у Евнапия: такое впечатление, что все его персонажи причастны единой инвариантной мудрости. Различия заключаются только в степени этой причастности и том запасе умений, которые мудрецы смогли из нее извлечь.

Так, все они являются выдающимися риториками, причем их риторика базируется на постоянной практике в обсуждении вопросов, которые представляют собой что-то вроде «джазовых стандартов» тогдашнего красноречия. Один из таких вопросов — несправедлив ли богатый или он наследник несправедливого, заданный Алипием, даже поставил в тупик самого Ямвлиха (Eunap. 5.3.4). Их красноречие используется в сфере политики; иногда они пытаются своей риторикой воздействовать на негативно относящиеся к языческим философам власти (Сопатр при дворе Константина Великого: см. Eunap. 6.2.1 и далее).

С другой стороны мудрецы — теурги, совершающие разного рода чудеса (вызывающие Эрота и Антиэрота из одноименных источников, изгоняющих демонов из бань, заставляющие улыбаться статую Гекаты). Но более всего выделяется их способность к предсказаниям. Вот что пишет Евнапий о Сосипатре, самом выдающемся женском персонаже его произведения, обладающим даром предсказания и знания обо всем, что в данный момент происходит с ее близкими, сколь бы далеко они были не удалены: «Сосипатра обладает как бы всеприсутствием (ἅσι πάρεστι), а во всем, что произошло, явственно прослеживается то, что философы говорят о богах» (Eunap. 6.9.14). Один из сыновей Сосипатры, Антонин, «всячески старался усовершенствовать дар прорицания, унаследованный от матери», в связи с чем был очень почитаем в Египте (где поселился, видимо, в 60-х гг. IV в.) и, в частности, предсказал разрушение христианами Серапейона (Eunap. 6.10.6 и далее).

Заметим, что увлеченность предсказаниями является важным свидетельством о характере «философской социальности» того времени. Причиной интереса к пророчеству была социальная неопределенность — если до этого место языческого интеллектуала в социуме было понятно, то в связи с усиливающейся христианизацией и общества, и государственной машины эта определенность пропадает. Прорицания становятся компенсаторным механизмом в социально-психологическом аспекте этого слова. Обратим внимание: Евнапий приводит нам прорицания не только о каких-то больших событиях будущего (вроде разрушения Серапиона), но и о различных перипетиях в жизнях близким философам-профетам людей.

То же самое имело место в раннем христианстве. Так, один из первых послеевангельских христианских текстов, «Дидахе», изображает жизнь раннехристианских общин, существовавших, видимо, на рубеже I–II вв. где-то на окраине Сирии. Важную роль в их жизни, как и в коммуникациях между общинами, играли пророки: автор «Учения апостолов» даже разъясняет, как отличить пророка истинного от лжепророка. Вершиной профетического движения в раннем христианстве становится монтанизм, получивший название от фригийского пророка Монтана. Борьба с ним была связана не только с неприятием Церковью попыток «зафиксировать» дату конца света (наиболее известная сторона истории Монтана), но и со стремлением не допустить «дистрибуции харизмы» иным, чем было установлено со времен Церкви Пятидесятницы, образом, т. е. через неинституализированных пророков. Борьба с монтанизмом привела к тому, что пророчество отныне становится делом испытываемым и проверяемым.

Впрочем, тот же «топос пророчества» можно обнаружить в любом из «реформаторских» периодов истории христианства. Было оно развито и среди

катаров, и среди вальденсов, и среди таборитов, и в раннем протестантизме. В наше время примером увлечения такого же рода пророчествами являются современные неопятидесятнические движения. Риск социальной неустроенности является одним из важнейших факторов, вызывающих данное явление. Нет ничего удивительного в том, что мы видим его и при описании философских (точнее было бы сказать, пользуясь более близким нам словом, — теософских) сообществ той эпохи, когда язычество становится «уходящей натурой».

Пророчество воспринималось как настоящий философский дар. Вот очень характерный фрагмент из завершающих страниц «Жизни софистов» (приводим его полностью):

У Хрисанфия был сын, которого он назвал Эдесием в честь своего учителя в Пергаме (о нем я уже рассказывал). Этот мальчик с детства был окрылен для всяческой добродетели, а из коней, о которых говорит Платон, у него был только один, лучший; ум его не склонялся вниз, но неустанно обращался к высшим наукам, был острым и неутомимым в служении богам. Он настолько освободился от всего человеческого, что, все же оставаясь человеком, казалось, весь обратился в душу. Во всяком случае, его тело двигалось настолько легко, что невозможно описать даже поэту, как высоко он парил. Его связь с божественным была столь тесной и непосредственной, что ему достаточно было надеть на голову венки и взглянуть на солнце, чтобы давать предсказания — безошибочные, способные служить лучшими образцами божественного вдохновения. Пусть он совсем не знал ни искусства стихосложения, ни грамматики; но бог был для него всем. За весь отпущенный ему на земле срок ни разу не болел, он ушел из жизни лет двадцати от роду. Его отец и здесь показал себя философом (De vita: 23.5.1–23.5.5, перевод Е. В. Дарк и М. Л. Хорькова).

«Обращенность», сосредоточенность ума, которую так восхвалял в Плотине его биограф Порфирий [12, р. 10], здесь оказывается не сосредоточением на диалектике или на анагогических процедурах (восхождении к Единому), но способностью к прямой, даже не опосредованной грамматическим и поэтическим образованием коммуникации с богами (к тому же осуществлявшейся, судя по всему, в классическом «пифийском» ключе — при помощи оракула, который давался в форме «гомеровского» гекзаметра). Способность к философскому делу отождествляется со способностью к прорицанию.

Евнанию принадлежит и еще одно любопытное суждение о философах, которые после смерти Сосипатры встречались повсюду (конечно имеется в виду восточная часть Римского государства). Он полагает, что большинство из них (кроме упомянутого выше Антония) были никчемными (φαύλους) философами, проводившими (и претерпевавшими) время в судах, возивших с собой книги с завещаниями и всяческими контрактами, а не сочинениями древних. В остальном от философов у них были только знаменитые кинические плащи, да постоянные упоминания Сосипатры и ее мужа Евставия (Eunap. 6.10.1 и далее). Не до конца понятна степень карикатурности этого фрагмента, т. к. их «судейские» интересы вполне возможно были связаны с попыткой юридическим образом доказать легальность деятельности философских кружков — возможно, последней попыткой легализовать существование «общин философов» в позднеримской империи.

Зато чуть ниже Евнапий подсказывает, что в это время под ударом находилась центральная «философская добродетель» поздних неоплатоников — теургическая. Занятия теургией, как и обучение ей, приравнивались к магическим. А именно поэтому живущий в Канопусе Антонин не занимался ни теургией, ни исследованиями природы. Общавшиеся с ним на темы платоновской философии, «насыщались» логической тематикой. Когда же ему задавали теологические вопросы, Антонин безмолвствовал, как статуя (Eunap. 6.10.7 и далее). В XXVIII книге «Истории» Аммиана Марцеллина мы можем найти многочисленные свидетельства о том, что в это время процессы против колдовства были широко распространены, а обвинение в колдовстве вполне могло привести к смерти подсудимого. Занятия теургией вполне могли привести к обвинению в колдовстве, так что молчание Антонина в некоторых ситуациях вполне понятно. Но оставленное Марином жизнеописание Прокла показывает, что занятия теургическими практиками никуда не делись, просто они приобрели характер, который вполне можно описать как эзотерический.

Способствовало такой инверсии понятия философской мудрости (в сторону теургии и пророчества) то понимание теологии, которое стало характерно для неоплатонизма со времен Ямвлиха (если уже не с Порфирия).

Дело в том, что дисциплинарное понимание богословия в античности весьма отличалось от того, что сформировалось в Средние века, и тем более от современного. Для начала нужно отметить, что слово «теология» в «естественном языке» древних эллинов имело очень широкий спектр значений и было связано с понятиями, отражавшими весьма разнообразный круг явлений тогдашнего культурного горизонта. Так, теологионом называлось место над сценой, откуда появлялись и вещали актеры, исполнявшие роли богов во время театральных представлений. Теологией же называлось восхваление богов во время молитвы — когда перечислялись божественные атрибуты и деяния богов. В этом случае «богословие» было своего рода «богославием», торжественным повествованием о них. С другой стороны, в эллинистических магических папирусах «теология» — это заклинания, которые имеют своей задачей привлечение и «привязывание» божественных сил ради совершения теургического праксиса.

Теологом именовался поэт, реальный или легендарный, который пишет о богах. Августин в «О Граде Божием» причислял к таковым Орфея, Мусея, Лина (все персонажи — мифические). Трудно сказать, насколько это именование легендарных поэтов теологами действительно имеет древний характер. Но в «Государстве» у Платона именно такое понимание теологии получает некоторую терминологическую четкость:

- Но вот это — основные черты, каковы они в теологии?
- Да хотя бы так: каков бог, таким его всегда и надо изображать, выведен ли он в эпической поэзии, в мелической или в трагедии (Resp. 379a.)

О древних, занимавшихся теологическими вопросами, говорит и Аристотель в «Метеорологике» (Meteor. 353a35).

Впрочем, в указанных местах и Платон, и Аристотель говорят о теологии как о неком нефилософском явлении. Однако в «Метафизике» Аристотель

в определенном аспекте сближает с теологической тематикой свою «первую философию». Речь идет об известных рассуждениях VI книги, где утверждается, что первая философия изучает ту сущность, которая первее и лучше природы, т. е. божественную (Arist. *Metaph.* 1028a 18–24). Конечно, Аристотель различает способ мышления о причинах и началах философов и мифологов (теологов), т. к. первые мыслят более ясно и правильно. Тем не менее в его текстах можно «прочитать» о том, что между ними существует общность не только в «повестке дня», но и в истоке этих способов познания причин и начал: «Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного)» (982b 13–19).

И все-таки в целом Аристотель отбраковывает мифологические (и теологические, насколько они являются частью их) сюжеты за метафоричность, антропоморфность и т. д. «Теологичность» первой философии радикально отличается от теологичности Орфея или Гесиода.

Однако в каком-то смысле именно в Ликее будет происходить возврат интереса к традиционной эпической и теософской теологии. В частности Евдему Родосскому приписывается сочинение «История теологии», где излагались не только греческие, но и «варварские» богословские учения. Ну и мы видим настоящий ренессанс теологической тематики в эллинистических философских школах — стоической, эпикурейской (что важно, она идентифицировалась именно как теологическая). Идеи стоиков и эпикурейцев даже долгое время доминировали в пространстве обсуждения теологических вопросов в интеллектуальной элите эллинизма, что подтверждается трактатом Цицерона «*De natura deorum*». А изложенные Варроном стоические представления о «трех теологиях» — мифической (ведает ею поэты), физической (философы) и гражданской (народы) — имели определенные политические экспликации.

В первые века н. э. ситуация начинает серьезно меняться. Процессы, о которых пойдет речь, конечно же, происходили не разом, даже в случае неоплатонизма приобретение теологией той специфической роли в организации жизни философских общин, о которой мы скажем, заняло не менее жизни двух поколений (Порфирия и Ямвлиха). Однако в общем виде «траектория» событий была такой.

Во II–III вв. в позднеантичном мире начинается процесс, который мы бы назвали «конкуренцией Откровений». Он был связан и с тем, что все в большей степени усиливалось влияние «религий книг», т. е. иудаизма и, особенно, христианства, имевших в своих руках развернутые религиозные нарративы, считавшиеся боговдохновенными, и с тем, что в рамках философского дискурса все более важной становится отсылка авторитету, доктринальному тексту (особенно это заметно в платонизме и аристотелизме I–III вв.), который мог бы также претендовать на статус боговдохновенного.

В платонизме таковыми становятся диалоги Платона, по факту — с III столетия, а «юридически» — в школе Ямвлиха. И это выступает стимулом к рассмотрению их не только философски, но и теологически. Причем предметом теологической оценки становятся не те тексты, где Платон действительно критикует эпические представления о богах, противопоставляя им свою

«астральную» теорию («Государство», «Федр», «Политик», «Законы»), но и ряд вполне философских или логико-дидактических сочинений (особенно «Парменид», каковой и поныне часто трактуют в духе онтотеологии).

Однако еще ранее Библейскому Откровению пытаются противопоставить Откровения от языческих богов. Мы знаем, что сборники оракулов имели место быть в греческом мире еще с VI в. до н. э. В Риме таким текстом являлись «Сивиллины книги». Последние погибли во время пожара в Риме в 83 г. до н. э., сборники же, составившиеся при эллинских оракульных центрах, не дошли до нас по той причине, что они не хранились и не «переиздавались» в Средние века. По вполне понятной причине — оракулы от Аполлона, Зевса и т. д. воспринимались как результат воздействия демонических сил. Поэтому до нас дошли лишь оракулы, как-то «засветившиеся» в политической и религиозной истории Греции и Рима. Но в III столетии они еще существовали, о чем свидетельствует «О философии из оракулов» Порфирий.

У сборников оракулов имелся один недостаток в сравнении с библейским нарративом. Последний включает в себя и метафизику (Шестоднев), и историю мира и человечества, и Закон, и эсхатологию (пророчества о мессии). Новый Завет добавляет к этому теологию (Евангелие от Иоанна), новую моральную проповедь и еще более развернутую эсхатологию. Оракулы же — «откровения по конкретному случаю». Экзегетические усилия по их интерпретации как основы для единой теологии крайне сложны и трудозатратны. Видимо в связи с этим в II–IV вв. появляются апокрифические (с точки зрения классической языческой религии), но вполне востребованные книги откровений, среди которых более всего известны и в наилучшей степени сохранились «Халдейские оракулы» и трактаты «Герметического корпуса». Это были вполне связные тексты, описывающие и процедуру сотворения мира и человека, и космическое устройство, и моральное законодательство. Отсутствие интереса к истории в «Халдейских оракулах» вполне компенсируется «апокалипсисом», сохранившимся в герметическом «Асклепии».

Герметические трактаты возникали параллельно с формированием неоплатонических школ, так что для рассматриваемых нами общин они не играли какой-либо роли. Но Ямвлих принял «Халдейские оракулы» в качестве фундаментального основания для своего учения о теургии, прибавив их к корпусу текстов Платона в качестве богвдохновенного Писания. Третьим составляющим для Ямвлиха стали поэмы Орфея, известные еще с VI в. до н. э. теософские тексты (дошедшие фрагменты которых создавались видимо уже в эпоху эллинизма). Отметим, что в дальнейшем эпитета «теолог» в неоплатонических текстах удостоивается именно Орфей — и это особенно заметно в последнем великом неоплатоническом трактате — «О началах» Дамаския.

В итоге в неоплатонизме происходит инверсия смыслов обрядовой деятельности в «старом» язычестве. Ямвлих уже воспринимает теургию как вполне легальный и действенный праксис (чему посвящает свои «О египетских мистериях»), при этом теургически понимая также традиционные языческие ритуалы и традиции. Официальная и «теневая» стороны эллинистической религиозности воспринимаются как единое целое. Более того, хранителями и носителями этой религиозности объявляются не только священники-теурги,

но и философы-теурги. А потому занятия теургией становятся важнейшим элементом теологии, и «теургические добродетели» возвышаются в восприятии позднеантичных мыслителей над всеми остальными (ср. Мари «Прокл или о счастье», Дамаский «Жизнь Исидора»). И слово «теология» оказывается вполне применимо не только к платоновскому (или приписываемому Платону) дискурсу о богах, но и к практикам, прямо с этим дискурсом связанным. Именно в таком виде слово «теология» употребляется в «О египетских мистериях» Ямвлиха.

Основные проблемы совмещения дискурса о богах и о философских принципах — наличие у первых конкретных, «персональных» атрибутов и отсутствие персональности у вторых. Так, не персональна «всецеляя» (мировая) душа Плотина — что накладывает специфические черты на его антропологию. Да и само Единое имперсонально, или сверхперсонально.

Выход, который нашли неоплатоники, связан с характерной «природностью» античной религии, с привязкой богов к определенным катафатическим атрибутам, выражающим их природу-породу, которая связана с исполняемыми ими «кругами обязанностей». Примером таких атрибутов могут быть эгида Афины, керавны-фульмены Зевса, сияние Аполлона-Феба, трезубец Посейдона, резак-серп Кронаса. Божественная деятельность пронизывает все сущее, причем она везде разнообразна — и это разнообразие составляет основу природных различий сущего.

Адаптивная практика отныне была направлена на интерпретацию речений Платона как намеков на эти атрибуты и на соотнесение их с текстами Орфея и Юлиана Халдея, а также с мифологическим нарративом, выраженном в текстах Гомера и Гесиода, и с изобразительной стороной греческой религии (характером изображений богов в сакральных местах).

С другой стороны, меняется и трактовка деятельности философа, чьей заботой (если вспомнить описание Порфирием Плотина) является сосредоточение себя на Уме. Жизнеописания IV–VI вв. свидетельствуют о том, что в какой-то момент Ум начинает свидетельствовать о вездеприсутствии божественного, и боги также указывают на это, являя мудрецу себя или чудесные знамения, сны. Поэтому служение богам обязательно для любого благочестивого человека, философ же, как говорил Прокл, — иерей всего мира.

Евнаний пишет свою книгу в начале V в. и несомненно оценивает положение и образ жизни философов сквозь призму своего времени — времени, когда языческая философская среда постепенно маргинализировалась. Конечно, процесс этот был длительным, и философы-язычники долгое время еще чувствовали себя вполне уверенно в высших образовательных институциях в Афинах и Александрии, свободно общаясь с христианской интеллектуальной элитой. Печально известный эдикт Юстиниана будет издан только в 529 г. Однако положение философов теперь разительно отличалось от того, которое имело место до реформ Константина. Христианство, чью конкуренцию языческие мыслители ощутили еще в III столетии, теперь получило признанный государством статус. А его образовательные школы давали всему происходившему в мире свою «объясняющую гипотезу», которая стала более подходящей для тогдашнего государственно-политического и культурного ландшафта.

Вполне объяснимо негодование Евнапия против той «гигантомахии», которая разворачивалась при его жизни и заканчивалась победой не олимпийских богов, а их противников. Карикатурный образ «так называемых монахов», возглавлявших разрушение Серапейона, — это выражение восприятия образцовым язычником реалий наступающей эпохи. Реалии были слишком могущественны, чтобы языческая интеллигенция могла с ними справиться. А потому реакцией на маргинализацию языческой философии становится ее переход в более закрытое, «андеграундное» состояние.

Изменение состояния потребовало изменения и некоторых структурных элементов философского этоса (что, собственно говоря, мы увидели в цитатах из Евнапия). Требовались переформирование собственной эксклюзивной системы ценностей, а также собственные примеры святости и образцы учителей, подражание которым вводит адептов в пространство сакрального.

Примерами святости стали Сократ и Платон, Плотин и Ямвлих, Максим и Сосипатра. Дед Плутарха, Несторий, был иерофантом и, по свидетельству историка Зосимы (Zosim. Hist. IV 18), совершением соответствующих обрядов Афине и Ахиллу спас Афины от землетрясения в 376 г.

Для Либания и значительного числа интеллектуалов, в той или иной степени связанных с императорским двором 50–80-х гг. IV столетия, таким же примером был Юлиан Апостат. Именно в сочинениях Юлиана мы видим, какими основными добродетелями должен обладать участник философского кружка, если тон хочет: а) быть философом и б) быть благочестивым — а сочетание этих черт, философичности и благочестивости, для интеллектуала является обязательным. Вот несколько фрагментов из «Письма к жрецу» Юлиана (в пер. Д. Е. Фурмана).

Следуя положениям платоновских «Законов» Юлиан требует от своего адресата (жреца, т. е. центральной фигуры в благочестивой общине язычников) обязательного богопочитания: «И первое, с чего нам нужно начать, — это благочестие. Мы должны служить богам так, как если бы они были рядом и смотрели на нас, ибо, хотя они и невидимы нами, их взор — более сильный, чем любой свет, — может проникать даже в наши тайные помыслы» (299 с). Здесь Юлиан повторяет принцип платоновских «Законов», только применяет его не как конституционную норму, но как требование, обращенное к мудрецу. Суть благочестия заключается также в отказе от суетных дел и разговоров, от чтения пошлых текстов, вроде древней комедии и сочинений Эпикура и Пиррона, посещение пошлых зрелищ (цирковых и театральных). Юлиан призывает к изучению исключительно философских текстов, причем наследия тех философов, «кто избрал богов в наставники своего образования: как Пифагор, Платон, Аристотель, последователи Хрисиппа и Зенона» (229е). В отличие от «Государства», ни Гомер, ни Гесиод не попадают в список запрещенных авторов. Связано это с тем, что неоплатоники уже нашли способ примирения греческого эпоса и платоновской философии: речения Гомера и Гесиода должны пониматься исключительно иносказательно, и Платон в «Государстве» критикует не самих эпических поэтов, а тех, кто читает их буквально.

Хотя Юлиан обращается к жрецу, он призывает его в дни, которые являются священными, не покидать священных стен и в свободное от обрядов

и молитв время посвящать себя философии (303а). Ну а в свободное от служб время он должен посвятить себя делам благотворительности: Юлиан призывает перехватить инициативу в этой сфере у христиан (305с).

Тенденция сакрализации образа истинного философа — как и в случае Евнапия — у Юлиана вполне очевидна. Образ царя-философа, столь очевидный и популярный у позднеантичных мыслителей, напрямую совмещается с образом жреца-философа [11, р. 86–99]. Он проявляется не только в жизнеописаниях философов, столь распространенных в языческой среде в III–VI вв. (Порфирий: «Жизнь Плотина», «Жизнь Пифагора», Ямвлих: «Жизнь Пифагора», Евнапий: «Жизни софистов», Олипиодор: «жизнь Платона», Марин: «Прокл или О счастье», Дамаский «Жизнь Исидора»). Не следует забывать, что Проклу принадлежат комментарии к «Алкивиаду I» и «Государству», где тема политика и политического возникает естественным образом — пусть даже в аллегорическом виде. Сакральность государства и сакральность мудрости сливаются в одно целое — но уже на ином, чем у Цицерона, основании: тот положил в ее основание принцип единства морального и легального в наилучшем и потому покровительствуемом богами римском государственном устройстве (по традиционным римским представлениям именно боги санкционируют и придают сакральную силу империи магистратов). В случае Юлиана речь идет об эксклюзивности тех, кто олицетворяет государство, эксклюзивности, вызванной их сакральной чистотой, каковая невозможна без занятий философией. Юлиан сам ощущал себя такой фигурой — философом, царем и жрецом одновременно. Это «самоощущение» будет закреплено в афинской школе неоплатонизма. Так, Прокл утверждал, что философ должен быть «иереем целого мира» (Marin. *De vita Procl.* 19.) Прямо признавая невозможность преобразования человеческой природы и общественных практик «одним махом», он настаивает именно на эксклюзивности жизни тех, кто должны стать «становым хребтом» возрождаемой «благочестивой» (т. е. традиционно языческой) империи. Его апелляции к прошлому очевидны и естественны.

Однако Юлиану так и не удалось перенести нормы «эксклюзивного» существования философских общин на империю в целом. Его поражение — вполне исторически объяснимое и даже необходимое — стало дополнительным фактором продолжения маргинализации общин философов и попытки внутренней легитимации их социального облика через апелляцию к философско-теургическому эксклюзивному и эзотерическому знанию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Болгова А. М. Исидор против Гегия: Афинская школа между Проклом и Дамаскием (485–520) // Научные ведомости БелГУ. Сер. История. Политология. — 2017. — № 1 (250), вып. 41. — С. 37–43.
2. Кудрявцева Т. В. Судебная магия в классической Греции. // Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение. — 2010. — № 10 (53). — С. 31–65.
3. Кудрявцева Т. В. Магические практики в законах XII таблиц // Вестник Древней Истории. — 2014. — № 4 (291). — С. 40–55.

4. Михайленко А. В. Таблички проклятий как источник для изучения социальной жизни в Древней Греции // Вестник Санкт-Петербургского Университета. Сер. 2. — 2013. — Вып. 2. — С. 60–69.
5. Петров А. В. Феномен теургии: взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. — СПб.: РХГИ; СПбГУ, 2003.
6. Светлов Р. В. Чем измерять воздержание? Идеи аскезы и портреты античных философов // Универсум Платоновской мысли: Платон и современность материалы XXIV научной конференции. — СПб., 2016. — С. 175–180.
7. Хазина А. В., Строганов Д. А. Магия и оккультизм в религиозной ментальности эллинистического социума // Преподаватель XXI век. — 2015. — Т. 2, № 1. — С. 255–263.
8. Чуева Ю. Ю., Болгова А. М. Эдесия — мать александрийского неоплатонизма. // Научные ведомости БелГУ. Сер. История. Политология. — 2017. — № 8 (257), вып. 42. — С. 30–33.
9. Bohak G. Ancient Jewish Magic. A History. — Cambridge University Press, 2008.
10. Collins D. Magic in the Ancient Greek World. — Oxford, 2008.
11. O'Meara D. Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. — Oxford: Clarendon Press, — P. 86–99
12. Rappe S. Self-knowledge and subjectivity // Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge University Press, 2006. — P. 250–274.

*Е. В. Кузьмин**

**К ВОПРОСУ О ЕВРЕЙСКОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ
В НАСЛЕДИИ ЛЬВА ШЕСТОВА (1866–1938):
ИСТОЧНИК ОДНОЙ ФРАЗЫ В «АПОФЕОЗЕ
БЕСПОЧВЕННОСТИ»**

Лев Исаакович Шестов родился в богатой иудейской, традиционно верующей еврейской семье, но воспринявшей русскую культуру. И хотя такое сочетание было широко распространено в его время и являлось вполне гармоничным, оно не давало покоя исследователям творчества философа. Сознательный выбор Шестов сделал в пользу русской литературы и мировой интеллектуальной традиции. Попытки исследователей отыскать у этого мыслителя формальные следы иудейской традиции не дали никаких результатов. По этой причине превалируют бездоказательные рассуждения о «еврейском духе». В данной статье приводится история подобных изысканий и указывается, что влияние иудаизма в наследии Шестова все же можно обнаружить. Одна из фраз в «Апофеозе беспочвенности» является воспроизведением утверждения, часто встречающегося в еврейской религиозной литературе. Шестов мог слышать фразу в детстве и забыть о ее источнике.

Ключевые слова: Лев Шестов, русская философия, еврейская философия, национальная и мировая культура, иудаизм, мидраш.

E. V. Kuzmin

*CONCERNING THE JEWISH ELEMENTS IN LEV SHESTOV'S HERITAGE (1866–1938):
THE SOURCE OF A PHRASE IN APOTHEOSIS OF GROUNDLESSNESS*

Lev Shestov was born into a wealthy, assimilated Jewish family. Nevertheless, his parents were strong adherents of Orthodox Judaism. This was not unusual for Jews in the large cities of the Russian Empire of that period. However, growing up within these two narrowly defined cultures stirred up scholars' interest in this issue. Shestov himself worked within the framework of Russian literal and cosmopolitan philosophical traditions. The attempts to

* Кузьмин Евгений Валерьевич, доктор философских наук, работник архива при мемориале Яд Вашем, Иерусалим; yevgeni_kuzmin@yadvashem.org.il, eugeniuskuzminus@gmail.com

uncover definite examples of Jewish impact on his works have failed. Studies of the problem deal with entirely theoretical speculations on an imaginary Judaism, the so-called *Jewish spirit*. This article briefly describes the history of the research. In the aftermath, it shows that Shestov was unconsciously inspired by the culture of his childhood, namely Judaism. At least, in his *Apotheosis of Groundlessness*, Shestov applies a widely known expression that appears in Jewish religious texts.

Keywords: Lev Shestov, Russian philosophy, Jewish philosophy, national and international cultures, Judaism, Midrash.

Вопрос о еврейской или иудейской составляющей в трудах Льва (Иегуда Лейб) Исааковича Шестова (настоящая фамилия Шварцман) прежде неоднократно привлекал внимание исследователей. Это вполне понятно и легко объяснимо. Шестов родился в еврейской семье, в детстве учил иврит, который довольно скоро позабыл, посетил с лекциями Палестину в 1936 г., приятельствовал с философами, позиционировавшими себя как еврейские, например с Мартином Бубером (1878–1965), а по просьбе отца (Исаак Моисеевич Шварцман, 1832–1914) даже принимал участие во Втором Сионистском конгрессе в Базеле в 1898 г. [2, т. 1, с. 5] и т. д. На годы его жизни пришлись страшные погромы в Российской империи, успехи фашистов и нацистов в Европе, появление на карте и формирование новых государств, основанных на идее этнокультурной общности. Иными словами, то была эпоха, когда национальная проблематика оказалась исключительно важной. Однако Шестов был вполне интегрирован в русскую культуру и в целом старался избегать обсуждений национального вопроса.

В свете вышесказанного понятно, сколь важен вопрос о том, насколько философ мог и хотел дистанцироваться от столь популярной и актуальной тогда национальной проблематики. Кроме того, труды Шестова воспринимались, истолковывались и оказывали влияние в мире, где дискуссии о национальном осознавались как основополагающие.

Цель этой статьи более чем скромна — указать на возможный источник одной фразы у Шестова. Однако, учитывая еврейский контекст фразы, нельзя просто сосредоточиться на ней. Следует ввести читателя в курс дела и коротко рассказать про спор о еврейском у Шестова. Но и задача представить полную историю изучения вопроса не ставится, так как она достойна отдельного исследования. Эти соображения обуславливают выбор среднего пути — введение в проблему, общее описание ситуации и перечень некоторых важных этапов в истории изучения вопроса. Важность определяется в первую очередь субъективно отмеченной популярностью, частотой цитирования.

Еврейскую составляющую в текстах философа активно обсуждали уже при его жизни. Шестов и еврейство — центральный мотив в воспоминаниях о нем философа, писателя, критика, переводчика и общественного деятеля Аарона Захаровича Штейнберга (1891–1975) [18, с. 217–265; 19, с. 230–273]. Здесь всюду (есть два издания воспоминаний, который вышли под разными заголовками, поэтому мы даем две ссылки), впрочем, подчеркивается неоднозначность, сложность личности философа. Например: «Мог ли я тогда подумать, что и полвека спустя я все еще буду искать подходящую формулу для этого причудливого русско-еврейского силуэта» [18, с. 224; 19, с. 236]. И хотя в воспоминаниях

специально не анализируются тексты Шестова, Штейнберг описывает то, что происходит за кулисами, вне опубликованных работ: личные беседы, семейные отношения. В фокус попадают и частные разговоры о еврействе Шестова таких русских литераторов, как Лев Николаевич Толстой (1828–1920), Александр Александрович Блок (1880–1921), Николай Александрович Бердяев (1874–1948), Разумник Васильевич Иванова-Разумник (1878–1946), Лев Платонович Карсавин (1882–1952). Таким образом, воспоминания Штейнберга ставят вопрос о русской и еврейской составляющих в личности Шестова и восприятии его образа другими. При этом речь идет именно о личности, а не о творчестве.

Но философия мыслителя выражена в первую очередь в его текстах. И дискуссия велась больше вокруг трудов философа. Религиозный иудейский мыслитель Гилель Цейтлин (1871–1942) посвятил две статьи на иврите в журналах «га-Меорер» (1907) и «га-Ткуфа» (1923) разбору религиозных воззрений Шестова (обстоятельное обсуждение см.: [21, р. 122–128]). Недавно на русском языке вышел сборник трудов Цейтлина, но, к сожалению, тексты о Шестове не вошли в его состав [1]. Иудейскую сущность философии Льва Исааковича особо выделял Бенжамен Фондан (1898–1944) [21, р. 143–156; 34, р. 36–37, 70–72, *passim*.]. Следует упомянуть и рецензию, которую написал Эммануэль Левинас на книгу «Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)». Здесь Кьеркегор Шестова толкуется как еврейский Кьеркегор. Но и отмечается, Шестов — еврейский философ, а не философ иудаизма. Для него нет разницы между Ветхим и Новым Заветами. Речь идет об обращении к Библии, о подчеркивании важной для еврея темы искупления [25, р. 139–141]. Один из наиболее активных последователей Шестова, искусствовед, историк, философ, основатель Консерваториона (музыкальная школа) в Холоне Евсей (Йегошуа) Давидович Шор (1891–1974) активно пропагандировал учение Льва Исааковича именно как еврейского мыслителя. Тема отношения Евсей Шора к Шестову уже подробно разрабатывалась на русском языке [7; 14]. Архив Е. Шора хранится в Национальной библиотеке Израиля в Иерусалиме. Краткая биографическая справка о Евсее Шоре дана как примечание к его «Словам памяти о проф. Давиде Шоре», опубликованным вместе с воспоминаниями его отца [38, р. 142]. Однако такая интерпретация учения философа вызывала и активные возражения (см.: [7, с. 243–224, ср. с. 200]). Важность в оценке «еврейства» хорошо видна в книге Цви Арье Войславски (1889–1957) «Заложники систем (режимов): Очерки о личностях и их учениях». Специальный раздел целиком посвящен Льву Исааковичу. Шестов представлен здесь как образец полностью ассимилированного еврея, ставшего абсолютно, всецело русским писателем и философом [36, р. 87–103] (ср. [33, р. 121 и далее]). И почему нет? В конце концов, религиозный православный философ, богослов, современник Льва Исааковича, Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962) полагал, что Шестов создал прочную базу именно для системы русской религиозной философии [6, т. 2, с. 320]. Конечно, соблазн назвать еврея-философа еврейским философом весьма велик безотносительно к анализу взглядов. Например, дипломная работа на соискание второй академической степени может вполне демонстрировать основное, устоявшееся движение мысли. В своей магистерской работе Яков Кохав-Лев выделяет целый раздел «Among the Jewish

Philosophers» [24, p. 52–61]. Автор даже не ставит вопрос о том, является ли Шестов еврейским философом, но сходу стремится определить место Шестова в еврейской философии. Впрочем, далее Яков Кохав-Лев приводит небольшой список фактов о контактах мыслителя с иудейской традицией.

Часто в книгах о Шестове анализируется или просто упоминается концепция Сидни Монас, но речь не идет о тщательном исследовании. Новое предисловие (т. е. ко второму изданию) Сидни Монас к книге с английскими переводами текстов Шестова «Penultimate Words and Other Essays» (1966) представляет философа мистиком (обстоятельно обсуждается в: [21, p. 11–12]). Сразу отметим, что предисловие к первому изданию написал Давид Герберт Лоуренс. В «Новом предисловии» к другому изданию текстов Шестова содержится указание на «дух хасидизма» у философа [29, p. VIII]. Хасидизм — направление в иудаизме, опирающееся на каббалу и возникшее в XVIII в. в Восточной Европе.

Также книга Бернарда Мартина с громким названием «Великие еврейские философы XX века» повествует лишь о трех мыслителях, один из них — Лев Шестов [26]. С ним соседствуют Франц Розенцвейг (1886–1929) и Мартин Бубер (1878–1965). В первой же строчке предисловия автор заявляет, что эта тройка непременно появится в любом серьезном списке основных еврейских религиозных философов XX в. Автор сосредоточил внимание на самих по себе взглядах Шестова, не пытаясь как-то особо обосновать их специфически еврейский характер.

Владимир Паперный в работе «Лев Шестов и русская культура» сделал следующий вывод: «Еврейские и русские (или, если угодно, русско-еврейские) компоненты сознания Шестова находились в состоянии недиалогического сосуществования, столь характерном для еврейско-русского культурного контекста в целом». При этом «всякую попытку связать концептуальное содержание философии Шестова с еврейской традицией следует, по-видимому, признать заранее обреченной. Тот материал, из которого Шестов возводил конструкцию своей философии, не включал никаких произведений еврейской мысли, кроме Библии», более того «философия Шестова свободна от непосредственных еврейских ассоциаций». Однако, по мнению Паперного, еврейское сохранялось в глубинной авторефлексии Шестова, в сфере психологического контакта с родным «родительским миром». Непосредственное выражение это находило в подходе к работе с текстом. Паперный считает, что Шестов привнес в русскую философию «дух мидраша» (мидраш — особое толкование Библии в еврейской традиции). Под этим «духом» в действительности подразумевается интерпретация текстов, превращение всего в нарративы, нацеленность на нарративы, «дорассказывание» рассказов, когда в истории вводятся новые элементы, метафоры и притчи, осмысление текста связано с осмыслением жизни, тексты разбиваются на «единичные высказывания». Если разобраться, то становится абсолютно очевидно — все эти признаки есть не только в мидрашах. Паперный утверждает, что «следов обращения Шестова к каким бы то ни было конкретным мидрашам нет» [13, с. 122–140].

Об иудаизме Шестова упоминал Брайан Горовиц. Есть у него статья, специально посвященная проблеме. Однако автор не ищет конкретных заимсткова-

ний, не обосновывает специально наличие влияния [22]. Сам факт рождения в еврейской семье и раннее еврейское образование кажутся достаточным аргументом. А уже наличие влияния иудаизма объясняет оригинальную позицию философа и его особую манеру рассуждения. Здесь важно, что в силу жизненных обстоятельств Шестов не мог всецело примкнуть ни к иудаизму, ни к православию.

Ю. Л. Халтурин, опираясь на идеи Карла Густава Юнга (1875–1961) довольно произвольно выводит «архетипы еврейской ментальности». Эти архетипы он обнаруживает в текстах Шестова [15].

Еврейская проблематика входит в число главных тем и в книге Михаэлы Виллеке [34]. Правда, здесь Шестов с самого начала объявлен еврейским философом. Это представлено как простой и очевидный факт, а не как нечто требующее особых доказательств. В реальности выясняется, что еврейство проявляется во множестве вещей, в происхождении, образовании, выбранной тематике, стилистике рассуждений (она говорит о мидраше вслед за Брайаном Горовицем и Владимиром Паперным), круге общения, в сходстве некоторых аспектов философии с учениями других еврейских мыслителей его времени. Но это все скорее отмечается вскользь, чем обстоятельно обосновывается, а во многих случаях просто подается как данность с рядом примеров. Виллеке особо подчеркивает, что Шестов не просто имел еврейское происхождение, но был именно еврейским мыслителем [34, р. 43]. Хотя, конечно, Шестов помещается здесь на стыке трех культур — русской, еврейской и европейской. Серьезность аргументации различна в разных местах работы. Интересно, что Виллеке часто пишет именно о «иудо-христианской традиции», а когда дело доходит до описания конкретных влияний на Шестова, то здесь явно доминируют нееврейские мыслители.

Философия отдельного мыслителя индивидуальна, но необходимость классификации ставит вопрос о принадлежности к чему-либо, к какому-либо направлению, течению, школе. Так Михаэль Финкенталь ставит вопрос, является ли Шестов философом-экзистенциалистом или религиозным мыслителем, привержен ли он переосмыслению иудаизма и христианской теологии или все это просто следует обозначить как иудео-христианскую традицию [21, р. 10]. Глава 8 [21, р. 115–128] носит заголовок «Encounters with Judaism». Ее текст не повторяет общеизвестного набора фактов, но говорит о том, что мало обсуждалось, в первую очередь о контактах с Бубером и о статьях Цейтлина (см. выше). Интересные замечания даются о переписке Гершома Шолема с Вальтером Беньямином о Шестове [21, р. 162]. Впрочем, далее Финкенталь предлагает читателю самостоятельно ответить на вопрос о еврейской составляющей в учении философа. В «Instead of Conclusion» («Вместо заключения»), в конце книги, даются отрывочные мысли о разных важных вещах, касающихся Шестова. Много здесь и высказываний о его еврействе [21, р. 163–165, 168–169], где не делается однозначных окончательных выводов, а лишь выделяются острота и важность проблемы.

В. Л. Курабцев защитил в 2006 г. диссертацию «Философия Льва Шестова в контексте европейской религиозно-философской традиции». В диссертации еврейская тема не является центральной, но автор здесь и там ее касается,

делая весьма весомой в работе в целом. Однако, как нам показалось, здесь нет какого-то цельного, системного подхода. Главным, кажется, является «сходство концепций». Но в случае иудаизма и каббалы трудно о них говорить. Ведь в иудаизме нет общепринятой догматики, а каббала — сложная и многообразная традиция, постоянно взаимодействовавшая с западной философией. В статье «“Дыхание Божие” (Лев Шестов и св. Писание)» Кубарцевым специально рассматривается отношение философа к иудаизму и христианству, использование философом этих традиций [8]. Работа интересна для понимания философии Шестова, но слаба в том, что касается иудаизма. Забавно, что основные тезисы об этой религии Кубарцев почерпнул у симпатизировавшего нацистам Ивана Александровича Ильина (1883–1954).

Ольга Табачникова посвятила проблеме специальную статью, которая, помимо основных аргументов, ценна и важными библиографическими ссылками. Собственно, здесь нет каких-то новых данных. Автор аккуратно, последовательно разбирает и комбинирует известную информацию, делает свои выводы, которые выходят за рамки обсуждения Шестова, но касаются вообще самосознания еврейской эмиграции из России после революции 1917 г. Впрочем, выводы о том, что его индивидуальная идентичность вмещает разные элементы, довольно предсказуемы [31].

Вопрос о еврействе Шестова специально обсуждает Ральф Кин [23]. Книга не посвящена целиком Шестову, а потому все сводится к короткому замечанию без тщательной аргументации. Кин утверждает, что «Шестов русский по темпераменту, последователь Кьеркегора по духу и хасид по религиозному мировоззрению». Далее уточняется — хасидизм проявляется в открытости мистическому опыту. Можно его найти еще и в образе над-рационального божества. Однако, добавим от себя, такое божество можно найти и в христианской протестантской теологии. Соображения автора не кажутся достаточно убедительными. Очевидно, Кин не находит у Шестова влияния иудаизма, но пытается истолковать идеи Шестова как иудейские, зная об этническом происхождении философа. Собственно, поиск отголосков хасидизма — не новая тема, о чем уже говорилось ранее.

В книге В. А. Апрелевой и Я. И. Ширманова [1] содержится много рассуждений о влиянии иудаизма на Шестова, но без анализа еврейских источников. Понятно, что тщательный разбор многовековой религиозной традиции в монографии, где тема не является ключевой, может быть чрезмерным, уводящим в сторону и не соответствующим основной проблематике. Но, впрочем, как можно говорить о влиянии иудейской концепции Бога на Шестова, если эта самая идея Бога в иудаизме ими не изучена?

Джоанна Новотный рассуждает о «еврейском восприятии» философии Кьеркегора. Смысл здесь, в первую очередь, в том, что Мартин Бубер и Лев Шестов философски переформулировали свою еврейскую идентичность, опираясь на труды датского мыслителя [27].

Еврейское истолкование Кьеркегора Шестовым является темой статьи Джорджа Паттисона. Окончательный его вывод состоит в том, что Шестов выходит за христианские рамки источника, имея иудейскую базу. В конце концов, впрочем, концепция Шестова получается не соответствующей ни исто-

рическому иудаизму, ни историческому христианству, однако улавливает что-то важное в самой сути обеих религий. Конечно, в основе разбора — беглое сравнение присущих этим религиям идей [28].

Следует упомянуть книгу Генриха Грузмана «Слезы мира и еврейская духовность». Это работа широко представлена в интернете, размещена на большом числе сайтов, но разыскать печатную версию нам не удалось. Текст не является исследованием, но содержит оригинальные философские идеи автора. Работа не представляет интереса в контексте строго академической дискуссии. Здесь, однако, много говорится и о Шестове. Это любопытно тем, что Лев Исаакович интересен Грузману именно в контексте еврейско-русской духовности, т. е. проблема приобретает глубинное, мировоззренческое истолкование.

Очень точно и емко вопросы поставлены в статье Джудит Дойч Корнблатт «Вечный Жид: Лев Шестов и русская религиозная жизнь» [10]. Автор сознательно выделяет — хотя и не говорит об этом однозначно прямо — три аспекта проблемы: 1) детские воспоминания; 2) Шестов и традиция еврейской философской мысли; 3) положение Шестова в обществе, связанное с его происхождением, и обусловленность этим некоторых его идей. Ее ответ на второй вопрос вполне ожидаем: «...можно ли причислить его <Шестова> к еврейским мыслителям? Ответ будет отрицательным, если иметь в виду традиционную еврейскую философию». Относительно детских воспоминаний Корнблатт приводит две ссылки на работу «На весах Иова», хотя и не указывает конкретный источник Шестова, опираясь на его собственные слова про «цитаты из одной мудрой древней книги» и на «это я уже не от Платона узнал». Также Корнблатт отмечает обращение Шестова к главной еврейской молитве «Шма» и на довольно спорную параллель с одним местом в каббалистической книге «Зогар».

Однако тексты Шестова демонстрируют слабое знакомство с еврейской религией, точнее, слабый к ней интерес, о чем уже говорилось ранее. Как замечает Бонецкая, «что же касается традиции иудаизма, к которой Шестов по роду принадлежал, то, насколько мы вправе об этом судить, явных следов ее в трудах Шестова просто нет. Шестов — человек западноевропейской, основанной в конечном счете на Вульгате, культуры» [3, с. 80]. Здесь необходимо сделать небольшое отступление и сказать несколько слов об авторе приводимой цитаты. Ведь рассуждения о влиянии иудаизма на Шестова нередко содержат ссылки на Бонецкую, в первую очередь на ее фразу: «Бог Шестова... есть не столько Божественная личность Ветхого Завета, сколько напоминает каббалистический Эн-Соф» [4, с. 129]. Однако в дальнейшем Бонецкая высказывается не столь уверенно: «Шестов, кажется, превращает библейского Бога в каббалистический Эн-Соф» [3, с. 83]. А сразу после этого следует уточнение: «При этом Шестов с Каббалой знаком не был» [3, с. 83].

Так или иначе, Лев Исаакович предпочитает оставаться в рамках русской или общеевропейской, преимущественно античной и христианской, интеллектуальной дискуссии. Любые столкновения с иудаизмом обнажают неуверенность философа в своих познаниях. Свидетельств тому много, они хорошо известны и описаны в названных выше трудах. Ограничимся лишь некоторыми немногочисленными примерами, дабы просто показать, о чем идет речь.

Из письма Адольфу Марковичу Лазареву (1873–1944), написанного 12 сентября 1934 г.:

Я писал Вам, что просто не знаю, были ли среди еврейских философов такие, которые считали откровение Библии источником истины, точнее, пытались мыслить по Библии. Вы больше меня читали книги на эту тему — Вам виднее [2, т. 2, с. 129–130].

В 1936 г. Шестов посетил с лекциями Израиль. Этому предшествовали долгие переговоры. Шестов подбирал еврейскую тему. Марк Ефимович Эйтингон (1881–1943) предложил Маймонида (ок. 1135–1204), которого проще всего было изучить человеку, не занимавшемуся специально иудаикой. Ведь этот мыслитель укоренен в философии Аристотеля и оказал большое влияние на христианскую мысль. Однако же Шестов реагирует по этому поводу:

Что же касается до Вашей идеи о том, что было бы хорошо, если бы я мог прочесть лекцию или лекции о Маймониде, то, бесспорно, вообще говоря, это была бы очень подходящая тема в виду того, что в этом году исполняется 800 лет со дня его рождения. Но — есть даже целых два «но», и одно увесистее другого. Первое — я Маймонида никогда не изучал, знаю его только из истории философии и знаю очень слабо, как и других еврейских и арабских философов средневековья [7, с. 180].

В конце концов Шестов читал лекции на далекие от иудаики темы, о Толстом, о Достоевском и о Кьеркегоре, на общефилософскую тему «Скованный Парменид».

Совершенная беспомощность при столкновении с еврейской тематикой видна и в брошюре «Мартин Бубер», где при обсуждении еврейской тематики автор опирается лишь на самого Бубера, Библию и Спинозу. Кроме того, текст пестрит опечатками, «Шехина» названа «Шехипой», «бааль» «балем» и т. п. Невозможно, конечно, понять, идет ли речь об ошибках из-за незнания темы или об опечатках. Но все же...

Что же Шестов в действительности мог знать об иудаизме? Библиографический список и изложение стандартного набора фактов можно продолжать. Но в данном случае это не столь уж и важно. Философ, если он не творит в узких конфессиональных рамках или не занимается специально узко национальными проблемами, является частью мировой философской традиции и выражает свои индивидуальные идеи, а вовсе не какие-то еврейские, русские, немецкие и т. п. Шестов сравнительно мало интересовался иудаизмом, иудейской традицией, а весьма скромный набор его открытых обращений к еврейскому легко выясняется и хорошо описан, о чем уже говорилось ранее. Основное, что позволяет считать Шестова еврейским философом, — это, вне всякого сомнения, его происхождение. И тут следовало бы задаться вопросом, оставили ли какой-то след в его творчестве поверхностные занятия ивритом, истории, которые он слышал дома, посещения синагоги? И именно этой проблемой, несмотря на всю ее очевидную перспективность, похоже, никто особо не занимался. Так, близкий к Шестову человек, женатый на одной из его сестер (Фаня), Герман Ловцкий (1871–1957), отметил:

Отец его <Шестова>, талантливый купец, был в то же время большим знатоком еврейской древней письменности, читал свободно древнееврейские книги, ходил в синагогу, но был тем, кого евреи называют «эпикойрес» — свободомыслящим... Шестов любил выслушивать из уст отца старинные легенды и поверья. Отец взял к детям, скорее по традиционной привычке, учителя древнееврейского языка, но Шестов впоследствии этот язык совершенно забыл [11; 2, т. 1, с. 3–4].

Много о влиянии еврейской патриархальной среды, семьи на личность Шестова сообщает в своих воспоминаниях и упомянутый ранее Аарон Штейнберг.

Именно поиск обрывков детских воспоминаний о древнееврейских книгах, о легендах и поверьях может указать на иудейскую составляющую в творчестве Шестова, а вовсе не фиксация явных сознательных цитат, ссылок, архетипов и сходства концепций. В свете приведенных выше фактов исследование явных и открыто декларируемых самим автором влияний может легко завести в тупик. Ведь аргументы в текстах подбираются для читателей, а сама концепция философа, который не творит в узких конфессиональных рамках, — очень индивидуальный, штучный продукт. Услышанные же в детстве истории и составляют то, в чем можно усмотреть основу позднейшего творчества — влияние религии, которой были привержены родители.

Отмеченная выше статья Корнблатт указала это любопытное направление исследований. Однако основание ее аргументации — ссылка Шестова на «необычный источник», который сам Шестов не называет. Кроме того, речь идет о довольно позднем тексте, «На весах Иова». Книга вышла из печати в 1929 г., т. е. после знакомства с Мартином Бубером в 1928-м. Это, конечно, важное свидетельство о влиянии иудаизма на Шестова, но оно не обязательно указывает на детские воспоминания.

Причина того, что остатки детских воспоминаний в текстах Шестова не были обнаружены, может скрываться в сложности поиска. На обрывки впечатлений сложно сослаться. Однако ситуация совсем не безнадежна. Укажем на одну фразу, которая могла происходить из детских воспоминаний, связанных с иудаизмом. В ранней книге «Апофеоз беспочвенности» (1905) философ делает следующее утверждение без всяких ссылок и указаний на источник, здесь это просто образное выражение, что придает этой фразе особую ценность — воспоминание в чистом виде, не измененное под влиянием личных философских поисков и книжного знания (1: 102):

Пока ребенок питался молоком матери, он всегда чувствовал себя ровно и легко. Когда же пришлось бросить молоко и начать пить водку, — а с возрастом это неизбежно: таков закон человеческий — младенческие сны наяву ушли в область невозвратного прошлого.

Эта фраза сильно напоминает распространенный в иудейской традиции образ, который переходит из одной книги в другую, мог быть услышан Шестовым в детстве, запечатлеться в его памяти. Сама традиция сопоставления молока и алкогольного напитка может восходить к Библии, к Пятикнижию и Пророкам. В еврейских классических источниках, конечно, главный алкогольный напиток — вино, а не водка. Но нет ничего удивительного в замене

одного другим, как нам кажется, в книге, написанной на русском языке для русскоязычного читателя.

В Быт. 49: 12 в благословении Иакова Иуде есть такая фраза: «Блестящи очи его от вина, и белы зубы от молока» (здесь и далее мы пользуемся Синодальным переводом Библии). Популярное и широко известное собрание мидрашей «Берешит раба» (написано где-то между 300 и 500 гг. н. э.) толкует это место соответствующим образом: «Вино для великовозрастного лучше, чем молоко для младенца» (или «вино взрослому — все равно, что молоко ребенку») [12, т. 2, с. 732]. В другом, более позднем сборнике мидрашей (окончательная редакция — кон. X в.) «Седер Элиягу Зута» можно найти следующее утверждение, которые мы перевели для этой статьи:

Посмотрит человек сам и узнает, что сказанное в Торе уподобляется вину и молоку. Ибо сказано: «Блестящи очи его от вина, и белы зубы от молока» (Берешит 49:12). Сказали: «Лучше вино парню, чем молоко ребенку» <ср. Мидраш Раба>. Как молоко возвращает ребенка, как вино радует старика» [37, р. 195].

Другой библейский источник — Пророки, Ис. 55: 1: «Жаждущие! Идите все к водам; даже и вы, у которых нет серебра, идите, покупайте и ешьте; идите, покупайте без серебра и без платы вино и молоко». На это опирается Вавилонский Талмуд, трактат Таанит (7а), связывая обсуждаемый образ с учением:

И сказал раби Ошайя: «Почему уподоблены слова Торы трем напиткам, как вода, вино и молоко? Ибо написано: «Эй, всякий жаждущий, ступай к воде», и написано: «Идите, приобретайте и ешьте; и идите, приобретайте без денег и без платы вино и молоко». Как эти три напитка сохраняются лишь в самых ничтожных сосудах, так и слова Торы удерживаются лишь у того, кто скромнен духом» [5, с. 62].

Из этих ключевых в иудаизме источников образ становится популярным и распространенным. Просто приведем один пример. Очень похожая фраза есть, например, в ключевом для иудейской догматики сочинении «Книга основ», кн. 3, гл. 14 рабби Йосефа Альбо (ок. 1380 — ок. 1444): «Ибо подходящее питание для ребенка — это молоко, для юноши — хлеб, мясо и вино» (перевод наш). Здесь речь идет о том, что заповеди со временем подвергаются незначительным корректировкам, т. к. развивается сознание человека, получающего божественные установления.

Фраза из повсеместно читаемого текста не могла остаться незамеченной. Приведем лишь один пример ее практически точного воспроизведения — Тобиас Кон (1652–1729) в книге «Маасе Тувия», гл. 3, среди рассуждений о том, может ли измениться Тора (перевод фразы автора этой статьи): «Например, подходящее питание для ребенка — это молоко, для юноши — хлеб, мясо и вино» [35, р. 8v.].

Список можно продолжать, но имеет ли это смысл? Шестов не оставил никаких намеков на непосредственный источник фразы. Между тем, речь идет о популярном в еврейской традиции образе. В нашем случае важно лишь то, что обсуждаемый здесь фрагмент из «Апофеоза беспочвенности» имеет очевидные многочисленные параллели в еврейской традиции.

Итак, предположение о влиянии на Шестова мидрашей, вероятно, отражает реальное положение вещей, хотя в прошлом являлось чисто интуитивным и не подкреплялось фактами. В самом деле, в «Апофеозе беспочвенности» (1905), книге, написанной до более или менее активного интеллектуального знакомства с иудаизмом, чтения Мартина Бубера, знакомства с ним, подготовки лекции о Рамбаме и других обстоятельствах, провоцировавших интерес Шестова к иудаизму в зрелом возрасте, есть фраза, которая напоминает часто встречающееся утверждение на иврите, в т. ч. и в мидрашах. Никаких особых смысловых нагрузок у такого обращения к иудаизму нет. Очевидно речь идет об использовании Шестовым привычного образа.

Невозможно сказать наверняка, где и когда Шестов мог слышать похожую фразу. Однако предположение, что в данном случае Шестов воспроизвел услышанный в детстве образ, кажется более чем вероятным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апрелева В. Я. Философия Льва Шестова как богоискательство. — Саарбрюккен: Sanktun, 2013.
2. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: По переписке и воспоминаниям современникам: в 2 т. — Paris: La Presse Libre, 1983.
3. Бонецкая Н. К. Лев Шестов как богослов: Теология «великой и последней борьбы» // Вестник ПСТГУ. — 2014. — № 2 (52). — С. 78–97.
4. Бонецкая Н. К. Л. Шестов и Ф. Ницше // Вопросы философии. — 2008. — № 8. — С. 113–133.
5. Вавилонский Талмуд. Трактат Таанит / Комментированное издание раввина Адина Эвен-Израэль (Штейнзальца). — Иерусалим; М.: Институт изучения иудаизма в СНГ, Израильский институт талмудических публикаций, 1998.
6. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. — Париж, 1950.
7. Исцеление для неизлечимых: Эпистолярный диалог Льва Шестова и Макса Эйтингона / сост. Владимир Хазан и Елена Ильина. — М.: Водолей, 2014.
8. Кубарцев В. Л. «Дыхание Божие» (Лев Шестов и св. Писание) // Ученые записки Таврического национального ун-та им. В. И. Вернадского. Сер. Философия. Социология. — 2003. — Т. 16, № 1. — С. 53–62.
9. Кубарцев В. Л. Философия Льва Шестова в контексте европейской религиозно-философской традиции: дис. ... д-ра филос. наук: 20.10.2006 / Российский государственный гуманитарный университет. — М., 2006.
10. Корнблатт Д. Д. Вечный жид: Лев Шестов и русская религиозная мысль // Русская литература XX века: Исследования американских ученых. — СПб., 1993. — С. 47–57.
11. Ловцкий Г. Лев Шестов по моим воспоминаниям // Грани. 1960. — № 45; 1961. — № 46. — URL: <http://www.vehi.net/shestov/lovcky.html>
12. Мидраш раба [Великий Мидраш]. Берешит раба: в 10 т. / пер. Якова Синичкина и Анны Членовой. — М.: Книжники, 2012–2014.
13. Паперный В. Лев Шестов и русская культура // Евреи в культуре русского зарубежья: сборник статей, публикаций, мемуаров и эссе, 1919–1939 / под ред. М. Пархомовского. — Иерусалим: М. Пархомский, 1993. — Вып. 2. — С. 122–140.

14. Хазан В. Лев Шестов и Палестина: Материалы к биографии философа // *Лехаим*. — 2013. — № 10 (258). — URL: <http://www.lechaim.ru/ARHIV/258/hazan.htm>.

15. Халтурин Ю. Л. Лев Шестов как еврейский философ // *Сумма философии*. — Екатеринбург, 2005. — Вып. 2. — С. 25–34.

16. Цейтлин, Г. Избранные труды / пер. Йёэля Реегева и Эстер Яглом. — М.: Книжники, 2017.

17. Шестов, Л. Собр. соч.: в 6 т. — СПб.: Шиповник, 1911.

18. Штейнберг А. Друзья моих ранних лет (1911–1928). — Париж: Синтаксис, 1991.

19. Штейнберг А. Литературный Архипелаг / вступ. статья, сост., подгот. текста и коммент. Н. Портновой и В. Хазана. — М.: Новое литературное обозрение, 2009.

20. Albo J. *Sefer ha-ikkarim*: 4 vols. in 5 / ed. by Isaak Husik. — Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1946.

21. Finkenthal M. *Lev Shestov: Existential Philosopher and Religious Thinker*. — New York: Peter Lang, 2010.

22. Horowitz B. The Tension of Athens and Jerusalem in the Philosophy of Lev Shestov // *The Slavic and East European Journal*. — 1999. — N43:1. — P. 156–173.

23. Keen R. *Exile and Restoration: An Essay in Interpretation*. — London; New York: Continuum, 2009.

24. Kokhav-Lev Y. *Between Science and Religion. The Philosophy of Lev Shestov: Master's thesis* / The Hebrew University of Jerusalem. — Jerusalem, 2005.

25. Lévinas E. Kierkegaard et la philosophie existentielle (*Vox clamantis in deserto*) // *Revue des Études Juives*. — 1937. — N52 (2) — P. 139–141.

26. Martin B. *Great 20th Century Jewish Philosophers*. — New York: Macmillan, 1970.

27. Nowotny J. “The Jewish Philosopher par excellence”: Shestov, Buber and the Jewish Reception of Kierkegaard // *Cahiers Leon Shestov*. — 2014. — N13–14. — P. 15–35.

28. Pattison G. *Vox Clamantis in Deserto: Shestov's Jewish Reading of Kierkegaard* // *Cahiers Leon Shestov*. — 2014. — N13–14. — P. 37–50.

29. Shestov L. *Chekhov and Other Essays*. — Michingan: University of Michigan Press, 1966.

30. Shestov L. *Penultimate Words and Other Essays*. — Freeport, N.Y.: Books for Libraries Press, 1966.

31. Tabachnikova O. *Russian Jews in Exile from Bolshevik Russia: the case of Lev Shestov as an Example of Russian-Jewish Existential Compromise* // *East European Jewish Affairs*. — 2008. — N38 (2). — P. 185–200.

32. *The Tragic Discourse: Shestov and Fondane's Existential Thought* / ed. by Ramona Fotiade. — Bern: Peter Lang, 2006.

33. Valevičius A. *Lev Shestov and His Times: Encounters with Brandes, Tolstoy, Dostoevsky, Chekhov, Ibsen, Nietzsche and Husserl*. — New York: Peter Lang, 1993.

34. Willeke M. *Lev Šestov: Unterwegs vom Nichts durch das Sein zur Fülle: Russisch-jüdische Wegmarken zu Philosophie und Religion*. — Berlin: Lit-Verlag, 2006.

35. 1715 וויניציא, — מעשה טוביה. ט, כהן, (первое изд. — 1707).

36. 1944 וויסלבסקי, צ. ערובי רשויות: מסות על אישים ותורות. — תל אביב: יבנה, 1944

37. סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא: המובאים בשם תנא דבי אליהו עפ"י כת"י רומי משנת תתל"ג עם הוספת מאיר עין ומבוא כולל י"ב מאמרים / עורך מאיר פרידמן. — וינא: אחיאסף, תרס"ב

38. 1975 שור, ד. זכרונות. — תל אביב: העבר, 1975

О. А. Якименко*

ДОСТОЕВСКИЙ НА ВЕНГЕРСКОЙ СЦЕНЕ: «ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ»**

Статья посвящена сценическим адаптациям романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в венгерском театре в XX — начале XXI вв. Роман «Преступление и наказание» был впервые опубликован на венгерском языке в 1888 г. и стал одним из самых популярных произведений мировой литературы не только среди венгерских читателей, но и для венгерского театра. Об этом свидетельствуют многочисленные постановки, создатели которых, начиная с 1907 г. по сегодняшний день, предлагают свое видение романа в контексте актуальных на каждый конкретный момент театральных практик и идейно-эстетических доминант. В статье прослеживается трансформация трактовки романа — главным образом, относительно центральных персонажей.

Ключевые слова: Ключевые слова: Достоевский, инсценировки прозы, венгерский театр, Любимов, Виднянский, физический театр, брехтовский театр

O. A. Yakimenko

DOSTOYEVSKY ON THE HUNGARIAN STAGE: CRIME AND PUNISHMENT

The article is dedicated to Hungarian dramatisations of the Dostoevsky's *Crime and Punishment* in the 20th and early 21st century. First published in Hungarian in 1888 the novel has become one of the most popular texts both among Hungarian readers, and in the Hungarian theater. Starting from 1907 Hungarian playwrights and directors have produced numerous stage versions of the novels following current theatrical practices and aesthetic trends. The article provides a general overview of the most notable ones in terms of genres and concepts, focusing on the way approaches have changed over time — mainly in regards to the novel's central characters.

* Якименко Оксана Аркадьевна, старший преподаватель кафедры финно-угорской филологии, Санкт-Петербургский государственный университет; oxana.yakimenko@gmail.com

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

Keywords: Dostoevsky, stage versions for prose, Hungarian theater, Lyubimov, Vidnyánsky, physical theater, brechtian theater.

Автор статьи выражает благодарность за предоставленные материалы Отделу истории театра Национальной библиотеки им. Сечени и лично руководителю Отдела, г-же Илдико Ширато, а также директору Фестиваля современной драмы, г-же Марии Майер-Силади

Достоевский парадоксальным образом стал для венгерского театра одним из самых популярных авторов. Если посмотреть статистически, только за период с 1999 по 2018 г. в венгерских театрах (как в столице, так и в других городах) было поставлено более 30 спектаклей по произведениям Достоевского. В подавляющем большинстве случаев основой для постановок послужили адаптированные для сцены различные переводы романов и повестей.

Показательно, что и для «гостевых» постановок российских режиссеров в Венгрии и венгерских — в России венгерские театры часто выбирали (и продолжают выбирать) именно тексты Достоевского. Так, в 2016 г. главный режиссер Александринского театра Валерий Фокин поставил в будапештском Национальном театре спектакль «Крокодил», а главный режиссер Немзети Синхаз (Nemzeti Színház) Аттила Виднянски поставил в Петербурге «Преступление и наказание».

Представляется интересным проследить изменения в трактовке тех или иных произведений Достоевского на венгерской сцене, однако огромное количество спектаклей по романам, повестям и рассказам русского писателя не позволяет включить в данный обзор все сценические адаптации, шедшие и продолжающие идти в венгерских театрах в XX — начале XXI вв. В настоящей статье мы остановимся лишь на наиболее примечательных театральных интерпретациях самого известного венгерскому читателю и зрителю романа Достоевского — «Преступление и наказание».

Одних только переводов романа на венгерский существует как минимум пять. Первый — за авторством Эндре Сабо, вышел в лейпцигском издательстве Вильгельма Хенкеля в 1888 г. под названием «Раскольников» (подробно о проблеме перевода названия романа на венгерский язык см. статью Жужи Хетени «Грех и преступление переводов» [10]). Перевод Сабо затем дважды переиздавался в Венгрии в 1900 г., а затем и в 1929 г. (имя Достоевского указывается в нем на немецкий манер «Тодор» вместо «Федор»). В начале 1930-х гг. (более точную дату установить сложно — по предположению Жужи Хетени, вероятно, в 1934 г.) в серии дешевой библиотеки вышел второй перевод, выполненный Имре Гёрёгом, а в 1942 г. — третий, его автор — Шандор Бенами. Впоследствии «школьным», т. е. самым распространенным, вариантом на долгое время стал перевод Гёрёга, отредактированный в 1958 г. Маргит Беке. В 2004 г. четвертый перевод представила Эржебет Вари, а самый «свежий», пятый перевод вышел в 2015 г. По мнению его автора Андраша Шопрони, перевод такого рода текста на венгерский выдерживает максимум 50 лет, «после чего он уже начинает хромать» [15].

Сценические адаптации «Преступления и наказания» пользовались и продолжают пользоваться в Венгрии не меньшей популярностью, чем новые переводы. Премьера первой постановки «Преступления» (авторы сценической версии и постановщики — Ласло Вайда и Тамаш Мой) в театре Непсинхаз-Вигопера (*Népszínház-Vigopera*) состоялась в 1907 г. (известно, что этот спектакль, точнее, его генеральную репетицию, смотрел крупнейший поэт и прозаик эпохи, большой поклонник Достоевского Дежё Костолани). В 1933 г. в театре Мадьяр Синхаз (*Magyar Színház*) была поставлена французская адаптация романа (автор — Гастон Бати) в переводе Йене Хелтаи, режиссер — Пал Броди. Вариант Бати продолжали использовать в Венгрии и после Второй мировой войны — в 1962 г. его поставил в театре Йокаи режиссер Иштван Эгри. К этому времени Достоевский после некоторого перерыва снова стал разрешенным автором (начиная с 1947–1948 гг., с приходом советской идеологии и насаждением новых принципов литературоведения, Достоевский практически исчез из официально одобряемого культурного пространства и вернулся к венгерскому читателю, а затем и зрителю уже после 1955 г., когда в СССР вышло собрание сочинений писателя), поэтому говорили о нем осторожно, даже сам режиссер подчеркивал, что после премьеры по Достоевскому собирается «представить целый ряд новых венгерских драм на современные темы», а критики писали о том, что «Достоевский снова стал нашим современником», не поясняя подробно, в каком смысле. За год до этого, в 1961 г., венгерской публике была представлена еще одна версия — на этот раз на основе популярной советской инсценировки романа (автор — Станислав Радзинский) была представлена в г. Печ.

Еще до советского запрета, в 1947 г., в Венгрии была поставлена инсценировка романа, написанная английским драматургом Родни Эклендом (театр Мювес — *Művész*, режиссер — Золтан Варкони). Главным героем адаптации Экленда (1946) стал Порфирий Петрович — как следователь и исследователь человеческой природы. Интерес к этой стороне романа и фигуре Порфирия Петровича современники Экленда объясняли историческими обстоятельствами — в т. ч. и попытками оценить и понять причины превращения человека в убийцу в свете только что закончившейся войны. Английский драматург существенно сократил длинные монологи и сосредоточил практически все действие в доме Амалии Людвиговны. В схожем ключе решена адаптация Ласло Дюрко (1972–1974), «Виновный» (*A bűnös*), в которой из всего романа оставлена лишь линия Раскольников — Порфирий Петрович. Напряженный диалог героев «Преступления и наказания» в переложении Дюрко был представлен в виде телепостановки в марте 1972 г.

Важнейшей вехой для сценической судьбы «Преступления и наказания» в Венгрии стал спектакль 1978 г., поставленный в театре Вигсинхаз (*Vígszínház*) Юрием Любимовым (авторы инсценировки — Ю. Карякин и Ю. Любимов, перевод на венгерский — Янош Элберт). Тамаш Колтаи в своем обзоре театрального сезона 1977/78 гг. писал:

Режиссура Любимова восстает против норм, существовавших до сих пор — против атмосферы, в которой возникла (и в узком, и в широком смысле), против иннервации, традиции, фанатов Достоевского, значительной части обладателей абонементов в Вигсинхаз [13].

Абонементная публика (в Венгрии принято продавать абонементы не только в музыкальные театры и концертные залы, но и в драматические театры) и сегодня ждет от театра чего-то привычного, возможно, поэтому более экспериментальные по своей природе постановки Достоевского характерны, скорее, для камерных сцен или сценических площадок, где работают независимые театральные объединения. Спектакль Любимова, поставленный для большой сцены, демонстративно отказывался от хромоты романа — Петербурга XIX в., заложив традицию, которой затем будут следовать многие венгерские режиссеры.

В будапештском спектакле 1978 г., как и в московской постановке 1979 г., Любимов полемизирует с трактовкой романа Достоевского, принятой в тот период в советской школе, в результате которой, как писал в книге «Самообман Раскольникова» Юрий Карякин, многие были «склонны оправдать Раскольникова: само общество, дескать виновато, и все тут, и нечего говорить ни о какой личной ответственности, и правильно Раскольников сделал, что “укокошил старушеницу” <...>, жаль только, что “попался”» [2]. Беседы с Карякиным о «Преступлении и наказании» во многом определили ключевые мотивы режиссерского решения Любимова [3], а фраза «жаль, что попался» стала первой фразой спектакля (в более поздних постановках режиссер перенес ее в финал). Подобная полемика была актуальна и для Венгрии, где, по словам венгерского критика Золтана Ислаи, молодое поколение точно так же было «готово оправдать Раскольникова» [11, р. 4]. В отличие от романа, где в первых семи главах Раскольников еще не убийца, спектакль Любимова с самого начала показывал зрителю преступника, сочувствовать которому зритель не мог, да и не был должен, «ведь его поступок реакционен», а «раз средства его дурны, то и цель — идея — не может быть хороша.» Таким образом, делает вывод о главном посыле постановки Золтан Ислаи «мы должны однозначно осудить и то, что послужило отправной точкой поступка Раскольникова» [11, р. 4].

У венгерских критиков спектакль Любимова вызвал смешанную реакцию, многим подход режиссера показался излишне «рационалистическим» и абстрактным, а система предложенных ассоциаций — требующей от зрителя больших усилий и знания романа [6].

Прямой переключкой с культовым спектаклем русского режиссера стала постановка 2001 г. — на этот раз «Преступление» поставил в театре Вигсинхаз режиссер Геза Торди. Связь с постановкой 1978 г. заключалась, помимо прочего, в том, что роль Порфирия Петровича исполнял Андраш Керн, игравший у Любимова Раскольникова. В сценической версии Торди непосредственно текст Достоевского (обработка для театра — Дёрдь Бём) отходит на второй план, уступая место активному сценическому действию — как и у Любимова, важную роль играют визуальные и музыкальные образы. Импульсы, смены настроения главного героя становились понятны зрителю, главным образом, через движение — он то топтался на месте, то вдруг начинал нервно дергаться. Главным в постановке Торди стал не детективный сюжет, но «схватка Раскольникова с богом и миром» [16]. Юдит Чаки сравнивает созданный актером Иваном Камарашем образ с гениальными и безумными героями фильмов ужасов, вроде Ганнибала Лектора из фильма «Молчание ягнят» [8],

обладающего сверхспособностями. Таким образом, в отличие от любимовской трактовки, объяснявшей поступок Раскольникова в т. ч. и болезненностью общества, у Торди причина преступления кроется в изначально больших душе и сознании самого героя. Помимо элементов брехтовского театра Торди активно использовал киноприемы: мизансцены в спектакле были выстроены как кадры и сменялись со стремительностью монтажа, а актеры периодически застывали в «крупных планах».

В том же 2001 г. в Будапештском камерном театре — Студия Эрикссон состоялась премьера спектакля Арпада Шопшича «Преступление и наказание: за решеткой». В версии Шопшича персонажей Достоевского разыгрывали в тюремной столовой заключенные — в основном отбывающие наказание убийцы. По замыслу директора тюрьмы двое из девяти заключенных получают возможность навестить свои семьи, если вся группа сумеет за несколько дней поставить спектакль по произведению Достоевского. В ходе репетиций каждый из участников драмотерапии вынужденно возвращается к собственному преступлению, рассматривая его через призму преступления Раскольникова. «Наша постановка в первую очередь — поиск ответа на вопрос: возможно ли сегодня наказание и очищение наказанием, успокоение. Есть ли у наказания смысл в эпоху, когда и преступники, и не преступники считают, что есть только решение суда и банальное невезение», — так формулируют свой посыл создатели спектакля. Личный ад каждого героя Шопшича, уже совершившего какое-то преступление и осужденного за него согласно букве закона, позволяет по-новому взглянуть и на героев Достоевского, в которых эти преступники перевоплощаются.

Спектакль «София» (2008) режиссера Мате Сабо (сценический текст — совместно с Хильдой Харшинг) в Новом театре (Új Színház) стал еще одной попыткой воплотить роман Достоевского на сцене в неожиданном ракурсе. Драматург Хильда Харшинг представила сюжет «Преступления и наказания» как историю семьи Мармеладовых. В 2017 г. Сабо вновь обратился к роману и поставил его в театре Мишкольца. На этот раз в центре оказался Раскольников, а также судьбы остальных персонажей. Как это часто бывает в театре, причина перехода от камерной истории к более масштабной картине связана и с чисто техническим аспектом: первый спектакль создавался для камерной сцены, а второй — для большой. Главный вопрос, на который, по собственному признанию, пытается найти в своей постановке режиссер:

Почему мы должны следовать правилам, если этого не делают другие? Это происходит снова и снова, когда люди, на которых лежит ответственность за наши тяжкие будни, за нищету, а то и за массовые убийства, могут избежать наказания и обладают большими правами, нежели массы, тянущие на себе бремя повседневной жизни [7].

Автор обеих сценических адаптаций («Сони» 2008 г., «Преступления и наказания» 2017 г.), драматург Хильда Харшинг, подчеркивает, что стремилась найти «объективную точку зрения, обеспечивающую максимальный обзор — словно непосредственный свидетель, который присутствует всюду», и «не пытаться путем детального описания мельчайших внутренних движений

души понять Раскольникова» [17]. Главный герой раздираем противоречиями: неспособность доказать на практике собственную теорию, синхронизировать свою эмоциональную и умственную жизнь заставляет Раскольникова испытывать постоянный страх и напряжение и принимать ошибочные решения, а затем расплачиваться за них.

У Харшинг-Сабо, как и у Шопшича, преступниками становятся все — не только убийца, но и, например, семья Мармеладовых, отправляющая Союю на панель, что, по словам Тимеи Папп, не дает соперживать героям, но заставляет бояться за них и задаваться вопросом: как бы я поступил(а) в подобных обстоятельствах [19]. Осуждены все, и все понесут наказание, но каждого, говоря словами Мармеладова из монолога, который становится ключевым для авторов спектакля, надо пожалеть.

Говоря о внутренней преемственности сценических версий произведений Достоевского в Венгрии, следует также отметить, что исполняющая роль Сони в новой постановке Сабо актриса Анна Месёй уже играла в «Преступлении и наказании» — в постановке Чабы Хорвата и труппы «Форте» 2015 г. (но не Союю, а Дуню).

Последнюю постановку хотелось бы выделить особо как пример менее традиционного воплощения романа на сцене. В этом случае текст (авторы адаптации — режиссер Чаба Хорват и Юдит Гараи) — лишь одна из составляющих. По мнению критика Тамаша Ясаи, театру «Форте» удалось посредством самых разнообразных медиа — движения, музыки, видео, работы с самыми неожиданными предметами и материалами — «не просто облечь эпическое произведение в драматическую форму, <...> а атаковать чувства зрителя через новые каналы [12]». Физический театр в понимании труппы «Форте» не исключает текст и не упрощает сложную драматургию романа — на сцене воспроизводятся практически все сцены с участием всех, даже условно второстепенных персонажей. Актеры почти непрерывно говорят (или поют), стремительно перемещаясь по пустой сцене, но это кажущееся пустым пространство постоянно преображается: покрывающие пол серые листы вспененного полиэтилена позволяют участникам спектакля совершать акробатические трюки, заворачиваться в них — когда тот или иной герой отворачивается от мира, прятаться, «хорониться» под ними; выскальзывая из-под актеров, листы становятся почвой, в буквальном смысле уходящей из-под ног. Сложная хореография наполняет текст Достоевского дополнительными смыслами, ряд сцен решен в кинематографическом ключе, чему способствует сложная режиссура освещения, музыкальные же фрагменты не превращаются в фон, но становятся важной частью действия (особенно впечатляет плач Катерины Ивановны на поминках по Мармеладову).

Еще одна экспериментальная попытка переосмыслить текст Достоевского — спектакль «Преступление и наказание» Бене Балажа Фехера на площадке Юрани хаз (совместная постановка Университета театра и кино и театра ТАР), премьера которого состоялась в 2013 г. Режиссер использует радикальный прием — актеры играют спектакль для одного-единственного зрителя, который невольно оказывается не просто наблюдателем, но свидетелем и даже участником происходящего. Саида Халед-Абдо и Адам Фекете изменили

текст романа таким образом, что история Раскольникова складывается для оказавшегося внутри спектакля зрителя (он же и есть главный герой романа) из вопросов, задаваемых ему актерами, и из сообщаемых ими фактов. Таким образом Фехер устраивает зрителю подобие очной ставки с самим собой и одновременно заставляет решать практические проблемы — реагировать на угрозы следователя, отвечать на неприятные вопросы. Критик Балинт Ковач отмечает неожиданный эффект полного присутствия, когда зритель вообще не может спрятаться, отвести глаза, притвориться невидимым [14]. В рекламном тексте зрителю сообщают: «Этот спектакль ты будешь смотреть в одиночку. Разделить свой опыт ты не сможешь ни с кем. Но это и не нужно. Здесь убийца — ты сам». По мнению режиссера, у зрителя есть возможность выбрать одну из стратегий: «вообще не вовлекаться или, наоборот, как-то комментировать или привести что-то в спектакль, а то и изменить его» [9].

В 2016 г. театр Вигсинхаз отметил столетие со дня рождения Юрия Любимова очередной постановкой «Преступления и наказания». На этот раз автором венгерского текста стал один из самых известных венгерских поэтов Янош Тереи — помимо собственных пьес и романов в стихах популярность ему принесли и многочисленные обработки классических пьес для театра, в т. ч. пушкинского «Бориса Годунова». Тереи переложил на венгерский язык сценическую адаптацию чешского режиссера Михала Дочекала и драматурга Ивы Крестиловой. Основной акцент — детективная природа романа и драматический сюжет. Постановки крупнейшего в Венгрии театра Вигсинхаз всегда рассчитаны на большое количество зрителей, отсюда и традиционное внимание к зрелищной стороне спектакля. Действие разворачивается в прозекторской, где авторы исследуют механизм совершения преступления и отслеживают процесс его раскрытия. Раскольников в интерпретации Дочекала становится пассивным героем — события происходят вокруг него и независимо от его воли, и даже два его главных самостоятельных поступка — убийство старухи и явка с повинной остаются «за кадром». «Вскрытие» собственного преступления и поиск его истоков Раскольников совершает вместе с Порфирием Петровичем — последний постоянно находится рядом с героем, «словно бы выскакивая из его подсознания» [18].

Большие объемы текста, использование табличек и надписей, краткий пересказ событий, дистанцирование актеров от своих персонажей, зонги — все это отсылает к театру Брехта и, отчасти, к театру Уилсона, перемещая роман Достоевского из пространства традиционно представлявшегося более близким русскому автору психологического театра в пространство театра представления. Как и в постановках Торди, Шопшича, Фехера, у Дочекала мизансцены выстроены по принципу кинокадров, а смена сцен происходит посредством «монтажных склеек», таким образом, зритель оказывается словно в гигантской студии, а расположенная сзади зеленая панель из плексигласа напоминает зеленый фон в кино, который позволяет впоследствии накладывать на снятые на нем кадры любые изображения и спецэффекты.

Одновременно с театром Вигсинхаз и режиссером Михалом Дочекалом к роману Достоевского обратился и главный режиссер театра Немзети синхаз Аттила Виднянский, но свое «Преступление и наказание» он поставил в России,

на сцене Александринского театра. Реакция российских зрителей и критиков на сложную многоуровневую конструкцию пятичасового спектакля была крайне противоречивой (можно сравнить с сорокалетней давности рецензией венгерской публики спектакля Любимова): одни упрекали режиссера в мельтешащих на сцене массах, смеси духовности, мистериальности, патетики, лютой серьезности, матерого символизма, насадных криков, клоунады, пасторального простодушия и интеллектуальной облегченности [4], сетовали на отсутствие режиссерского высказывания и содержательности, чрезмерную иллюстративность и невнятность образов, в частности — Раскольников [1], другие, напротив, отмечали стремление Виднянского отойти от «надоевшего деконструктивистского шарлатанства», установить связи между современностью и художественным миром Достоевского, хотя и признавали чрезмерную громоздкость спектакля и трудность его для восприятия [5]. Сам режиссер, объясняя свою концепцию, подчеркивал важность вопросов веры и ее утраты у Достоевского и на современном Западе. Разброс оценок и мнений в данном случае, на наш взгляд, лишь подчеркивает актуальность текста Достоевского (равно как и многообразие способов его прочтения, в том числе и спекулятивных). Спектакль Виднянского, при всей своей противоречивости, безусловно обогатил театральную практику новыми решениями, в частности связав драматургически покаяние Раскольникова и самоубийство Свидригайлова посредством параллельного монтажа (снова киноприем) коротких эпизодов в финале, сравнив, таким образом, возможности искупления греха для человека неверующего (самоубийство) и верующего (признание и раскаяние).

В статье, посвященной премьере «Преступления и наказания» в 1978 г., Золтан Ислаи достаточно подробно говорит о трудностях, связанных с перенесением произведений Достоевского на сцену, и называет постановки по Достоевскому «проверкой» для театра. Способность конкретной театральной труппы «сыграть Достоевского», по мнению Ислаи, говорит о ее эмоциональной, духовной и физической зрелости и готовности [11, р. 2]. В этом, на наш взгляд, кроется одна из причин (далеко не единственная) непреходящей популярности постановок по произведениям Достоевского в Венгрии. Аттила Виднянский в режиссерском предисловии к своей постановке «Преступления» называет его главным иностранным романом для венгров. Приведенные нами примеры отнюдь не исчерпывают многообразие венгерских сценических адаптаций этого и других произведений Достоевского; за рамками статьи осталось несколько последних — по дате премьеры — постановок «Преступления и наказания», в т. ч. «криминальный детектив» Ласло Вандори в веспремском театре Паннон Варсинхаз (*Pannon Várszínház*) 2018 г. И это лишь подчеркивает актуальность текста русского писателя для венгерской сцены и широкие перспективы литературоведческих и текстологических (применительно к текстам адаптаций) и театроведческих исследований в данной области.

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. Вольгуст Е., Дмитриевская М. Полифонический гул. Диалог о премьере // Петербургский театральный журнал. 16.09.2016. — URL: <http://ptj.spb.ru/blog/polifonicheskij-gul-dialog-opremere/>

2. Карякин Ю. Самообман Раскольникова (Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание»). — М.: Художественная литература, 1976.

3. Соломон Волков о спектакле «Преступление и наказание» Юрия Любимова в Вашингтоне // Континет. — 1987. — № 52.

4. Шитенбург Л. Бал у Капернаумовых: «Преступление и наказание» Аттилы Виднянского в Александринке // Colta.ru. 15.09.2016. — URL: <https://www.colta.ru/articles/theatre/12425>

5. Юрьев А. Евангелие против топора // Prosaenium. Вопросы театра. — 2017. — № 1/2. — С. 44–51.

6. Almási M. A tudatdrámától a társadalmi lelkiismeretig // Színház. — XI évfolyam, 4. szám, 1978. április. — P. 8–13.

7. Bűn és bűnhődés a Miskolci Nemzeti Színházban // Színház.hu Magyar Színházi Portál. 04.10.2017. — URL: https://szinhaz.hu/2017/10/04/bun_es_bunhodes_a_miskolci_nemzeti_szinhazban

8. Csáki J. Színház: Szocio-pszicho... (A Bűn és bűnhődés a Vígyszínházban) // Magyar narancs. 2001/20. (05.17.) — URL: https://m.magynarancs.hu/zene2/szinhaz_szocio-pszicho_a_bun_es_bunhodes_a_vigszinhazban-58160

9. Fehér Balázs Bénő: Bűn és bűnhődés // 7Óra7 Színház és pont. 16.04.2014. — URL: https://7ora7.hu/2014/04/16/feher_balazs_beno_bun_es_bunhodes

10. Hetenyi Z. A fordítások bűne és vétke // Holmi. — 2009. — N6. — URL: <http://www.holmi.org/2009/06/hetenyi-zsuzsa-a-forditasok-bune-es-vetke>

11. Iszlai Z. Raszkolnikov, a terrorista // Színház. — XI évfolyam, 4. szám, 1978. április. — P. 1–7.

12. Jászay T. Repül a pénz: Bűn és bűnhődés / Forte társulat, Szkéné Színház // Revizor — a kritikai portál. 17.09.2015. — URL: <http://www.revizoronline.com/hu/cikk/5729/bun-es-bunhodes-for-te-tarsulat-szkene-szinhaz/>

13. Koltai Tamás: Évadok előtt, évadok után // Színház. — 1978. — N9. — P. 1–4.

14. Kovács Bálint. A néző gyilkolt és megbűnhődik // Egyfelvonás. Origo Kultúra. 10.12.2013. — URL: <http://egyfelvonas.reblog.hu/a-nezo-a-gyilkolt-es-megbunhodik>

15. Kovács Bálint. Folyamatosan bosszantani kell az olvasót // Origo, 21.11.2015. — URL: <http://www.origo.hu/kultura/kotve-fuzve/20151113-ujraforditas-nadasdy-adam-barna-imrezabhegyezo-rozsban-a-fogo-hamlet-bun-es-bunhodes.html>

16. Magyar J. K. Bűnődő bűnösök // Népszava, 07.05.2001. — URL: <https://port.hu/cikk/magazin/bunhodo-bunosok/article-5499>

17. Mintha a mindenhol jelenlévő szemtanú lennék. Egy járókelő az utcán — Interjú Hársing Hilda dramaturggal // Borsod Online. 09.10.2017. — URL: <http://www.boon.hu/mintha-a-mindenhol-jelenlevo-szemtanu-lennek-egy-jarokelo-az-utcan-interju-harsing-hilda-dramaturggal/3644163>

18. Nánay I. Életek a boncasztalon // Revizor — a kritikai portál. 10.02.2017. — URL: <http://www.revizoronline.com/hu/cikk/6420/dosztojevszkij-bun-es-bunhodes-vigszinhaz/>

19. Papp T. Nagyregény nagylátószöggel // Revizor, a kritikai portál. 21.03.2018. — URL: <http://www.revizoronline.com/hu/cikk/7071/dosztojevszkij-bun-es-bunhodes-miskolci-nemzeti-szinhaz/>

*О. В. Богданова**

РЕВИЗИЯ НИЦШЕ В «СТАРУХЕ ИЗЕРГИЛЬ» М. ГОРЬКОГО**

В статье с иного ракурса рассматривается текст хрестоматийного рассказа М. Горького «Старуха Изергиль». Новый угол зрения — текстуальное сопоставление раннего рассказа Горького с произведениями Ф. Ницше — позволяет увидеть структурную организацию рассказа с неожиданной точки зрения, по-новому взглянуть на систему персонажей и ее идейную морфологию. Анализ ницшеанских мотивов в рассказе Горького позволяет не только увидеть знакомый текст в иной перспективе, но и лучше понять этапы становления Горького-художника, Горького-мыслителя, проследить и осознать те ступени, по которым поднимался молодой писатель в поисках человека внутри себя, на пути к Гордому Человеку в системе его художественного творчества.

Основные методы и принципы исследования, использованные в работе, — контекстуальный (приемы исторического, сравнительно-сопоставительного, интертекстуального анализа), биографический, формально-структурный (типологический, поэтологический) в их взаимосвязи и дополнительности.

Ключевые слова: ранние рассказы М. Горького, «Старуха Изергиль», система образов, идейная структура, Ф. Ницше.

O. V. Bogdanova

REVISION OF NIETZSCHE IN "STARUKHA IZERGIL" BY M. GORKY

In the article from a new perspective considers the system of images of the story of Maxim Gorky "Starukha Izergil" ("Old Woman Izergil"). A textual comparison of the earliest story by Gorky with the works of Nietzsche allows us to see the structural organization of the story from an unexpected point of view, to understand its ideological morphology. Analysis of Nietzschean motifs in the story of Gorky allows to see the familiar text in a different perspective and to better understand the stages of formation of Gorky-artist. It allows to become aware

* Богданова Ольга Владимировна, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; olgabogdanova03@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Максим Горький как мировое явление. Роль Горького в литературе, критике, публицистике, политике, культуре и искусстве, театре, кино, современной инфосфере» № 18-012-00158.

of the steps, which rose a young writer in search of a man inside and on the way to a Proud Man in the system of his artistic creativity.

Keywords: early stories of Maxim Gorky “Starukha Izergil” (“Old Woman Izergil”), system of images, ideological structure, F. Nietzsche.

В конце XIX — начале XX в. молодой М. Горький страстно увлекался популярными идеями мировой философии, находился под влиянием отвечающих взглядам времени концепций, прежде всего А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, но воплощал и отражал их в своем творчестве особым образом, соглашаясь с собственным их пониманием, с уже начинавшими формироваться в нем жизненными наблюдениями и философическими суждениями. Молодой писатель не просто усваивал взгляды и идеи знаменитых европейских мыслителей, следовал им, но пытался модифицировать их теории согласно собственному опыту и складывавшимся идейным представлениям.

В этом смысле ранние произведения Горького — рассказы «Макар Чудра» (1892), «Старуха Изергиль» (1895), «Песня о Соколе» (1895), «Песня о Буревестнике» (1895), «Челкаш» (1895) и др., — с одной стороны, наиболее выразительно отражают идеи Шопенгауэра и Ницше, с другой — со всей очевидностью обнаруживают личностные устремления Горького, репрезентируют динамику формирования независимых взглядов и убеждений писателя, в более полной и осмысленной форме выразившихся позднее в пьесе «На дне» (1902) и повести «Мать» (1906). Однако уже в «Старухе Изергиль», в пределах ее максимально (идео)логизированной повествовательной структуры отчетливо и схематично обнажает себя стремление молодого писателя к экспликации собственных — индивидуальных — творческих и философских интенций.

Вслед за Ницше центром антропософской системы Горького становится Гордый Человек — не человек, а Человек, не «маленький (стадный) человек», а Сверхчеловек. Между тем в триптихе «Старуха Изергиль» Горький предпринимает попытку не «художественного комментария» к трактату Ницше, но намеревается адаптировать, приблизить к реальности, «гуманизировать» образ ницшеанского сверхчеловека, наделив философскую инвариативную матрицу возможностью ее вариативной модификации, ориентированной на действительность.

Наследуя поэтическую символику Ницше, Горький, с одной стороны, открывает повествование романтическим пейзажем, созданным образами бушующего моря и бескрайней степи, задавая координаты ментально-философского пространства, в котором предстоит выстроить систему идеологических приоритетов. Но, с другой стороны, в традиции русской литературы горьковский пейзаж обретает черты картины реалистической, заполненной живыми запахами и красками, звуками пения и музыки, «силуэтами <...> людей» [2, с. 4]. Пространственно-географическое уточнение «Я слышал эти рассказы под Аккерманом, в Бессарабии, на морском берегу» [2, с. 4] локализует символический топос, «адресность» насыщает поэтику текста фольклоризированной узнаваемостью, фантастичность и сказочность обретают характер допустимой поэтической условности. В подобном двуедином хронотопе персонажная

система рассказа обретает символическую наполненность и одновременно сохраняет реалистическую конкретику.

В данном контексте довольно легко выстраивается концептуальная триада, традиционно принятая в отечественном литературоведении, когда вслед за трехчастной композиционной структурой текста уверенно выводится дирекция идеологического рассказового вектора: жизнь вне людей и для себя (легенда о Ларре) → жизнь с людьми, но для себя (история Изергиль) → жизнь с людьми и для людей (притча о Данко). Соблазнительная стройность и законченность подобной концепции, кажется, не вызывает сомнений или несогласия, однако в связи с субъективацией (личностной адаптацией) Горьким ницшеанской концепции обретает несколько иные черты и пропорции.

Если опереться на одно из центральных положений ницшеанского Заратустры: «Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, — канат над пропастью» — и на вытекающее из него утверждение: «В человеке ценно то, что он *мост*, а не цель» [3] — то концепция (и структура) горьковского рассказа должна будет восприниматься под несколько иным углом, в несколько ином ракурсе.

По Ницше (заметим, вслед за Платоном), иерархическая триада выстраивается так: животное — человек — сверхчеловек. И хотя, на первый взгляд, кажется, что структура горьковского рассказа не имеет ничего общего с подобным строением, тем не менее при внимательном обращении к тексту (и при изменении визуального ракурса) становится очевидным, что в основе наррации Горького лежит именно это базовое положение, другое дело, что актуализировано оно не во внешнем композиционном строении триптиха, а на уровне его глубинного идейного фундамента. Во всех трех частях рассказа «Старуха Изергиль» первую ступень человеческого мира (всех трех — I, II, III — изображенных миров) составляют именно животные, звери, гады и черви. При этом мир природный (в смысле — мир без человека, до человека) и мир человеческий (в значении присутствия в нем человека) противопоставлены. Если образ природного (до-человеческого) мира и у Ницше, и у Горького наделен признаками некоей абстрактной сущности, маркирован символическими смыслами, формирующими константы вселенского хаоса/космоса, то субъективированный мир, населенный людьми, лишен гармонии и стабильности и требует эволюционирования, в ходе которого человек должен возвыситься до сверхчеловека, стать «смыслом земли».

Если обратиться к самой «человеческой» части рассказового построения Горького — к истории старухи Изергиль (ч. II), то внимание обращает на себя то обстоятельство, что в событиях, изложенных рассказчицей, едва ли не каждый персонаж с удивительным постоянством сравнивается с каким-либо животным, нередко не одним. Первый возлюбленный Изергиль, рыбак, свистел «как суслик» [2, с. 8], другой, рыжий гуцул, был то ласков, то «иногда, как зверь, ревел и дрался» [2, с. 8]. Наложницы турецкого хана, в гареме которого некоторое время жила Изергиль, «ругаются, квохчут, как курицы...» [2, с. 9]. О жалком любовнике-«монашке» Изергиль говорит, что он «как червяк, все извивался <перед нею>» [2, с. 9]. Богатый пан в Бохнии смотрел на нее, «как сытая свинья» [2, с. 10]. У поляков, по наблюдению Изергиль, язык «зме-

инный»: «Все шипят... Что шипят? Это бог дал им такой змеиный язык за то, что они лживы» [2, с. 10]. И ряд можно продолжить. Горький не акцентирует этот «животный» мотив, но «звериные» коннотации интенсифицируют текст настолько, что не обратить внимания на них невозможно.

Может показаться, что в легендах о Ларре и Данко, в символизированных I и III частях, подобный мотив должен отсутствовать, ибо речь идет о героях прошлого, очищенных от бытовляющих деталей и примет. Однако это не так. В I и III частях «животный» мотив хотя и ослаблен, но по-своему выразителен и характерологичен. И символически обобщен.

Так, в отличие от «реалистической» части, где едва ли не к образу каждого отдельного героя выстраивается «животная» параллель, в символизированных I и III частях зооморфного сопоставления удостаивается коллективный образ — племя (в I части) и табор (в III). Подобно тому, как Ницше вычленил «стадного» человека («Нет пастуха, одно лишь стадо! Каждый желает равенства, все равны...» [3]), так и Горький, кажется, высоких легендарных героев низводит до примитивного «стада», где члены коллективного сообщества лишены собственной воли и свободы, подчинены единым нивелирующим правилам, обычаям и традициям.

Появление в племени Ларры, сына орла и женщины, героя необычного и неординарного уже по рождению, вызывает неудовольствие как всего племени, так и его старейших.

Все смотрели с удивлением на сына орла и видели, что он ничем не лучше их, только глаза его были холодны и горды, как у царя птиц. И разговаривали с ним, а он отвечал, если хотел, или молчал, а когда пришли старейшие племени, он говорил с ними, как с равными себе. Это оскорбило их, и они, назвав его неоперенной стрелой с неотточенным наконечником, сказали ему, что их чтут, им повинуются тысячи таких, как он, и тысячи вдвое старше его. А он, смело глядя на них, отвечал, что таких, как он, нет больше; и если все чтут их — он не хочет делать этого. О!.. тогда уж совсем рассердились они... (выделено мною. — О. Б.) [2, с. 5].

Герой, какого «нет больше», осмелившийся перечить старейшим, способный подчиняться собственному желанию (почти по Шопенгауэру), имеющий собственное ego (личность), изгнан из племени и наказан только потому, что он не такой, как все. Племя у Горького «почти незаметно» эксплицировано как стадо.

Более того, акцент стадности применен Горьким и к самим членам племени-стада: например, к девушке, которую хотел взять Ларра. На слова старейших «Пусть идет куда хочет» Ларра «засмеялся и пошел, куда захотелось ему, — к одной красивой девушке, которая пристально смотрела на него; пошел к ней и, подойдя, обнял ее. А она была дочь одного из старшин, осудивших его. И, хотя он был красив, она оттолкнула его, потому что боялась отца» [2, с. 5]. Горький акцентирует: оттолкнула не потому, что Ларра не понравился ей, а «потому что боялась отца». Страх, подчиненность, отсутствие собственной воли, т. е. стадность, становятся неброским, но намеренно намеченным Горьким характерологическим признаком племени. Заметим, что умирающая девушка

сравнена Горьким со змеей: «девушка, вздохнув, извилась змеей и умерла» [2, с. 5]. Любопытно, что герой Ницше называет орла и змею своими любимыми животными: «"Это мои звери!" — сказал Заратустра и возрадовался в сердце своем» [3]. Правда, символическое значение, которое вкладывал Ницше в образ змеи (мудрость), в данном случае не выдержано Горьким — горьковская змея скорее уподоблена гадкому ужу или мерзкому червю (в русле этических оценок славянского фольклора).

Подобными снижающими коннотациями пронизан и совокупный образ табора (в третьей части рассказа), который Данко вывел из смрадных болот и глухого «каменного» леса.

Страх родился среди них, сковал им крепкие руки, ужас родили женщины плачем над трупами умерших от смрада и над судьбой скованных страхом живых, — и трусливые слова стали слышны в лесу, сначала робкие и тихие, а потом все громче и громче... Уже хотели идти к врагу и принести ему в дар волю свою, и никто уже, испуганный смертью, не боялся рабской жизни... (выделено мною. — О. Б.) [2, с. 14].

Горький образно, метафорически, но очень точно использует слово-характеристику Ницше — рабы — и тем указывает на «низменный» уровень человеческой иерархии, людской эволюции. Вспомним, что то же слово «рабы» звучало и в легенде о Ларре: «Что вам нужно? — спросил так, точно они были рабы...» [2, с. 6] В контексте русской литературной традиции, наследуемой Горьким, выбор слова симптоматичен.

Страх, злобы и обида таборян (III ч.) сродни обидчивости и страху, который испытали герои племени (I ч.). Как в первой легенде «стадо» ощутило страх перед Ларрой, почувствовало обиду и на том основании вынесло жестокий суд сыну орла, не испытав ни доли сочувствия к герою и «не желая облегчить участь того, кто делал им зло» [2, с. 6], так и в легенде о Данко людям табора «стыдно было сознаться в бессилии, и вот они в злобе и гнев обрушились на Данко, человека, который шел впереди их. И стали они упрекать его...» [2, с. 15] В данном случае слово-маркер Ницше «стадо» уже непосредственно эксплицировано в тексте Горького, звучит в словах Данко, обращенных к табору: «А вы? Что сделали вы в помощь себе? <...> Вы только шли, шли, как стадо овец!» [2, с. 15]

И племя, и табор ищут для неординарных героев страшные казни, которые бы удовлетворили их. В племени долго думали, взвешивали и решали, как наказать Ларру — «Потом, когда одумались, то схватили его, связали и так оставили, находя, что убить сейчас же — слишком просто и не удовлетворит их» [2, с. 5]. Позже «они собрались, чтобы придумать казнь, достойную преступления...» [2, с. 6] Горький не скупится в описании изощренной мстительности племени.

Симметрично (параллельно) изображена и готовящаяся казнь Данко:

— Ты умрешь! Ты умрешь! — ревели они <табор>. А лес все гудел и гудел, вторя их крикам, и молнии разрывали тьму в клочья. Данко смотрел на тех, ради которых он понес труд, и видел, что они — как звери. Много людей стояло во-

круг него, но не было на лицах их благородства, и нельзя было ему ждать пощады от них [2, с. 15].

Горький повторяет подчеркнуто ницшеанское определение толпы — «как звери». Т. е. во всех трех частях повествования «Старухи Изергиль» отсчет эволюционной динамики человека ведется от его «животного состояния», от червя и зверя, образов-маркеров Платона и Ницше.

В триаде Ницше «животное — человек — сверхчеловек» среднее звено есть «мост» (в другом случае — «перила»), который соединяет низкое и высокое, грязное и чистое. У Горького в рассказе-триптихе позицию «моста», несомненно, занимает старуха Изергиль, которая не достигает вершин и силы сверхчеловеческой личности, но указывает направление, по которому, по (Ницше и) Горькому, должно идти эволюционное движение.

Старуха Изергиль — образ не центральный, но срединный, она и не сливается со стадом, но и вбирает в себя его рудименты, она наделена мерой воли и силы, но нечто «рабское» — по сути животное — просматривается и в ее образе.

Прежде всего обращают на себя внимание инфернальные слагаемые образа Изергиль — исследователи неоднократно подчеркивали сходство старухи со смертью. Действительно, у героини «скрипучий голос» [2, с. 4], «беззубый рот», «сухие, потрескавшиеся губы», «заостренный подбородок с седыми волосами на нем», «сморщенный нос, загнутый, словно клюв совы» [2, с. 8]. На месте щек

были черные ямы, и в одной из них лежала прядь пепельно-седых волос, выбившихся из-под <...> тряпки, которою была обмотана ее голова. Кожа на лице, шее и руках вся изрезана морщинами, и при каждом движении старой Изергиль можно было ждать, что сухая эта кожа разорвется вся, развалится кусками и предо мной встанет голый скелет с тусклыми черными глазами [2, с. 8].

«Смертные» коннотации образа Изергиль вновь находят объяснение в размышлениях Ницше, ибо, по Ницше, нужно быть «слишком старым», иметь «беззубый рот», чтобы иметь «права на все истины». По Ницше,

зрелый муж [в данном случае — жена, женщина] больше ребенок, чем юноша, и меньше скорби в нем: лучше понимает он смерть и жизнь. <...> Да: так понимает он смерть и жизнь...

В представлении Ницше существует некая синонимия между жизнью и смертью, их взаимозаменяемость и подменяемость.

Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту <...> Я люблю тех, кто не ищет за звездами основания, чтобы погибнуть и сделаться жертвою — а приносит себя в жертву земле, чтобы земля некогда стала землею сверхчеловека. Я люблю того, кто живет для познания и кто хочет познавать для того, чтобы когда-нибудь жил сверхчеловек. Ибо так хочет он своей гибели [3].

Изергиль, страстная и сильная, именно такова: она та, «чья душа расточается, кто не хочет благодарности и не воздаст ее: ибо он постоянно дарит

и не хочет беречь себя», «кто свободен духом и свободен сердцем». В терминологии Ницше, Изергиль — «провозвестник молнии», и «эта молния называется *сверхчеловек*». Изергиль Горького — «провозвестник сверхчеловека», «предчувствие сверхчеловека». А для сверхчеловека «все равно»: жизнь = смерть, смерть = жизнь, ибо каждая из них суть оппозиция тусклому существованию, бесстрастию, тоске и страху. Черты «старухи-смерти» придают образу Изергиль нечто высоко-сакральное, пугающе-инфернальное и выводят ее образ за пределы «стада», делают ницшеанским «мостом» и «перилами».

Если другие образы, о которых Ницше ведет рассказ Изергиль, предстают в восприятии слушателя тенями (несомненно, платоновскими тенями) — «все они — только бледные тени» [2, с. 10], многократно повторяет рассказчица и ей вторит повествователь, то сама старуха, даже похожая на смерть, — личность живая, телесная, страстная, «сильная, сочная». Ее жизнь «мятежная» [2, с. 9], «жадная жизнь» [2, с. 12].

Как известно, по Ницше, одним из признаков сильной личности становится безумство (вспомним у Горького — «безумство храбрых»), и одна из форм проявления безумства, по Ницше, — любовь, страсть. «В любви всегда есть немного безумия» — говорил Заратустра. И таковым безумством наделена Изергиль.

Ни о молодой, ни о старой Изергиль нигде не сказано, что она была красива (именно красивые люди, по Ницше, могут быть «мостом» к сверхчеловеку). Но сила жизни Изергиль, ее страстность и порывистость — залог ее красоты. Она, несомненно, относится к тем красивым людям, которые «умеют хорошо петь» и которые «любят жить» [2, с. 8]. Любовь и поцелуи были наполнением жизни страстной Изергиль: «А сколько любила! Сколько поцелуев взяла и дала!..» — «бежала к тому, кого любила, целоваться с ним», и так до тех пор «пока была любовь» [2, с. 8].

Сильный герой, по Ницше, программно одинок: «Тяга к стаду старше происхождением, чем тяга к я», путь к одиночеству — путь к человеку в самом себе («Одинокий, ты идешь дорогою к самому себе!» [3]). Одиноким оказывается и Изергиль у Горького — ни семьи, ни детей, ни мужа у нее нет. Но чтобы достичь искомого одиночества, нужно пройти долгий путь (как и прошла Изергиль), побороть семь дьяволов, встречающихся на жизненном пути: «И твоя дорога идет впереди тебя самого и твоих семи дьяволов!» [3].

Трудно со всей определенностью сказать, что непосредственно имел в виду Ницше, когда Заратустра говорил о семи дьяволах, но Горький воплотил их применительно к Изергиль вполне определенно — как череду любовных искушений, как длинный ряд ее любовных историй. Неслучайно Изергиль так и воспринимает своих любовников, характеризует их как демонов — «Он ходил ко мне, гордый демон <...>», «Вот был красив! Как черт <...>», «Я ведь любила его, этого черта...» [2, с. 11].

Характер Изергиль сильный, мятежный, мужественный. Она не по-женски сурова и жестока, расчетлива и решительна. В единой плоти горьковской героини соединились бог и дьявол, воплотился ницшеанский переход (путь, мост) от тучи к молнии, от вида к сверхвиду, от человека к сверхчеловеку. Суть характера героини — симбиоз любви и ненависти, жалости и жестокости, жертвенности и героизма. По Ницше, «одна сила <...> добро и зло», «большой

власти не нашел Заратустра на земле, чем добро и зло» [3]. В Изергиль Горький и сосредоточил эту единую власть и единую силу — добро и зло.

Изергиль «постоянно дарит и не хочет беречь себя», она щедра и безмерна. Но она может быть великодушной и — мстительной. О любовнике-«монашке»:

Раз как-то шли мы по берегу реки, и вот он сказал мне гордое, обидное слово. О! О!.. Я рассердилась! Я закипела, как смола! Я взяла его на руки и, как ребенка, — он был маленький, — подняла вверх, сдавив ему бока так, что он посинел весь. И вот я размахнулась и бросила его с берега в реку... [2, с. 10]

Обратим внимание, Изергиль жестока и высокомерна с «маленькими людьми» (слово Ницше)¹. «Маленьким» будет назван и караульный, которого убила Изергиль, желая спасти Аркадэка: «Я говорила и мерила глазами солдата — он был маленький, сухой и все кашлял...» [2, с. 11] В равнодушном спокойствии, с которым Изергиль рассказывает историю своего убийства часового, ощутимы (в ее понимании) справедливость и заслуженность «кары», которую понес солдат.

Однако сильная героиня Горького — только «переход», только «мост», «перила». Она безумна, страстна, «сочна», но она только человек, потому наделена Горьким коннотациями снижающими, редуцирующими силу и мощь ее характера. Не воплощенные на уровне сюжета, подобные «дискредитирующие» характеристики звучат в речи героя-слушателя, героя-повествователя. Слушая конец рассказа Изергиль о Ларре, повествователь подмечает, что вела рассказ Изергиль «таким возвышенным, угрожающим тоном», но «все-таки» в этом тоне повествователь слышал звучание «боязливой рабской ноты» [1, с. 7]. Рассказывая историю спасения Аркадэка, Изергиль сама (словно извиняясь) подмечает слабость в собственном поведении:

Мне горько стало, как подумала я, что раньше за мной ползали... а вот оно, пришло время — и я за человеком поползла змеей по земле и, может, на смерть свою ползу... [2, с. 11]

Не-сверхчеловека Изергиль Горький не наделяет способностью понять и принять равенство понятий верх и низ, эквивалентность подвига и унижения.

Не найдя возможности обнаружить «слабость» Изергиль на уровне фабульного построения, повествователь со своей стороны привносит в ее образ коннотации, не дающие возможности причислить героиню к сверхлюдям. Образ Изергиль со всей очевидностью вбирает в себя составляющие образов Ларры и Данко, но он сознательно приземлен, чтобы констатировать его «переходность» и «промежуточность». Горький намеренно (хотя бы на уровне фиксации) отмечает в Изергиль черты червя, змеи, растения, призрака (NB: все слова суть термины ницшеанской образной терминологии) и через автора — «от автора» — весьма преднамеренно локализирует ее образ среди героев-теней. Слушая историю «жадной жизни» Изергиль повествователь замечает:

И все они <возлюбленные Изергиль> — только бледные тени, а та, которую они целовали, сидит рядом со мной живая, но иссушенная временем, без тела, без крови, с сердцем без желаний, с глазами без огня, — тоже почти тень [2, с. 10].

Что же касается образов сверхлюдей Ларры и Данко, они (по Ницше) должны быть образами «очищенными», надмирными. По словам Заратустры, «притчи должны быть вершинами», а те, о ком они говорят, — «большими и рослыми». Таковыми и вырисовывает легендарных героев Горький — сильными, бесстрастными, очищенными от людских эмоций-слабостей. И первым же маркером избранности одного из них становится то, что Ларра — сын орла (напомним, любимого «зверя» Ницше).

Традиционно в интерпретации рассказа «Старуха Изергиль» принято противопоставлять «эгоизм» Ларры и «человеколюбие» Данко. Подобная дилемма кажется убедительной и — горьковской. Однако, на наш взгляд, это не так или не совсем так. Герои Ларра и Данко действительно противопоставлены, но не на уровне нравственно-этическом: любовь к людям / нелюбовь к людям — а на уровне ментальном, философском.

Приверженец идей Ницше, увлеченный молодой Горький должен был подняться над моралью, следуя ницшеанской дирекции — «По ту сторону добра и зла», отказаться от привычной дифференции (ранее уже приводилась цитата из Ницше о единстве силы добра и зла). Потому оба героя Горького должны были быть равновелики, масштабно сопоставимы, даже если бы писатель хотел воплотить в одном «зло», в другом «добро».

Действительно, герои похожи. Оба молоды, красивы, смелы. Ларра — «юноша, красивый и сильный» [2, с. 5]. Данко — «молодой красавец», «сильный и смелый» [2, с. 14]. Оба — герои-одиночки. Ларра — «один против всех», «один, свободный, как отец его» [2, с. 6]. Данко — «лучший из всех», «явился <...> и спас всех один» [2, с. 14]. Оба горды. Ларра — «горд», «гордый», «вольный, как птица» [2, с. 6]. Сердце Данко — «гордое сердце», «горящее сердце» [2, с. 16]. Оба крайние индивидуалисты.

Система мотивов, которые сопровождают образы Ларры и Данко, коррелятивна, едва ли не унифицирована и работает как в легенде «о зле», так и в легенде «о добре». Это мотивы безумия/безумства, жертвы/жертвенности, надмирных возможностей, тоски и др. Общими для обоих героев оказываются образ-мотив камня (с одной стороны, как вариант реализованной метафоры «каменное сердце», с другой — платоновские люди-камни) и образ-мотив ножа (который захватывает в свою орбиту и образ Изергиль: «Там меня одна болгарка ножом ударила в грудь за жениха или за мужа своего — уже не помню...» [2, с. 9]). Поэтому когда Изергиль произносит: «Красивые — всегда смелы» [2, с. 14] или «Всяких людей я нынче вижу, а вот сильных нет! Где ж они?..» [2, с. 13] — эти реплики относятся к обоим легендарным героям-сверхлюдям, и к Ларре, и к Данко.

Кажется, что граница близости Ларры и Данко проходит по линии их отношения к людям. Однако оба героя выше «маленьких», «общинных» людей, у обоих отношения с племенем порождают скуку и тоску. Не только у Ларры, но и у Данко при общении с людьми сердце вскипает негодованием [2, с. 15], дума о них в обоих героях рождает тоску [2, с. 15].

В этой связи возникает вопрос: в чем же разница между героями? почему в одном из них развилось презрение к людям, в другом — любовь и жалость к ним? каковы истоки разного отношения гордых и сильных горьковских героев к людям?

Казалось бы, следуя Ницше, Горький должен был абсолютно уравнивать героев-«антиподов», придав оттенок законности и правомерности философии как одного, так и другого. Однако в период работы над рассказом «Старуха Изергиль» (примерно 1894 г.)² Горький только начинал знакомство с произведениями Ницше, причем пока еще в частных переводах, не во всем точных и показательных (первый печатный, т. н. официальный перевод Ницше появился в России в 1898 г.). И одновременно Горький все еще находился под сильным влиянием не так давно, но глубоко освоенной им традиции русской классической литературы. Имморализм Ницше, с одной стороны, привлекал юного Горького, с другой — останавливал его и требовал осмысления и переоценки представлений, сложившихся под влиянием русской классики. Уже замороженный нигилистическими и атеистическими тенденциями конца XIX в., в это время Горький продолжал испытывать влияние духовных традиций предшествующих эпох. Поэтому, когда молодой писатель пытается в художественных образах «Старухи Изергиль» отразить собственное понимание философии Ницше, он формирует свою модель, конструирует свой «диалектический» модуль.

Если Ницше предложил абсолютный тип сверхчеловека, не опирающегося на моральные каноны (современности), указывая искать великих героев в отдаленно глубоком историческом прошлом (прежде всего в языческом, греко-римском³), то Горький предпринял попытку воплотить собственный — «дифференцированный» — вариант: с одной стороны, «языческий», с другой — «христианский». Неслучайно вслед за легендой о Ларре в рассказе Изергиль трижды звучит упоминание греков [2, с. 10], а говоря о племени людей, которому принадлежал человеколюбивый Данко, она (настойчиво) вспоминает о неких заветах, носителями которых были представители племени:

Это были все-таки сильные люди, и могли бы они пойти биться насмерть с теми, что однажды победили их, но они не могли умереть в боях, потому что у них были заветы, и коли б умерли они, то пропали б с ними из жизни и заветы [2, с. 14].

Молодой писатель стремится «улучшить», модифицировать Ницше-Заратустру и предлагает две адаптированные модели Гордого Человека: один — языческий — презирает людей, другой — христианизированный — любит и «жалеет» людей [2, с. 15]. Слово «жалость» становится лексемой-знаком, своеобразным маркером, подсказывающим природу любви горьковского героя к людям — неслучайно многие исследователи неоднократно намечали связь между жертвенной гибелью Данко и жертвенностью Христа.

Другими словами, в период работы над «Старухой Изергиль» молодой (писатель и мыслитель) Горький еще только определялся в своих идеях, колебался, не мог вполне и до конца принять абсолютизированный образ ницшеанского сверхчеловека — потому в художественном пространстве рассказа предлагал альтернативу. Сверхчеловек Ницше «распадался» у Горького на два подтипа, проблематизировался в двух образах — Ларры и Данко, условно «отверженного» и «приверженного»⁴, тем самым синтезируя (примиряя) «имморализм» философии Ницше (Платона) и русской литературной и духовной (право-

славной) традиции. Ларра у Горького — условно языческий сверхчеловек, Данко — исторический, христианизированный. Оба сильные и красивые, оба сверхчеловеки.

Однако позднее, по-прежнему вслед за Ницше, Горький признает слабость христианства — ущемленность воли, ограниченность духовной свободы, зависимость от «заветов». И, например, в пьесе «На дне» создаст «ослабленный» образ представителя христианской веры, носителя христианского канона, образ старца Луки (см. подробнее: [1]). По сути в «На дне» Лука становится героем-мостом, героем-перилами на пути к провозглашаемому Сатиным Гордому Человеку.

Итак, в рассказе «Старуха Изергиль» абсолютный сверхчеловек Ницше обретает у Горького два относительных варианта, сопоставимых и соизмеримых. Оба героя сильны и мужественны, красивы и оба не поняты людьми и жестоко наказаны ими — пусть и за разные (если оценивать по моральной — не ницшеанской — шкале) поступки.

Между тем обычно исследователи «Старухи Изергиль» говорят о более сильной «сверхчеловеческой» слагаемой в образе Данко (не Ларры), полагая, что именно жертва во имя людей делает героя выше. Сюжетно-композиционная организация текста как будто бы подтверждает такое прочтение — с Ларры начинается наррация, но завершает ее (кажется, сильная позиция) Данко. Традиция русской классической литературы словно бы поддерживает гуманистическую идею рассказа. Однако это не так, речь должна идти не столько о традиции, сколько об инерции, ибо идейный пласт рассказа говорит об ином.

Как уже было сказано, Горький предлагал свои варианты сверхчеловека. Но потому и предлагал варианты, что испытывал сомнения, колебался. Находясь под сильным и несомненным обаянием теории Ницше, он пока еще продолжал ориентироваться и на традицию русской литературы. Вполне возможно, что именно литературная традиция и заставила его поставить легенду о Данко в позицию финальную, аккордную, знаменательную. Между тем, если взглянуть на текст внимательно, то можно заметить, что Горький (по Фрейдю) «проговаривается», «выдает» себя, обнаруживает свои колебания и сомнения. Описывая племя сильных людей, хранящих заветы, Горький случайно/неслучайно проговаривается: «Это были все-таки сильные люди, и могли бы они пойти биться насмерть с теми, что однажды победили их...» [2, с. 14] Зреющее в молодом Горьком недоверие к христианству проступает в подсознательной проговорке «все-таки», которая обнажает истинное отношение Горького к племени Данко: да, оно было сильным, но все-таки... Вероятно, не вполне сознательно, скорее подсознательно, в Горьком уже проявлялось недоверие к религиозной вере, однако «Старуха Изергиль» создавалась именно в тот момент, когда писатель находился на распутье, что и эксплицировало словечко «все-таки».

Морально-этические колебания «незрелого» Горького привели к тому, что и образ сверхчеловека Ларры подвергся коррекции. В духе Ницше Горький должен был создать образ абсолютно сильного человека. Таким он и предстает в начале рассказа Изергиль. Однако финал ее истории «компрометирует» Ларру — гордый герой сдался, обнаружил слабость, сам пришел к людям в поисках смерти. Люди «остановились и смеялись над ним»:

А он дрожал, слыша этот смех, и все искал чего-то на своей груди, хватаясь за нее руками. И вдруг он бросился на людей, подняв камень. Но они, уклоняясь от его ударов, не нанесли ему ни одного, и когда он, утомленный, с тоскливым криком упал на землю, то отошли в сторону и наблюдали за ним. Вот он встал и, подняв потерянный кем-то в борьбе с ним нож, ударил им себя в грудь. Но сломался нож — точно в камень ударили им. И снова он упал на землю и долго бился головой об нее... [2, с. 6–7]

Гордый герой Горького почти жалок. Очевидно, что тем самым Горький ломал, нарушал логику развития характера гордого и сильного героя-молнии, сына орла. Мощный и сильный образ персонажа (много более сильно и ярко выписанный, чем образ Данко) разрушался, обретал иную модальность.

Фактический итог обоих гордых героев Горького — Ларры и Данко — одинаков. Один остался вечно жить, другой — мужественно погиб. Именно в таком соотношении в тексте Горького просматривается ницшеанское утверждение о равенстве-синонимии жизни и смерти. Таковым, вероятно, и должен был быть итог «очищенных» от жизненных реалий древних легенд, рассказанных старухой Изергиль. Но «колебания» молодого Горького, пока еще не выкристаллизовавшаяся его личностная философия смещали ницшеанские константы в попытке найти собственный путь, согласный традиции русской литературы (или русского фольклора). Жизнь Ларры и смерть Данко должны были, вслед за Ницше, быть равновелики и равносопоставимы в пространстве рассказа Горького. Но «недодуманность» идей Ницше (а может быть, гордость гордого и уверенного в себе молодого еще Горького) привели к тому, что Ницше был «подправлен» начинающим писателем. Но «подправлен» на время. Немногим позже Горький все-таки изберет (хотя и на конечный отрезок творческой эволюции) ницшеанский путь, вырисует образ цельного и единого, не раздробленного Гордого Человека и воплотит его черты в героях последующих произведений. Пока же, в «Старухе Изергиль», намереваясь показать победу человеколюбивого Данко и попытавшись сделать это на уровне композиционном и идейном, на уровне художественном, Горький обнаружил силу и притягательность образа Ларры, созданного намного ярче и выразительнее, чем образ его мнимого «антипода» Данко — на самом деле «двойника», отражения, тени.

Таким образом, анализ ницшеанских мотивов в рассказе М. Горького «Старуха Изергиль» позволяет, с одной стороны, иначе взглянуть на хрестоматийно известный текст, увидеть его в иной перспективе, с другой — лучше понять этапы становления Горького-художника, мыслителя, проследить и осознать те ступени, по которым поднимался молодой писатель в поисках человека внутри себя, на пути к Гордому Человеку в системе его художественного творчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Далеко от традиции русской классической литературы.
2. Рассказ впервые напечатан в «Самарской газете» в 1895 г.

3. Еще лучше — в «доморальном периоде человечества» («По ту сторону добра и зла»).

4. Значение имени Ларра, по Горькому, — «отверженный, выкинутый вон» [2, с. 6].

ЛИТЕРАТУРА

1. Богданова О. «Велика та лестница, по которой он поднимается и спускается...»
// Богданова О. Современный взгляд на русскую литературу XIX — начала XX века. — СПб., 2016. — С. 263–305.

2. Горький М. На дне. Избранное. — М.: Эксмо, 2003. — С. 4–16.

3. Ницше Ф. Соч.: в 2 т. / перев. Ю. М. Антоновского под ред. К. А. Свасьяна. — М.: Мысль, 1996. — Т. 2. — 829 с.

К 100-ЛЕТИЮ РЕВОЛЮЦИИ И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ В РОССИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2018.19.3.018

УДК 1(091) (4)

*А. Я. Кожурин**

В ПОИСКАХ СПАСЕНИЯ: КОНСЕРВАТИВНАЯ МЫСЛЬ В ПРЕДРЕВОЛЮЦИОННОЙ СИТУАЦИИ**

Статья посвящена предреволюционной ситуации в России и ее осмыслению в отечественной консервативной мысли. Подчеркивается, что революция и последующая за ней Гражданская война стали переломными, трагическими страницами русской истории. Рассматривается оценка революции как сложного, многофакторного явления, данная консервативными мыслителями В. В. Розановым, А. С. Сувориным, Д. А. Хомяковым, Л. А. Тихомировым и др. В центре внимания автора находятся реформы П. А. Столыпина и их роль в дальнейшем развитии революционной ситуации. В статье дается обзор литературы по данной проблематике.

Ключевые слова: революция, консерватизм, реформы, либерализм, церковь, государство.

A. Ya. Kozhurin

IN SEARCH OF SALVATION: CONSERVATIVE MIND IN PRE-REVOLUTIONARY SITUATION

The article is about pre-revolutionary situation in Russia and its understanding in Russian conservative mind. It is emphasized that the revolution and subsequent civil war were landmark, tragic pages of Russian history. The assessment of the revolution as a complex, multifactorial phenomenon given by conservative thinkers is considered V. Rozanov, A. S. Suvorin, D. A. Khomyakov, L. A. Tichomirov and other. The author focuses on the P. A. Stoln's reforms and this role in development of revolutionary situation. The article gives an overview of the literature on this subject.

Keywords: revolution, conservatism, reforms, liberalism, church, state.

* Кожурин Антон Яковлевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; ankogyurin@rambler.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Красное и Белое: pro et contra» № 17-83-01004-ОГН.

Преждевременная смерть Александра III в 1894 г. стала тяжелым ударом по самим устоям Российской империи. На смену ему пришел еще весьма молодой, не успевший приобщиться к элементарным функциям управления, наследник — Николай Александрович (1868–1918). На первых порах он находился под сильным влиянием окружения Александра III, в частности К. П. Победоносцева. В январе 1895 г. новый император заявил депутатам, поздравлявшим его с бракосочетанием, буквально следующее: «Пусть все знают, что Я, посвящая все свои силы благу народному, буду охранять начало самодержавия так же твердо и неуклонно, как охранял его Мой незабвенный покойный родитель» [4, с. 497]. Составителем этой речи, как и манифеста 1881 г., был обер-прокурор Святейшего Синода, но внимательным наблюдателем было очевидно, что Николай II уступал своему отцу практически по всем пунктам.

С вступлением на престол нового императора либеральные круги почувствовали своеобразное облегчение. Данное чувство было не случайно, ибо недоброжелатели видели разницу между двумя императорами — Александром III и Николаем II. Как писала В. М. Муромцева-Бунина, характеризуя умонастроения интеллигенции той эпохи: «После смерти Александра III возникли упования на ослабление режима» [11, с. 141]. Уже первые шаги императора предвещали что-то недоброе для возглавляемого им государства. Коронация Николая II обернулась Ходынкой — массовой гибелью народа во время торжеств, ставшей результатом упущений со стороны власть имущих. Виновные должного наказания не понесли. Общество затаило обиду на явную несправедливость, продемонстрированную в этом деле.

В первые десятилетия XX в. Российская империя находилась под постоянными ударами — как со стороны внешних сил, так и со стороны внутренних сил, заинтересованных в ее ослаблении и даже распаде. Накопившиеся противоречия выходили на поверхность одно за другим. В этой ситуации власть совершала ошибку за ошибкой. На первые годы начавшегося века пришлось неудачная для России русско-японская война, которая привела к революции 1905–1907 гг. Начало последней положило «кровавое воскресенье» (9 января 1905 г.), продолжилась она многочисленными стачками (до 3 млн участников) и волнениями в армии и на флоте. Непокойно было и в деревне, охваченной массовыми волнениями, сопровождавшимися погромами и поджогами дворянских усадеб. В октябре 1905 г. прошла Всероссийская политическая стачка, в ее ходе оппозиционным силам удалось принудить верховную власть издать Манифест 17 октября и пойти на созыв Государственной думы. Особую роль в этих событиях сыграл С. Ю. Витте, убедивший царя пойти на уступки. Между прочим, одним из условий своего сотрудничества он поставил немедленную отставку обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева, который в глазах общественности был олицетворением реакции. Оказавшись не у дел, бывший «серый кардинал» занялся переводом на русский язык Нового Завета.

Наиболее радикальную часть политического спектра, однако, данные уступки не удовлетворили. Эти силы (эсеры, анархисты, различные фракции социал-демократов и др.) пошли на обострение ситуации. Данному обстоятельству благоприятствовало то, что Манифест 17 октября способствовал созданию в стране атмосферы безвластия и вседозволенности. В. В. Кожин приводит

свидетельство, согласно которому уже на следующий день после выхода Манифеста в здании Московской консерватории шел сбор денег на оружие для восставших, а кто-то из особо рьяных смутьянов делал доклад о преимуществе маузера перед браунингом [7, с. 247]. Кульминацией революционных событий стало вооруженное восстание в Москве, вспыхнувшее в декабре 1905 г. Значительная часть города оказалась в руках восставших, чья численность шла на тысячи. Для подавления этого выступления в Москву пришлось направлять гвардейские части из столицы.

Впрочем, чтобы окончательно справиться с бунтовщиками, властям потребовались не только армия и полиция, но и поддержка народа. Ее обеспечили черносотенные организации, наиболее известной из которых был «Союз русского народа», впервые заявивший о себе осенью 1905 г. По подсчетам современных историков, ряды черносотенцев насчитывали в 1906 г. более 400 тыс. членов, и по численности они превосходили все остальные политические организации Российской империи вместе взятые. Основу «Союза русского народа» составляли крестьяне, мещане и рабочие — не кто иной, как В. И. Ленин, писал о «темном мужицком демократизме» черносотенства [9, т. 24, с. 18]. Если же брать руководителей, то среди них мы видим видных интеллектуалов: академика А. И. Соболевского, А. С. Вязигина, Б. В. Никольского, В. А. Грингмута, архиепископа Тихона (Белавина), архиепископа Антония (Храповицкого) и др.

Одним из идейных вождей черносотенцев был Владимир Андреевич Грингмут (1851–1907). Он родился в Москве в семье немецкого происхождения, исповадавшей лютеранство. Учился в Московском университете. С 1874 г. преподавал древнегреческий язык в Катковском лицее, позднее (1894–1896) был директором этого учебного заведения. В 1878 г. принял православие. С 1871 г. В. А. Грингмут сотрудничал с рядом изданий консервативного направления — «Московскими ведомостями», «Русским вестником», «Гражданином», «Русским обозрением». С 1896 г. и до конца жизни занимал пост редактора «Московских ведомостей». Во время революции 1905–1907 гг. В. А. Грингмут выступил инициатором создания первой монархической партии.

Основанная В. А. Грингмутом Русская монархическая партия стала первым объединением черносотенного толка, а само его имя превратилось для левой и либеральной общественности в своеобразный символ реакции и обскурантизма. Видный консерватор предлагал не ограничиваться только политическими и силовыми средствами. В качестве противодействия интеллигентскому нигилизму В. А. Грингмут разработал план организации Кирилло-Мефодиевских школ (низших, средних и высших), которые давали бы не только научные знания, но и русское национальное воспитание. Умер он от воспаления легких, на его могиле был установлен памятник по рисунку В. М. Васнецова (кстати, видного сторонника черносотенного движения) с предсмертными словами В. А. Грингмута: «Православные люди, собирайтесь, объединяйтесь, молитесь» [13, с. 184]. Его преждевременная кончина стала серьезным ударом по всему черносотенному движению.

Консервативный спектр, Впрочем, включал в себя не только черносотенцев. Особо следует сказать о редакции газеты «Новое время», издававшейся

Алексеем Сергеевичем Сувориным (1834–1912). А. С. Суворин — крупнейший русский издатель конца XIX — начала XX в. Его деятельность началась еще в конце 1850-х гг. в Воронеже, где будущий издатель и публицист сблизился с поэтом И. С. Никитиным и М. Ф. Де-Пуле. В 1863 г. А. С. Суворин перебрался в Санкт-Петербург и сотрудничал в либеральных печатных органах («Санкт-Петербургские ведомости», «Вестник Европы») под псевдонимом «Незнакомец». В 1876 г. он стал издателем газеты «Новое время», которая приобрела особую популярность во время Балканских событий (болгарское восстание 1876 г., русско-турецкая война). В эти годы А. С. Суворин перешел на консервативные или, скорее, националистические позиции.

Вместе с тем нельзя упускать из внимания замечание В. В. Розанова, что «это был русский ум, а не “фракционный” ум; это был русский характер, а не “фракционный характер”» [16, с. 70]. На определенном этапе Суворин отказывается от активной публицистической деятельности, продолжая лишь время от времени помещать в своей газете «Маленькие письма». «Контрагентство печати», созданное Сувориным, являлось монополистической организацией, занимавшейся распространением периодических и других печатных изданий на территории Российской империи. Впервые в России издатель организовал выпуск ряда популярных книжных серий: «Дешевая библиотека», «Новая библиотека», «Научная дешевая библиотека». Современники не случайно называли Суворина «Наполеоном книжного дела».

«Новое время», разумеется, нельзя назвать черносотенной газетой. Ее идеология скорее была созвучна программе националистов. (Впрочем, были и другие мнения. Н. А. Бердяев в статье «Судьба русского консерватизма» (1904) следующим образом характеризовал газету А. С. Суворина: «И долгие, темные годы в повседневной прессе царствовало “Новое Время” и владело сердцами огромной массы русских обывателей. Было бы слишком много чести назвать этот орган консервативным, так как в названии этом есть все-таки намек на какой-то порядок идей, какое-то направление. О, мы прекрасно знаем, что “Новое Время” может быть и либеральным, может запеть какие угодно песни, когда минута этого потребует, когда это будет удобно и выгодно, оно никогда не станет по-донкихотски защищать консервативных идей, над которыми будет смеяться “ново-временская” улица. “Новое Время” останется в русской истории как символ пережитого нами позора, как яркий образец литературного разврата и проституции» [8, с. 532].) В одном из «Маленьких писем» 1907 г. А. С. Суворин так характеризовал установки революционеров-сепаратистов:

Вы, конечно, видите, что на Великоросса идут с оружием и дреколием. На него именно идет эта революция. Его именно она хочет поглотить, обессилить и обезвопить. Со всех окраин идут крики, что Великоросс ничтожен, что он должен уступить и подчиниться, что его век прошел, его вековые работы уничтожены, его главенство должно разлететься прахом. Окраины поднимают оружие против него и грозят. Он, создавший империю, должен спокойно выслушивать проклятия и угрозы и нести на своем горбу всю эту свалку. Твердый, мужественный, даровитый, государственный, Великоросс считается уже какой-то неважной величиной [8, с. 511].

Среди сотрудников «Нового времени» начала XX в. мы видим В. В. Розанова, М. О. Меньшикова, А. А. Столыпина (брата будущего премьер-министра)

и совсем еще молодого И. Л. Солоневича. «Новое время» твердо отстаивало русские интересы по всем вопросам внутренней и внешней политики. На протяжении 16 лет, с периодичностью 2–3 раза в неделю, Михаил Осипович Меньшиков (1859–1918) печатал здесь свои «Письма к ближним». В них поднимались острые проблемы современности: экономическая зависимость России от Запада, еврейский вопрос, модернизация вооруженных сил. Публицист, бывший офицер флота, он прекрасно понимал, что «мы находимся накануне большой войны и, может быть, целого цикла войн, как при Наполеоне» [10, с. 205].

М. О. Меньшикова можно назвать одним из идеологов националистов — идейно-политического течения, оформившегося между двумя революциями. В 1908 г. Меньшиков стал одним из инициаторов создания Всероссийского национального союза, в который вошли умеренно-правые элементы русского образованного общества. В 1909 г., вместе с Павлом Николаевичем Крупенским (1863–1939), он выступил в качестве организатора Всероссийского национального клуба. Националистическую концепцию Меньшиков стремился обосновывать в духе биологического детерминизма и расизма. В консервативной формуле «православие, самодержавие, народность» Меньшиков и его единомышленники делали основной упор на последней составляющей. Отсюда — весьма непростые отношения с монархистами и черносотенцами.

Для силового давления на революционеров в 1906 г. был призван Петр Аркадьевич Столыпин (1862–1911) — сначала министр внутренних дел, а чуть позже председатель Совета министров Российской империи. Опираясь на силовые структуры и черносотенцев, П. А. Столыпину смог подавить революционные выступления. В стране активно действовали военно-полевые суды, в чьей компетенции были дела революционеров-террористов. В обиход вошло выражение, принадлежавшее кадету Ф. И. Родичеву: «стольпинский галстук». Лозунгом П. А. Столыпина стал принцип, сформулированный еще Б. Н. Чичериным: «Либеральные реформы и сильная власть». В этом отношении он следовал скорее линии либерального консерватизма, чем консерватизма, традиционного для России XIX в.

В качестве альтернативы революции он предложил курс экономических и политических реформ. Главным в повестке дня был аграрный вопрос, который видный консервативный теоретик назвал «самым острым из всех вопросов современной государственной экономической жизни России» [20, с. 420]. Не случайно в волнениях, охвативших Российскую империю в 1905–1907 гг., приняли участие миллионы крестьян. Аграрная политика П. А. Столыпина предполагала ликвидацию сельской общины и замену ее единоличными хозяйствами. Свою деятельность премьер-министр считал заключительным звеном в деле раскрепощения крестьянства, начавшегося еще в 1861 г. Разумеется, утверждал П. А. Столыпин, помимо деятельности по организации выхода из общины, необходимы параллельные мероприятия: организация кредита, переселение крестьян в малонаселенные восточные регионы (Д. А. Хомяков удивлялся — как это власти раньше не пошли на эту меру, естественную в условиях огромной по территории Империи? Первым, кто попытался поставить дело переселения на «твердую принципиальную почву» был министр внутренних дел В. К. Плеве. Именно поэтому он был убит, а «им выработанные

законы канули в совершенную неизвестность» [20, с. 422]. Отсюда можно будет сделать вывод, что слишком влиятельные силы (в первую очередь, крупные землевладельцы) были заинтересованы в аграрном перенаселении центральных и западных губерний Российской империи.), агрономическая помощь, духовное и светское просвещение и т. д. Возглавляемое им правительство не ограничи- валось декларациями, а предприняло целую серию мер в данном направлении.

Вот как характеризовал эту политику М. Вебер:

Столыпин в своем аграрном законодательстве предоставил крестьянам право (1906–7) на определенных условиях выходить из мира и требовать, чтобы им выделялся участок (хутор), который затем уже больше не вовлекался в переделы. <...> Ближайшим результатом аграрной реформы Столыпина было то, что более зажиточные крестьяне, сильнеешие капиталом, и те, которые владели большею площадью земли, чем полагалось по сравнению с числом их «едоков», вышли из мира, и русское крестьянство раскололось на две половины. Одна из них, класс богатых крупных крестьян, выделилась и перешла к подворному хозяйству, другая гораздо более многочисленная, которая осталась в общине, владела слишком малым количеством земли и была лишена возможности переделов и, значит, обречена на безнадежную пролетаризацию. Вторая группа возненавидела первую, считая ее насильником над божественным правом мира; первая тем самым была безусловно заинтересована в прочности устанавливающегося нового строя и, если бы не мировая война, она образовала бы новую опору и сплоченную гвардию для царизма [2, с. 28].

В политической сфере премьер-министр опирался на октябристов, чьим вождем был А. И. Гучков. В дальнейшем П. А. Столыпин способствовал организации партии русских националистов. Основой последней стал Всероссийский национальный союз, о котором уже шла речь. Одним из вождей этого направления стал думский депутат В. В. Шульгин, а виднейшим идеологом — М. О. Меньшиков. Ни о каких традиционных правах в качестве союзников П. А. Столыпина на пике его карьеры речи не шло. Более чем выразительную оценку событий, происходивших в России, дал Дмитрий Алексеевич Хомяков (1841–1919) — сын основоположника славянофильства и видный консервативный идеолог. На реформационную активность властей он откликнулся статьей «Разгром общины — Указ 9 ноября» (1906), в которой констатировал:

Крестьянство, зиждущееся на общине, таким образом, уничтожено, и не какой-нибудь бунтарской Думой, от которой всего можно ждать, но которая все-таки не договорилась до решения, тождественного с решением французского революционного правительства 1792 г. (Речь идет о декрете французского правительства от 14 августа 1792 г., на который ссылались разработчики указа от 9 ноября 1906 г. По этому декрету общинные земли были распределены на участки личной собственности. Нечто подобное начали проводить на русской почве реформаторы во главе с П. А. Столыпиным. Для консерватора Д. А. Хомякова данная параллель выглядела чудовищно, но, учитывая логику буржуазных революций, она вполне последовательна. — А. К.) Оно уничтожено правительством, поправшим эту болтливую гидру [20, с. 426].

Неудивительно также, что столыпинские реформы, следовавшие в русле идей либерального консерватизма, поддержал крупнейший теоретик этого

толка — Петр Бернгардович Струве (1870–1944). Он родился в семье немецкого происхождения, осевшей в России в XIX в. (его дед, В. Я. Струве, был первым директором Пулковской обсерватории). С детских лет П. Б. Струве, по его собственному признанию, впитал в себя славянофильское воспитание и дух немецкой культуры. В молодости будущий ярый критик коммунизма прошел через увлечение набравшим на русской почве популярность марксизмом. П. Б. Струве принимал участие в работе Второго Интернационала, редактировал журналы «Новое слово» и «Начала», а в 1898 г. подготовил «Манифест РСДРП». В целом его взгляды этого периода относят к т. н. легальному марксизму; единомышленниками П. Б. Струве были Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, М. И. Туган-Барановский и С. Л. Франк. Отсюда знаменитый лозунг, сформулированный Струве: «...признать нашу некультурность и пойти на выучку к капитализму» [18, с. 287]. За свою оппозиционную деятельность он был отправлен в ссылку, затем уехал на Запад. В политическом отношении П. Б. Струве начинает эволюцию вправо, он был участником программных сборников русских идеалистов — «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918). На волне политической активности П. Б. Струве становится депутатом II Государственной думы, примкнув к правому крылу партии кадетов. В отличие от большинства своих товарищей по партии, он выступал за компромисс с властями, последовательно поддерживал реформы П. А. Столыпина. Лозунг П. Б. Струве в этот период — «Великая Россия».

Своеобразным симптомом начавшихся после поражения революции 1905–1907 гг. изменений общественного сознания стал знаменитый сборник «Вехи», авторы которого подвергли резкой критике традиционные установки русской интеллигенции. Среди участников этого сборника, помимо П. Б. Струве, были Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, М. О. Гершензон, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский (его называли «родоначальником марксизма в Киеве»). Большинство из них принимало участие еще в сборнике «Проблемы идеализма». В отличие от последнего, интересного лишь специалистам по гуманитарной тематике, новый сборник был рассчитан на широкого читателя. Доступность сыграла с «Вехами» своеобразную злую шутку, они были встречены в штыки представителями большинства партий — от кадетов до большевиков. Действительно, что можно сказать о следующих строках, содержащихся в статье М. О. Гершензона «Творческое самосознание»:

Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной [3, с. 90].

В советский период данная цитата кочевала из одной работы, посвященной «Вехам», в другую. Сам автор почувствовал неладное и уже во втором издании был вынужден сделать примечание, уточнявшее приведенные выше строки. Тем не менее джин из бутылки был выпущен. Практически весь левый и либеральный спектр ополчился на «Вехи». Например, уже в 1909 г. увидел свет сборник «В защиту интеллигенции», чьи участники обрушились на «веховцев» с резкой критикой. П. Н. Милюков — вождь кадетов, даже совершил специальное турне по России, чтобы прочесть лекции, в которых опровергал

положения знаменитого сборника. Он даже предостерегал оппонентов, что в своих социально-политических построениях они опасно приближаются к знаменитой формуле графа С. С. Уварова, хотя прямо отождествить их воззрения с черносотенными все же не решился. Солидаризируясь со своим вождем, публицисты кадетского толка выпустили сборник статей «Интеллигенция в России» (1910). Журнал «Запросы Жизни», начавший выходить с октября 1909 г., А. С. Изгоев даже назвал «Еженедельными Анти-Вехами», поскольку там регулярно помещались враждебные по отношению к скандальному сборнику статьи. Подобно кадетам, со своим коллективным сборником выступили эсеры — ««Вехи» как знамение времени» (1910). Наконец, В. И. Ленин оценил «Вехи» как «энциклопедию либерального ренегатства» [9, т. 19, с. 168].

Сторонники «нового религиозного сознания» по данному вопросу разделились. Нельзя забывать, что Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и С. Л. Франк сами были видными участниками этого направления. Кроме того, в поддержку скандально знаменитого сборника выступили крупнейшие писатели-«модернисты» — В. В. Розанов («Мережковский против “Вех”», «Между Азефом и “Вехами”», 1909; «К пятому изданию “Вех”», 1910) и А. Белый («Правда о русской интеллигенции. По поводу сборника “Вехи”», 1909). Напротив, с резкой критикой на «Вехи» обрушились Д. С. Мережковский и Д. В. Filosoфoв. Для этой группы были характерны неприятие самодержавия и тесно связанной с ним церковной иерархии, а также установка на религиозное обоснование революции. Например, в эссе «Царь-Папа», вошедшем в коллективный сборник «Царь и революция» (1907), Д. В. Filosoфoв писал: «Подчинившись империи, церковь умирает, убитая ядом самодержавия, а само самодержавие отравлено ядом православия» [8, с. 550]. Возвращаясь к «Вехам», отметим, что правый фланг общественного мнения отнесся к данному сборнику более благожелательно, чем левый и либеральный. Необходимо выделить статьи А. А. Столыпина, архиепископа Антония (Храповицкого), князя Е. Н. Трубецкого. Наконец, читатели голосовали за «Вехи» рублем — за короткое время свет увидело пять изданий знаменитого сборника.

Снова обратимся к реформам, связанным с именем П. А. Столыпина. Следует заметить, что практически вся жизнь знаменитого реформатора прошла вдалеке от коренной России. Он учился в столице, а наиболее длительный период службы пришелся на Ковенскую губернию (сейчас Литва). По служебным делам ему часто приходилось бывать в Восточной Пруссии. В этих регионах господствующим типом были хуторские хозяйства, имевшие давнюю историю. В собственно русской губернии, Саратовской, П. А. Столыпин начал губернаторствовать уже на пятом десятке — в 1903 г. Практически сразу ему пришлось иметь дело с аграрными «беспорядками», что, разумеется, не способствовало погружению в тонкости хозяйствования. В итоге за основу экономической реформы им была положена чужеродная модель хозяйствования, которая не имела прочных корней на русской почве.

Результаты получились прямо противоположными тому, чего ожидал инициатор реформ. Еще в 1909 г. В. И. Ленин так характеризовал эти реформы в письме к И. И. Скворцову-Степанову:

Струве, Гучков и Столыпин из кожи лезут, чтобы «совокупиться» и народить бисмарковскую Россию, — но не выходит. Не выходит, и сами признают, что не выходит. Аграрная политика Столыпина правильна с точки зрения бисмарковщины. Но Столыпин сам «просит» 20 лет, чтобы ее довести до того, чтобы ее довести до того, чтобы «вышло». А двадцать лет и даже меньший срок невозможен в России без 30–48–71 гг. (ежели по-французски) и 63–65 гг. (ежели по-немецки). Невозможен. А все эти даты (и 30–48–71 и 63–65) и есть «общедемократический натиск» [9, т. 47, с. 224].

Быть может, если бы эти реформы проходили в более спокойное время, они смогли изменить хозяйственный и социально-политический ландшафт Российской империи. В реальности они способствовали резкому расслоению сельского населения и обострению социального противостояния в деревне. С. Г. Кара-Мурза имел все основания сказать, что столыпинская реформа «провалились по всем пунктам» [5, с. 55]. Несомненно, что реформационная деятельность содействовала усилению революционной активности масс. Поскольку правые были враждебно настроены к этим реформам, П. А. Столыпин сделал все, чтобы разрушить их организационные структуры. Монархисты подозревали Столыпина в бонапартизме. Не случайно в Думе «он опирался не на правых, а на октябристов (в конце своей деятельности на националистов), одновременно ведя политику на раскол правых организаций» [17, с. 273].

Результатом стала ожесточенная грызня между руководителями черносотенных организаций и серьезная деморализация их рядовых членов. Сложилась парадоксальная ситуация: многие участники подавления революции 1905–1907 гг. оказались... на скамье подсудимых. Как указывает А. Д. Степанов,

на них обрушилась вся мощь судебной системы государства, которое они защищали от бунтовщиков. И фактически эти люди были предоставлены сами себе. <...> Понятно, что в 1917 году у многих уже не было желания защищать государство, которое не только не гарантировало впоследствии защиты своим защитникам, но структуры которого собственно их и преследовали [13, с. 21] (Показательно, что преследованию подверглись не только рядовые члены черносотенных организаций, но и их руководители. В. А. Грингмут в 1906 г. выпустил «Руководство черносотенца-монархиста» [8, с. 500–507]. Оно вызвало судебное преследование — автора обвинили в разжигании вражды между различными группами населения Российской империи [14, с. 222] — А. К.).

Еще один пункт расхождений между Столыпиным и его консервативными оппонентами — конфессиональный. Следуя логике, заложенной в его программе, для ее успешной реализации премьер-министр должен был обратиться к представителям сектантства, а тем самым вступить в конфликт с официальной церковью. Этим ставилась под удар первая составляющая формулы русского консерватизма — православие. Как писал Н. Ф. Платонов,

Столыпин использовал официальную церковь в интересах своей политики. <...> Синод пошел даже на учреждение организации разъездных священников-служителей для обслуживания специально хуторян, хотя это было совершенно не в духе канонических правил. Но все же и Столыпин видел, что официальная церковь уже не может быть силой подавления революции на идеологическом фронте. <...>

Синод требовал, чтобы правительством были совершенно запрещены религиозные собрания различных сектантских группировок. Столыпин же утверждал устав «Русского евангельского союза» и допускал не только собрания, но и ряд сектантских журналов: «Христианин», «Сеятель», «Вера», «Радостная весть», «Баттист» и т. д. Сектантство не без успеха разлагало народные массы, отвлекая своих последователей от революционной борьбы против эксплуататоров [12, с. 174].

Между тем, в результате реализации идей Манифеста и проведенных реформ политическая жизнь Российской империи претерпела радикальные изменения. В лице Государственной думы царская власть получила серьезного оппонента, чья разрушительная роль в полной мере сказалась в годы следующего серьезного испытания — во время Первой мировой войны. В мирное время у оппозиционеров не было реальных шансов на успех, хотя действия властей не раз вызвали массовое негодование (вспомним хотя бы Ленский расстрел 1912 г.). Тем не менее этого было недостаточно для изменения государственного строя. Ситуация стала радикально иной в 1914 г., когда началась Первая мировая война, потребовавшая от ее участников «тотальной мобилизации» всех людских и материальных ресурсов. Стало ясно, что победа в этой войне не будет быстрой, а победит тот, у кого окажется больше материальных ресурсов и более крепкие нервы.

Либеральная оппозиция почувствовала, что это ее шанс на смену власти, который нельзя упустить. Для этого ею по полной мере был использован парламентский механизм. Трибуна Думы превратилась в настоящую арену борьбы представителей партий, объединившихся в 1915 г. в Прогрессивный блок (кадеты, октябристы, «прогрессисты»), с Николаем II и его окружением. В это объединение вошло больше половины депутатов Государственной думы (236 из 422). В книге «Оккультные истоки революции. Русские масоны XX века» В. С. Брачев характеризует данное парламентское объединение следующим образом: «Организаторами Прогрессивного блока были масоны, а главным требованием его стало создание кабинета общественного доверия» [1, с. 394].

Серьезные последствия имело смещение с поста Верховного главнокомандующего великого князя Николая Николаевича, последовавшее после череды неудач русской армии в 1915 г. Освободившийся пост занял сам Николай II. Недоволен был не только сам Николай Николаевич, но и весь клан великих князей, которым явно показали их место. Негодование охватило и либеральные круги — им явно не хотелось, чтобы лавры победителя в Мировой войне достались их оппоненту. То же можно сказать и о различных радикалах. Дальнейшие действия в работе «Миф о Николае Втором» (1949) описал И. Л. Солоневич:

1916 год был последним годом интеллигентских надежд. Все, конечно, знали это — и союзники, и немцы, знал это, конечно, и Милюков, что армия наконец вооружена. <...> Что — если русское самодержавие достигнет русских целей и без Милюкова. <...> И вот российская интеллигенция бросилась на заранее подготовленный штурм» [8, с. 709–710].

Для этого годились все средства — от обвинений высшей власти в сепаратных переговорах с Германией до демонизации Григория Распутина. Например, А. И. Гучков развернул оголтелую кампанию против военного министра

В. А. Сухомлинова, которого обвинили в государственной измене. В результате последний был снят со своего поста и арестован. П. Н. Милюков 1 ноября 1916 г. произнес в Думе знаменитую речь, каждый антиправительственный пассаж которой заканчивался риторическим вопросом: «Глупость или измена?». Слушатели, не задумываясь, хором отвечали: «Измена!» Речь, разумеется, была запрещена для печати, но распространялась по стране миллионными тиражами. Сам Милюков назвал ее «штурмовым сигналом» революции. И все это делалось в самый разгар войны, когда ее исход был неясен. Подобные ходы вызывали недоумение даже у союзников России по Антанте.

Результатом стало свержение самодержавия в феврале 1917 г. и приход к власти сил, ориентированных на буржуазно-конституционалистское развитие России. Консервативные силы потерпели сокрушительное поражение. Но, разумеется, основную ответственность за произошедшее несла сама верховная власть, оказавшаяся неспособной выдержать историческое испытание. Правда, используя терминологию М. Вебера, русский конституционализм оказался «псевдоконституционализмом», его победа оказалась Пирровой. Как указывал В. В. Кожин,

масонам в Феврале удалось быстро разрушить государство, но затем они оказались совершенно бессильными и менее чем через восемь месяцев потеряли, не сумев оказать, по сути дела, ровно никакого сопротивление новому, Октябрьскому, перевороту [7, с. 295].

Действительно, когда большевики пошли на штурм Зимнего дворца, в котором размещалось Временное правительство, то защищать его было просто-напросто некому — настолько новая власть успела себя дискредитировать.

Теперь коснемся теоретических проблем. Во втором коробе «Опавших листьев» (1915) В. В. Розанов следующим образом характеризовал принципиальное различие позиций русских либералов и консерваторов:

Вся русская «оппозиция» есть оппозиция лакейской комнаты, т. е. какого-то заднего двора — по тону: с глубоким сознанием, что это — задний двор, с глубокой болью — что сами «позади»; с глубоким сознанием и признанием, что критикуемое лицо или критикуемые лица суть барин и баре. Вот это-то и мешает слиться с оппозицией, т. е. принять тоже лакейский тон. <...> Политическая свобода и гражданское достоинство есть именно у консерваторов, а у «оппозиции» есть только лакейская озлобленность и мука о своем ужасном положении [15, с. 270–271].

Даже в самых неблагоприятных для себя условиях русские консерваторы оказались способными на интеллектуальный подвиг. Парадоксально, но факт — самая фундаментальная работа, посвященная обоснованию самодержавия, была напечатана в разгар революции 1905–1907 гг. Речь идет о «Монархической государственности» Л. А. Тихомирова, чьи четыре части увидели свет летом 1905 г. В этом труде автор проследил развитие монархического принципа в Риме и Византии, но особенно подробно остановился на специфике русского самодержавия. Л. А. Тихомиров указывал, что

монархия основана на Верховной власти идеального объединяющего принципа. Но Верховная власть идеального объединяющего принципа не исключает, а даже

требует действия частных подчиненных принципов. Наоборот, другие принципы верховной власти имеют естественное стремление исключать действие других. Демократия, основанная на верховной власти количественной силы, по существу, враждебна влиянию нравственной силы, как в ее аристократических формах, так и в формах единоличного влияния. Монархическое самодержавие свободно от такой тенденции [19, с. 718–719].

«Монархическую государственность» не случайно называли «Библией монархизма». Именно монархическая власть, указывал ее автор, не допускает преобладания численной силы над силой нравственной. Тем самым, считал Л. А. Тихомиров, в монархическом государстве наилучшим образом обеспечивается качественная сторона коллективного творчества. Автор «Монархической государственности» прекрасно отдавал себе отчет в том, что в современных условиях, когда вражда классов затмевает в сознании народов сознание солидарности, подлинная монархия существовать не может. За данное положение вещей огромная доля ответственности лежит на абсолютизме, который на протяжении длительного времени компрометировал монархический принцип. Тем не менее, писал Л. А. Тихомиров, в ходе дальнейшего исторического развития достоинства монархии будут востребованы и тогда она снова «явится всемирной деятельницей прогресса» [19, с. 720].

В своих работах Л. А. Тихомиров также отводил важное место решению социальных проблем. Наряду с К. Н. Леонтьевым, он принадлежал к числу консерваторов, уделявших большое внимание социальной проблематике. Этой теме был посвящен ряд работ Тихомирова: «Демократия либеральная и социальная», 1896; «Вопросы экономической политики», 1900; «Рабочий вопрос и русские идеалы», 1902; «Рабочие и государство», 1908; «Рабочий вопрос (практические способы его решения)», 1909. В 1907 г., при личном участии П. А. Столыпина, он стал членом Совета Главного Управления по делам печати. В этой должности Тихомиров был консультантом премьер-министра по рабочему вопросу, выступает за энергичные реформы в деле рабочего законодательства. В 1909 г. он вернулся в Москву, где получил в аренду «Московские ведомости». В 1913 г. Тихомиров поселился в Сергиевом Посаде, где работал над трактатом «Религиозно-философские основы истории» (опубликован в 1997 г.).

Особое место в эту эпоху принадлежит трудам правоведов, которые занимались теоретическим обоснованием самодержавия. Среди них необходимо назвать В. Д. Каткова, П. Е. Казанского (автора фундаментального труда «Власть Всероссийского Императора», 1913) и Н. А. Захарова (из-под его пера вышла работа «Система русской государственной власти», 1912). Произведения правоведов-консерваторов заполнили важную брешь, существовавшую в отечественной юридической литературе. Продолжая традиции русского консерватизма предыдущего столетия, они показывали специфику правовых отношений в России, их принципиальное отличие от порядков западноевропейских. В брошюре «О русском самодержавии» (1906) В. Д. Катков резюмировал, что «не по платью растет человек, а платье шьют сообразно росту его организма. Учреждения страны не навязываются ей, а растут в зависимости от особенностей ее жизни» [6]. Ссылаясь на Н. Я. Данилевского, он приходил

к выводу, что любые внешние ограничения самодержавной власти непременно обратятся в мертвую букву — ненужную и непонятную русскому народу.

Петр Евгеньевич Казанский (1866–1947) взялся конкретизировать требования своего коллеги и единомышленника по консервативному лагерю. Какими же характеристиками обладала власть Всероссийского императора? В работе, специально посвященной данной теме, П. Е. Казанский писал:

Императорская власть является верховной потому, что она есть господствующая сила, она неограниченна потому, что нет ни высшей ее силы, ни равной с ней, она обладает полнотой функций потому, что нет другой силы, которая могла бы взять на себя часть полномочий государственной власти. Все остальные силы подчиняются господствующей, единяются с ней, содействуют ей, имеют в ней свой источник. Без фактического суверенитета Верховная Власть не может быть верховной и в юридическом отношении, не может быть неограниченной и т. д. [4, с. 517–518].

В силу катастрофического развития событий, дальнейшие исследования по специфике социально-политического и юридического устройства России отечественные консерваторы были вынуждены проводить уже в эмиграции. Там были написаны такие основополагающие для интересующей нас традиции труды, как «О монархии и республике» И. А. Ильина и «Народная монархия» И. Л. Солоневича. Впрочем, как указывает С. Сергеев, сопоставляя эти работы с фундаментальным трактатом Л. А. Тихомирова, они «несовместимы с “Монархической государственностью” ни по глубине мысли, ни по широте охвата материала, ни по детальности разработки тем» [19, с. 13]. Тем не менее произведения И. А. Ильина и И. Л. Солоневича добавили, используя емкое определение В. В. Розанова, «много дров в печку национального сознания». Не случайно они переиздаются и читаются в наше время.

Представители либеральной профессуры действовали прямо противоположным образом. Они, как правило, предпочитали писать о чем угодно, только не о традициях русской государственной модели. Если же объектом исследований представителей этой почтенной корпорации становилась русская история, то профессора пытались понять ее на основе западных образцов. Классический пример подобной фальсификации дает нам труд Н. П. Павлова-Сильванского «Феодализм в Древней Руси» (1907). В полном противоречии со всеми историками XIX столетия он «открывает» русский феодализм, подгоняя материал отечественной истории под схемы западной историографии. Любопытно, что Н. П. Павлов-Сильванский был видным деятелем кадетской партии, но при этом использовал методологию марксизма. Как пишет о ситуации, сложившейся в России начала XX в., С. Г. Кара-Мурза,

в принципе, на одном и том же языке в начале века могли говорить и понимать друг друга и либералы-кадеты, и Колчак, и Савинков, и социал-демократы. Это язык евроцентризма, который отвергал существование иных цивилизаций, кроме Запада [5, с. 11].

Подобное относится и к его товарищам по партии, труды которых посвящены русскому консерватизму. Например, П. Н. Милюков, А. А. Кизеветтер,

С. П. Мельгунов как с живыми боролись с видными фигурами отечественного консерватизма эпохи Александра I и Николая I. Речь идет об их статьях и книгах, посвященных А. А. Аракчееву, Ф. В. Ростопчину, самому Николаю I и др. В них они видели предшественников своих политических оппонентов из «Совета объединенного дворянства» и «Союза русского народа». Эти исторические фальсификации призваны были обосновать притязания русской буржуазии и выразивших ее интересы партий на власть. Притязания, как показала история, оказавшиеся несостоятельными.

ЛИТЕРАТУРА

1. Брачев В. Окультизм истоки революции. Русские масоны XX века. — М.: Издатель Быстров, 2007.
2. Вебер М. История хозяйства: Очерк всеобщей социальной и экономической истории / пер. под ред. И. М. Гревса. — Пг.: Наука и школа, 1923.
3. Вехи. Из глубины. — М.: Правда, 1991.
4. Казанский П. Е. Власть Всероссийского Императора. — М.: ФондИВ, 2007.
5. Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. Книга первая. От начала до Великой Победы. — М.: Алгоритм, 2002.
6. Катков В. Д. О русском самодержавии. — URL: [http:// az.lib.ru/k/katkov_w_d/text-1906-o-russkom_samoderzhavii.shtml](http://az.lib.ru/k/katkov_w_d/text-1906-o-russkom_samoderzhavii.shtml) (дата обращения: 24.01.2017).
7. Кожин В. В. История России. Век XX. — М.: Алгоритм, 2016.
8. Консерватизм: pro et contra, антология / сост., вступ. статья, коммент. А. Я. Кожурина; ред., предисл. А. А. Сеницына. — СПб.: РХГА, 2016.
9. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. — М.: Изд-во политической литературы, 1967–1981.
10. Меньшиков М. О. Русский офицер не может быть побежден! // Российский военный сборник. Государственная оборона России: Императивы русской военной классики. — М.: Военный ун-т; Русский путь, 2002. — С. 197–205.
11. Муромцева-Бунина В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. — М.: Советский писатель, 1989.
12. Платонов Н. Ф. Православная церковь в борьбе с революционным движением в России (1900–1917 гг.) // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. — IV. Критика идеологии православной церкви. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. — С. 103–209.
13. Правая Россия. Жизнеописания деятелей монархического движения начала XX века / сост. А. А. Иванов, А. Д. Степанов. — М.: Царское дело, Русская народная линия, 2015.
14. Репников А. В. Консервативные представления о переустройстве России. — М.: Academia, 2007.
15. Розанов В. В. Собр. соч.: в 30 т. — М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. — Т. 30: Листва.
16. Розанов В. В. Собр. соч.: в 30 т. — М.: Республика, 2004. — Т. 19: Старая и молодая Россия (Статьи и очерки 1901 г.).
17. Смолин М. Б. Тайны русской империи. — М.: Вече, 2014.
18. Струве П. Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. — СПб., 1894.

19. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. — М.: Книга по требованию, 2013.

20. Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность / сост., вступ. ст., прим., именной указатель А. Д. Каплина; отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Ин-т русской цивилизации, 2011.

*В. А. Гуторов**

**РЕВОЛЮЦИЯ И УТОПИЯ: К ВОПРОСУ
О ЛЕГИТИМИЗАЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ВЛАСТИ
В РОССИИ В 1917 г.****

Статья посвящена утопическим аспектам революционной идеологии как важнейшего средства легитимизации коммунистического режима, установленного большевиками в России 1917 г. Для появления и восприятия иррациональных социальных мифов необходимо специфическое, родственное массовому психозу состояние, охватывающее общественное сознание, нивелирующее обычное разнообразие мысли, подавляющее все, выдающееся интеллектуально. Атмосфера террора и страха перед неизвестным — лучший катализатор всеобщего устремления к «сильной руке», харизматическому лидеру или партии, способной дать порядок и спокойствие. В таких условиях социалистическая программа, никак не связанная с предшествующей реальностью, не выдерживавшая в недавнем прошлом даже малейшей критики с позиции здравого смысла, но вобравшая в себя лозунги, отвечавшие массовым ожиданиям, внезапно обрела все шансы на успех. Возникшие на ее основе институты, направленные на разрыв с прошлым, как бы они не противоречили прежним законному порядку и традициям, могли обрести легитимность, а вместе с ними укреплялся и тот тип идеологии, который освещал новую действительность.

Ключевые слова: революция, утопия, марксизм, идеология, тоталитаризм, власть, легитимность, террор.

V. A. Gutorov

*REVOLUTION AND UTOPIA: ON THE QUESTION OF LEGITIMIZATION OF
POLITICAL POWER IN RUSSIA IN 1917*

The article is devoted to the utopian aspects of revolutionary ideology as the most important means of legitimizing the communist regime established by the Bolsheviks in

* Гуторов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории и философии политики факультета политологии, Санкт-Петербургский государственный университет; gut-50@mail.ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Красное и Белое: pro et contra» № 17-83-01004-ОГН.

Russia in 1917. For the emergence and perception of irrational social myths, a specific, akin to mass psychosis, a condition encompassing the public consciousness, leveling the usual diversity of thought, overwhelming everything, outstanding intellectually, is necessary. The atmosphere of terror and the fear of the unknown is the best catalyst for universal striving for a “strong hand,” a charismatic leader or party capable of bringing order and calm. Under such conditions, the socialist program, which was in no way connected with the previous reality, did not withstand even the slightest criticism from the position of common sense in the recent past, but absorbed slogans that met mass expectations, suddenly found all the chances for success. The institutions that arose on its basis, aimed at breaking with the past, no matter how they contradicted the previous legal order and traditions, could gain legitimacy, and with them the type of ideology that illuminated the new reality was strengthened.

Keywords: revolution, utopia, Marxism, ideology, totalitarianism, power, legitimacy, terror.

Использование утопических идей и конструкций как политическими партиями в период непосредственной революционной ломки старых общественных структур, так и режимами, утвердившимися в результате переворота, — явление, казалось бы, столь бесспорное, является, однако, предметом идеологических и научных дебатов на протяжении всего XX в. Поскольку речь пойдет в дальнейшем о перипетиях, связанных с трансформацией именно социалистического утопизма, необходимо первоначально остановиться на идеологической стороне данного вопроса.

Марксизм с момента своего возникновения всегда признавал свою преемственность с социалистическими учениями XVIII–XIX вв. Эти учения, в дальнейшем всегда именовавшиеся утопическими, рассматривались как один из трех источников марксизма, наряду с английской политэкономией и философией Гегеля и Фейербаха. Вместе с тем претензии марксизма на роль научной теории заставляли его сторонников постоянно подчеркивать свою враждебность «всяким утопиям» [6, с. 121]. Только учитывая идеологический характер такого противопоставления, можно понять непримиримость непрестанной полемики Маркса с Прудоном, Штирнером, Бакуниным, Лассалем и др. и Ленина с народниками и их преемниками — социалистами-революционерами. Эта непримиримость не мешала, впрочем, Марксу высоко оценивать, например, примитивный коммунизм В. Вейтлинга как грандиозное проявление мировоззрения немецкого пролетариата, а Ленину — выдвигать требование и социал-демократам «заботливо выделять из шелухи народнических утопий здоровое и ценное ядро искреннего, решительного, боевого демократизма крестьянских масс» и т. д. [6, с. 121]. Такого рода дифференцированный подход определялся, конечно, уверенностью в необходимости политического руководства массовыми движениями в грядущей революции, развитие которой должно было определяться в соответствии с научно разработанной программой.

Мысль о том, что тактическая подготовка и организационное воздействие на массу определяют характер революционных событий, всегда владела марксистами. Через неделю после победы Февральской революции 1917 г., которой Ленин совершенно не предвидел, в своем первом «письме из далека» он совершенно безоговорочно утверждал:

Эта восьмидневная революция была, если позволительно так метафорически выразиться, «разыграна» точно после десятка главных и второстепенных репетиций; «актеры» знали друг друга, свои роли, свои места, свою обстановку вдоль и поперек, насквозь, до всякого сколько-нибудь значительного оттенка политических направлений и приемов действия [7, с. 12].

С объективной точки зрения, подобная, ни на чем не основанная, но выглядящая вполне респектабельной, убежденность не может рассматриваться как элемент научного предвидения. Она была лишь моментом доктринальной веры в сознательную мощь объявленной научной теории.

Роль, играемая профессиональными революционерами во всех современных революциях, — отмечает Х. Арендт, — достаточно велика и значительна, но она не заключалась в подготовке революций. Они наблюдали и анализировали прогрессирующий распад в государстве и обществе, но они едва ли делали или были в состоянии делать много для того, чтобы ускорять и направлять его... Внезапное начало большинства революций заставляла врасплох революционные группы и партии не в меньшей мере, чем всех других, и вряд ли существует революция, вспышка которой могла бы быть отнесена на счет их деятельности. Обычно все случалось иначе: революция и происходила, и освобождала, как это и было, профессиональных революционеров там, где они оказывались — из тюрьмы или из кофейни, или из библиотеки. Даже ленинская партия профессиональных революционеров также едва ли была способна «делать» революцию; лучшее, что она могла делать, это находиться поблизости или поторопиться домой в надлежащий момент, а именно — в момент краха. Замечание, сделанное Токвилем в 1848 г., о том, что монархия пала «скорее до, чем под ударами победителей, которые были настолько же изумлены своим триумфом, насколько побежденные — своим поражением», подтверждалось снова и снова. Роль профессиональных революционеров обычно состоит не в том, что они делают революцию, а в том, что они приходят к власти после того, как она разразилась, и их великое преимущество в этой борьбе за власть заключено в гораздо меньшей степени в их теориях, умственной и организационной подготовке, по сравнению с тем простым фактом, что их имена являются единственными, известными публике [12, р. 248–249].

В октябре 1917 г., когда все «актеры» уже находились на местах, тактическое мастерство Ленина и Троцкого действительно сыграло решающую роль в перевороте, который открыл перед Россией (в чем были убеждены все их сторонники) социалистическую перспективу. О том, что Октябрьская революция была социалистической, мы можем теперь судить ретроспективно, поскольку в ее результате возник общественный строй, определявшийся в программе большевистской партии, переименованной в коммунистическую, как социалистический. Именно победоносное завершение революционного процесса позволило рассматривать его в дальнейшем как реализацию научно спланированной программы действий. Но так ли это верно?

Российская революция, в которой принимали участие десятки миллионов человек, развивалась, как и ее предшественница — Французская революция 1789–1794 гг., во многом стихийно. Ее ход и результаты определяли не только и не столько стратегические установки ее лидеров, сколько надежды и иллюзии, издавна распространенные среди крестьянства и городской бедноты и часто

принимавшие под воздействием войны и всеобщей разрухи ярко выраженный утопический характер. Осуществление «черного передела» помещичьих земель, национализация фабрик и жилья, наконец, немедленное «введение социализма» были в равной степени и демагогической реакцией на вспыхнувшие мессианские надежды, и реализацией коммунистической доктрины.

Обвинение в утопизме было сразу брошено большевикам их оппонентами из марксистского лагеря. Будучи сами сторонниками социалистической перспективы для России, меньшевики, в полном соответствии с экономическим учением Маркса, рассматривали взятие власти большевиками как реакционную по своим последствиям попытку осуществить утопический эксперимент в стране, где отсутствуют материальные предпосылки социализма. Принявший активное участие в революции на ее первом этапе один из лидеров меньшевиков — Ю. О. Мартов мрачно констатировал 19 ноября 1917 г. в письме одному из основателей российской социал-демократии — П. Б. Аксельроду: «Присутствуешь при разгроме революции и чувствуешь себя беспомощным что-нибудь сделать» [8, с. 22].

Это же чувство беспомощности присутствует и в анализе Мартовым итогов революционного развития в 1921 г., когда он открыто признает, что установившийся в России режим не имеет ничего общего с марксистской теорией.

Сентиментальное соображение, — писал он, — что вообще недопустимо восстание против правительства, которое состоит из социалистов и революционеров, нам, конечно, чуждо. Но, когда мы становимся на почву целесообразности, мы ясно отдаем себе отчет, что пока... при революционном свержении большевиков мы имели бы против себя не только более или менее коррумпированное и деклассированное меньшинство «настоящих» коммунистов, но и очень значительную часть подлинно городского и сельского пролетариата... Большевиков пока поддерживает определенное значительное меньшинство русских рабочих, которых нельзя зачислить в категорию коррумпированных прикосновением к власти и которые, если и коррумпированы, то в более широком смысле — верят еще скорее в наступление коммунистического рая посредством применения силы, искренно вдохновляются идеалом всеобщей «уравнительности» и т. д. [8, с. 116].

Таким образом, Мартов признал, что за короткое время «чисто преторианский» переворот, приведший к власти «самое парадоксальное правительство из авантюристов и утопистов» [8, с. 16–17] и установивший вместо социалистического режима «прямое царство солдатской охлократии» [8, с. 15], оказался способным получить массовую поддержку и стать легитимным именно благодаря вызванным им к жизни массовым утопическим настроениям. Разумеется, Ю. О. Мартов, марксист до мозга костей, не мог допустить и предположения, что это случилось не вопреки, а благодаря марксистской теории. Но для такого допущения необходимо было выйти за пределы идеологической индоктринации и встать на научную точку зрения.

В отечественной научной литературе еще в начале XX в. была обоснована концепция, впоследствии распространившаяся в западной политической теории. Суть ее состояла в опровержении догмы о противоположности марксизма предшествующий утопической традиции.

Мы имеем теперь все данные для того, чтобы утверждать, — писал П. И. Новгородцев в 1917 г. накануне октябрьского переворота, — что марксизм представляет собою самую типическую утопию земного рая со всеми ее основными особенностями... По своему внутреннему содержанию эта утопия представляет собою систему абсолютного коллективизма, и, как всякая система этого рода, она вызывает против себя все те же возражения, которые неизбежно возникают при обсуждении каждого подобного учения [10, с. 228].

Путем соединения морально-религиозного пафоса «с торжественным провозглашением культа чистой науки»

социалистический идеал получал... образом обаяние твердого научного открытия, наделялся характером непреложной научной истины. То, что было в нем сверхнаучного и утопического — предания и пророчества, перешедшие к марксизму от старых социалистических систем, равно как и его собственные догматы и верования, — все это скрывалось под покровом строгих научных теорий [10, с. 229] (ср.: [1, с. 384; 15, р. 5–8]).

Эти выводы, основанные на научном анализе произведений Маркса и Энгельса, разумеется, являются только исходной предпосылкой и не могут служить непосредственным доказательством того, что именно утопический характер марксизма позволил большевистскому режиму стать легитимным. И Германии, где марксизм возник, и всей Западной Европе, где он стремительно распространился, удалось избежать и радикальной революции, и катастрофических последствий социалистической перестройки. Это произошло не потому, что капиталистический Запад и его рационалистическая культура оказались совершенно невосприимчивыми к исходящим от социалистического движения утопическим импульсам, а вследствие того, что Россия, по совершенно верному выражению Ленина, оказалась тем самым «слабым звеном», для которого вызванные мировой войной потрясения имели наиболее катастрофические последствия. В результате военных поражений и сопровождавших революцию радикальных движений в стране возник особый психологический климат, не только стимулирующий традиционно жившие в российском крестьянстве мессианские настроения, но и способствующий распространению новых многообразных форм утопизма и социального мифотворчества.

Для появления и восприятия иррациональных социальных мифов необходимо специфическое, родственное массовому психозу, состояние, охватывающее общественное сознание, нивелирующее обычное разнообразие мысли, подавляющее всё, выдающееся интеллектуально. Атмосфера террора и страха перед неизвестным — лучший катализатор всеобщего устремления к «сильной руке», харизматическому лидеру или партии, способной дать порядок и спокойствие. В таких условиях социалистическая программа, никак не связанная с предшествующей реальностью, не выдерживавшая в недавнем прошлом даже малейшей критики с позиции здравого смысла, но вобравшая в себя лозунги, отвечавшие массовым ожиданиям, внезапно обрела все шансы на успех. Возникшие на ее основе институты, направленные на разрыв с прошлым, как бы они ни противоречили прежним законному порядку и традициям, могли об-

рести легитимность, а вместе с ними укреплялся и тот тип идеологии, который освещал новую действительность.

В известной мере новая практика была непосредственным выражением той революционности, олицетворением которой был Ленин.

Жизнь Ленина, — отмечал Н. Валентинов, — была борьбой двух начал — утопизма и реализма... В одной душе Ленина — хилиазм, революционный раж, свирепость, иллюзионизм, безграничная сектантская нетерпимость, отрицание допустимости каких-либо компромиссов, желание, ни с чем не считаясь, не осматриваясь по сторонам, прямо, кроваво, беспощадно идти к поставленной цели. В другой душе — осторожность, практический нюх, конформизм, хитрость, большая расчетливость, способность, с помощью далеко идущих компромиссов и комбинаций, гибко приспосабливаться к требованиям изменяющейся жизни [4, с. 94, 106].

Подобная комбинация интеллектуальных и душевных качеств позволяет понять, почему теория, созданная «кабинетными теоретиками», внезапно может стать всеохватывающей идеологической доминантой. Характер распространения марксистской идеологии в России совершенно несовместим с характеристикой утопии Л. фон Мизесом, видевшем в ней только вводящую в заблуждение иллюзию возможности неизменного существования, стремление «покончить с историей и установить окончательный и вечный покой» [9, с. 68]. Зато он вполне совместим с концепцией К. Маннгейма, рассматривавшего утопию как «трансцендентную по отношению к действительности» ориентацию сознания, которая, даже будучи плодом индивидуального творчества, оказывается, вследствие заложенного в ней динамизма, соответствующей «коллективным импульсам» тех социальных слоев, позиция которых близка настроениям и стремлениям утописта [14, р. 169–170, 174–175, 184–186].

Динамический характер социалистического утопизма стал важнейшим источником появления политических мифов, способствовавших легитимизации нового режима. Важнейшим из них был миф о власти советов, камуфлирующий установленную большевиками однопартийную диктатуру не только на первом этапе революции и Гражданской войны, но практически на протяжении всей истории ее существования [12, р. 246–247; 2, с. 196–202].

Нашей задачей является не анализ всех многообразных форм политического мифотворчества, нашедшего в советской России весьма благодатную почву, но выяснение принципиального вопроса — каким образом социалистический утопизм сделался средством легитимизации того строя, который определяется в современной научной литературе как тоталитарный. Важнейшими признаками тоталитарного режима являются: абсолютное господство одной политической партии, навязывающей всему обществу определенный тип идеологии, освящающей авторитет власти; государство подчиняет не только экономическую жизнь, но также контролирует через монополию на средства массовой информации все остальные виды деятельности. Результатом становится предельная идеологизация политики, подкрепляемая террором (или угрозой его применения), который направлен на подавление любой попытки сопротивления — группового и индивидуального [2, с. 230–231; 16, р. 13–15].

Таким образом, идеология является главным нервом, центром регулятивного механизма, защищающего интересы монопольной власти. Такое положение сложилось вполне спонтанно в ходе революции.

Те, кто практически находится у власти, — подчеркивает К. Поппер, — образуют *Новый класс — новый правящий класс нового общества*. Этот класс представляет собой некий вид новой аристократии или бюрократии, представители которого, как можно предположить, будут стараться скрыть этот факт. Удобнее всего это делать, сохраняя, насколько это возможно, революционную идеологию, пользуясь революционными настроениями, вместо того, чтобы тратить свое время и силы на их разрушение (в соответствии с советом, который давал Парето всем правителям). И вполне вероятно, что они смогут достаточно искусно воспользоваться революционной идеологией, если одновременно будут использовать контрреволюционные тенденции общественного развития. Тем самым революционная идеология будет служить им в апологетических целях: она будет оправданием того, как они используют свою власть, и средством ее стабилизации, короче — новым «опиумом народа» [11, с. 162–163].

Характеристику К. Поппером революционной идеологии как важнейшего средства легитимизации коммунистического тоталитаризма можно дополнить еще одним штрихом: именно при ее посредстве политические мифы, возникшие в период революционной трансформации, приобрели иную, принципиально новую форму, став важнейшим элементом «официальной утопии», придававшей сакральный смысл как сталинским чисткам, насильственной коллективизации и индустриализации, так и экспансивной внешней политике советского государства. Тем самым, как отмечает Дэвид Битэм, обеспечивался основной принцип новой политической организации:

...стремление к коллективной цели — реализации социализма и вера в значимость этой цели была необходима не только для легитимизации правил ее власти, но также для играющих определяющую роль мотиваций на ряде уровней... При отсутствии выраженного на выборах согласия, она была необходима для мобилизации массовой базы для партии с некоторой степенью приверженности [13, р. 185].

Такой взгляд довольно близок к оценке социалистического утопизма Макса Вебера. Анализ веберовских работ, посвященных проблеме социализма, свидетельствует не только о хорошем знакомстве с классическими марксистскими текстами, но и о научном характере и направленности их критики. Например, как и Маркс, Вебер признавал всю важность и необходимость духовной и социальной эмансипации рабочего класса, понимая ее, однако, иначе, чем руководители современной ему германской социал-демократии, которые, по его замечанию, «не терпят свободы мысли, продолжая штемпелевать в головах массы раздробленную систему Маркса в качестве догмы» и «свободы совести, являющейся для них только фразой, о чем может сообщить любой берлинский городской миссионер» [17, р. 26]. Вебер был убежден в том, что предпосылки такого подхода к основополагающим ценностям европейской культуры коренятся в профетических, эсхатологических элементах марксистской мысли, ядром которых является утопия «пролетарской диктатуры», сформировав-

шаяся в ранних работах Маркса и Энгельса начиная с «Коммунистического манифеста». Вместе с тем, отвергая любую форму революционного утопизма, неизбежно связанного с идеей классового и группового насилия, Вебер никогда не утверждал, что социализм как тенденция экономического и политического развития утопичен и поэтому неосуществим.

Является ли утопический способ легитимизации власти характерным только для тоталитарных режимов? Попытка ответить на этот вопрос могла бы увлечь нас в направлении той не прекращающейся до сих пор дискуссии вокруг исторических истоков и исторических параллелей тоталитаризма и возможностей тоталитарного перерождения современных индустриальных обществ. Не вдаваясь в детали этой дискуссии, можно только заметить, что сам метод соединения народно-утопических идей и ожиданий с господствующими формами религии и идеологии является таким же древним, как наша цивилизация. Его можно обнаружить и в древнеегипетских эсхатологических картинах «Книги мертвых», и в римской версии мифа о «золотом веке», которому Октавиан Август и его последователи придали классическую форму «официальной утопии» [5, с. 21, 58 сл.].

Современные общественные структуры, независимо от уровня технического прогресса (а может быть, и благодаря ему), обладают удивительной пластичностью и зависимостью от исторического прошлого и нередко обнаруживают под новыми цивилизованными слоями вполне архаические и традиционные элементы мысли и социальной практики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арон Р. Мнимый марксизм. — М.: Прогресс, 1993.
2. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. — М.: Текст, 1993.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990.
4. Валентинов Н. Малоизвестный Ленин. — СПб.: Смарт, 1991.
5. Гуроров В. А. Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1989.
6. Ленин В. И. Две утопии // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. — М.: Политиздат, 1968. — Т. 22. — С. 117–121.
7. Ленин В. И. Письма из далека // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. — М.: Политиздат, 1969. — Т. 31. — С. 9–59.
8. Мартов Ю. О. Письма. 1916–1922 / ред. — сост. Ю. Г. Фельштинский. — Vermont: Chalidze Publications, 1990.
9. Мизес Л. фон. Антикапиталистическая ментальность. 2-е изд. — Нью-Йорк: Телекс, 1992.
10. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. — М.: Пресса, 1991.
11. Поппер К. Открытое общество и его враги. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. — Т. II. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы.
12. Arendt H. The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure // Liberalism and Its Critics / ed. by Michael J. Sandel. — New York: New York University Press, 1992. — P. 239–264.

13. Beetham D. *The Legitimation of Power*. — London: Macmillan, 1991.
14. Mannheim K. *Ideologie und Utopie*. — Bonn: Friedrich Cohen, 1929.
15. Schumpeter J. A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. — New York: George Allen & Unwin Publishers Ltd, 1976.
16. *Totalitarismus*. Hrsg. von Konrad Löw. 2 Aufl. — Berlin: Duncker und Humblot, 1993.
17. Weber M. *Zur Gründung einer national-sozialen Partei* // Weber M. *Gesammelte Politische Schriften*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. — Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988.

DOI 10.25991/VRHGA.2018.19.3.014

УДК 94(47).084.1; 329(470+571)

*П. И. Талеров, Л. Ю. Гусман**

ДЕМОКРАТИЧЕСКИЕ РЕФОРМЫ БЕЗ НАСИЛИЯ: РАДИКАЛЬНЫЕ ДЕМОКРАТЫ ОБ АЛЬТЕРНАТИВНОМ ПУТИ РАЗВИТИЯ РОССИИ**

Российская радикально-демократическая партия в определенной степени феномен в российской истории начала XX в. Радикал-демократы, определившие свое место левее конституционных демократов и правее социалистов, выдвинули довольно привлекательную программу для определенных слоев российской интеллигенции. Эта оригинальная партия даже смогла войти в состав коалиционного Временного правительства и имела реальные перспективы развития демократического российского общества. Однако в канун октябрьского переворота внезапно сошла с политической арены, оставив «белые пятна» в российской истории.

Ключевые слова: РРДП, радикальные демократы, кадеты, Февральская революция, Временное правительство, Июльский кризис, федерализм, самоуправление, М. В. Бернацкий, Н. В. Некрасов, И. Н. Ефремов, Н. И. Коробка, М. С. Маргулиес.

P. I. Talerov, L. Ju. Gusman

*DEMOCRATIC REFORMS WITHOUT VIOLENCE:
RADICAL DEMOCRATS ABOUT THE ALTERNATIVE WAY OF RUSSIA'S
DEVELOPMENT*

The Russian Radical-Democratic Party is (to a certain extent) a phenomenon in Russian history at the beginning of the 20th century. The radical democrats, who determined their place to the left of the constitutional democrats and to the right of the socialists, put forward a

* Талеров Павел Иванович, кандидат исторических наук, доцент, директор Учебного центра по РОУГи МЗ ИДПО НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург; t5591p@mail.ru; Гусман Леонид Юрьевич, доктор исторических наук, доцент, заведующий кафедрой истории и философии, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения; blummer@mail.ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Белая альтернатива. Лидеры и идеи Белого движения в исторической памяти российской культуры» № 17-83-01005-ОГН.

rather attractive program for certain strata of the Russian intelligentsia. This original party even could join the coalition Provisional Government and had real prospects for the development of a democratic Russian society. However, it suddenly left the political arena on the eve of the October coup, leaving “blank spots” in Russian history.

Keywords: The RRDP, the radical democrats, the Cadets, the February Revolution, the Provisional Government, the July crisis, federalism, self-government, M. V. Bernatsky, N. V. Nekrasov, I. N. Efremov, N. I. Korobka, M. S. Margulies.

Среди политических партий, имевших своих представителей во Временном правительстве и боровшихся за власть, есть одна организация, о которой, кроме небольших энциклопедических заметок, нет ни научных монографий, ни подробных исследований — Российская радикально-демократическая партия. Эта статья — одна из первых попыток устранить этот пробел в нашей истории...

Летом 1917 г., после Июльского кризиса, радикальные демократы получили ведущие посты во Временном правительстве, что наглядно свидетельствует о том, что эта партия занимала не последнее место. Однако современная российская историография (как, кстати, в свое время и советская) об этом чаще всего умалчивает. Конечно, когда вспоминаешь историю власти этого драматического периода, на ум приходит известная басня И. А. Крылова «Лебедь, щука и рак», наглядно демонстрирующая бесплодные старания различных революционных сил сдвинуть с места «воз российских проблем», объединить различные по своим интересам и целям социальные группы. В результате смогли победить те, у кого было больше политической воли, умения вести активную пропагандистскую работу, кто смог привлечь на свою сторону (пусть даже демагогией и пустыми обещаниями) широкие народные массы. Они и подхватили «брошенную» другими власть, перевернув затем не только всю страну, но и весь мир.

Но у радикальных демократов в России были свои взгляды и свой реальный потенциал. Начиналась эта партия с петроградского кружка радикалов, созданного в 1915 г. по инициативе Д. Н. Рузского, М. В. Бернацкого и Максима Горького. Последний, кстати, отмечал, что такая партия «необходима в России и должна всосать в себя всю — по возможности — массу людей, которая оставалась неорганизованной между кадетами справа и социалистами слева. Думать об организации такой партии я начал еще в 1910 году...» [5, с. 32]. Вместе с тем, оказывая формирующейся партии всякое содействие, сам Горький вступать в нее не собирался [18, с. 398–399]. Своей основной целью она поставила поиск демократического пути развития страны, компромиссного между буржуазным и социалистическим. После подписания императором Высочайшего Манифеста 17 октября 1905 г., в котором населению даровались «незыблемые основы гражданской свободы», группа радикалов учредила свою партию 3 ноября 1905 г., а 27 ноября в Петербурге состоялось первое общее собрание. «Общее число лиц, записавшихся в партию, доходило в СПб. до 300 и в провинции тоже до нескольких сотен». Окончательно программа партии так и не была выработана, был лишь подготовлен ее проект, который предполагалось утвердить «на учредительном собрании партии, но оно так и не состоялось». В комитет партии вошли М. С. Маргулиес, профессор А. С. Гинзберг, Л. М. Рейнгольд и др. С 15 января 1906 г. партия стала издавать в Петербурге

газету «Радикал» (ред. М. С. Маргулиес), за вторую половину января вышло 6 номеров, «из коих 2 конфискованы; на № 6 газета запрещена, с привлечением редактора к суду [2, с. 506–507]. Газета «Радикал» позиционировала себя не как официоз партии, а как стремящуюся прежде всего «быть представителем политического и социального течения, которое объединяет все оппозиционные нынешней правительственной системе партии и группы» [17, с. 1]. Отдельные представители самой группы радикалов вошли затем в РРДП.

Прежде чем рассматривать политические взгляды и программу радикальной партии, следует отметить, что сам термин «радикализм» в то время имел несколько иное содержание, чем сейчас, когда он практически стал синонимом экстремизма: «Для Р[адикализма]. характерно стремление к быстрому темпу перемен, оправданно силовых методов достижения поставленных целей», т. е. речь идет о насилии как основном инструменте социально-политических изменений. Вместе с тем главное различие между радикализмом и экстремизмом современные политологи видят в том, что, если первый означает «идейное, теоретическое обоснование политического действия», то второй и есть само действие, использующее «насильственные средства политической борьбы» [12, с. 114]. Обратимся теперь к словарю прошлого:

Этим термином (радикализм. — П. Т., Л. Г.) обозначается стремление доводить политическое или иное мнение до его конечных логических и практических выводов, не мирясь ни на каких компромиссах. <...> Р[адикализм]. противоположен оппортунизму или пошибилизму и является скорее делом темперамента, чем убеждения [3, с. 73].

Тогдашние «радикалы» воспринимались, скорее всего, как левые центристы — «социал-либералы», хотя, по признаю того же автора, в России «термин радикализм долгое время не отличался достаточной определенностью»: так называли революционеров, а также левое крыло либералов. Но иногда (чаще в реакционной печати) этот термин применялся ко всем либералам, что имело «явную тенденцию смешать легальных умеренных либералов с активными революционерами» [2, с. 506].

Проводя идеи радикальной партии, газета «Радикал» главной своей целью ставила борьбу за «полное освобождение народа от всех губительных для него предрассудков», при достижении которого только и можно говорить о полном народовластии [17, с. 1]. В самой программе намечалось широкое проведение партией политического равенства, установление принципов «демократии в чистом ее виде» и «широкой национально-политической автономии», декларировалось признание «законченною формою политического строя демократической республики», была обозначена необходимость «строгого парламентского строя с министрами, избираемыми из членов парламентского большинства». Не остались в стороне и основные демократические свободы: право референдума, политические права для женщин, уничтожение всех сословных и пр. различий [19, с. 29–31]. В экономической сфере радикальная партия и следом «Радикал» также поддержали реформы социалистического плана, оставаясь, по словам авторов, «выразителем реальных экономических нужд народа». Под народом понималась федерация, т. е. «самостоятельное определение тех форм,

в которых возможно будет отныне братское сосуществование всех народностей, населяющих Россию» — своеобразные «соединенные российские штаты» [17, с. 1]. В аграрном секторе партия намечала образование земельного фонда за счет «экспроприации безо всякого вознаграждения земель государственных, удельных, кабинетских, монастырских и церковных», и за минимальное вознаграждение — «частновладельческих земель». Предполагалось также установить «максимальный предел частного владения землею», при превышении которого излишек подлежит экспроприации [19, с. 31].

Особой оригинальностью в сравнении с программами других социалистических партий, как может показаться на первый взгляд, программа радикалов не отличалась. Но у большевиков, обрушившихся на нее с резкой критикой (как, впрочем, и на другие оппозиционные ей партии), она определенно вызвала раздражение:

Благодаря своему крайнему демократизму и в то же время отрицательному отношению к коллективизму, радикальная партия осуждает себя на политический оппортунизм, на стремление провести лишь такие облегчения для трудящихся, которые будут в данный момент иметь успех среди господствующих классов.

И далее — безапелляционный вывод:

Не имея самостоятельного значения (в парламентском смысле), рад[икальная] партия будет идти то с мелкой буржуазией, то с рабочими, то, наконец, и с крупными буржуа — в зависимости от конъюнктуры данного момента.

Такая гибкость любой политической партии несомненно дает ей шансы на численный рост и успех, но большевиков как раз нервировала такая политика соглашательства у своих соперников-конкурентов, как будто они сами никогда не прибегали к такой тактике. Автор статьи прозорливо предвещал, что «к тому моменту, когда радикальной партии придется играть в жизни страны действительно крупную роль, она будет разжижена и разбавлена боязливо сторонящимися ее ныне элементами», т. е. в дальнейшем ей предрекалось превращение в буржуазно-республиканскую партию: «...партия эта станет правительственной, и потеряет в глазах сомневающих всю прелесть недосказанного, всю привлекательность полускрытого» [9, с. 1–2]. История наглядно показала, что та же формула оказалась вполне применимой и к правящей большевистской партии с не менее тайными полумифическими смыслами, о которых предостерегали пролетариат в отношении радикальной партии.

В канун великих катаклизмов, в марте 1917 г., И. В. Владиславлев собрал под одной обложкой программы тех политических партий, «будущность которых не подлежит сомнению». Относительно радикальной партии, программа которой также была включена в сборник, издатель в предисловии предрекал, что, хотя она

и исчезла давно уже с политического горизонта, но в том или ином виде, несомненно, возродится в ближайшее время к жизни: элементы, не удовлетворяющиеся умеренно-демократической программой к-д. партии, но и не являющиеся социалистическими, где-нибудь должны будут объединиться (в газетах уже промелькнуло

сообщение об организации новых партий — «Радикально-демократической» и «Радикально-республиканской») [21, с. 3].

Итак, осенью 1916 г. было принято решение о создании партии, которая опиралась бы на тех, кто занимал тогда позиции левее кадетов, но правее эсеров. Учредительное собрание состоялось в Петрограде уже в марте 1917 г., и к концу месяца, «впитав» в себя часть левых кадетов и бывших думских прогрессистов (к партии примкнули: Л. А. Базунов, И. Н. Ефремов, И. В. Титов, А. И. Коновалов, А. А. Барышников, М. Я. Гродзицкий, священник Д. Я. Попов [7, с. 833]), Российская радикально-демократическая партия (а в сентябре в нее влилась и Республиканско-демократическая партия) начала свою очень непродолжительную жизнь на политической арене. Под влиянием деятелей «либер[ально]. — консервативной ориентации был откорректирован первонач[альный]. народническо-меньшевистский проект программы партии (1916) и сформулирован новый» [7, с. 833]. Опубликованная в мае 1917 г. программа новообразованной партии по сути заимствовала развивала главные идеи своей предшественницы 1905–1906 гг. и впитывала буржуазно-либеральную традицию, широко опираясь на важнейшие демократические институты. В первых строках своей программы радикальные демократы провозглашали широкие права для российских граждан, которые должны быть равными перед законом вне зависимости различия сословий, вероисповеданий, национальностей и пола:

Все сословные, вероисповедные, национальные, равно как для женщин, ограничения, а также привилегии и преимущества отменяются. Отменяются все титулы, чины и ордена [20, с. 1].

Здесь же объявлялись важнейшие демократические свободы: совести и исповедания, личности, жилища и переписки, передвижения и поселения в пределах страны, выезда за границу, выбора занятий, приобретения недвижимого имущества. Отменялась паспортная система. Упразднялась цензура во всех ее видах без права восстановления, кроме военной. Всем гражданам предоставлялась свобода собраний (включая митинги и шествия), обществ и союзов без каких-либо ограничений и предварительного испрошения (согласования). Отрывалась возможность напрямую обратиться к представителям власти. Отменялись чрезвычайные суды, подменяющие порой собой судебную власть, а также навсегда отменялась смертная казнь [20, с. 1–3]. Насколько всё это было до боли назревшим и актуальным во время кровопролитной мировой войны и разгорающейся пучиной братоубийственной бойни!

Верховная власть в стране передавалась народу, от имени которого «действуют все государственные власти и установления в пределах, указанных в законе». Законодательная власть принадлежит Государственной Думе, выборы представителей в которую осуществляются «всеобщую, равную, прямую и тайной подачей голосов всеми гражданами, достигшими гражданского совершеннолетия (21 года) без различия религии, национальности и пола». Совет министров избирается Государственной Думой, она же избирает сроком на пять лет без права повторного переизбрания Президента страны — Русской Республики, как ее предлагали назвать радикальные демократы. Президент,

имеющий право законодательной инициативы и подписывающий все законы, — «первый слуга народа и отвечает за нарушение Основных Законов перед судом» [20, с. 3].

Переустройством России партия радикальных демократов полагала на федеративных основаниях, считая, что федеративный строй «должен покоиться не только на национально-территориальном делении <...>, но и на чисто территориальном», в зависимости от сложившихся традиций и обстоятельств. И хотя русский язык признавался языком государственным для работы общегосударственных учреждений и общения с местными, объявлялась полная свобода употребления родного языка в печати, публичных выступлениях и в культуре. На родном языке необходимым признавалось ввести «преподавание родной истории, языка, литературы, родноведения» [20, с. 4–5].

Немедленно необходимо было ввести в полном виде и во всех частях России местное самоуправление, в ведение которого отнести такие отрасли управления, как:

милиция, попечение о народном здравии, школьное и внешкольное образование, благотворительность, дорожное дело, меры по подъему экономического положения населения, страхование во всех его видах, местное хозяйство, развитие телефонной сети и т. д.

Предлагались меры демократизации и повышения эффективности в экономической жизни страны: в аграрной, рабочей, финансово-промышленной и кооперативной сферах. Должна была реформироваться и вся общеобразовательная система на началах единой светской школы и вводиться всеобщее, обязательное и бесплатное обучение на начальной ступени образования, всеобщего — на средней и общедоступное — на высшей. При этом дети беднейшего населения должны были иметь «возможности получать образование на всех ступенях школы» [20, с. 7, 15].

Все эти кардинальные изменения в стране предполагалось провести также демократическим, а не революционным, насильственным, путем — через созыв Всероссийского учредительного собрания, которое

нерушимо установит форму правления в нашей родине, утвердит грядущий демократический строй Российского государства, создаст прочные основы морального и материального благоденствия трудовой массы <...>, определит законные гарантии свободного национального развития всех народов России [8, с. 3–4].

Работу в этом направлении и должна была осуществлять партия через своих представителей в органах власти Временного правительства, а также вести пропаганду в своем печатном издании — ежедневной газете «Отечество» (ред. Н. М. Соколов, изд. И. В. Титов; с 16/29 июля по 17/30 октября 1917 г. вышло 78 номеров), являющейся важнейшим «источником для характеристики идеологии и тактики этой партии» [6, с. 38]. По мнению некоторых исследователей, с сентября 1917 г. РРДП стала выпускать в Москве газету «Свободное слово».

В июле 1917 г. партия и ее центральный орган держались «чрезвычайно уверенно. Главной задачей было доказать право своей партии на существование» [6, с. 39]. Право представлять несоциалистические взгляды в то время

пытались монополизировать кадеты, а потому радикалам необходимо было показать оригинальность своих взглядов, утверждая бесспорную необходимость своего появления на политической арене. «Кадеты могут считать, — говорилось в одной из статей “Отечества”, — что они сами способны быть самой левой из несоциалистических партий и что возникновение несоциалистической партии левее кадет есть результат индивидуализма, прихоти группки лиц, не нашедших себе места в кадетской партии», но ведь кроме программы существуют другие признаки, «определяющие физиономию партии: тактика и состав». А вот это, по мнению радикалов, как раз далеко не соответствует программе. Поскольку партия кадетов создавалась в 1906 г., «когда все, как и теперь, были левее себя», то и сложилась она тогда «из гораздо более умеренных элементов, чем это подсказывалось ее программой». По этой причине демократическая интеллигенция не могла быть удовлетворена тактикой и традициями кадетов, у которых, к тому же, отсутствуют «подлинный демократизм» и «всякая связь с массами», и не имея возможностей и желания «идти с партией народной свободы <...>, либо примыкала к социалистическим партиям либо оставалась распыленной». Отсюда естественным доказывается появление радикально-демократической партии — для «естественной группировки» этой части интеллигенции. Первой своей политической победой РРДП посчитала создание коалиционного правительства после Июльского кризиса 1917 г.:

Выступление радикально-демократической партии спасло коалицию и заставило самих кадетов отказаться от их утопической, основанной на полном непонимании масс, обструкционной тактики, которая могла бы привести только к полному развалу [11, с. 8].

Таким образом, особый интерес вызывает продекларированное радикальными демократами размежевание с близкими к ним партиями. Отмечая общее с социалистами стремление к политической свободе, что «является необходимой предпосылкой для освобождения трудящихся масс от социального гнета и экономической эксплуатации», радикалы критикуют классовую теорию социал-демократов: властвующая демократия «должна себя чувствовать представительницей всех трудящихся масс населения <...>, и не во имя диктатуры пролетариата, а во имя народовластия». И социалистический строй, утверждают радикалы в согласии с народническими партиями, станет «результатом не только стихийных процессов, но и планомерного строительства», а потому нельзя по-большевистски призывать к коммунизму, «повергая страну в анархию и подготавливая бессознательно контрреволюцию [16, с. 2–3].

Вместе с тем, в отличие от народническо-социалистических партий, радикалы считают возможным «немедленное введение некоторых элементов социализма в современный строй» только путем согласования этих реформ «с условиями существующего капиталистического хозяйства». И далее: «Мы считаем себя обязанными способствовать созданию в стране тех условий, которые необходимы для расцвета промышленного капитализма», при этом быстрое развитие производительных сил страны, по мнению радикалов, «без широкого прилива в производство капитала в особенности иностранного, и без известной свободы для частной инициативы неосуществимо» [16, с. 4–5].

Отмежевываются радикальные демократы и от кадетов, хотя и признают их «заслуги в деле организации средних слоев населения на основе демократической программы». Конституционно-демократическая партия «стала бюрократичной, и преобразование России ей стало рисоваться, как процесс исходящего сверху и из центра бюрократического строительства, а не как процесс идущего снизу всенародного творчества». А с началом мировой войны, и особенно Февральской революции, рельефно обозначился оппортунизм кадетов, занявших отрицательную позицию «по отношению к демократии и к коалиционному правительству» [16, с. 5–6].

В отличие от всех других партий, радикальные демократы подчеркивают свое обращение «не к высшим классам, а к трудящимся массам», людям как физического труда, так и умственного, «как лишенным орудий производства пролетариев, так и сохранившим орудия производства крестьян и ремесленников». Особенно внимательным отношением, доказывают радикалы, они отличаются «к автономным стремлениям национальностей и областей»: «Россия есть общее отечество всех населяющих ее народов» [16, с. 6].

Конечно, все эти программные декларации и устремления должны проверяться на реальных действиях в конкретно-исторических условиях. В разные периоды, но на более высоких постах — после правительственного кризиса в июле 1917 г., в состав Временного правительства входили четыре радикальных демократа: И. Н. Ефремов (в июле министр юстиции, с конца июля по сентябрь министр государственного призрения и председатель Малого Совета министров), Н. В. Некрасов (с июля по сентябрь занимал посты заместителя министра-председателя и министра финансов), М. В. Барнацкий (с марта управляющий отделом труда Министерства торговли и промышленности, с конца июля товарищ министра (затем — управляющий) этого же министерства, с конца сентября министр финансов) и А. А. Барышников (во время Февральской революции назначен комиссаром Временного правительства по Министерству почт и телеграфов, с июля товарищ министра (затем — управляющий) Министерства государственного призрения). Членами Предпарламента от партии были С. В. Познер и М. А. Славинский. Во время Июльского кризиса Барышников на частном совещании членов Государственной Думы 18 июля, присоединившись к призыву к единению, к общей работе и обозначив формы такого единения, зачитал декларацию центрального комитета своей партии, в которой, в частности, говорилось о необходимости власти «опираться на все живые и творческие демократические силы страны» и при формировании правительства использовать коалиционный принцип, который «единственно может обеспечить организованное единение всех политических сил, преданных свободе», а также привлечь к власти представителей «радикальных демократических слоев населения, не входящих в состав социалистических партий». Для восстановления и укрепления единства страны радикалы полагали важным «тесное сотрудничество власти с народностями, населяющими Россию и более всего заинтересованными в защите целостности их территории» [1, с. 208].

Была ли у РРДП реальная возможность вывести Россию на путь социального обновления? Из современников событий тех лет кто-то выражал сомнения, а кто-то связывал с РРДП свои надежды. «Это была фиктивная величина... —

писал в своих записках Н. Н. Суханов. — Эту “партию” составляли несколько человек катедов-социалистов и радикальных буржуа, ради персональной кружковщины отошедших от прогрессистов и не вошедших к кадетам...» [22, с. 39]. Или В. И. Ленин: «Эта, никому не известная, партия — явно тоже капиталистическая, надеющаяся “сорвать” голоса обывателей ни к чему не обязывающими обещаниями, — нечто вроде переряженных кадетов» [13, с. 191]. Эпитет других конкурентов — эсеров: «серая, тусклая, несуществующая» [15, с. 2]. В противовес этим мнениям высказался С. П. Мельгунов: «Для партии радикально-демократической, которая возродила бы традиции старой кадетской партии, несомненно имеется место в наших политико-общественных комбинациях» [14, с. 3]. И, действительно, РРДП, опираясь на реальные экономические и политические электоральные круги и входя в структуру власти, имела определенные перспективы изменить политический курс страны.

Лидеры радикально-демократической партии оказались на гребне революционной волны в конце июня 1917 г.: радикальные демократы возглавили такие важные министерства, как министерство финансов (контролировали его до самого ареста большевиками Временного правительства) и юстиции. Новая партия на короткое время вытеснила кадетов из правительства и до конца июля именно радикальные демократы представляли во власти несоциалистическую интеллигенцию. «Окно возможности», открывавшееся перед «радикалами» (в сущности их взгляды, как мы отмечали выше, были не сколько радикальными, сколько левоцентристскими), определялось целым рядом факторов. После Февральской революции партия кадетов оказалась на самом правом политическом фланге и к ней стали примыкать консерваторы, чуждые либеральной программе Партии народной свободы. Левые кадеты, во главе с Н. В. Некрасовым, еще до революции были недовольны сравнительно умеренной тактикой П. Н. Милюкова, называвшего свою партию «оппозицией его величества» и включившего кадетов в третьеиюньскую политическую систему. Весной же и летом 1917 г. Некрасов и его сторонники категорически не соглашались с враждебностью большинства кадетов к социалистическому большинству советов и с «дарданелльскими» планами Милюкова. Раскол партии кадетов и уход от них Некрасова были предрешены. К тому же на окраинах (например, на Украине и в Средней Азии) приверженность кадетов принципам унитарного государства вызывала куда меньше энтузиазма, чем федерализм радикальных демократов. Наконец, привлекательно выглядела и гибкость социальной программы новой организации. Признавая программу-минимум социалистических партий, радикальные демократы отнюдь не стремились к введению социалистического строя. Им была близка бернштейнианская идея постепенного вращивания капитализма в социализм — своего рода конвергенция, используя позднейший термин. Со своей стороны, многие социалисты, считавшие, что революция в России может быть только буржуазной, с надеждой восприняли появление радикально-демократической партии, которая, в отличие от кадетов, не претендовала на руководство революцией, была готова на сотрудничество с Советами и национальными меньшинствами и отличалась недвусмысленным республиканизмом. Вполне можно полагать, что Российская радикально-демократическая партия родилась «под счастливой звездой»,

особенно если вспомнить, что в союзнической Франции того времени Партия радикалов и радикал-социалистов была крупнейшей и системообразующей организацией, а наши отечественные радикал-демократы «с особенным сочувствием и искренностью» подчеркивали свою близость к «родственному политическому течению», которое даже по мнению его противников «является действительно демократически-настроенным и имеет “безусловное право на титул радикальной и демократической партии”». Так, в частности, в одном из последних номеров «Отечества» была опубликована корреспонденция об очередном съезде французских радикалов, на обсуждение которого был намечен целый круг актуальных для страны вопросов: «демобилизации, экономической и финансовой политики, аграрный, об управлении армией, о целях войны в связи с “Лигой наций” и т. д.». Радикал-демократы Франции, выдвинув свою социальную программу, мало отличающуюся от программы-минимум социал-демократов, тем не менее «ничем не нарушили верности своим обязательствам, ибо эти обязательства вытекали из доподлинной природы и реальных интересов демократических слоев». Автор заметки выражал уверенность, что,

если суждено демократическому движению у нас вылиться в творческие формы, то этими формами явятся течения близкие великому направлению французской политической мысли, представители которого ныне собрались на парижском съезде [23, с. 2].

Однако, решительно заявив о себе стремительным появлением на политической сцене, РРДП так же внезапно отказалась от борьбы и с этой сцены незаметно сошла непосредственно перед Октябрьским переворотом. 17 октября 1917 г. без объяснения причин (экономические, политические или какие-либо иные?) перестало выходить «Отечество», а на конференции, состоявшейся 20–22 октября при небольшом числе участников, общей мыслью прозвучало, что «тот незначительный успех, который имеет партия, объясняется тем, что в переживаемое теперь время все, вообще, “срединные партии” не могут иметь успеха» [10, с. 3]. Позже, во время Гражданской войны, еще встречались упоминания о радикально-демократической партии, часто со ссылкой на ее бывших членов. В частности, в воспоминаниях В. Горна о формировании правительства Юденича говорилось: «...северо-западное правительство определенно принимало задачи разогнанного большевиками Российского Временного Правительства и категорически подчеркивало свой радикально-демократический облик», а два члена правительства Юденича М. С. Маргулиес и М. М. Филиппео позиционировали себя членами радикально-демократической партии, стараясь проводить ее идеологию [4, с. 103]. Таким образом, радикал-демократы пытались сохранить свое влияние и в годы Гражданской войны, но после особой активности они не проявляли, и всё кануло в лету...

Исторический опыт РРДП свидетельствует, что для политического успеха в революционные времена недостаточно иметь благородные цели и привлекательную программу. Партия радикалов в реалиях российской политической ситуации оказалась мертворожденной. Конституционных демократов покинуло тогда лишь меньшинство левого крыла, а умеренные социалисты

не нуждались в партии радикалов, примыкая к народным социалистам (если склонялись к народникам) либо к меньшевикам-оборонцам и плехановцам (если выражали марксистские взгляды). К концу августа 1917 г. радикальные демократы превратились в маргинальную организацию. Газета «Отечество» поскучнела, потеряла собственное лицо и, по существу, вторила кадетским лозунгам, от которых первоначально энергично отмежевывалась. «К ноябрю 1917 активность партии угасла» [7, с. 834]. Вместе с тем еще летом 1917 г. РРДП была заметным участником политической борьбы в России и ее нельзя просто так сбрасывать со счетов. В истории этой партии остается много неясного — до конца непонятны причины прекращения издания «Отечества», нет подробностей о прошедшей в 20-х числах октября 1917 г. партийной конференции, мало что известно о внутривнутрипартийной борьбе и конфликтах по программным и тактическим проблемам. Всё это — предмет дальнейшего длительного и богатого на неожиданные находки архивного поиска.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буржуазия и помещики в 1917 году: частные совещания членов Государственной Думы / Ленингр. отд-ние Центрального исторического архива РСФСР; под ред. А. К. Дрезена, с предисл. З. Б. Лозинского. — М.; Л.: Партийное изд-во, 1932. — 328 с.
2. В-в [Водовозов] В. [В.] Радикализм // Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. — Доп. том II: Пруссия — Фома. Россия. — СПб.: Тип. АО Брокгауз-Ефрон, 1907. — С. 506–507.
3. Водовозов В. [В.] Радикализм и радикальная партия // Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. — Т. 26: Рабочая книжка — Резолюция. — СПб.: Тип. АО Брокгауз-Ефрон, 1889. — С. 73–75.
4. Горн В. [Л.] Гражданская война в Северо-Западной России // Юденич под Петроградом: Из белых мемуаров; ред. П. Е. Щёголева. — Л.: Красная газета, 1927; Репринт. изд.: Л.: Сов. писатель, Ленингр. отд-ние, 1991. — С. 9–161.
5. Горький А. М. О полемике // Горький А. М. Несвоевременные мысли: Статьи 1917–1918 гг. / сост., введение и примеч. Г. Ермолаева. — Paris: Ed. de la Seine, 1971. — С. 31–34.
6. Гусман Л. Ю. Газета «Отечество», как источник политической борьбы в России 1917 года // Исследование источников по истории революции 1917 года: Сборник научных статей. — СПб.: Третья Россия, 1996. — С. 38–43.
7. Иваницкая С. Г. Российская радикально-демократическая партия (РРДП) // Россия в 1917 году: Энциклопедия / [отв. ред. А. К. Сорокин]. — М.: Политическая энциклопедия, 2017. — С. 833–834.
8. К трудящимся / Российская радикально-демократическая партия. — Пг.: Тип. Д. П. Рузского, 1917. — 16 с. 9. Козырев М. Г. О «радикальной» партии // Новая жизнь. — СПб., 1905. — № 12, 18 ноября. — С. 1–2.
10. Конференция радикально-демокр[атической]. партии // Общее дело. — 1917. — № 23, 21 октября. — С. 3.
11. Коробка Н. [И.] Кадеты и несоциалистические партии // Отечество. — 1917. — № 37, 27 августа (9 сентября). — С. 8.
12. Ланцов С. А. Радикализм // Ланцов С. А. Террор и террористы: словарь. — СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2004. — С. 114–116.

13. Ленин В. И. Партии на выборах в районные думы Петрограда // Ленин В. И. Полное собр. соч. — Т. 32. — М.: Политиздат, 1969. — С. 191.
14. Мельгунов С. П. Политические партии // Свобода и жизнь. — 1917. — 17 сентября. — С. 3.
15. О муниципальных выборах / Печать и жизнь // Дело народа. — 1917. — № 59, 27 мая. — С. 2.
16. От Российской радикально-демократической партии. — Пг.: тип. Д. П. Рузского, 1917. — 8 с. 17. [Передовая] С.-Петербург, 15 января 1906 г. // Радикал. — 1906. — № 1, 15 января. — С. 1.
18. Переписка семьи Ульяновых. 1883–1917 / [под общ. ред. А. А. Соловьева]; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. — М.: Политиздат, 1969. — 462 с., 14 л. ил., факс.
19. Полный сборник платформ всех русских политических партий: С прил. Высочайшего Манифеста 17 окт. 1905 г. и всеподданнейшего докл. гр. Витте: Испр. и доп. по послед. резолюциям парт. съездов. 2-е изд. — СПб.: ННШ, [1905]. — 131 с.
20. Программа Радикально-демократической партии. 2-е изд. — Пг., 1917. — 16 с.
21. Программы политических партий в России / Под ред. и с предисл. И. В. Владиславлева. 2-е изд., испр. и доп. — Вып. 1-й. — М.: Тип. О. Л. Сомовой, 1917. — 82 с.
22. Суханов Н. [Н.] Записки о революции. 4-е изд. — Берлин-Пб., — М.: Изд-во З. И. Гржебина, 1923. — Кн. 5: [Реакция и контрреволюция. 8 июля — 1 сентября 1917 г.]. (Летопись революции). — 375 с.
23. Съезд французских радикалов // Отечество. — 1917. — № 77, 15/28 октября. — С. 2.

*Д. В. Шмонин, иеромонах Афанасий (Микрюков)**

ТЕОЛОГИЯ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ТОЧКИ РОСТА

Статья посвящена итогам Второй Всероссийской конференции «Теология в современном научно-образовательном пространстве» (1 октября — 2 ноября 2018 г.). Авторы описывают концептуальные подходы, высказанные Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом и президентом Научно-образовательной теологической ассоциации митрополитом Иларионом (Алфеевым). Теология в университетском образовательном пространстве существенно отличается от богословия в церковных образовательных учреждениях. Последние должны быть преимущественно ориентированы на подготовку священнослужителей. В то же время университетская теология не должна ставить перед собой такие задачи. Возможности университетской теологии заключены в подготовке специалистов в сфере межрелигиозных и межконфессиональных отношений, профессоров и преподавателей теологии высших учебных заведений и учителей школ, которые будут преподавать религиозные культуры. Кроме того, важная цель включения теологии в научную и образовательную систему современной России — восстановление ценностно-мировоззренческого компонента в подготовке специалистов с высшим образованием, дополнения комплекса гуманитарных дисциплин древней и классической и, одновременно, современной и перспективной отрасли знания.

Dmitry Shmonin, Hieromonk Athanasy (Mikriukov Dmitry Yurievich)
*THEOLOGY IN THE EDUCATIONAL SYSTEM OF CONTEMPORARY RUSSIA:
POINTS OF RAISE*

The article deals with the results of the Second All-Russian Conference “Theology in Modern Science and Education Space” (1 October — 2 November 2018). The authors describe conceptual ideas of the Holy Patriarch Kirill of Moscow and All Russia, and the Metropolitan Hilarion (Alfeyev) of Volokoloamsk, the President of the Scholarly and Education Association.

* Шмонин Дмитрий Викторович — доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе, Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия (Москва).

Иеромонах Афанасий (Микрюков Дмитрий Юрьевич) — координатор проектов Научно-образовательной теологической ассоциации (Москва).

Theology at University essentially differ from theology (“bogoslovie”) of divinity schools and academies. The Church institutions should be generally orienting to prepared priests. Meanwhile, University theology should not set itself such tasks. The possibilities of university theology are in training specialists in the sphere of interreligious and interconfessional relations, professors and teachers of theology for higher educational institutions and teachers of schools who will teach religious cultures. In addition, the important goal of integrating theology into the research and educational system of contemporary Russia is to restore the axiological component of the higher education system, on the one hand, by the complex of classical humanitarian disciplines, and, on the other hand, by modern and promising branch of knowledge.

Вторая Всероссийская научная конференция «Теология в современном научно-образовательном пространстве» завершила свою работу 2 ноября 2018 г. Она продолжалась целый месяц — семинары и круглые столы состоялись в Иванове, Орле, Туле, Нижнем Новгороде, Саранске, Казани, Болгаре, Ставрополе, Твери, Великом Новгороде, Санкт-Петербурге, на площадках московских вузов, и участие в ее работе приняли около 500 чел. Пост-релизы и официальные публикации [1; 4], как, впрочем, и разнообразные отклики в сетях, дают картину географии и состава участников, показывают различные, иногда весьма сильно отличающиеся друг от друга, оценки ее результатов. Впрочем, было бы странно, если бы вокруг теологии в наши дни не было споров.

Новым, в сравнении с Первой Всероссийской конференцией, прошедшей в июне 2017 г., стали: межрегиональные площадки, приветствие главы Российского государства и программное выступление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла.

«Теология призвана выполнять ответственную ценностно-мировоззренческую и воспитательную миссию», — сказано было в приветствии В. В. Путина [3]. Этот материал мы посвятим уточнению позиций относительно теологии в университетском образовательном пространстве, высказанных первыми лицами, к которым с весьма созвучными мыслями присоединились представители государственной власти, Церкви и ректорского сообщества.

Программное выступление Патриарха Кирилла носило название: «Теология и ценности: будущее России», и в нем председатель Русской Православной Церкви раскрыл свое понимание теологии. Отметив, что вся университетская система выросла из двух предметов — теологии и философии, так что речь, когда мы обсуждаем возвращение теологии в университетскую систему, не идет о чем-то новом, но лишь об определенном восстановлении справедливости, Святейший Патриарх задал определенную перспективу.

Нужно понимать, заметил он, что «даже через научное изучение религиозного феномена в контексте теологии, а не отвлеченного религиоведения, у человека с открытым сердцем, наблюдательного, вдумчивого есть возможность понять то, что отложится не только в его уме, но и в его сердце» [1].

Важно, как Святейший Патриарх четко разграничил задачи университетской теологии и образованием в духовных школах. Светское высшее образование не должно ставить перед собой задачу подготовки священников. Обучение и воспитание пастырей требует иного подхода. Священника «нужно

подготовить как человека, способного работать с человеческими душами, его нужно воспитать. Его нужно сформировать как личность, способную один на один, при встрече с современным человеком, помогать ему на жизненном пути» [1].

Университетская теология призвана решать иные задачи. По мнению Патриарха Кирилла, теология может и должна готовить специалистов, глубоко знающих вероучение религиозной традиции. Акцент здесь на слове «традиция»; поскольку речь идет не о любом объединении, которое зарегистрировано в качестве религиозной организации и ведет юридически оформленную деятельность. Теология формирует ценностное мировоззрение «или, как принято говорить, культурные коды, лежащие в нравственной и культурной традиции народа».

В качестве комментария к этим словам Патриарха Кирилла заметим, что когда мы говорим о теологии (богословии), речь в первую очередь идет о христианстве — в восточной и западной традициях. Эти доктрины опираются на Священное Писание и единое святоотеческое наследие. За ними — фактически два тысячелетия богословской мысли. В меньшей степени теология «может сказываться» о лютеранстве и других ветвях протестантизма, рожденных реформационными движениями XVI столетия. К другим традиционным религиям — иудаизму, исламу, особенно — буддизму, теология как форма выражения вероучения имеет лишь косвенное отношение. Однако своего рода межрелигиозный «общественный договор», принятый в России, позволяет распространить использование понятия «теология» на иудаизм и ислам, чтобы включить изучение религиозных доктрин упомянутых культуuroобразующих традиций в поле научной рациональности и систему университетского образования.

По мнению Патриарха Кирилла, важно, чтобы религиозный фактор принимался серьезно во внимание не только при анализе, но и при планировании нашего будущего.

Развивая мысли Предстоятеля Русской Православной Церкви, митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев), который является не только ректором Общецерковной аспирантуры и докторантуры, но и президентом Научно-образовательной теологической ассоциации (НОТА), в своем докладе «Теология в образовании и науке: развитие отрасли», акцентировал внимание на двух вопросах. Первый — направленности подготовки теологов и заказа на таких специалистов. По мнению митрополита Илариона, теологи смогут работать в государственных структурах, которые отвечают за государственно-конфессиональные, религиозные и национальные отношения. Такого рода специалисты способны понять религиозные корни взаимоотношений, особенности образа мысли и обычаев. Специалист, знающий свою религию и идентифицирующий себя с ней, лучше способен понять мысли и чаяния других. Однако для осознания востребованности теологов в таком ключе необходима широкая и системная информационная поддержка и государственный заказ, а также университетские образовательные программы, дающее понимание единства базовых принципов человеческой культуры и этики религиозных традиций.

Интересна предлагаемая постановка задач для кафедр теологии классических университетов: необходима переработка действующих и разработка новых стандартов (профессиональных и образовательных) в области теологии, религиозных и национальных отношений. Стандарты должны не просто сформулировать современные и актуальные квалификационные требования к таким специалистам, но и обратить внимание руководителей всех уровней на то, что теологи, специализирующиеся в такой сложной сфере, как религиозные отношения, национальные отношения, необходимы на соответствующих должностях, как необходимы религиоведы, юристы, психологи и т. п.

Важна, по мнению президента НОТА, и общегуманитарная роль теологии в системе высшего образования. Наряду с курсами философии, культурологии, другими дисциплинами гуманитарного цикла, теология может стать частью воспитания, раскрывающую религиозную составляющую культуры и истории.

Кафедры теологии в педагогических университетах могут стать базой подготовки учителей соответствующих предметных областей. При этом не будет противоречия принципу светскости школьного образования и культурологическому подходу, который принят в школе, поскольку речь пойдет не о попытках воцерковления в школьных стенах, но о повышении качества преподавания, поскольку делать это будут специалисты по православной теологии, исламской теологии или иудейской теологии. Гарантией качества, по мнению митрополита Илариона, станет сочетание теологических знаний с педагогическими компетенциями и правом на педагогическую деятельность, а культурологический подход, понятый правильно, не только содержательно, но мировоззренчески должен опираться на ценности, лежащие в религиозной традиции [2].

Следует заметить, что и выступление Патриарха Кирилла, и доклад митрополита Илариона, содержавшие ряд взаимосвязанных концептуальных положений, определили ключевые акценты развития теологии как важного фактора формирования четких нравственных границ в становлении личности.

В завершение главного пленарного заседания президентом Научно-образовательной теологической ассоциации митрополитом Иларионом были вручены сертификаты членов Ассоциации руководителям высших учебных заведений, вошедших в ее состав.

Приложение

Научно-образовательная теологическая ассоциация

Научно-образовательная теологическая ассоциация (НОТА), созданная по инициативе ректоров ряда российских университетов (МГУ, СПбГУ, НИЯУ «МИФИ», РАНХиГС, СКФУ, МПГУ, МАРХИ, ОЦАД, ПСТГУ) 15 февраля 2018 г., поддержанная Министерством образования и науки Российской Федерации, Межрелигиозным советом России и Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом, стала добровольным объединением образовательных организаций, призванной способствовать развитию теологии как отрасли научного знания и комплекса образовательных дисциплин, включающих в себя ценностно-мировоззренческое ядро образования, повышению качества преподавания теологии в России, объединению научно-организационной, научно-методической и экспертной деятельности российских вузов в сфере теологии.

В Совет НОТА входят: Иларион, митрополит Волоколамский — Президент; Амвросий, архиепископ Верейский, ректор Московской духовной академии; протоиерей Владимир Воробьев, ректор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; Н. М. Кропачев, ректор Санкт-Петербургского государственного университета; А. А. Левитская, ректор Северо-Кавказского федерального университета; А. В. Лубков, ректор Московского педагогического государственного университета; В. А. Мау, ректор Российской академии народного хозяйства и государственной службы; Р. М. Мухаметшин, ректор Болгарской исламской академии; Е. И. Пивовар, президент Российского гуманитарного государственного университета; В. А. Садовничий, ректор Московского государственного университета; М. Н. Стриханов, ректор Национального исследовательского университета «МИФИ»; Д. О. Швидковский, ректор Московского архитектурного института; Д. В. Шмонин, проректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры, секретарь Совета; Г. И. Теплых — исполнительный директор НОТА.

6 сентября 2018 г. на правах членов в ее состав вошли более 20 ведущих вузов из различных регионов России от Санкт-Петербурга до Кавказа и Урала.

По решению Общего собрания ассоциации от 6 сентября 2018 г. в состав Научно-образовательной теологической ассоциации на правах членов включены:

Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования «Санкт-Петербургская духовная академия Русской Православной Церкви»;

Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Национальный исследовательский университет “МЭИ”»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Балтийский государственный технический университет “ВОЕНМЕХ” им. Д. Ф. Устинова»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Российский государственный университет туризма и сервиса» (ФГБОУ ВО «РГУТИС»);

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Российский государственный гуманитарный университет» (РГГУ);

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технология. Дизайн. Искусство)»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный лингвистический университет»;

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Белгородский государственный национальный исследовательский университет»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Кубанский государственный университет»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Тульский государственный университет»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тверской государственный университет»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Ивановская пожарно-спасательная академия Государственной противопожарной службы Министерства Российской Федерации по делам гражданской обороны, чрезвычайным ситуациям и ликвидации последствий стихийных бедствий»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Курский государственный университет»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Мининский университет)»;

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Кемеровский государственный институт культуры»;

Частное образовательное учреждение высшего образования «Русская христианская гуманитарная академия»;

Частное образовательное учреждение высшего образования «Гуманитарный институт (г. Москва)».

Основное условие — реализация образовательных программ по теологии, соответствующих государственным лицензионным и аккредитационным критериям, и принятие ценностных установок, которые закладывают в основу своей совместной работы учредители Ассоциации. Среди таких установок — понимание теологии как пространства взаимодействия религиозных традиций, сохранения и развития культурной памяти народов нашей страны, использования нравственного и мировоззренческого ресурса традиционных

религий России в сфере образования, науки, социальной жизни, политики, права, международных отношений.

С 1 по 30 октября 2018 г. в рамках II Всероссийской (с международным участием) конференции «Теология в современном научно-образовательном пространстве» на площадках вузов — членов НОТА прошла серия мероприятий разного формата (симпозиумы, круглые столы, дискуссии, мастер-классы, совещания), в которых, по оценкам НОТА, приняли участие более 3,5 тыс. чел.

Подготовка и проведение мероприятий осуществлялись при непосредственном участии членов и сотрудников НОТА и Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия при взаимодействии с правящими архиереями как обязательном условии и признании духовного начала основополагающим в воспитательной работе светских университетов. Организационно-методический и научный уровень проведенных мероприятий отвечает требованиям сегодняшнего дня и позволил собрать информацию о состоянии дел на местах, которая легла в заключительную резолюцию II Всероссийской (с международным участием) конференции «Теология в современном научно-образовательном пространстве».

Для обеспечения устойчивого развития государства и межрелигиозного мира был впервые в России апробирован проект межконфессиональной мобильности обучающихся. В нем приняли участие обучающиеся ОЦАД и Болгарской исламской академии. Этот позитивный опыт рекомендован для использования всеми духовными школами.

Значимым событием стало совещание 24 октября 2018 г. дирекции НОТА в формате онлайн дистанционного селектора с ректорами вузов СЗФО, в котором приняли участие ректоры и проректоры 25 вузов СЗФО. Опыт работы со студентами делились ректоры вузов — членов НОТА из ЦФО.

В преддверии Пленарного заседания 1 ноября 2018 г. на пяти площадках: в штаб-квартире Русского географического общества в Москве, в РУДН, в МАРХИ, в МПГУ, в МИФИ прошли конференции и круглые столы, в которых приняло участие более 300 чел.

Резолюция конференции

*(составлена и принята на основе резолюций,
поступивших от оргкомитетов межрегиональных
и общероссийских мероприятий конференции)*

Подводя итоги региональных этапов и заключительного этапа Всероссийской конференции «Теология в научно-образовательном пространстве», ее участники констатируют, что теология в научно-образовательном пространстве России призвана:

- содействовать духовному росту и расширению познавательного культурных горизонтов российских граждан, сделать для них доступными интеллектуальные и культурные богатства, созданные в рамках религиозно-духовных традиций;
- служить важнейшим инструментом формирования ценностного мировоззрения; содействовать патриотическому воспитанию молодого поколения с опорой на национальные духовно-религиозные и культурные традиции;

– выступать одним из средств обеспечения национальной безопасности в духовной сфере, и прежде всего противодействия попыткам манипулировать сознанием и действиями граждан со стороны экстремистских религиозных организаций;

– способствовать гражданскому миру и взаимопониманию между последователями традиционных конфессий России, препятствовать разжиганию межрелигиозных и межнациональных конфликтов.

Участники конференции подчеркивают, что важным шагом на пути утверждения теологии как направления образования и науки стало создание Научно-образовательной теологической ассоциации (НОТА), в которую вошли представители духовно-образовательных организаций и крупнейших вузов России. Ассоциация призвана координировать усилия светских и религиозных высших учебных заведений, объединять их и направлять к достижению общей цели: к широкому распространению религиозной грамотности населения (просвещение), к развитию теоретических знаний в области теологии (наука), к созданию эффективно действующей экспертно-консультативной системы (общественная практика).

В ходе обсуждения участники конференции сформулировали следующие первоочередные задачи, стоящие перед членами НОТА.

Первая задача: Разработка общей концепции теологического образования в контексте определенной выше роли теологии, что предполагает решение следующих задач более конкретного характера:

– определить отношения между теологией в светском образовательном поле и богословием духовных школ. Нужно провести понятийное разделение между университетской теологией с приоритетной рационально-теоретической (философской) методологией и богословием, в основе которого лежит духовный опыт. При этом две модификации теологии/богословия призваны к диалогу и сотрудничеству в достижении общих целей;

– четко определить цели и мотивации теологического образования, количественные и качественные параметры подготовки профессиональных теологов;

– определить основные направления университетской теологической науки и их разработки с учетом мирового и российского опыта. Обеспечивать все доступные виды поддержки научных исследований в области теологии;

– содействовать организации научных конференций и других форм публичного обсуждения теологической проблематики в научно-образовательном пространстве нашей страны, с акцентом на активное участие в них студентов и аспирантов вузовских теологических кафедр.

Вторая задача: Создание системы теологического образования всех уровней. Здесь необходимы следующие шаги:

– организация в светских вузах подготовки теологов широкого профиля, способных работать в государственных структурах разного типа и уровня;

– организация подготовки теологов с педагогическими компетенциями для работы в системе начального, среднего и высшего образования, в системе переподготовки теолого-педагогических кадров и повышения квалификации;

– развитие взаимодействия между кафедрами теологии и кафедрами смежных гуманитарных и естественнонаучных дисциплин; взаимодействие со средствами массовой информации;

– подготовка и развитие методического обеспечения учебного процесса: государственных стандартов по теологии, учебников и учебных пособий, дидактических материалов.

Третья задача: добиваться обеспечения спроса на специалистов-теологов со стороны государства. Участники конференции подчеркивают:

– необходимость присутствия специалистов-теологов в структурах государственной власти и управления, особенно в поликонфессиональных регионах России;

– необходимость установления государственного заказа вузам на подготовку теологов широкого профиля, теологов с педагогическими компетенциями, специалистов иных направлений с дополнительной теологической подготовкой;

– необходимость создания рабочих мест в структурах государственного управления и власти различных уровней.

ЛИТЕРАТУРА

1. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на конференции «Теология в современном научно-образовательном пространстве». — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5295905.html> (дата обращения: 10.11.2018).

2. Доклад председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, ректора Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия митрополита Волоколамского Илариона на главном пленарном заседании «Теология и ценности» II Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Теология в современном научно-образовательном пространстве».

3. Приветствие Президента Российской Федерации В. В. Путина участникам II Всероссийской научной конференции «Теология в современном научно-образовательном пространстве». — URL: http://nota-theology.ru/content/public/upload/files/privetstvie_prezidenta_v.v.putina.pdf (дата обращения: 10.11.2018).

4. Святейший Патриарх Кирилл. На повестке дня создание качественной современной системы теологического образования в России // Журнал Московской Патриархии. — 2018. — № 11. — С. 31–33.

*А. А. Сеницын**

**ПЯТОЕ ЗАСЕДАНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО СЕМИНАРА
«БОГИ, ЛЮДИ И МИРЫ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ»
(РХГА, ДЕКАБРЬ 2017)**

Представлен краткий отчет о работе заседания антропологического семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем», состоявшегося 22 декабря 2017 г. в Русской христианской гуманитарной академии. Пятые чтения, на которых выступили 16 докладчиков, были посвящены памяти кинорежиссера М. Н. Калика. Приоритетными были проблемы киноискусства, но в целом тематика выступлений была широка и разнообразна, на стыке гуманитарных дисциплин: философии, истории, литературы, искусства, культурологии.

Ключевые слова: история, философия, литература, кино, М. Калик, антропологический семинар.

A. A. Sinitsyn

*THE FIFTH SITTING OF THE ANTHROPOLOGICAL SEMINAR ENTITLED
“GODS, PEOPLE, AND WORLDS IN THE PAST AND IN THE PRESENT”
(RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR HUMANITIES, DECEMBER 2017)*

A brief account finalizes the work of the sitting of the anthropological seminar “Gods, People, and Worlds in the Past and in the Present” held on 22 December 2017 at the Russian Christian Academy for Humanities. The fifth readings, with 16 speakers presenting their reports, were commemorated to Mikhail N. Kalik. At the fifth meeting, of high priority were speeches on the film art, but, on the whole, the topics covered a vast variety of issues ranging, each as seen by different researchers engaged in the study of philosophy, history, literature, arts, culture.

Keywords: history, philosophy, literature, cinema, Mikhail Kalik, anthropological seminar.

В декабре 2017 г. в Русской христианской гуманитарной академии прошла научная конференция «Бог. Человек. Мир». Это были юбилейные — двадцатые — чтения, которые ежегодно организует РХГА в конце календарного

* Сеницын Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; Санкт-Петербургский государственный университет; aa.sinizin@mail.ru

года. В рамках этого мероприятия 22 декабря состоялось пятое заседание антропологического семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем», действующего при РХГА (руководитель — кандидат исторических, доцент РХГА и СПбГУ А. А. Сеницын). Первые четыре собрания прошли в декабре 2015 и 2016 гг. и в мае 2016 и 2017 гг.; отчеты о работе были опубликованы в «Acta eruditorum» [1; 2].

Очередное заседание антропологического семинара организаторы решили посвятить памяти кинорежиссера Михаила Наумовича Калика (1927–2017). За три недели до конференции в Киноклубе, действующем при РХГА с 2016 г. (ведущий А. А. Сеницын), состоялся кинопоказ фильма М. Н. Калика «Любить» с последующим обсуждением, в котором приняли участие В. А. Егоров, Е. С. Некрасова, А. В. Денисенко, А. А. Панасенко, С. Б. Веселова, С. В. Николенко и др. коллеги.

В качестве «пролога» к каликовскому заседанию прозвучал совместный доклад А. А. Сеницына и В. А. Егорова (старший преподаватель РХГА) «Михаил Калик — художник и мыслитель: in memoriam». Кратко были изложены вехи жизни и творчества М. Н. Калика — классика советского кинематографа, который в 1971 г. покинул СССР и вторую половину жизни прожил в Израиле, где умер 31 марта 2017 г. Доклад сопровождался демонстрацией эпизодов из фильмов Калика, давно уже ставших классикой российского кино. (Текст доклада опубликован на английском языке [4], а его расширенный русский вариант подготовлен к публикации в «Acta eruditorum», № 29.)

Кинокритик и культуролог Е. С. Некрасова (кандидат философских наук, доцент Российского государственного института сценических искусств) представила доклад на тему «Сакральное и профанное, общее и частное в кинематографе Михаила Калика (на примере фильма “Любить”)». Докладчица показала, как в фильмах Калика взаимодействуют и эволюционируют приемы поэтического и реалистического кино. Так, в фильме 1968 г. «Любить» поэтичность, предельная образность и социологичность сливаются, формируя синтетический концепт. Цельность этого концепта, по мнению Е. С. Некрасовой, объясняет то, что и ныне кинокартина «Любить» кажется современной и актуальной.

А. А. Сеницын в докладе «Поэтика и стиль “шестидесятнических” кинокартин М. Н. Калика» обсудил три фильма, определивших новое видение мира и человека в искусстве. Картины «Человек идет за солнцем» (1961), «До свидания, мальчики» (1964) и «Любить» (1968) стали знаковыми и в творчестве режиссера, и для советских «оттепельных» и «постоттепельных» годов. В мелких и метких деталях многомерности мира раскрылась сила поэтического киноязыка М. Калика, особый контрапункт его произведений. Эти три фильма одного десятилетия представляют целое направление в советском искусстве — «новую волну», и благодаря им мы можем говорить о новаторском кино Калика.

В докладе «Люди и вещи: сравнение кинообразов Калика и Триера» С. Б. Веселова (член международной ассоциации искусствоведов и арт-критиков АИС) провела сравнение двух фильмов, разделенных временным промежутком в два десятилетия: «Любить» (1968) Михаила Калика и «Медя» (1988) Ларса фон Триера. Тему каликовского киноискусства завершило выступление В. А. Его-

рова «Калики перехожие», в котором докладчик акцентировал внимание на динамичности, подвижности, «шарообразности» и цветовой символике и гармонии кинофильма М. Н. Калика «Человек идет за Солнцем».

Разные вопросы теории и истории кино были рассмотрены в серии других выступлений. В докладе «Таинство кинематографа: визуализация звука и аудиализация образа», который представила доктор философских наук, профессор СПбГУП С. Б. Никонова, кино рассматривалось как практика создания не столько символической структуры и художественного вымысла, сколько новой воображаемой реальности. Докладчица обратила внимание на некоторые моменты воплощения кинематографических эффектов, среди которых она выделила эффекты по визуализации звука и аудиализации образа, в некоторых картинах практически незаметные, но в некоторых становящиеся доминантой формируемого кинематографической тканью воздействия. Эти эффекты, по мнению С. Б. Никоновой, несут в себе нерационализируемый элемент, не сводя к структурным особенностям построения, возникая как некое чудо по принципам эстетической эпифании. В качестве примеров создания таких эффектов С. Б. Никонова привела фильмы А. Сокурова (визуализация звука в «Молохе», 1999) и Чэня Кайге (аудиализация образа в фильме «Прощай, моя наложница», 1993).

В выступлении доктора исторических наук, профессора РГПУ им. А. И. Герцена Н. В. Эйльбарт «Отражение российских событий февраля–октября 1917 г. в сериалах “Демон революции” и “Троцкий”» обсуждались проблемы современного российского кино на историческую тему. Н. В. Эйльбарт отметила, что события февраля–октября 1917 г. в России, 100-летний юбилей которых наша страна отмечала в 2017 г., не повлекли за собой создание многочисленной и качественной кинопродукции, посвященной круглой дате Русской революции. Выпущенные телесериалы «Демон революции» и «Троцкий», как считает докладчица, отличаются слабым и непатриотичным сценарием, повторяющим старые штампы «разоблачений» конца 80–90-х гг. прошлого века. В сценарии обоих сериалов наряду со схематичными и примитивными образами главных героев налицо явление комеморации — осовременивание исторических личностей и событий. Докладчица указала на явные параллели между революцией и украинским Майданом, Ленин здесь представлен немецким шпионом, а Парвус — закулисным игроком в стиле Березовского. Доклад профессора Н. В. Эйльбарт сопровождался показом кинокадров из двух сериалов и вызвал оживленную дискуссию.

Проблемам кино- и фотоискусства был посвящен доклад студентки РХГА Е. Ю. Аникиной «Цитаты Северного Возрождения в кадре: Андрей Тарковский и Борис Сметлов». Докладчица указала на параллели в эстетике «поэтического» языка кинорежиссера Андрея Тарковского и фотохудожника, представителя ленинградского андеграунда, Бориса Сметлова. Е. Ю. Аникина провела анализ цитирования названными художниками мотивов Северного Ренессанса XVI–XVII вв.: у Тарковского — это обращение к Брейгелю, у Сметлова — к голландскому натюрморту. Е. Ю. Аникина обратила внимание на характерный для обоих мастеров художественного кадра «спиритуализм» и внимание к фактуре, к бытовым деталям, которые были свойственны старым нидерландским живописцам.

Последним в блоке выступлений о киноискусстве прозвучал доклад студентки РХГА К. А. Антоновой «Образы Безобразного: демонстрация внешних и внутренних изъянов в кинокартине А. Балабанова “Про уродов и людей”». Анализируя способы демонстрации разного рода изъянов, уровней и смыслов безобразного в фильме российского режиссера А. О. Балабанова «Про уродов и людей» (1998), докладчица попыталась раскрыть эстетическую и этическую природу безобразного, его роль в современной художественной культуре. Тематика доклада К. А. Антоновой и обширная презентация уродливых, мерзких и ужасных примеров в кино взволновали многих участников собрания и породили продолжительную дискуссию. Обсуждением этого доклада завершилась первая — киноведческая — часть заседания.

После перерыва работу нашей секции продолжила серия докладов по литературе, философии, музыке, истории, религии и психологии. Интерес вызвало выступление на тему «Быт и бытие в оде Г. Р. Державина “Евгению. Жизнь Званская”» постоянного участника наших заседаний, доктора филологических наук, профессора, руководителя Научно-организационного центра «Всероссийский музей А. С. Пушкина» А. В. Ильичева. В начале выступления докладчик прочел известное державинское стихотворение, а затем представил увлекательный комментарий к «Жизни Званской», обозначив основные темы этого произведения, которые оказались созвучны общей теме конференции — Бог, человек и мир.

Следующий доклад также был из истории литературы: доктор филологических наук, профессор СПбГУП А. В. Успенская представила сообщение на тему «Легенды “Авесты” в творчестве Константина Бальмонта». Древнеперсидскую «Авесту», священную книгу зороастрийцев, К. Бальмонт в сборнике «Где мой дом» назвал в числе «главных» для себя наряду с индийскими «Ведами». Переводы и переложения различных глав «Авесты» включены в сборники «Под северным небом», «Тишина», «Горящие здания», «Будем как солнце», «Гимны, песни и замыслы древних». Бальмонт — переводчик «Авесты», по мнению А. В. Успенской, действует как просветитель, он убирает длинноты, повторы и грубую архаику. Бальмонт-поэт включает в оригинальную поэзию древнеперсидские мотивы и образы, которые поддаются расшифровке только при обращении к текстам «Авесты».

Магистрант Института философии СПбГУ А. К. Новикова прочитала доклад на тему «Стадии становления чувственности по Кьеркегору как внутренний вектор перехода музыки в область искусства». В первой части «Или-или» в главе «Непосредственные стадии эротического...» С. Кьеркегор рассуждает о чувственности, абсолютным выразителем которой он считает музыку. Но говоря о музыке, он рассуждает о ней в целом, в то время как его модель кажется применимой лишь для одного рода музыки — музыки, понимаемой как искусство, или, выражаясь языком композитора и теоретика музыки В. Мартынова, *opus*-музыки. Но это обобщенное понимание музыки С. Кьеркегором не кажется фатальным несовершенством его системы, потому что, если рассмотреть заявленные им непосредственные стадии эротического, из которых складывается Желание и формируется чувственность как таковая, можно обнаружить, что базовые движущие силы, формирующие Желание,

структурно совпадают с рассмотренными В. Мартыновым внутренними процессами в музыке, обуславливающими ее движение из области сакрального в область выражения человеческих переживаний, то есть в область искусства. Таким образом, анализ стадий становления чувственности по С. Кьеркегору в их приложении к историческому изменению форм музыки поможет лучше понять глубинные процессы музыкального развития и точнее обозначить их взаимосвязь с формированием чувственности на культурном уровне.

В докладе кандидата философских наук, доцента СПбГУП О. И. Ставцевой «Постметафизическое мышление бога (С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, Х. — У. Гумбрехт)» был представлен анализ философского постижения монотеизма в рамках постметафизического мышления. С. Кьеркегор тематизирует отношение человека и Бога как парадокс, вводя логическую категорию в теологический контекст. Принципиальным, по мнению О. И. Ставцевой, является вопрос: можно ли мыслить хайдеггеровский проект преодоления метафизики, мышление бытия в теологическом смысле. Некоторые исследователи (например Х.-У. Гумбрехт) считают, что это возможно, при этом постметафизическое постижение божественного оказывается неотделимым от эстетического опыта.

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники РАН Д. А. Щеглов представил сообщение на тему «Путь в революцию (история одного большевика)». На материале дневников и писем своего деда, Д. А. Щеглова докладчик проследил этапы переживаемой трансформации русского интеллигента начала XX в.: от аполитичного подростка-гимназиста через патриотический подъем 1914 г., вылившийся в его уход добровольцем на фронт в 1916 г., к социал-демократическим убеждениям и довольно неожиданному (поскольку в начале октября 1917-го никаких симпатий к большевикам он еще не высказывал) участию в Октябрьском восстании 1917 г. и вступлению в ряды РКП(б). Доклад сопровождался показом фотоматериалов и дневниковых записей, хранящихся в семье Щегловых.

Студентка СПбГУП А. А. Поздеева выступила с сообщением на тему «Представления о “мужском” и “женском” в языковом сознании». Докладчица представила сравнительный анализ философских и культурных воззрений о мужчинах и женщинах, сделав акцент на языковом факторе как основании для различных представлений о мужском и женском началах.

Доклад на тему «Психоанализ и Талмуд как герменевтические практики» прочел магистрант Института философии СПбГУ Е. П. Сложеникин. Научное заседание завершил доклад на тему «Современное преодоление метафизики посредством эсхатологии», который прочел магистрант СПбГУП П. А. Егоров. Преодоление метафизики как процедуры установления истинных причин явлений, критикуемой и со стороны теорий, наследниц позитивизма, и со стороны теорий, традиционно относящихся к постмодернизму, может быть развернуто в рамках самого дискурса метафизики, частным случаем которого является эсхатология. В качестве примера П. А. Егоров привел творчество Ж. Бодрийяра, которое не только отвергает позитивизм и постмодернизм как «возможно метафизические» теории, но и предлагает распад метафизики посредством тех сил, что сокрыты в ней изначально.

После продолжительной дискуссии по прозвучавшим докладам и заключительных слов организаторов собрания был показан фильм М. Н. Калика «Человек идет за солнцем», наполненный солнечным светом, кружением и звонкой музыкой М. Таривердиева. Этим закончилась научно-творческая часть пятого заседания семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем». Но вечер продолжился товарищеским застольем, во время которого также шли обсуждения докладов, споры о кино, литературе и музыке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Синицын А. А. О работе антропологического семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем» // *Acta eruditorum*. — 2017. — Вып. 22. — С. 110–111.
2. Синицын А. А. Обзор третьих и четвертых чтений антропологического семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем» // *Acta eruditorum*. — 2018. — Вып. 25. — С. 119–122.
3. Sinitsyn A. A., Egorov V. A. Mikhail Kalik — Artist and Thinker (In memoriam) // *Judaica Petropolitana*. — 2017. — № 7. — P. 146–152.

БИБЛИОГРАФИЯ

DOI 10.25991/VRHGA.2018.19.3.003

УДК 1(091)

*А. А. Ермичев**

**КАК ИНОСТРАНЦЫ ЗНАЮТ НАШУ ФИЛОСОФИЮ
(«РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ: ИСТОРИЯ
И СОВРЕМЕННОСТЬ» КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ /
КОЛ. АВТ.; ПОД РЕД. ПРОФ. М. А. МАСЛИНА; СОСТ. ПРОФ.
Л. Е. МОТОРИНА. — МОСКВА: КНОРУС, 2017. — 448 С.)**

A. A. Yermichyov

HOW DO FOREIGNERS KNOW OUR PHILOSOPHY?

*(«Russian philosophy abroad: history and modernity», collective monograf, red. by. prof.
Maslina M. A. Moscow, KNORUS Publ., 2017. 448 p.)*

Книга — о том, где, в каких научных университетских центрах за рубежом изучают русскую философию; кто — славист, советолог, профессиональный философ или историк культуры занят ею; наконец, о том, как ее оценивают, что о ней пишут. Таково основное содержание книги и, в целом, оно изложено во втором, третьем и четвертом разделах.

Второй раздел — «Русская философия в странах зарубежья» — это рассказ о современной историографии русской мысли в США (В. В. Ванчугов), Германии (Ю. Б. Мелих), Франции (А. П. Козырев), Италии (О. И. Кусенко), в некоторых странах Восточной Европы (С. А. Нижников и Л. Е. Моторина) и, наконец, в коммунистическом Китае (В. В. Ванчугов).

Третий раздел — «Интеллектуальные портреты зарубежных авторов» — это очерки и разного рода справки о зарубежных коллегах — знатоках и исследователях нашей мысли — пять англоязычных, пять немцев, три китайца, поляк, итальянец и француз. Некоторые из предложенных здесь материалов являются просто библиографическими справками (М. Денн, Сюй Фэн-линь, Чжон Бай унь), другие производят хорошее впечатление пространностью рас-

* Ермичев Александр Александрович, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

сказа не только о биографии героя или его книгах, но и об идеях, которыми руководствовался он при изучении русской философии (Д. Х. Биллингтон, А. Валицкий, Г. А. Веттер, В. Гердт и др.).

Очень содержателен следующий, четвертый раздел. В нем — восемь статей наших зарубежных коллег, которые, по замыслу составительницы и редактора издания, должны представить уровень зарубежной философской русистики. Открывается раздел интервью с А. Валицким «Русская мысль является частью европейской мысли» (в разделе помещено другое его взвешенное выступление о «Русской идее»), далее следуют статья М. Денн из Франции «Темпоральность и эсхатология в России на примере Николая Бердяева», известная отечественному читателю статья Х. Куссе «Диалогическая модель культуры Ф. Степуна и С. Франка» (Германия), статья китайского ученого Ань Ци няня «Достоевский и Маркс» и др. На этих статьях — в общем-то, рядовых, как говорят, «проходных», легко убедиться в высоком профессионализме наших зарубежных коллег, их умении «видеть лес за деревьями». А уж о добросовестном знании ими первоисточников можно даже не упоминать.

Иногда слышишь, что на Западе русскую философию знают плохо, да и не интересуются ею... Книга самым блистательным образом говорит об обратном: и знают, и интересуются. О. И. Кусенко только у теологического направления итальянской философской русистики называет одиннадцать центров, где изучают историю нашей мысли! А. П. Козырев знает шесть центров изучения русской философии во Франции (не считая разных издательств как УМСА-press или L'Age d'Homme), Ю. Б. Мелих тоже знает шесть государственных и общественных центров такого рода в Германии, а помимо того, отмечает, что с 1974 по 1987 г. в университете Бахума вела научные исследования единственная в Германии кафедра с особенным уклоном на восточноевропейскую философию. В США философская русистика поднялась как на дрожжах в годы холодной войны. Об удивительном феномене рождения философской русистики в Китае рассказывает В. В. Ванчугов. В стране существует три центра изучения России; с 1985 г. при разных университетах Китая каждые два года проводятся симпозиумы по русской философии. В. В. Ванчугов так и пишет: Китай «в настоящее время стал одним из мировых центров русских исследований» (с. 179). Наконец, стабилен интерес к русской мысли в славянских странах (статьи Б. Пантелича и В. Меденицы, Е. Грегор, С. А. Нижникова и Л. Е. Моториной и др.). Нет, сетования на якобы невнимание иноземцев к нашей философии совершенно несостоятельны!

Заметно, что в зарубежной историографии нашей философии сложились два подхода. При первом исследователь видит русскую философию в историко-культурном контексте, почти не задаваясь вопросом о степени ее теоретичности, т. е. собственно философичности. Этот подход, судя по книге М. А. Маслина и Л. Е. Моториной, преобладает в зарубежной русистике. В этом случае интерпретация и оценка русской философии будут определяться общественной и культурной позицией исследователя.

Другой подход — когда ученый, ведомый представлением о философии как особого рода рациональном знании, ищет в русской философии теоретическое рациональное содержание. Когда же оно обнаруживается — а оно

в русской философии непременно обнаруживается, — то подчас складывается ситуация, о которой осуждающе замечает известный Д. Ф. Коплстон. Он-то уверен, что философия, которая ставит перед собой задачу рационального преодоления ограниченности рационального мышления (как это, к примеру, делал С. Л. Франк — «была бы неприемлема для большинства философских факультетов англоязычных стран» с. 23).

Другой англоязычный исследователь, Р. Бэрд из Чикаго, призывает своих коллег тоже фокусировать внимание на философском содержании русской мысли, выделять оригинальное в ней и анализировать, почему это сегодня не очень интересно для англо-американской философии (с. 63). Так и пишет. Поразительное самомнение! Другой американец, Т. Зайфрид, вообще находит русскую философию достаточно аномальной (там же).

По-видимому, ученые континентальной Европы спокойнее относятся к ситуации, которая так огорчает англоязычных исследователей. Например, французенка М. Денн констатирует, что «русский тип бытия основан на идее Логоса, выражающего нечто неотмирное» (с. 131), а немецкие ученые, понимая это, исследуют сопряжение «неотмирности» и ее феноменологической данности у русских религиозных философов и находят русскую мысль двоящейся между «философией в России» и «русской философией». В рекомендуемой книге Ю. Б. Мелих дает несколько очерков о современных немецких исследователях — В. Гёрдте, Х. Куссе, А. Хаардте и П. Элене, которые, в общем и целом, разделяют такую направленность при своих исследованиях русской мысли.

Книга начинается с большого первого раздела «Философское россиеведение за рубежом как предметная и проблемная область знания». Он написан редактором, известным московским профессором М. А. Маслиным. Автор понимает русскую философию так, что сразу устанавливает правомерность ее рассмотрения и как явления культуры, и как одной из форм опознания всеобщего. В последнем случае это значит, что русская философия, как и любая иная, «обращена ко всеобщему, нацелена на осмысление фундаментальных философских проблем». Сам М. А. Маслин в согласии с предметом своего сборника, а именно восприятием русской философии разными народами и культурами, рассматривает ее как факт отечественной культуры, который по отношению к нашей истории находится в состоянии социокультурного функционирования. Автор зовет русскую философию «историко-философским отечествоведением» (с. 17) и даже «философским россиеведением» (с. 41). И если она «открыта для понимания представителям других культур» и «отнюдь не замкнута на свои собственные этноязычные особенности» (с. 16), то как раз потому, что она «обращена ко всеобщему».

Далее М. А. Маслин рассматривает роль русского зарубежья в формировании западной историографии нашей философии, особенно подчеркивая выдающуюся роль Г. В. Флоровского и Г. П. Федотова, которые задали высокую планку зарубежному философскому россиеведению (с. 41 и 45), и, наконец, говорит о его путях и перепутьях по окончании Второй мировой войны и затем после бесславного ухода коммунистического руководства России с исторической арены. Сначала, замечает М. А. Маслин, зарубежные исследователи привыкали к словосочетанию «русская философия», а сегодня она изучается ими более спокойно — как предмет и проблема научного исследования.

Все же историко-философскому исследованию совершенно невозможно избавиться от всякого рода «идейных шумов»! М. А. Маслин подчеркивает, что «после распада СССР западные приоритеты в оценке русской философии радикально изменились» (с. 46). Комплементарное изложение идей русских религиозных философов сменилось анализом и критикой. Философов, ранее ценимых в качестве противников марксистско-ленинской идеологии, теперь упрекают в недоверии к Западу, в будто бы ненужном внимании к самобытности отечественной культуры и ее вкладе в мировую историю. Но очевидные процессы дехристианизации Запада вынуждают многих его ученых и богословов вновь и вновь обращаться к русской мысли.

Наконец, книгу завершает пятый, мемориальный раздел, посвященный воспоминаниям о Д. П. Скэнлоне — американском исследователе русской мысли, скончавшемся в 2016 г.

Таково основное содержание книги, очень полезной для наших историков русской философии.

Книга не без недостатков. Неполна география зарубежной философской русистики. Весьма белло очерчена историография русской философии в славянских странах. Например, Чехии отведено две с половиной странички. Между тем, в межвоенный период чехи, благодаря присутствию русских эмигрантов, самым активным образом осваивали нашу мысль и сами испытали ее благотворное влияние. Совсем не упомянут Б. В. Яковенко, очень хорошо вписавшийся в философскую жизнь Чехословакии. Им написана первая «История русской философии» для иностранцев — пражских студентов. Помимо того, он одним из первых стал настаивать на необходимости историко-культурного подхода в оценке русской философии.

Совсем уж печально, что одна из ведущих стран в «философском росси-еведении» — Польша, представлена только через творчество блистательного А. Валицкого, да еще библиографией современных польских публикаций по истории русской философии.

При первом же взгляде на раздел «Интеллектуальные портреты» очевиден другой недостаток книги. Совершенно непонятен принцип отбора представленных здесь «портретов». Почему среди них мы встречаем два имени представителей русского зарубежья — Б. Шлецера и А. Шмемана? Но и количество других представленных имен совсем не соответствует значимости их стран в мировой русистике. Понятно, например, присутствие в этом разделе пяти имен немецкой науки. Англоязычные страны за годы холодной войны сделали мощный рывок в русистике — их пять имен тоже понятны. Непонятно лишь, почему Италия, Франция, Польша — страны, безусловно, ведущие в европейской русистике — представлены только одним именем (Италия — В. Страда, Франция — М. Дени, а Польша — А. Валицким).

Третье критическое замечание касается раздела «Русская философия в текстах зарубежных стран». Представленные здесь тексты интересны, а иные забавны (например, работа Д. Л. Клайна «об орфографическом атеизме» в СССР). Но статьи с обобщающими суждениями о русской философии отсутствуют (или почти отсутствуют, если такими все же считать выступления Ань Ци няня или Валицкого). Но где статьи такого рода В. Гердта, Ф. Ч. Коплстона, В. Страда?

Однако подобные замечания отнюдь не отменяют ее общей положительной оценки. Во-первых, книга дает научно-объективное освещение современного состояния зарубежной историографии русской мысли. В связи с этим припоминается печальной памяти сборник 1960 г. «Против современных фальсификаторов истории русской философии». Как изменились времена! Во-вторых, книга, рассказав о зарубежных подходах к нашей мысли, об ее оценках, понуждает нас к «сверке часов», к сравнениям и сопоставлениям и, значит, к большей ответственности нас в научной работе.

С. А. Оськин*

**АЛЕКСАНДРОВ В. Б. РУССКАЯ СОЦИАЛЬНО-
ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ТЕМЫ, ИДЕИ, ТРАДИЦИИ. —
СПБ.: ИПЦ СЗИУ — ФИЛ. РАНХИГС, 2017. — 144 с.**

S. A. Oskin

*ALEXANDROV V. B. RUSSIAN SOCIAL AND PHILOSOPHICAL THOUGHT: THEMES,
IDEAS, TRADITIONS. ST. PETERSBURG, IPC SZIU — FIL. RANHIGS, 2017. 144 P.*

Можно только порадоваться за очередную новинку современной отечественной философской мысли, вышедшую в издательстве Северо-Западного института управления — филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ и посвященную истории русской философии. Профессор В. Б. Александров, раскрывая основные темы, идеи и традиции русской социально-философской мысли, проанализировал основополагающие черты мышления отечественных философов, которые легли в основу постановки актуальных для российского общества социально-философских проблем и способы их решения.

Русскую религиозную философию, представляющую собой особую форму мировоззренческого консерватизма, вслед за такими признанными ее исследователями, как В. В. Зеньковский и наш современник И. И. Евлампиев, автор настоящей монографии рассматривает в качестве наиболее глубокого и тонкого выражения отличительной черты отечественной культурной традиции — поиска оснований для национального духовного самоопределения и смысловых основ человеческого бытия. Новизна философской мысли автора монографии выражается в том, что ему удалось выявить общую линию

* Оськин Сергей Александрович, кандидат политических наук, доцент кафедры журналистики и медиакоммуникаций, Северо-Западный институт управления — филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, osakistan@mail.ru

в разработке русскими мыслителями социально-философской проблематики, выявлении сущностных черт истории отечественной культуры, осмыслении основополагающих аспектов социальной реальности.

В. Б. Александров со свойственной ему пунктуальностью акцентирует внимание на том, что русские философы анализировали проблему социальной реальности в одной плоскости с вопросом о свободе человека, однако тяготея к ее целостному видению, они не рассматривали существующие формы ее проявления в качестве источника подавления духовной свободы человека, а наоборот, видели в них основную предпосылку выявления всей возможной полноты свободы человеческой личности как главного условия личностного бытия. Особенность русской философской мысли как раз и проявилась в том, что такое смысловое значение, придаваемое образу социальной реальности, возможно лишь в том случае, когда ее природа рассматривается в качестве имеющей прежде всего духовные основания своего существования. Тогда становится очевидно, что и постижение социальной реальности осуществляется прежде всего в самом бытии человека. В этом случае социальная реальность представляется изначально единой, равно как един народ в его социально-историческом бытии, внутренней духовной связи, а каждый человек самим фактом своего существования включен в это единство, прежде всего духовное. При этом основной формой проникновения человеческого сознания в сокровенное социальной реальности русские религиозные философы считали акт веры, в котором, по определению Н. А. Бердяева, нам дается подлинная реальность.

Оригинальный авторский подход прослеживается в противопоставлении размышлений русских религиозных философов о социальной реальности представлениям К. Маркса и К. Поппера. Если в западноевропейской традиции, при всех различиях между марксистским холизмом и попперовским индивидуализмом, свобода сопрягается прежде всего с определенным пониманием рациональной формы общественной организации, то в отечественной религиозно-философской традиции рубежа XIX–XX вв. она связывается с внутренним единением социума и его приобщением к духовному стержню национальной истории. В русской религиозной философии образ социальной реальности вытекает прежде всего из ценностного мира человеческой личности, понимания ею свободы и смысла собственного существования.

В. Б. Александров подчеркивает, что русские религиозные философы формировали свое особенное понимание человеческой личности, акцентируя внимание на ее устремленности к Божественному началу. Само постижение Божьего замысла выражено ими через образ социальной реальности, который имеет национально-культурный характер и обращен к условиям человеческого существования, сопряженным с Божественным предопределением. Отличие отечественной философской мысли конца XIX — начала XX в. от западноевропейской рациональности заключается в отказе от сведения мотивации социального и политического поведения индивидов к частному интересу, поскольку за совокупностью частных интересов пропадает всеобщий интерес нации как единого целого. Подлинное существование человека и социума, личности и группы сводится русской философией к понятию соборности (по Н. А. Бердяеву — к коммюнитарности).

Из характерного для западноевропейской философии и социологии понимания социальной реальности как механической суммы индивидов вытекает утрата онтологического ядра народа — единства народной воли, поскольку от механической суммы единичных человеческих волевых устремлений невозможно перейти к общей воле народа. В. Б. Александров обращает внимание на сказанные более ста лет назад слова С. Л. Франка о том, что западное общество представляет собой пассивный материал, при энергичном воздействии на который можно вылепить любую желательную для воздействующего форму. В таком случае демократия незаметно обернется диктатурой как формой подавления индивидуальности. Пророческий смысл этих слов мы видим в современном нам мире, когда практическое применение методологии, базирующейся на рационалистическом понимании социальной реальности, приводит к тому, что манипуляция общественным мнением с помощью средств массовой информации становится в лучшем случае фактором ограничения возможностей политических оппонентов, а в худшем — фактором их удаления с политической сцены.

Русская же религиозная философия рассматривала социальную реальность как выражение мистического единства бытия народа, приобщение к которому предполагает принятие веры, укорененной в соборной любви к Богу, став иррациональной формой поиска фундаментальных ценностей национальной культуры.

Особое внимание автор монографии уделяет поиску духовных оснований хозяйственной деятельности в отечественной философской мысли, поскольку русские философы критически относились к различным материалистическим и утилитаристским концепциям, получившим популярность во второй половине XIX в., и стремились к обоснованию духовных начал всех форм и видов деятельности человека, направленных на преобразование природной среды. Здесь В. Б. Александров опирается на идею В. С. Соловьёва, который в системе мотивов, определяющих поведение человека, отдавал приоритет нравственным побуждениям. Из этого следует, что и в экономической, и в производственной деятельности человек мотивирован в первую очередь не рациональным расчетом, а стремлением к благу, прежде всего — к солидарному общественному благу, понимаемому как духовное благо, соответственно, корыстный расчет в этой парадигме следует рассматривать как проявление моральной несостоятельности, поскольку никакая экономическая необходимость не должна помешать человеку, ведущему хозяйственную деятельность, подчинить материальные соображения нравственным.

В. Б. Александров в своей монографии подчеркивает, что влияние нравственного сознания на сферу экономики нельзя отрицать. Именно через ценностный фактор экономическое поведение участников хозяйственной жизни современного общества связывается с различными пластами или видами культуры и даже личными предпочтениями субъектов экономической деятельности. При этом полагать, что главным законом для человека, ведущего хозяйственную деятельность, является закон нравственный, тоже было бы опрометчиво. Автор монографии, таким образом, приходит к выводу, что признание влияния нравственности на хозяйственную деятельность не оз-

начает универсальной зависимости экономической сферы от «нравственной необходимости». Экономический интерес, будучи феноменом духовного порядка, неразрывно связан с другими интересами и ценностями членов общества, и через эту взаимосвязь выстраивается духовная жизнь субъекта хозяйственной деятельности, что приводит автора к выводу о существовании духовных основ экономических процессов.

По мнению В. Б. Александрова, наиболее развитую философскую концепцию духовной природы хозяйственной деятельности человека выдвинул С. Н. Булгаков, который в качестве подлинного субъекта хозяйства обозначил трансцендентального субъекта — человечество в целом, несущее в себе субстанциональное духовное начало. Изначальной основой хозяйственной деятельности была жизненная необходимость, но своей активностью, направленной на развитие хозяйства, человек обусловил развитие культуры, а она, в свою очередь, наполнила хозяйственную деятельность людей духовным содержанием. По С. Н. Булгакову, благодаря хозяйственной деятельности природа наполняется энергией жизни, вследствие чего мертвая материя преобразуется в организм, продолжающий органическое бытие человека.

В. Б. Александров приходит к выводу о том, что идея очеловечивания и одухотворения материи, которая прослеживается в концепции осмысления хозяйственной деятельности, предложенной русскими философами, превзошла концепцию ноосферы, сводящей, так или иначе, разум к научному познанию и полагающей, что ноосфера представляет собой биосферу, преобразованную на основе науки. В то же время русские философы рассматривают преобразующее начало в деятельности человека в качестве некоей целостности, объединяющей в себе рациональное и духовно-ценностное освоение мира, и именно в противостоянии и взаимном обогащении этих сторон и происходит преобразование природного мира человечеством.

Правоту русских религиозных философов подтверждают приведенные В. Б. Александровым результаты исследования качества жизни населения развитых западных стран, из которых следует, что в шкале ценностей большинство населения отдает предпочтение не достижению материального благосостояния как самостоятельной ценности, а сохранению здоровья, прочности семейных отношений, дружбе и социальному миру. Это означает, что экономическое поведение выступает в качестве лишь одного из способов обретения заявленных ценностей и самоосуществления субъекта культуры.

Рассматривая вопрос о природе нации, В. Б. Александров сопоставляет позиции В. И. Ленина, с одной стороны, и С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева — с другой. С ленинской точки зрения, основной формой социального бытия выступает класс. В таком случае и личность обретает подлинность своего существования только в рамках определенной классовой общности, а национальное бытие вторично и осваивается человеком исключительно сквозь призму его классовой принадлежности. Позиция русских религиозных философов является диаметрально противоположной. С точки зрения С. Н. Булгакова, нация имеет мистическую, трансцендентальную основу, а Н. А. Бердяев утверждает, что национальное бытие — это высшее условие творческого бытия, в котором личность выступает как субъект, творящий культуру.

В монографии проанализирована политическая философия Н. А. Бердяева, С. Л. Франка и И. А. Ильина, их взгляды на природу власти, государства и права. Их объединяет неприятие рационалистического подхода к общественной жизни, органическое понимание общества как иерархически организованной целостности и трактовка общественной жизни как божественной в своей основе. С. Л. Франк, как и Н. А. Бердяев, полагает, что государство, закон, власть мистичны по своей природе, но он выражает мистические основания их существования в духе объективного идеализма.

С позиций И. А. Ильина, человек является существом духовным. Главное, что характеризует природу человека, — это воля к духу, а одним из проявлений стремления к духовному самоопределению выступает правовое поведение человека. Стремление к духовному самоопределению в сфере правовых отношений выражается, согласно И. А. Ильину, законом духовного достоинства, который составляет «первую аксиому правосознания». Философ выводит природу власти и права через учение о правосознании как о своеобразной «душе народа», принципиально отличающейся от государственного сознания, возникающего вместе с государством. Правосознание, по И. А. Ильину, выступает той почвой, на которой произрастают государственное правосознание и государственная форма народа. Со всей определенностью он подчеркивает, что правосознание не сводится к «сознанию» или «мышлению», и определяет его как душу народа. В отличие от своих предшественников, И. А. Ильин отходит от понимания мистических оснований формирования государства как выражения его божественной природы и начинает видеть ее как следствие укорененности государства в истории культуры.

Также в монографии рассматривается понимание русскими религиозными философами идеи прогресса. С точки зрения автора, русские философы выявили глубинное метафизическое содержание проблемы прогресса, четко отделив подходы позитивной науки от философского смысла данной проблемы. Сосредоточив свое внимание на человеческой, т. е., по сути, нравственной стороне исторического прогресса, они показали принципиальную нравственную проблематичность идеи прогресса. По мнению В. Б. Александрова, эта проблематичность связана с тем, что идеология, предлагающая в качестве мотива стремление к совершенному обществу, превращает существующие поколения в средство для достижения этой цели, отказывая ему в праве на собственный поиск пути к счастью и нравственному совершенству. С другой стороны, совершенное общество оказывается иллюзией, поскольку существует неразрешимость противоречия между добром и злом, и следствием этой неразрешимости, невозможности выхода из данного противоречия в земной человеческой истории русские религиозные философы называют эсхатологическое учение, согласно которому небесная история должна сменить земную.

В главе, посвященной теме катастрофы в отечественной культурной традиции, В. Б. Александров осмысливает три сложившихся в ней основных архетипа: архетип Великого потопа как образ катастрофы, посланной людям за их прегрешения в земной жизни, и выражает ее очищающий характер. Второй архетип определяется автором как архетип Вавилонской башни, в котором закодирован извечный страх перед катастрофами, являющимися

следствием технологической гордыни людей, слишком глубоко уверовавших в свои созидательные возможности. Третий архетип, играющий большую роль в формировании отношения к катастрофическим явлениям, автор назвал архетипом царя Валтасара, который составляет коренящееся в глубинах общественного сознания представление о правителе, чья несправедная жизнь привела к гибели всего царства. Также здесь анализируются основные модели трактовки смысла человеческой активности перед лицом надвигающегося катастрофического завершения истории.

В главе, посвященной категориальному строю мышления российского консерватизма, В. Б. Александров проанализировал существенные черты взглядов таких наиболее значительных представителей русского консерватизма, как К. П. Победоносцев и К. Н. Леонтьев, и выявил основные категории мышления, характерные для русского консерватизма. В качестве первого и важнейшего положения консервативной парадигмы автором выделена характерная для всей отечественной философской традиции рубежа XIX–XX вв. идея духовной природы общественной жизни. Соответственно, категория духовности в консервативной парадигме выражает самое главное условие существования здорового, а значит, цельного общества. Не менее важной категорией, конкретизирующей принцип духовности, является категория нравственного начала как важнейшего внутреннего стержня общественной жизни. Также автор обращает внимание на то, что формирование духовных основ общества предполагает существование духовной аристократии, главной задачей которой становится посредничество между сферой духа и народной жизнью.

Еще одной категорией, посредством которой русские консерваторы формировали представление о духовной жизни, была категория истины. Автор обращает внимание, что она в их рассуждениях выступала в качестве особого способа жизни, реализующего фундаментальную мировоззренческую установку, смысл которой исходил из понимания того, что подлинным средоточием духовности является религиозная жизнь.

Власть в рамках идеологии русского консерватизма понимается как служение. Категория служения является основополагающей для понимания смысла государственной власти. Служение означает, что человек относится к службе не столько как к исполнению профессиональных обязанностей, сколько как к деятельности, сопряженной с высокой ответственностью перед своим народом и тем самым приобщенной к духовным основам его бытия.

Автор делает вывод, что русский консерватизм связывает духовные основы общественной жизни с православием, с верой в Бога. Однако такой способ толкования духовности не является единственно возможным, поскольку духовность можно рассматривать как служение идее народного блага, сохранению национальной традиции или национального духа своего народа.

В. Б. Александров завершает монографию рассмотрением идеи целостности духовного опыта в русской религиозной философии, критикой историзма в трудах Н. А. Бердяева, С. Л. Франка и Г. В. Флоровского, анализом мистического переживания мира в творчестве славянофилов, В. В. Розанова, С. Л. Франка, В. С. Соловьёва, осмыслением человеческой телесности в творчестве В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, В. В. Зеньковского и М. М. Бахтина.

К идеям, высказанным выдающимися представителями русской религиозной философии, можно относиться по-разному, но нельзя не признать того, что их труды представляют собой важнейший интеллектуальный ресурс, а рецензируемая монография В. Б. Александра «Русская социально-философская мысль: темы, идеи, традиции» является их оригинальным авторским осмыслением — новаторской вариацией социально-философской рефлексии.

НАШИ ПОТЕРИ

АЛЕКСЕЙ ТЕРЕНТЬЕВИЧ ПАВЛОВ

11 ноября 2018 г. скончался наш автор, известный в профессиональных кругах историк русской философии Алексей Терентьевич Павлов. Он родился 2 декабря 1921 г., учился на философском факультете Московского государственного университета, долгое время работал заместителем редактора журнала «Философские науки» (шестидесятые-восьмидесятые годы), а с 1984 г. и до последнего дня — профессором на кафедре истории русской философии Московского университета им. М. В. Ломоносова.

Сферой его научных интересов была историография русской философии и, в ее границах, университетская философия как особое образование русской философской культуры.

Последние книги Алексея Терентьевича — «Философия в Московском университете» (СПб.: РХГА, 2010) и «Философское образование в российской империи» (М.: Изд-во МГУ, 2017).

Сейчас в печать ушла его последняя книга — о Матвее Михайловиче Троицком, психологе и философе, основателе Московского психологического общества и одном из инициаторов знаменитого журнала «Вопросы философии и психологии».

Друзья и коллеги Алексея Терентьевича надолго сохранят о нем светлую память.

Учредитель журнала

Частное образовательное учреждение высшего образования «Русская христианская гуманитарная академия»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Шмонин Дмитрий Викторович —
доктор философских наук, профессор,
проректор РХГА по научной работе

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Ермичев Александр Александрович —
доктор философских наук, профессор

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Вдовина Галина Владимировна —
доктор философских наук
(Институт философии РАН)

Григорьев Григорий Игоревич —
доктор медицинских наук, доктор богосло-
вия, профессор (РХГА)

Евлатиев Игорь Иванович —
доктор философских наук, профессор
(Институт философии, СПбГУ)

Михайлова Марина Валентиновна —
доктор филологических наук,
профессор (РХГА)

Прилуцкий Александр Михайлович —
доктор философских наук
(РГПУ им. А.И. Герцена)

Светлов Роман Викторович — доктор
философских наук, профессор
(РГПУ им. А.И. Герцена)

Шученко Владимир Александрович —
доктор философских наук, профессор
(РХГА)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

Галат Александр Анатольевич —
директор издательства РХГА

Кулиев Олег Игоревич —
технический редактор

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Богатырёв Дмитрий Кириллович —
доктор философских наук, профессор,
ректор РХГА (председатель
редакционного совета)

Дудник Сергей Иванович —
доктор философских наук, профессор,
директор Института философии СПбГУ
Корольков Александр Аркадьевич —
академик РАО, доктор философских
наук, профессор кафедры философской
антропологии и истории философии РГПУ
им. А.И. Герцена

Шапошников Лев Евгеньевич — доктор фи-
лософских наук, профессор, заслуженный
деятель науки РФ, президент ФГБОУ ВПО
«Нижегородский государственный педаго-
гический университет им. К. Минина»

Хосе Анхель Гарсиа Куадрато — доктор
философии, ординарный профессор
Университета Наварры (Памплона, Испания)

Марек Инглот — ординарный профессор
факультета истории и культурного
наследия Церкви Папского Григорианского
университета (Рим, Италия)

Маурицио Пизери — профессор истории
образования факультета социальных
и гуманитарных наук Университета Аосты
(Италия)

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Публикация платная. Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

- в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
- в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
- название публикации на русском языке,
- аннотация и ключевые слова на русском языке,
- фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
- название статьи на английском языке,
- аннотация и ключевые слова на английском языке,
- текст статьи,
- список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырёх строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ Р7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости представлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner,
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
- the title of the manuscript in Russian,
- an abstract and keywords in Russian should be included,
- the author's last name and initials in English in the right corner,
- the title of the manuscript in English,
- an abstract and keywords in English should be included,
- the manuscript,
- references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
vestnik.rhga@mail.ru
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2018. Том 19. Вып. 4

Подписано в печать 19.12.2018. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 31,1. Тираж 550 экз. Заказ № 1209

Отпечатано в типографии «Поликона»
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199