

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2022

volume 23

issue 1

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2022
том 23
выпуск 1

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. К. Богатырёв

Зам. главного редактора

А. А. Ермичёв

Редакционная коллегия

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

Редакционный совет

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2022. Том 23. Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2022.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Bogatyrev

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

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

Advisory Board

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

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

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2022
© Авторы выпуска, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

- Гуторов В. А.*
Современные концепции толерантности: философские
и политико-теологические аспекты (опыт дискурсивной аналитики).....11
- Земляков Г. С.*
К вопросу о «Логике» Парменида:
критический обзор основной литературы по проблеме.25
- Головин А. А.*
Философия как истолкование. Герменевтика А. Шопенгауэра.39

ТЕОЛОГИЯ

- Баган В. В.*
Теология и каноническое право46
- Никулин М. С.*
Неоплатоническая ноология и христианская софиология:
рецепция античной рациональной теологии65
- Мельник С. В.*
Позиция инклюзивизма в христианской теологии религий: общий обзор.75
- Курбатов А. Г.*
«Большая Нюрнбергская записка» —
начало теологии Андреаса Озиандера.89
- Гончарова К. О.*
Экклезиология П. А. Флоренского: антропологические основания99

Вослед юбилею С. Н. Булгакова (1871–1944)

- Фирсов С. Л., Янишевская И. В.*
Богомыслие отца Сергия Булгакова: непринятый теологумен108
- Иером. Мефодий (С. А. Зинковский), иером. Кирилл (Е. А. Зинковский)*
Богословское понимание единства прот. Сергием Булгаковым
в свете богословия личности117
- Порус В. Н.*
С. Н. Булгаков: антиномии исторического прогресса
и общественного идеала141

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Клюев А. С.*
Смысл музыки в истолковании князя Е. Н. Трубецкого155
- Горячев Д. А.*
Софиология священника Павла Флоренского: антиномический подход165
- Мацан К. М.*
Софийный персонализм в работах В. В. Зеньковского181
- Гришатова Ю. Л.*
Интерпретация западноевропейского ренессанса
в русской философии XX в.: П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, А. Ф. Лосев188

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- Ланчава А. И.*
Американский католический консерватизм:
современные аспекты интерпретации199
- Акимов Ю. Г., Минкова К. В.*
Побудительные мотивы массовой христианизации
аборигенов Сибири при Петре I212
- Карасев И. В.*
Богословско-философский подход в духовной дипломатии222

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

- Святославский А. В., Богданова О. В.*
Социалистический реализм: между классицизмом и романтизмом230
- Тантлевский И. Р., Норкина Е. С.*
Русско-еврейская интеллигенция начала XX в. о России и революции
(на примере взглядов А. Идельсона)244
- Раевская Н. Ю.*
Древнееврейское искусство: опыт интерпретации257

<i>Цветаева М. И., Никифорова А. Е.</i>	
Роль религиозной живописи братства прерафаэлитов в реформировании искусства Великобритании	268
<i>Любомудров А. М., Леонов И. С.</i>	
Эстетика православного христианства в художественном осмыслении Ивана Шмелева и Бориса Зайцева	277

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Пученков А. С., Рябова Л. К.</i>	
Михаил Сергеевич Горбачев: страницы из истории Перестройки	287
<i>Хлопаева М. Е., Хлопаева Н. А.</i>	
Михаил Горбачев в отечественных сми: pro et contra	298

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Масленников Д. В., Зекрист Р. И.</i>	
Конференция с международным участием «Значение философии и теологии в современном межрелигиозном общении» (Санкт-Петербург — Уфа, 3 марта 2022 года)	317

НАШИ ПОТЕРИ

<i>Ермичев А. А.</i>	
Вихнович Всеволод Львович	333
<i>Пигров К. С.</i>	
Марахов Владимир Григорьевич	334
<i>Самылов О. В., Ермичев А. А., Матушчик Э.</i>	
Акулинин Владимир Николаевич	335

CONTENTS

PHILOSOPHY

- Gutorov V. A.*
Modern Concepts of Tolerance: Philosophical and Politico-Theological
Aspects (An Experience of Discursive Analytics)11
- Zemlyakov G. S.*
To the Issue of the “Logic” of Parmenides:
A Critical Review of the Basic Literature on the Problem.25
- Golovin A. A.*
Philosophy as an Interpretation. Hermeneutic by A. Schopenhauer.39

THEOLOGY

- Bagan V. V.*
Theology and Canon Law46
- Nikulin M. S.*
Neoplatonic Noology and Christian Sophiology:
Reception of Ancient Rational Theology.65
- Melnik S. V.*
The Position of Inclusivism in Christian Theology of Religions: An Overview75
- Kurbatov A. G.*
«The Great Nuremberg Note» — the Origin of Andreas Osiander’s Theology89
- Goncharova X. O.*
P. A. Florensky’s Ecclesiology: Anthropological Foundations99

Following the anniversary of S. N. Bulgakov (1871–1944)

- Firsov S. L., Yanishevskaya I. V.*
The God-Thinking of Father Sergiy Bulgakov: An Unrecognized Theologian108
- Hieromonk Methody (Zinkovskiy S. A.), Hieromonk Kirill (Zinkovskiy E. A.)*
The Theological Understanding of Unity by Archpriest Sergius Bulgakov
in the Perspective of the Theology of Person117

<i>Porus V. N.</i>	
S. N. Bulgakov: Antinomies of Historical Progress and Public Ideal.	141

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Klujev A. S.</i>	
The Sense of Music in the Explanation of Prince Y.N. Trubetskoy	155
<i>Goryachev D. A.</i>	
The Sophiology of Priest Pavel Florensky: Antinomical Approach.	165
<i>Matsan K. M.</i>	
Sofianic Personalism in the Works of V. V. Zenkovsky	181
<i>Grishatova J. L.</i>	
Interpretation of the Western European Renaissance in Russian Philosophy of the XX century: P. A. Florensky, N. A. Berdyaev, A. F. Losev.	188

RELIGIOUS STUDIES

<i>Lanchava A. I.</i>	
American Catholic Conservatism: Modern Aspects of Interpretation	199
<i>Akimov Yu.G., Minkova K.V.</i>	
Incentives for Mass Christianization of the Aborigines of Siberia under Peter the Great	212
<i>Karasev I. V.</i>	
Theological and Philosophical Approach in Spiritual Diplomacy	222

CULTURAL STUDIES

<i>Svyatoslavsky A. V., Bogdanova O. V.</i>	
Socialist Realism: Between Classicism and Romanticism.	230
<i>Tantlevskiy I. R., Norkina E. S.</i>	
Russian-Jewish Intelligentsia of the Early Twentieth Century. About Russia and the Revolution (on the Example of the Views of A. Idelson)	244
<i>Raevskaya N. Yu.</i>	
Early Jewish art: Attempt at Interpretation	257
<i>Tsvetaeva M. N., Nikiforova A. E.</i>	
The Role of the Pre-Raphaelite Brotherhood Religious Painting in the British Art Reforming.	268
<i>Lyubomudrov A. M., Leonov I. S.</i>	
Aesthetics of Orthodox Christianity in the Artistic Interpretation of Ivan Shmelev and Boris Zaitsev	277

POLITICAL STUDIES

- Puchenkov A. S., Ryabova L. K.*
Mikhail Sergeevich Gorbachev: Pages from History of Perestroika287
- Khlopaeva M. E., Khlopaeva N. A.*
The Media Representation of Gorbachev: pro et contra298

SCIENTIFIC LIFE

- Maslennikov D. V., Zekrist R. I.*
Conference with International Participation
«The Importance of Philosophy and Theology
in Modern Interreligious Communication»
(St. Petersburg — Ufa, March 3, 2022)317

OUR LOSSES

- Ermichev A. A.*
Vikhnovich Vsevolod Lvovich333
- Pigrov K. S.*
Marakhov Vladimir Grigorievich334
- Samylov O. V., Ermichev A. A., Matushchik E.*
Akulinin Vladimir Nikolaevich335

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.1.001

УДК 32

В. А. Гуторов^{*}

СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ: ФИЛОСОФСКИЕ И ПОЛИТИКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ (ОПЫТ ДИСКУРСИВНОЙ АНАЛИТИКИ)**

В статье анализируются итоги новейших теоретических дискуссий в западной политической философии, участники которых исследуют специфические особенности формирования дискурса толерантности в современном мире. Характер теоретических дискуссий свидетельствует также о том, что современный дискурс толерантности нередко выходит за пределы различных направлений политической философии, этических теорий и традиционных гуманитарных дисциплин. Они также демонстрируют постоянно возрастающее значение политико-теологических аспектов анализа толерантности. Несмотря на тот очевидный факт, что имеющиеся в современной научной и философской литературе определения и интерпретации концепта и предмета политической теологии весьма разнообразны, попытки их синтеза в рамках однозначных дефиниций, как правило, являются лишь стимулом для новых споров. Во многом это связано с постоянно возрастающей потребностью их участников по-новому взглянуть на различные проблемы взаимосвязи религии и политики в глобальном, региональном, национальном и локальном ее измерениях.

Ключевые слова: толерантность, политическая философия, политическая теология, политика толерантности, философский дискурс, либерализм.

^{*} Гуторов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; gut-50@mail.ru

^{**} Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44055 «Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна».

The article analyzes the results of the latest theoretical discussions in Western political philosophy, whose participants explore the specific features of the formation of the discourse of tolerance in the modern world. The nature of theoretical discussions also indicates that the modern discourse of tolerance often goes beyond the various areas of political philosophy, ethical theories and traditional humanitarian disciplines. They also demonstrate the ever-increasing importance of the political-theological aspects of tolerance analysis. Despite the obvious fact that the definitions and interpretations of the concept and subject of political theology available in modern scientific and philosophical literature are very diverse, attempts to synthesize them within the framework of unambiguous definitions, as a rule, are only a stimulus for new disputes. This is largely due to the constantly growing need of their participants to take a fresh look at various problems of the relationship between religion and politics in its global, regional, national and local dimensions.

Keywords: tolerance, political philosophy, political theology, politics of tolerance, philosophical discourse, liberalism.

В современной национальной и глобальной политике этико-политический комплекс идей, связанных с концептом толерантности, играет огромную роль. Она определяется, прежде всего, тем, что научные, идеологические, философские и теологические споры вокруг содержания данного концепта особенно рельефно высвечивают основные направления эволюции политической культуры в различных регионах мира.

В последние годы, — утверждает американский политический философ Венди Браун, — культура стала кардинальным объектом толерантности и нетерпимости. И не только потому, что либерально-демократические общества становятся все более мультикультурными в результате потоков населения позднего модерна и утверждения культурных различий по сравнению с ассимиляцией... Когда политический или гражданский конфликт становится культурным, будь то в международной или внутренней политике, терпимость проявляется как ключевой термин по двум причинам. Во-первых, одни культуры изображаются как толерантные, а другие — нет, то есть сама толерантность культивируется в той мере, в какой она доступна только для определенных культур. Во-вторых, культурализация конфликта делает само культурное различие важным (если не главным) местом для практики толерантности или нетерпимости. Граница между культурами считается изменчивой по определению, если эти культуры не подчиняются либерализму. Таким образом, терпимость, а не, скажем, равенство, эмансипация или разделение власти, становится основным термином в словаре, описывающем и предписывающем конфликты, которые изображаются в качестве культурных. Культурализация конфликта и различия дискурсивно деполитизирует и то, и другое, в то же время организуя [мировых] игроков особым образом, а именно — становится возможным странный, но довольно известный сдвиг внутри либерализма: предполагается, что «культура» является рычагом, посредством которого управляются и направляются нелиберальные народы. По при этом либеральные народы рассматриваются как обладатели культуры или культур... Очевидная предпосылка либеральной толерантности

в применении к групповым практикам (в отличие от идиосинкразических индивидуальных убеждений или поведения) состоит в том, что религиозные, культурные или этнические различия являются объектами естественной или прирожденной враждебности. Терпимость представляется как инструмент управления или ослабления этой враждебности для достижения мирного сосуществования. Однако в рамках либеральной парадигмы эта предпосылка уже вызывает ряд вопросов [2, р. 298–299].

Характер теоретических дискуссий свидетельствует также о том, что современный дискурс толерантности нередко выходит за пределы различных направлений политической философии, этических теорий и традиционных гуманитарных дисциплин. Во многом это связано с постоянно возрастающей потребностью их участников по-новому взглянуть на различные проблемы взаимосвязи религии и политики в глобальном, региональном, национальном и локальном ее измерениях. Например, в своей книге «Религия и политика: как христианство строит демократию» американский политолог Мэри Эйзенштейн отмечает:

Томас Джефферсон определил отношения между американской политикой и религией как абсолютное разделение церкви и государства. Он не только призывал к созданию высокой «стены» между ними, но и Верховный суд неоднократно применял свою «стену разделения» в своем толковании церковно-государственных отношений. Однако факт в том, что практика разделения не подтвердилась ни на самом деле, ни в преобладающих убеждениях граждан. Скорее, «абсолютное» разделение религии и государства оставалось подвижным и изменчивым с течением времени — результат двух противоречащих друг другу статей Конституции о религиозной практике. В либеральной демократии можно добиваться полного разделения церкви и государства, но нельзя требовать или добиваться абсолютного разделения религии и политики. Это два совершенно разных устремления; первое — институциональное, второе — поведенческое. Отношения между религией и политикой находятся на индивидуальном уровне, потому что именно там проявляется политическая воля. Следовательно, нелогично полагать, что религиозный человек может каким-либо значимым образом оторвать себя от исповедуемого им набора убеждений, действуя как политический деятель. Это то, что призвано защитить оговоркой о бесплатных упражнениях. Отчасти из-за внутреннего противоречия между разделением институтов и свободой действий отдельных лиц Суд пришел к выводу, что недвусмысленное применение разделительной интерпретации Джефферсона «оказалось на удивление трудным»... Дихотомия, согласно которой политика — это публичная арена, а религия — частная, не только определила американское восприятие Первой поправки, но также сделала современную политическую науку компонентом современной демократической теории. Нетерпимость — главная угроза как институту либеральной демократии, так и продолжающемуся функционированию сформировавшихся либеральных демократий. Нетерпимость, которая отвергает легитимность других лиц на равное участие в политическом процессе, предопределяет, кто имеет, а кто не имеет легитимности в его рамках. Таким образом, это предопределение отрицает необходимость компромисса. Нетерпимость не ограничивается только религиозными индивидами, но религиозные люди часто считаются наиболее нетерпимыми. Чем выше уровень религиозной приверженности, тем меньше у человека терпимости по отношению к другим, придерживающимся несхожих убеждений. Следовательно,

человек с высокими религиозными убеждениями с меньшей вероятностью будет продвигать либеральную демократию и ее требования терпимости, особенно когда он или она находятся у власти. Теоретическая логика аргументов, которые преобладали против религии и демократической ценности толерантности (или ее негативной нетолерантности) с момента написания Конституции США, согласуется с последовательным просветительским отношением к религиозности, и ее можно понять с точки зрения классической либеральной оппозиции церкви. Но неясно, является ли этот атрибут религии точным, особенно в современной американской либерально-демократической практике. С другой стороны, можно утверждать, что сама природа религии претерпела метаморфозу в Соединенных Штатах, сделав религиозных людей не менее или, возможно, более терпимыми, чем их менее религиозные соседи. Возможно, что социализация американских либерально-демократических ценностей, пронизывающих религию в Соединенных Штатах, отрицает европейскую традицию нетерпимости... [4, p. 6–7].

Разумеется, приведенные выше рассуждения выглядят лишь удлинненным парафразом нескольких принципиально важных идей Алексиса де Токвиля об удивительном сочетании религиозности и свободы в менталитете и поведении американцев, которое невозможно встретить во Франции и других европейских государствах (см. подробнее: [9, p. 30–31; 19, p. 236–238, 323–324; 547–553, 558–560; 10, p. 74, 83–84, 145]). Но они также свидетельствуют о постоянно возрастающем значении политико-теологических аспектов анализа толерантности. Во всяком случае, многие ведущие специалисты нередко демонстрируют повышенное внимание к современным спорам вокруг самого понятия «политическая теология» и статуса этой дисциплины.

Несмотря на тот очевидный факт, что имеющиеся в современной научной и философской литературе определения и интерпретации концепта и предмета политической теологии весьма разнообразны, попытки их синтеза в рамках однозначных дефиниций, как правило, являются лишь стимулом для новых споров и сомнений. Так, например, У. Т. Кавано и П. М. Скотт, редакторы новейшего справочника «The Wiley Blackwell Companion to Political Theology» подчеркивают:

В этих общих рамках задача политической теологии рассматривается различными мыслителями по-разному. Некоторые интерпретаторы рассматривают политику как «данность», обладающую собственной светской автономией. Таким образом, политика и теология — два существенно различающихся вида деятельности, один из которых связан с государственной властью, а другой относится, в первую очередь, к религиозному опыту и полуприватным ассоциациям религиозных верующих. Задача политической теологии может, следовательно, заключаться в том, чтобы связать религиозные убеждения с более крупными социальными проблемами, не нарушая при этом надлежащую автономию каждой из них. Для других теология — это критическое размышление о политическом. Теология материальна, она отражает и укрепляет справедливые или несправедливые политические установления. Тогда задача политической теологии может заключаться в том, чтобы выявить способы, посредством которых теологический дискурс воспроизводит неравенство классов, пола или расы, и реконструировать теологию так, чтобы она служила делу справедливости. Для третьих теология и политика являются, по сути, схожими видами активности; оба конституируют

себя в производстве метафизических образов, вокруг которых организованы сообщества. Всякая политика имеет теологию, встроенную в нее, и определенные формы организации подразумеваются в доктринах, например, Троицы, церкви и эсхатологии. Тогда задачей может стать разоблачение ложных теологий, лежащих в основе якобы «светской» политики, и продвижение истинной политики, скрытой в истинном богословии. Политические теологии различаются по степени использования социальных наук и других секулярных дискурсов; их различия определяются размерами пространства, в рамках которого они «контекстуализированы» или укоренены в опыте конкретных людей; или же зависят от уровня, в соответствии с которым государство рассматривается как локус политики. Они различаются способами использования богословских ресурсов — священных текстов, литургии, доктрины. То, что отличает политическую теологию в ее универсальном понимании, от других типов теологии или политического дискурса, так это явная попытка связать дискурс о Боге с организацией групп в пространстве и времени [15, р. 3–4].

Один из недавних примеров обозначенного выше синтеза представлен в работе А. Котско «Демоны неолиберализма: политическая теология позднего капитала»:

Я различаю три смысла политической теологии: теологически обоснованное политическое действие, трактовку политики квазирелигиозным образом и общее изучение таких трансфертов между политической и теологической сферами. «Политическая теология» Шмитта — это в некотором смысле несколько неожиданное объединение всех трех трактовок в одном, особенно если рассматривать такое прочтение в рамках «Понятия политического». Там он определяет политическое как область, где принимаются решения относительно того, кто является другом, а кто врагом, а государство — как любое образование, имеющее признанную власть принимать такие решения. Хотя различие между другом и врагом, безусловно, связано с другими бинарными элементами, такими как добро и зло, прекрасное и безобразное, политическое от других сфер жизни отличает то, что оно «обозначает крайнюю степень интенсивности союза или разделения, ассоциации или диссоциации». Самым крайним выражением этой интенсивности политического является объявление войны «ради сохранения формы существования кого-либо» [7, р. 26] (см. подробнее: [12, р. 26–27; 13, р. 5, 15, 36, 45–46]).

В своей работе «Политика, теология и история» британский философ Раймонд Плант также активно акцентирует тезис, согласно которому сама возможность политико-теологического анализа связана с ответом на следующий вопрос: может ли христианская вера способствовать развитию соответствующего морального контекста оправдания либерально-демократического общества и должна ли она вообще изыскивать конкретные формы апологии такого рода [11, р. 15].

Политическая теология занимается объяснением природы государства, общества и различных форм добровольной организации, которые характеризуют современное гражданское общество и экономику, что в современном мире означает, прежде всего, природу и роль рыночной экономики. Конечно, в последние годы церкви были далеки от сдержанности в своих суждениях о современной политике и экономике, но, я думаю, есть определенный смысл в попытках отойти от этих

конкретных заявлений, чтобы более сфокусированно взглянуть на [обозначенные выше] предположения. Это должно быть сделано для того, чтобы политическая теология имела право на существование [11, p. 15–16].

В обыденной речи терпимость в самом широком смысле понимается как способность переносить или претерпевать что-либо. В общественном контексте это понятие также часто употребляется для характеристики способности человека или группы сосуществовать с людьми, имеющими иные убеждения и верования. Современные конфликты — внутренние и международные, — в основе которых лежит нетерпимость религиозная или идеологическая, очень часто оцениваются в соответствии с критериями, сложившимися прежде всего в рамках концепций гражданского общества и толерантности. Например, Майкл Уолзер определяет толерантность как «безразличие к различию» людей, отличных от нас (см.: [17, p. 11 sq., 68 sq., 91 sq.]). Однако другие философы не разделяют такого рода характеристики и отмечают, что безразличие не имеет отношения к определению толерантности, особенно потому, что последняя по своей сути связана с конкурирующими утверждениями и соображениями, с привычками, идеями, установками и верованиями других людей или даже культурой и вероисповеданием. Когда мы равнодушны, мы просто не замечаем различий, идеальное положение достигается редко.

В этом плане представляется вполне резонным одно из базовых определений «истинной толерантности», предложенное Джоном Буджишевским: «Истинная толерантность... представляет собой особый случай того, что Аристотель называл практическим разумом потому, что он связан со средствами и целями; специальным случаем потому, что его наиболее важная функция состоит в защите целей против претенциозных средств. Поскольку [такое положение] представляет собой явный парадокс, нет ничего удивительного в том, что оно вызывает недоумение» [3, p. 6].

Из данного определения вытекают следующие принципы, или «советы толерантности»:

а) истинно толерантный человек верит, что каждый вправе защищать при помощи рациональных аргументов свое понимание того, что является для индивидов благом, независимо от того, будет ли это понимание истинным или ложным, а также стремиться убедить других в том, что он прав;

б) ни один толерантный человек не будет терпеть действий, разрушающих внутреннее право выбора его самого и других;

в) конечный принцип толерантности состоит в том, что зло должно быть терпимо исключительно в тех случаях, когда его подавление создает равные или большие препятствия к благам того же самого порядка или же препятствия ко всем благам высшего порядка [3, p. 7].

Последний принцип, вполне сопоставимый с критерием Парето, на наш взгляд, действительно выражает предельную степень толерантности. В глазах сторонников коммуитаристской трактовки толерантности этот принцип отражает исключительно индивидуальный подход и игнорирует принцип коллективного выбора группы. Представляется, однако, что принцип толерантности группы является производным от индивидуального выбора. Один из аспектов

терпимости, между прочим, состоит именно в том, что толерантный индивид вправе игнорировать группу и даже все общество, противостоять им, но он осуществляет это право не демонстративно и не из каких-либо своекорыстных побуждений, поскольку зло само по себе не является целью его поведения.

Во введении к сборнику философских эссе «Толерантность: неуловимая добродетель», главный его редактор, проф. Иерусалимского университета Дэвид Хейд также отмечал:

Терпимость — это философски неуловимая (*elusive*) концепция. Действительно, в либеральном этосе последних трех столетий она провозглашалась одной из фундаментальных этических и политических ценностей, и она по-прежнему занимает влиятельное положение в современной правовой и политической риторике. Однако наша твердая вера в ценность толерантности не подкрепляется аналогичной теоретической уверенностью. Возможно, лучшим указанием на шаткие основания, на которых зиждется философское обсуждение толерантности, является интригующее отсутствие согласия по парадигмальным случаям. В теории прав, добродетели и долга люди, которые радикально расходятся во мнениях относительно анализа и обоснования этих концепций, могут по-прежнему обращаться к общему набору примеров. Но с терпимостью кажется, что мы вряд ли сможем найти хоть один конкретный случай, который, по общему мнению, стал бы типичным объектом обсуждения. Смелость и *Habeas Corpus* — это стандартные случаи соответственно добродетели и права. Но согласимся ли мы с определением сдержанности по отношению к неонацистским группам как толерантности или, альтернативно, будем ли мы называть терпимостью то, как гетеросексуальное большинство обращается с гомосексуалистами? Я подозреваю, что сегодня, несмотря на долгую и уважаемую историю идеи религиозной терпимости, лишь немногие католики или протестанты описали бы свое отношение друг к другу с точки зрения терпимости [16, p. 3] (см. также: [18 *passim*]).

Характерно, что в только что опубликованном двухтомном справочнике «The Palgrave Handbook of Toleration» (2021) Дэвид Хейд в статье «Что не является толерантностью» резко усилил свою аргументацию, придав трактровке последней довольно пессимистический оттенок:

Результат попытки выделить отдельную концепцию толерантности из всех ее традиционных родственных концепций, похоже, оставил мало места для ее применения. Непонятно, что осталось от толерантности как конкретно дифференцированной идеи. Не стала ли терпимость излишней в результате некоего гегелевского процесса *Aufhebung* (терпимость как отрицание нетерпимости, но затем сохраненная на более высоком уровне плюрализма и прав)? В некотором смысле ответ будет положительный. Как убедительно доказал Бернард Уильямс, толерантность является важным и эффективным средством преодоления преследований и нетерпимости. Но если эта цель достигнута, она уже не считается достаточно хорошей. Следует превзойти идеал терпимости. Толерантное желание заключается в том, чтобы быть полностью признанным, уважаемым и принятым... Формальное условие власти, необходимое для проявления толерантного отношения, по-прежнему применяется в этом случае «горизонтальных» отношений в демократическом и эгалитарном обществе, поскольку мое право действовать оскорбительным для вас образом дает мне преимущество перед вами в этом конкретном контексте. У меня есть власть над вами, хотя эта власть не является

структурной и не распространяется повсеместно, как в случае вертикальных отношений между королем и подданным или родителем и ребенком. Но это происходит только потому, что властные отношения проявляющего терпимость (tolerator) и того, на кого она направлена (tolerated) не являются структурно постоянными. Отказ от осуществления прав потенциально взаимен. Подобно тому, как стремления давать и прощать часто вызывают ответную реакцию со стороны получателя, толерантность может вызвать взаимное терпимое отношение, в конечном итоге на благо всех [5, p. 64–65].

Приведенные выше аргументы Д. Хейда обозначают направление, которое в современной политической теории и политической этике нередко называется «политикой толерантности». Политика толерантности к настоящему времени является одним из специализированных междисциплинарных направлений на стыке социальной философии, политической теории и политической этики. В разработке многих ее аспектов принимают участие выдающиеся философы и политологи. Возьмем, к примеру, сборник статей и эссе «Политика толерантности: терпимость и нетерпимость в современной жизни» [14]. В предисловии главный редактор сборника С. Мендус, на наш взгляд, не случайно начинает с комментария к эссе Майкла Игнатъеффа «Национализм и толерантность»:

В своем вкладе в эту книгу Майкл Игнатъефф обращает внимание на то, что он называет «синдромом Каина и Авеля»: «иронический факт, что нетерпимость между братьями часто сильнее, чем между незнакомцами». Он иллюстрирует свою точку зрения на примере Северной Ирландии и отмечает, что, несмотря на антагонизм между католическими и протестантскими общинами, «два антагониста часто признают, что никто не понимает друг друга так же хорошо, как они; они поистине братья-враги». Более того, ирландский случай далеко не уникален. Враждебность между русскими и украинцами, сербами и хорватами, арабами и евреями-сефардами — все они в большей или меньшей степени являются примерами синдрома Каина и Авеля: ирония, смысл которой в том, что те, кто больше всего знают друг о друге и меньше всего отличаются друг от друга, могут все же быть в высшей степени нетерпимыми друг к другу... Более того, в этой ситуации есть и вторая ирония. Дело в том, что в современном мире нетерпимость между «братьями» сосуществует, хотя и не без труда, с растущей солидарностью между чужестранцами... Синдром Каина и Авеля — это, по сути, политическая проблема, и поэтому необходимо искать политическое решение. Но какое политическое решение будет уместным? И почему? [14, p.1–2].

Сам Майкл Игнатъефф в своем эссе весьма пронизательно отмечал:

Нетерпимость обычно фиксирует групповые различия как наиболее заметные и имеет тенденцию игнорировать различия между людьми в ненавистной группе. Действительно, в большинстве форм нетерпимости индивидуальность презируемого человека практически игнорируется; имеет значение только его или ее членство в группе. Как я сказал ранее, нетерпимые люди по своей сути не любопытны, не интересуются группами, которые они презирают, за исключением тех случаев, когда их поведение подтверждает их предрассудки. Идя дальше, можно сказать, что нетерпимые люди не заинтересованы в лицах, составляющих презируемые группы: на самом деле они вообще вряд ли видят «их» как личности. Значение имеет конституция первичной оппозиции между «ними» и «нами».

Индивидуальность только усложняет картину, действительно затрудняет поддержание предрассудков, поскольку именно на индивидуальном уровне могут возникнуть формы идентификации и привязанности, чтобы ниспровергнуть изначальную оппозицию «они» и «мы». Нетерпимость, согласно такому анализу, это сознательный отказ сосредоточиться на индивидуальных различиях и извращенное настаивание на том, чтобы индивидуальная идентичность была включена в группу. Разница между индивидуумом и группой очень велика; разница между группами незначительна, но, наоборот, нетерпимость фокусируется на последних, а не на первых [6, p. 83].

Что касается толерантности, — продолжает М. Игнатъевф, — то если она и является специфической западноевропейской ценностью, она возникла в конкретных исторических обстоятельствах, которые нелегко воспроизвести. Ее можно рассматривать как ответ юристов, философов и государственных деятелей семнадцатого века на вопрос, созданный Реформацией и разрушением единства христианского мира в шестнадцатом веке: как обеспечить гражданский мир в обществах, которые не имеют конфессионального единства? Этот распад христианского мира дал огромный импульс философской попытке понять, как устроено само общество. Если все больше не верят в одно и то же, то как эти организмы держатся вместе? От Гоббса через Локка и Адама Смита начала формироваться теория общества как порядка свободных, договаривающихся индивидов, объединяющихся вместе, чтобы гарантировать друг другу безопасность, свободу и процветание. Эта попытка теоретизировать о социальном порядке в индивидуалистических терминах означала отказ от предпосылки этнической и конфессиональной однородности как принципа социальной согласованности. Поэтому терпимость возникает как доктрина в контексте переосмысления самого общества как организма, связанного воедино не узами происхождения и принадлежности, будь то этнические или конфессиональные, а новыми узами интересов, собственности и прав. В этом смысле терпимость как доктрина, практика и умственная привычка возникает и, в свою очередь, предполагает общество свободных, вступающих в договорные отношения людей. Какие практические выводы следуют из этой исторической точки? Возможно, терпимость зависит от гражданского строя, в котором права личности считаются первичными по отношению социальному порядку и конституирующими его. Она не может функционировать в «органических» обществах, где социальный порядок предшествует правам личности и составляет их основу. Возможно, это то «европейское» изобретение, которым мы можем гордиться. Но возникает вопрос, может ли толерантность пустить корни в обществах, в которых нет основанных на правах индивидуалистических культур, подобных нашей [6, p. 91].

Другой теоретический вариант анализа политики толерантности был предложен канадским философом Уиллом Кимликой. В своем эссе «Две модели плюрализма и толерантности» [8] он прямо заявляет, что в наше время

существуют несколько форм религиозной терпимости. В контексте западных демократий толерантность приняла очень своеобразную форму, а именно идею свободы совести личности. Теперь это основное право человека — свободно поклоняться Богу, пропагандировать свою религию, менять религию или вообще отказываться от религии. Ограничение возможности пользоваться этими свободами рассматривается как нарушение одного из основных прав человека. Ролз рассматривает это как наиболее естественную форму религиозной терпимости.

И в самом деле, как мы увидим, он часто пишет, как будто это единственная форма терпимости. Он просто приравнивает «принцип терпимости» к идее индивидуальной свободы совести... [8, p. 81–82].

У. Кимлика полагает, что модель Ролза защищает каждую религиозную общину, отделяя церковь от государства. Тем самым, по его мнению, американский философ удаляет религию из общественной повестки дня, оставляя приверженцев конкурирующих доктрин свободными отстаивать свои убеждения в частных церквях. С другой стороны, в модели групповых прав церковь и государство тесно связаны. Каждой религиозной общине предоставляется официальный статус и значительная степень самоуправления. Например, в «системе миллетов» Османской империи мусульмане, христиане и евреи были признаны самоуправляющимися единицами (или «миллетами») внутри империи. Между этими двумя моделями есть ряд важных различий: модель групповых прав не обязана признавать какой-либо принцип индивидуальной свободы совести. Поскольку каждая религиозная община является самоуправляемой, нет никаких внешних препятствий для того, чтобы основывать это самоуправление на религиозных принципах, включая соблюдение религиозной ортодоксии. Следовательно, в каждом религиозном сообществе может быть мало или совсем нет возможностей для индивидуального инакомыслия, а также мало или совсем нет свободы менять свою веру. Например, в системе миллетов мусульмане не пытались подавлять евреев и наоборот, но они подавляли еретиков внутри своей общины. Ересь (ставящая под сомнение ортодоксальное толкование мусульманской доктрины) и отступничество (отказ от религиозной веры) были наказуемыми преступлениями в мусульманском сообществе. Ограничения личной свободы совести существовали также в еврейской и христианской общинах. Система миллетов была, «по сути, федерацией теократий» [8, p. 82].

Очевидный урок религиозных войн состоит в том, что разные религии должны терпеть друг друга. Менее очевидно, почему мы должны терпеть инакомыслие внутри религиозного (или этнического) сообщества. Ролз полагал, что единственный действенный способ предотвратить преследования между группами — это предоставить свободу совести отдельным лицам. По мнению Кимлики, это ошибка: можно обеспечить толерантность между группами, не защищая терпимость к индивидуальному инакомыслию внутри каждой группы. Система групповых прав обеспечивает первое, не обеспечивая второе. Следовательно, если мы хотим защитить гражданские права отдельных лиц, мы должны выйти за рамки необходимости групповой терпимости и дать некоторое представление о ценности наделяния людей свободой формировать и пересматривать свои конечные цели. Поэтому Ролз ошибается, полагая, что он может избежать апелляции к общей ценности индивидуальной автономии, не подрывая своего аргумента в пользу приоритета гражданских прав. Сам по себе факт социального плюрализма, не связанный с каким-либо предположением об индивидуальной автономии, не может защищать весь спектр либеральных свобод. Если личная идентичность людей действительно связана с определенными целями, включая и такие, когда отсутствует интерес или возможность подвергать их сомнению и пересматривать, тогда групповые права могут быть лучшим ответом на плюрализм. Если люди не в состоянии

пересмотреть свои унаследованные религиозные обязательства или не представляется важным дать людям возможность реализовать такую возможность, то система миллетов может наилучшим образом защищать и продвигать эти основополагающие цели. Вряд ли следует рассматривать такой вывод как новый. Напротив, его часто используют защитники групповых прав. Они считают, что если мы откажемся от предположения, согласно которому автономия является общей ценностью, тогда религиозным и этническим группам должно быть позволено защищать учредительные цели своих членов путем ограничения определенных индивидуальных прав [8, p. 92].

Таким образом, в концепции У. Кимлики вопрос о навязывании либерализма «следует через несколько шагов» после вопроса об идентификации либеральной теории. Во многих случаях для принудительного вмешательства остается мало места. Отношения между большинством и меньшинствами должны определяться мирными переговорами, а не силой (как в международных отношениях). Это означает поиск какой-то основы для согласия. Если две группы не разделяют основных принципов и ни одну из них нельзя убедить принять принципы другой, тогда им придется прийти к какому-то соглашению. В тех случаях, когда меньшинство отвергает либеральные ценности, итоговое соглашение может включать признание прав группы. И, как отмечалось выше, современные либеральные общества действительно признают некоторые структуры, похожие на миллеты, например: освобождение от образования для амишей, теократический характер управления для индейцев пуэбло. Но это компромисс, а не реализация либеральных принципов, поскольку нарушается фундаментальный либеральный принцип свободы совести. Следовательно, либеральные реформаторы внутри группы будут стремиться продвигать свои либеральные идеи с помощью разума или примера, а внешние либералы будут оказывать поддержку любым усилиям, предпринимаемым сообществом по либерализации.

Ролз, — продолжает Кимлика, — кажется, объединяет эти два вопроса о выявлении и насаждении либеральной теории справедливости. Я думаю, что его «политическая» концепция либерализма не является адекватным ответом ни на один из этих вопросов. Он не дает адекватного определения оправданной либеральной теории, потому что он оставляет совершенно неясным, почему граждане (но не частные лица) проявляют повышенный интерес к своей способности формировать и пересматривать концепцию блага. Он не дает адекватного ответа на вопрос о навязывании либерализма потому, что оно обеспечивает соблюдение либеральных прав в сообществах меньшинств, тяготеющих к мощному социальному консенсусу в пользу групповых прав... Я считаю, что более подходящим ответом было бы продолжать защищать всеобъемлющий либерализм, основанный на автономии как общей ценности, но с большей осторожностью относиться к навязыванию полного набора либеральных политических институтов нелиберальным меньшинствам [8, p. 95–96].

Окончательный вывод У. Кимлики состоит в следующем:

Я описал две модели религиозной терпимости: либеральную модель, основанную на индивидуальной свободе, и гиперкоммунитарную модель, основанную

на групповых правах. Обе признают необходимость сосуществования различных религиозных сообществ и, следовательно, согласуются с фактом религиозного плюрализма в современных обществах, однако принципиально расходятся во мнениях относительно роли индивидуальной свободы в религиозных сообществах. Модель групповых прав позволяет каждой группе ограничивать религиозные свободы своих членов, чтобы защитить учредительные цели и обычаи сообщества от внутреннего инакомыслия. Либеральная модель настаивает на том, что каждый человек имеет право на свободу совести, включая право подвергать сомнению и пересматривать свои религиозные убеждения, и, таким образом, допускает прозелитизацию, ересь и отступничество. Ролз последовательно поддерживал либеральную модель, и его теория справедливости исключает любую систему групповых прав, ограничивающую свободу совести. Но его обоснование этого предпочтения становится все более неясным. В своей более ранней работе он, казалось, защищал либеральную модель на том основании, что люди изначально заинтересованы в своей способности формировать и пересматривать свои концепции блага и гарантировать, что эти концепции достойны их постоянной приверженности. Этот аргумент автономии — известный либеральный аргумент в пользу гражданских прав. Действительно, либералов часто определяют как сторонников терпимости, поскольку она необходима для продвижения автономии. Однако в своих более поздних работах Ролз хочет избежать этого аргумента об автономии, который он считает «сектантским» и нечувствительным к взглядам определенных религиозных и этнических меньшинств. Его решение — отказаться от любой формы либерализма, основанной на «всеобъемлющем» идеале, таком как автономия, и вместо этого полагаться на «политическую» концепцию человека как свободного и эгалитарного существа. Но эта стратегия, как я утверждал, не работает. Она попросту оставляет неясным, почему либеральное государство должно отдавать приоритет гражданским правам, фактически не проявляя больше сочувствия к требованиям нелиберальных меньшинств. Я считаю, что более подходящим ответом будет продолжать защищать всеобъемлющий либерализм, но признать, что есть пределы нашей способности реализовывать и навязывать либеральные принципы группам, которые не одобряют эти принципы [8, p. 96].

Один из основных моментов нашей статьи заключается в том, что терпимость часто представляется исключительно как либеральная ценность; некоторые либеральные теоретики заходят так далеко, что предполагают, что либерализм имеет фактическую монополию на толерантность. Однако такого рода претензия на монополию постоянно порождает многочисленные вопросы, например: настолько ли успешна либеральная теория толерантности по сравнению с социалистическими или консервативными теориями? Ведь любая концепция терпимости так или иначе исходит из фундаментального требования уважения к людям, позволяя объяснить необходимость разрешать действия, которые мы не одобряем с моральной точки зрения. В этом плане вполне уместно вспомнить знаменитое предостережение, сформулированное П. Балинтом в книге «Уважая толерантность: традиционный либерализм и современное многообразие»:

...Традиционный либеральный подход к разнообразию не смог адекватно приспособиться к меньшинствам, ведь такое честное приспособление требует определенного позитивного уважения или признания практики, образа жизни

или идентичности меньшинств. Те, кто поддерживает эту позицию, опасаются либеральной терпимости и нейтралитета из-за их предполагаемой предвзятости по отношению к большинству и их неспособности увидеть, что справедливое отношение к образу жизни может потребовать иного отношения к меньшинствам... При таком понимании, которое является актуальной теоретической ортодоксальностью, терпимость должна всегда включать в себя три основных компонента: возражение, возможность действовать отрицательным образом в ответ на это возражение или же аналогичным образом намеренно бездействовать. Но если толерантность включает в себя возражение и силу, даже учитывая возможность отказа действовать негативно в ответ на это возражение, тогда сам ее объект начинает выглядеть далеко не идеально. Кажется, никто не хочет оказаться в положении, когда те, кто имеет власть над нами, возражают против нашего существования или какого-либо его аспекта, и чье невмешательство может в любой момент дать обратный ход [1, p. 3].

Обсуждение проблемы толерантности на основе синтеза политической философии с современными версиями политической теологии хотя и не выглядит универсальным «спасительным средством», но, на наш взгляд, позволяет находить дополнительные полезные аргументы, направленные на решение обозначенных выше теоретических и практических дилемм.

ЛИТЕРАТУРА

1. Balint P. *Respecting Toleration: Traditional Liberalism and Contemporary Diversity*. — Oxford: Oxford University Press, 2017.
2. Brown W. *Subjects of Tolerance: Why We Are Civilized and They Are the Barbarians // Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Ed. by Hent de Vries. — New York: Fordham University Press, 2006. P. 298–317.
3. Budziszewski J. *True Tolerance. Liberalism and the Necessity of Judgement*. — New Brunswick and London, 1992.
4. Eisenstein M. *Religion and Politics of Tolerance: How Christianity Builds Democracy*. — Waco, Texas: Baylor University Press, 2008.
5. Heyd D. *What Toleration is Not // The Palgrave Handbook of Toleration*. Ed. by Mitja Sardoc. — Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021. P. 53–71.
6. Ignatieff M. *Nationalism and Toleration // The Politics of Toleration: Tolerance and Intolerance in Modern Life*. Ed. by Susan Mendus. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. P. 77–106.
7. Kotsko A. *Neoliberalism's Demons: On the Political Theology of Late Capital*. — Stanford, California: Stanford University Press, 2018.
8. Kymlicka W. *Two Models of Pluralism and Tolerance // Toleration: An Elusive Virtue*. Ed. by David Heyd. — Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. P. 81–106.
9. Offe C. *Reflections on America: Tocqueville, Weber and Adorno in the United States*. — Cambridge: Polity, 2005.
10. Ossewaarde M.R.R. *Tocqueville's Moral and Political Thought*. — London; New York: Routledge, 2004.
11. Plant R. *Politics, Theology and History*. — Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

12. Schmitt C. *The Concept of the Political*. — Chicago: University of Chicago Press, 1996.
13. Schmitt C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. — Chicago: University of Chicago Press, 2005.
14. *The Politics of Toleration: Tolerance and Intolerance in Modern Life*. Ed. by Susan Mendus. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
15. *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*. Second Edition. Edited by William T. Cavanaugh, Peter Manley Scott. — Hoboken, NJ: John Wiley & Sons Ltd., 2018.
16. *Toleration: An Elusive Virtue*. Ed. by David Heyd. — Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.
17. Walzer M. *On Toleration*. — New Haven; London: Yale University Press, 1997.
18. Witenberg R. T. *The Psychology of Tolerance: Conception and Development*. — Singapore: Springer, 2019.
19. Wolin Sh. S. *Tocqueville between Two Worlds: The Making of Political and Theoretical Life*. — Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2001.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.1.002

УДК: 1(091)

*Г. С. Земляков**

К ВОПРОСУ О «ЛОГИКЕ» ПАРМЕНИДА: КРИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ОСНОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ПО ПРОБЛЕМЕ

В статье обсуждаются некоторые проблемы логического анализа отдельных положений философии Парменида в отечественной и зарубежной (немецкоязычной) историко-философской литературе. Приводится и разбирается целый ряд примеров перевода основных тезисов элейца на язык формальной логики. Показано несовершенство некоторых формализаций выражений элейского философа. Отдельно обсуждаются вопросы использования Парменидом некоторых законов традиционной логики: закона тождества, противоречия и исключенного третьего. Объясняются противоречия в реконструкции некоторых из доказательств элейца. Особое внимание уделяется реконструкциям сложных форм мысли и целых рассуждений, имевших место в поэме Парменида: рассуждению от противного, использованию разделительного умозаключения и дилеммы. На основании проведенного анализа выявляются слабые и сильные стороны реконструкций «логики» Парменида. Обосновывается актуальность перевода некоторых выражений элейца на язык символической логики.

Ключевые слова: Парменид, логика, законы традиционной логики, доказательство от противного, разделительный силлогизм, дилемма.

G. S. Zemlyakov

TO THE ISSUE OF THE «LOGIC» OF PARMENIDES: A CRITICAL REVIEW OF THE BASIC LITERATURE ON THE PROBLEM

The article considers some problems of logical analysis of certain provisions of the philosophy of Parmenides in domestic and foreign (German-speaking) historical and philosophical literature. A number of examples of the translation of the basic theses of the Eleat into the language of formal logic are presented and analyzed. The imperfection of some formalizations of the expressions of the Elean philosopher is shown. The issues of Parmenides' use of some laws of traditional logic are discussed separately: the law of identity, contradiction and the excluded third one. The contradictions in the reconstruction of some of the Eleatics

* Земляков Глеб Сергеевич, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; glebzem86@gmail.com

evidence are explained. Particular attention is paid to reconstructions of complex forms of thought and whole reasoning that took place in Parmenides' poem: reasoning from the opposite, the use of dividing inference and dilemma. On the basis of the analysis, the weak and strong sides of the reconstructions of the «logic» of Parmenides are revealed. The urgency of translating some expressions of the Eleat into the language of symbolic logic is substantiated.

Keywords: Parmenides, logic, laws of traditional logic, negative proof, dividing syllogism, dilemma.

О существовании ряда правильных с логической точки зрения форм мысли у Парменида уже не раз говорилось на страницах многочисленных учебных пособий и специальных историко-философских исследований. Эти исследования достаточно многочисленны, а рассуждения, изложенные в них относительно «логики» Парменида, очень пространны и часто разобщены между собой. При этом среди большинства исследований по данной теме не найти, пожалуй, ни одного более или менее всеобъемлющего, которое бы целиком охватывало логическую проблематику, характерную для философии элеата. Также нет среди исследователей философии Парменида и какого-либо единого мнения относительно того, какой была его «логика».

Чаще всего в историко-философской и логической литературе «логике» Парменида уделяется совсем незначительное место. Те же историки, которые уделяют «логике» элеата какое-то место в своих исследованиях, как правило, не особенно обращают внимание на конкретный текст его поэмы, на свой лад разлагая и собирая доказательства элеата.

Несмотря на некоторую небрежность в обращении с «логикой» Парменида, в целом корпусе исследований на данную тему все же можно найти некоторые элементы подлинной мысли выдающегося философа. Эти исследования условно можно поделить на группы: на те, в которых говорится о законах традиционной логики в философии Парменида, и те, в которых дается описание структуры рассуждения или «дедукции» элеата.

Наиболее часто в отношении «логики» Парменида говорят о законах традиционной логики, которые, как заверяют некоторые исследователи, философ использовал при построении своих рассуждений.

Например, по мнению А. О. Маковельского, Парменид впервые дал формулировку закона тождества в его метафизическом толковании. Называя «бытие» материей, историк писал о Пармениде, что тот отстаивал в своей философии то положение, что «материя всегда остается равной себе и вечно пребывает в одном и том же состоянии» [6, с. 47]. На основании этого Маковельский заключает, что «Парменид впервые дает метафизическую формулировку логического закона тождества: бытие есть, небытия нет» [6, с. 47].

Подобного же мнения об использовании Парменидом первого закона традиционной логики держатся П. С. Попов и Н. И. Стяжкин. В своем исследовании по истории логики ученые указывают на то, что «Парменид впервые сформулировал закон тождества, дав его при этом в онтологическом истолковании. Об этом свидетельствует его тезис «бытие плотно примыкает к бытию» [8, с. 8].

Историк философии и логики А. С. Ахманов дает более развернутое объяснение тому, каким образом Парменид использовал первый закон традиционной логики в метафизическом смысле:

в учении Парменида мы имеем дело если не с формулой, то с первым метафизическим истолкованием абстрактного закона тождества, понимаемого не как закон абстрактной определенности, а как закон существования вещей, следствием чего является отрицание прерывности, движения, развития, перехода одной определенности в другую и качественного многообразия бытия; движение, развитие, качественное многообразие бытия есть иллюзия, простое мнение смертных людей [1, с. 19].

С отечественным историком можно согласиться. Так, если справедливо, что всякая мыслимая определенность равна себе, т. е. А есть А, то «бытие» не может быть также и «небытием». Этого не допускает правило непротиворечия. Сам историк подчеркивает, что, в соответствии с законом тождества, всякая мысль, как и всякая определенность, что-либо изменившая в своем содержании, должна «считаться не той же мыслью, а иной, а мысль, ничего не изменившая в своем содержании, в каких бы разнообразных условиях места и времени она ни воспроизводилась, считается той же, а не иной мыслью» [1, с. 19].

Получается, что приписываемое элеату тождество, вернее, соответствие мысли самой себе, выраженное в соответствующем законе, как бы накладывает свою печать на «сущее», вернее, на мышление о нем: «В таком случае бытие, что-либо изменившее в составе своей качественной определенности, должно считаться иным, т. е. небытием; небытия же, как сказано, нет. Следовательно, бытие не может быть изменчивым» [1, с. 19].

Также отечественный историк пишет о том любопытном следствии, которое при приложении закона тождества к понятийному составу мысли вытекает из тезиса элеата о тождестве мышления и «бытия»: «А если мысль и бытие одно и то же, то и бытие должно отождествляться и различаться не по условиям существования в пространстве и времени, а по содержанию, т. е. по мыслимым определенностям, и только по ним» [1, с. 19]. Таким образом, как замечает А. С. Ахманов, у Парменида все определенности «сущего», составляющие его содержание, — это те его признаки, которые мыслятся в понятии о нем.

С законом тождества как законом определенности содержания мысли у Парменида А. С. Ахманов непосредственно связывает закон противоречия как «закон определенности в приписываемой суждениям характеристике истинности или ложности, в силу которого одно и то же суждение в одном и том же отношении не может быть вместе истинным и ложным» [1, с. 19–20]. Историк справедливо указывает на то, что данный закон в истории мысли часто формулировался как несовместимость или невозможность истинности двух суждений вместе, из которых в одном о чем-то утверждается, а в другом то же относительно того же отрицается, поскольку «истина и ложь относятся друг к другу как утверждение и отрицание одного и того же» [1, с. 20]. Такого рода содержательная формулировка закона противоречия у Парменида безусловно присутствует. И действительно, Парменид прямо утверждает: «Нет, никогда не вынудить это: «не-сущее сущее» (Фр. 7, 1) [10, с. 296], тем самым запрещая противоречивый тезис: ««не есть» и «не быть должно неизбежно»» (Фр.2, 5) [10, с. 295].

Перечисленные выше высказывания действительно составляют тот контекст, на основании которого, согласно А. С. Ахманову, можно прийти к выводу о наличии у Парменида если не закона противоречия, то, во всяком случае, запрещающего это противоречие правила.

По мнению А. С. Ахманова, Парменид пользовался законом противоречия в том же метафизическом смысле, в каком он использовал закон тождества. Историк философии подчеркивает, что элейский философ дал

метафизическое истолкование закона противоречия как невозможности для вещи в одно и то же время в одном и том же отношении обладать противоречащими друг другу определенностями. При таком истолковании закон противоречия становится критерием подлинности бытия, заставляющим противоречивое в бытии считать мнимым, подобно тому, как противоречие в мысли свидетельствует об ошибочности суждения [1, с. 20].

Замечание А. С. Ахманова справедливо. Отрицание Парменидом противоречий в действительности силой действия закона противоречия в целом вписывается в то учение, которое элеат изложил на первом пути изыскания «сущего».

При желании у Парменида можно найти примеры использования других законов традиционной логики, которые, к сожалению, не часто обнаруживаются историками философии. Но если речь и заходит об использовании Парменидом данных законов, то при этом не приводятся сами отрывки из поэмы элейского философа.

Н. Бурбаки несколько голословно заявляет, что «именно у Парменида мы впервые находим формулировку принципа исключенного третьего» [2, с. 11]. Точно так же считает А. Н. Шуман. Ученый полагает, что закон исключенного третьего был у Парменида высшим законом разума и философ пользовался им в своем рассуждении о «сущем». Несколько пространно А. Н. Шуман пишет об этом так: «все, что мыслится мною, имеет реализацию или не имеет таковой» [13, с. 22].

Некоторые ученые полагают, что Парменид пользовался сразу целым рядом законов и принципов традиционной логики. Так, например, считает отечественный логик М. М. Новоселов. Он составляет своего рода компендиум «логики» элеата:

В первую очередь, это *принцип тождества* (истина равна себе — самотождественна и «недвижна»). Затем, *принцип противоречия* («быть и не быть невозможно»). И, наконец, *принцип доказательства путем приведения к нелепости* (*reduction ad absurdum*), который с успехом использовал его ученик Зенон [7, с. 14].

Новоселов, как и другие историки философии, не приводит примеров из поэмы Парменида, подтверждающих текстуально использование элеатом законов традиционной логики.

Немецкий историк философии Хартвиг Франк также утверждает, что Парменид пользовался сразу тремя законами формальной логики — тождества, противоречия и исключенного третьего. Он сравнивает продвижение по первому пути с движением к тому, что вечно тождественно самому себе и неизменно в движении. Франк связывает данный путь с принципом тождества и повторения, то есть итерации или повторения. Второй путь историк считает путем противоречия и осцилляции, то есть колебания из одной противоположности в другую. По мнению историка философии, второй путь исключается Парменидом посредством законов противоречия и исключенного третьего [11, с. 29].

Франк справедливо подмечает, что применение Парменидом законов традиционной логики можно видеть в тех его высказываниях, которые открывают собой первый и второй пути изыскания «сущего». Однако использование этих законов становится более-менее очевидным лишь при формализации данных высказываний Парменида.

Обратимся к формализации основных тезисов Парменида, т. е. к переложению его основных высказываний на язык логики. Здесь, помимо работ Х. Франка, выделяются работы немецкого историка философии Г. Грубе и отечественного философа Т. Х. Керимова.

Гернот Грубе пишет, что «Парменид сформулировал свой главный вопрос, есть ли вообще что-либо, как логическую альтернативу» [14, с. 62]. Эту логическую альтернативу историк видит в двух основных тезисах элейской философии — высказываниях Парменида «есть» и «не есть». Так историк истолковывает два основных высказывания элеата (Фр. 2, 3 и 5) [10, с. 295]. Немецкий историк обозначает данные тезисы двумя пропозициональными переменными, как если бы они были целыми суждениями. Первому тезису «есть» он отводит переменную « \langle », а тезису «не есть» переменную « $\langle\langle$ » вместе со знаком пропозиционального отрицания « $\langle\langle$ ». Понятно, что одновременное следование обоим тезисам оказывается невозможным предприятием, так как соединение данных пропозициональных переменных посредством конъюнкции выдает противоречие —. Запрещая его, говорит Грубе, Парменид оказывается «первым, кто явно сформулировал и использовал принцип противоречия» [14, с. 63].

Формализованные немецким историком философии тезисы элеата очень слабо соотносятся с текстом поэмы, так как сам элейский философ нигде явным образом не сталкивал оба тезиса лоб в лоб таким образом, чтобы вместе они составляли противоречие, которое поэтому можно было бы запретить.

У Парменида «есть» и «не есть» встречаются в нескольких случаях: там, где философ риторически вопрошает о выборе правильного пути: «Есть или не есть?» (Фр. 8, 16) [10, с. 296]; а также в том месте, где речь идет о неправильном мнении «смертных», принимающих вместе «быть и не быть» (Фр. 8, 40; Фр. 6, 8) [10, с. 297, 296]. При этом сам запрет на высказывание подобного рода противоречий находится в совершенно ином месте поэмы и не содержит в себе никакой конъюнкции: «Нет, никогда не вынудить это: «не-сущее сущее» (Фр. 7, 1) [10, с. 296].

Немецкий историк философии в предпринятом им описании «логики» Парменида не заходит дальше сопоставления двух тезисов элеата. Историк не видит и того, что второй тезис Парменида «не есть» (Фр. 2, 5) [10, с. 295] также содержит в себе очевидное противоречие. Он пишет лишь о том, что из установленного правила еще невозможно установить, каким из данных путей (или) можно пройти, поскольку «формально оба пути открыты» [14, с. 64].

Франк по-своему характеризует первые два пути изыскания «сущего» в поэме Парменида. Первый путь, путь истины, Франк переводит таким образом: «что есть и что не есть» [11, с. 27]. Путь второй, о котором Парменид говорит, что по нему нельзя идти, таким образом: «что не есть и что достоверно, что не есть» [11, с. 27–28].

Немецкий историк выявил структуру первого положения элеата: «Первый путь имеет следующую структуру: A и не не A (есть, и не есть, что не есть)» [11, с. 28]. Структуру же второго положения Франк не представляет, по-видимому, полагая, что его формализация не представляет особых усилий.

На основании выявленной структуры Франк сначала расчленяет на две части первый тезис Парменида, а затем показывает тождество обоих его частей: первую часть, тезис «есть», историк обозначает пропозициональной буквой « A »; вторую часть, тезис «не есть, что не есть», — двойным пропозициональным отрицанием первого тезиса — «не не A ». Сам Франк не называет данные буквы пропозициональными переменными, а отрицание пропозициональным, однако именно это значение используемого историком философии отрицания и соответствующих значений букв следует из всего хода его рассуждения.

Соединяя обе части первого тезиса сами с собой, а также друг с другом, Франк получает целую серию эквивалентных друг другу высказываний. Так, оперируя знаком равенства и союзом «и», соединяя две пропозициональные переменные подобно двум множествам, ученый пишет, что в классической логике

имеет место следующее тождество: $A = (A \text{ и } A) = (A \text{ и не не } A)$, а также: $A = \text{не не } A = (A \text{ и не не } A)$. В обоих случаях тождество $A = (A \text{ и не не } A)$ имеет основание в некоторой «итерации»: в первом случае итерируется вначале «есть», а затем «не есть», во втором случае наоборот [11, с. 28].

Это витиеватое рассуждение Франка требует объяснения. Под итерацией Франк имеет в виду следующее: повторенное дважды или соединенное с самим собой (A) есть то же самое (A), что очевидно из формулы ($A \text{ и } A$). Тождество находит здесь основание в итерации или повторении (A), вернее, в конъюнктивном соединении (A) с самим собой посредством союза «и». С другой стороны, в формуле ($A \text{ и не не } A$) отрицание представлено в сдвоенной форме и относится к тезису (A). Посредством итерации, представленной и в этом случае конъюнкцией, через двойное отрицание утверждается исходный тезис (A). Тем самым во второй части формулы Франка получается то же самое (A), что и в первой ее части. Понятно, таким образом, что оба конъюнкта в высказывании ($A \text{ и не не } A$) утверждают одно и то же. При этом совершенно не важно, с какого именно из конъюнктов будет произведена редукция всего высказывания к (A).

Чуть более точно изложил Франк свое понимание особенностей формальной структуры первого тезиса. То обстоятельство, что от тождества ($A \text{ и не не } A$) можно путем редукции прийти к (A), показывает, что по пути тавтологий через снятие отрицаний и посредством вычисления значений обоих конъюнктов можно двигаться в обе стороны: от (A) к ($A \text{ и не не } A$) и в обратном направлении. Этому продвижению, по мнению историка, способствует определенный набор и сочетание слов «есть», «нет» и «и» в первом тезисе Парменида. Эти функции или операторы так сочетаются между собой, что осцилляции (колебания из (A) в ($\text{не } A$)) не возникает. Иначе говоря, при проводимой на первом пути итерации или повторении ($\text{не не } A$) воспроизводимое значение высказывания соответствует изначальному пункту итерирования (A).

На этом основании Франк заключает, что первый путь изыскания «сущего» начинается с того, чем заканчивается, и заканчивается тем, с чего начинается: производимая итерация соединяет все члены высказывания в нераздельное целое, замыкает в «...оболочку, посредством которой бытие охватывает тотальность» [11, с. 28–29].

Путь второй, согласно приведенному высказыванию Франка, можно формализовать таким образом: «не есть и есть, что не есть». Здесь итерации или повторению подлежит уже не (А), а (не А), из-за чего в конечном счете возникает то, что историк называет осцилляцией. Сам Франк, впрочем, не приводит формальной структуры данного тезиса, что, по-видимому, связано с очевидным несовершенством делаемой историком реконструкции.

Нужно думать, что в первой части тезиса «не есть и есть, что не есть» имеет место пропозициональное отрицание того, что утверждается во второй его части. То есть, имея в виду сложную структуру всего высказывания, можно сказать, что в первой части конъюнкта (не А) отрицается то (А), что утверждается посредством связки «есть» во второй его части (есть не А). Тем самым смысл высказывания удваивается, так что его однозначное прочтение становится невозможным. Этот ход мыслей немецкого историка ясен. Однако в проводимой Франком формализации есть некоторое несовершенство.

Очевидно, что в данном Франком конъюнктивном высказывании имеет место смешение различных типов отрицаний. Ошибка историка состоит в чрезвычайно абстрактном уровне проводимой им формализации. Философ при формализации отрицательных суждений элеата вида «не есть не быть» стирает одним пропозициональным отрицанием всё различие между отрицательной связкой «не есть», самой отрицательной пропозицией и отрицательным термином «не-А», который при определенном прочтении также может быть поставлен в соответствие выражению «не есть» или «не быть».

Отличные друг от друга отрицания смешиваются в формализации Франка, так что утрачивается самый смысл суждений Парменида. Однако при такой утрате смыслов выражений уже не трудно совершить ошибку и при вычислении истинностных значений высказываний элеата. Тем не менее предпринятая Франком формализация наглядно демонстрирует использование Парменидом законов традиционной логики.

Проведенная Х. Франком реконструкция второго пути отличается крайней неопределенностью и не может быть признана сколько-нибудь удовлетворительной. Таким же пространством характером отличается реконструкция пути «не есть» отечественного философа Т. Х. Керимова.

Философ отправляется в своей реконструкции формальной структуры обоих тезисов элеата от следующего перевода: «Первый гласит, что «есть» и «не быть никак невозможно»; «Путь второй — что «не есть» и «не быть должно неизбежно». По мнению отечественного философа, логическое содержание «этих путей выражается двойной фразой, состоящей из двух скоординированных формул: «А и В», «не-А и не-В». Первый путь — это «мыслить, что А и В», второй путь как отрицание первого — это «мыслить, что не-А и не-В» [5, с. 9]. Первой конъюнктивной формулой Керимов выражает посредством букв «А» и «В» две пропозициональные переменные, то есть простые суждения «есть»

и «не быть никак невозможно». Следующей конъюнкцией переменных, представленных выражениями «не-А» и «не-В», философ обозначает отрицание двух первых суждений: «не есть» и «не быть должно неизбежно».

Из того, что Керимов использует различные буквы в отношении двух простых суждений, ясно, что историк видит их форму различной. Однако такое чрезвычайно широкое обобщение, как и в случае с формализацией Франка, не отражает всех нюансов обоих тезисов Парменида и не может считаться вполне удовлетворительным.

Философ, однако, подмечает важную деталь, утверждая, что форма или логическое содержание мысли на первом и втором пути изыскания «сущего» выражается «атрибутивной фразой, где истина выводится из типа предикации между терминами» [5, с. 13]. Сам Керимов, впрочем, не решается реконструировать оба суждения Парменида в составе двух конъюнктивных высказываний, обозначающих пути «есть» и «не есть» до их атрибутивных аналогов.

И еще одно существенное замечание дает философ, правда, также не делая из него никаких выводов относительно формальной структуры обоих тезисов элеата. Керимов обращает свое внимание на модальный характер обоих высказываний:

В двойном представлении (τε καί, «и») каждого пути вторая формула носит модальный характер: первая ее часть закрепляется за возможностью, вторая — за необходимостью. В первой части отрицается возможность («не быть невозможно») отрицания реальности «есть», во второй части утверждается необходимость отрицания реальности «не-есть» [5, с. 10].

Учитывая тот факт, что сам Керимов полагает, что в обеих частях конъюнкции имеет место одно и то же понятие [5, с. 10], учитывая модальный характер выражений «невозможно» и «необходимо», а также «качественный» характер связок «есть» и «не есть», вторые простые суждения в составе обоих конъюнкций, выражающих собой первый и второй пути изыскания «сущего», можно было бы прочесть в качестве «сравнимых» с первыми простыми суждениями в составе тех же конъюнкций. По этой причине при формализации данных тезисов элеата возможно было бы использовать одни и те же пропозициональные переменные, сопроводив их соответствующими модальностями, но редуцировав, как это сделал Франк, все отрицания в их составе к пропозициональным. Сам Керимов, однако, этого не делает, оставляя различные пропозициональные буквы за отличными друг от друга суждениями в составе обоих высказываний элеата.

Перейдем теперь к более сложным формам выражения мысли у Парменида — к дедуктивным умозаключениям, или силлогизмам. Эти последние, безусловно, присутствуют в поэме элеата.

Зарубежный историк философии Иоахим Кловски находит зачатки дедуктивного умозаключения в самом начале поэмы элеата. Со своей стороны, И. Кловски пытается восстановить данный силлогизм.

Прежде, чем подступить к дедукции элеата, И. Кловски обозначает первые два пути изыскания «сущего» пропозициональными буквами А и В, очевидно, понимая под ними соответствующие тезисы «есть» и «не есть».

На основании проведенного им разведения двух путей изыскания «сущего», Кловски утверждает, что выбор между обоими путями у Парменида представляет собой дилемму. Формой выражения этой дилеммы Кловски считает дизъюнкцию, вернее, дизъюнктивный силлогизм.

Историк пишет, что дилемма между «есть» и «не есть» «...решается, если предположить, что В2 содержит такой аргумент, который мы называем дизъюнктивным силлогизмом» [15, с. 99]. Кловски считает, что продолжением дизъюнкции (А или В) в силлогизме выступает отрицание и утверждение (В) и (А) соответственно: «В неммыслимо, поэтому: мыслимо только А» [15, с. 99].

Соответственно принятой пагинации и перестановке историком фрагментов поэмы, а также проведенной ранее формализации основных путей изыскания «сущего», Кловски выстраивает свой «дизъюнктивный силлогизм» на основании фрагмента В2. ДК:

- (2) Мыслить единственно можно А или В.
- (3) А.
- (5) В состоит в контрадикторной оппозиции с А.
- (6) Неммыслимо В.
- (4) Следовательно, верно А.

Не сложно убедиться в том, что посылки в составе данного «дизъюнктивного силлогизма» не совсем точно передают смысл соответствующих стихов Парменида. Однако это вопиющее несоответствие нисколько не смущает самого исследователя. Фрагмент В 2.2 не имеет в своем составе никакой дизъюнкции, но представляет собой скорее преддверие к ней: «Что за пути изысканья единственно мыслить возможно» [10, с. 295]. Фрагмент В 2.5 не сталкивает напрямую тезисы «есть» и «не есть», но озвучивает лишь последний из них: «Путь второй — что «не есть» и «не быть должно неизбежно»» [10, с. 295]. Наконец, фрагмент В 2.4 — это не вывод из предыдущих посылок, но скорее дополнение к тезису «есть», выраженному в В 2.3: «Это — путь Убежденья (которое Истине спутник)» [10, с. 295].

Таким образом, условное построение силлогизма Кловски нельзя признать удовлетворительным. И, более того, построенный историком силлогизм не является в полном смысле дизъюнктивным.

Принято считать, что дизъюнктивные силлогизмы бывают двух видов: идущие от отрицания к утверждению или от утверждения к отрицанию. Например, приведенный ниже дизъюнктивный силлогизм является утверждающе-отрицающим:

1. А или В.
2. А.
3. Неверно, что В.

У Кловски же получается несколько иной силлогизм:

- (2) А или В.
- (3) А.
- (5) В исключает А.
- (6) Неверно, что В.
- (4) А.

Очевидно, что у Парменида посылка В 2.5, то есть высказывание ««не есть» и «не быть должно неизбежно»», представляет собой противоречие, поскольку

здесь, на втором пути изыскания «сущего», «сущее» смешивается с «не-сущим», а «не-сущее» — с «сущим». Это смешение, однако, происходит не из столкновения двух различных путей «есть» (В 2.2) и «не есть» (В 2.3), отмеченных Кловски буквами «А» и «В». Но, напротив, второй путь В уже в своей сложной структуре содержит смешение «сущего» и «не-сущего». Поэтому привлекать сюда еще и тезис А кажется чем-то излишним.

Помимо того, приведенный Кловски силлогизм в строгом смысле слова не является по своей логической форме дилеммой. У всякой дилеммы существует пара имплицативных суждений, но никаких импликаций нет у Парменида во фрагменте В 2.

Структура дилеммы, представляющей собой условно-разделительное умозаключение, отличается от структуры «дизъюнктивного силлогизма», предложенного Кловски. Например, простая деструктивная дилемма выглядит следующим образом:

- 1) $A \supset B$
- 2) $A \supset C$
- 3) $\bar{B} \vee \bar{C}$
- 4) \bar{A}

Силлогизм Кловски не укладывается в схему дилеммы. Он имеет в качестве первой посылки дизъюнктивное высказывание, а также отрицание в одной из последующих посылок одного из суждений, входящих в дизъюнкцию. Однако само это отрицание делается историком философии на основании противопоставления обоих суждений, входящих в дизъюнкцию. Но это противопоставление не входит в качестве одной из посылок в условно-разделительный силлогизм, каким его принимают в традиционной логике. Такого рода противопоставление предполагает собой вывод из некоторого другого рассуждения, которое И. Кловски не предоставляет и которое в виде одного какого-то отдельного тезиса не встречается у самого Парменида в фрагменте В 2.

С другой стороны, силлогизм Кловски также не может быть назван рассуждением от противного или через сведение к абсурду. У Кловски получается, что второй путь «не есть» (В) отрицается лишь на том основании, что он противоречит первому пути «есть» (А). При этом историк не выводит непосредственно или опосредованно из посылки (В) противоречие, то есть одновременное утверждение и отрицание какого-то одного тезиса. Соответственно, в отношении силлогизма Кловски нельзя говорить о рассуждении от противного или через приведение к абсурду.

По всей видимости, «дизъюнктивный силлогизм» Кловски является его собственным изобретением, так как он просто не поддается кодификации или классификации на основании более поздних примеров из логики. Тем не менее «дизъюнктивный силлогизм» Кловски все же имеет некоторые общие черты с отрицающе-утверждающим силлогизмом, а также определенное сходство с рассуждением от противного.

Схожий пример имеется в отечественной исследовательской литературе, а именно у М. А. Гусева, предпринявшего собственный перевод поэмы Парменида [3, с. 100]. Переведенный Гусевым текст фрагмента В 2 воспроизведен им в следующей последовательности:

- (3) [первый путь] — «есть» и невозможно «не быть»
- (5) [второй путь] — «не есть» и «не быть» — это неизбежность
- (6) Я говорю, что это тропа совершенно безвестна,
- (7) ибо и не познал бы ты не-сущее — неисполнимо —
- (8) и не произнес.

Имея в виду только что переведенный им отрывок фрагмента В 2, 3, 5–8, М. А. Гусев заключает: «Это можно представить как силлогизм с пропущенной посылкой: «Немыслимое — не существует (Пропущенная посылка). Следовательно, многого, движения, прошлого и будущего не существует». Пропущенная посылка: «многое, движение, прошлое и будущее — невысказано» [3, с. 100].

Исходя из данных замечаний М. А. Гусева несложно заключить, какой именно силлогизм он имел в виду, говоря об одной пропущенной посылке в отношении заключения о несуществовании «не-сущего», «многого», «движения», «прошлого» и «будущего», и т. п.:

1. Многое, движение, прошлое и будущее — невысказано.
2. Немыслимое не существует.
3. Многое, движение, прошлое и будущее не существует.

Такой же точно вид силлогизм приобретает и в том случае, когда речь идет о несуществовании «не-сущего», то есть об ошибочности второго пути изречения о «сущем» (Фр.2, 5) [10, с. 295]:

1. Не-сущее невысказано.
2. Немыслимое не существует.
3. Не-сущее не существует.

Такого рода классический силлогизм, однако, чрезвычайно сложно получить из тех отрывков второго фрагмента, перевод которых представил М. А. Гусев. Этого, впрочем, как будто не замечает сам исследователь.

По переведенным М. А. Гусевым стихам фрагмента В 2 видно, какие именно непропущенные посылки он имел в виду, говоря о силлогизме у Парменида. Соответствующий силлогизм можно легко восстановить на основании приведенных исследователем посылок.

Принимая во внимание слова богини о мыслимости двух путей изыскания «сущего» (Фр.2, 1–2) [10, с. 295], а также экзистенциальный характер суждений пути «есть» и пути «не есть», первая посылка приобретает вид: «Не-сущее существует» (Фр. 2, 5) [10, с. 295]. Следующая вторая посылка, по М. А. Гусеву, пропущена: «Немыслимое не существует». Наконец, последняя посылка в данном силлогизме относится к 7 и 8 стихам: «Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся), ни изъяснить» (Фр. 2, 7–8) [10, с. 296]. Иными словами, «Не-сущее невысказано и неизъяснимо». Заключение из приведенных выше посылок у М. А. Гусева выступает вывод: «Я говорю, что это тропа совершенно безвестна» (Фр. 2, 6) [10, с. 295], то есть «Не-сущее не существует». Теперь можно построить сам силлогизм:

1. Не-сущее существует (Фр. 2, 5).
2. Немыслимое не существует. (Пропущенная посылка.)
3. Не-сущее невысказано и неизъяснимо (Фр. 2, 7–8).
4. Не-сущее не существует (Фр. 2, 6).

Из этого построения видно, что порядок посылок в нем, мягко говоря, не совпадает с последовательностью стихов у Парменида. Пользуясь пере-

водом А. В. Лебедева, более лаконичным и строгим, этот ряд посылок вместе с заключением М. А. Гусева можно представить следующим образом:

- (5) Путь второй — что «не есть» и «не быть должно неизбежно».
- (х) Немыслимое не существует. (Пропущенная посылка.)
- (7–8) Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся), ни изъяснить...
- (6) Эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна.

Умозаключение М. А. Гусева несколько отличается от подобного же рассуждения Кловски. Он не сталкивает между собой тезисы «есть» и «не есть», но делает заключение о несуществовании «не-сущего» на основании немыслимости второго пути изыскания «сущего». При этом М. А. Гусев идет как бы от противного, принимая за исходный тезис, который он стремится опровергнуть, высказывание второго пути «не есть». Этот ход мысли в целом более отвечает тому способу рассуждения, который имеется у Парменида.

Тем не менее ни силлогизм М. А. Гусева, ни силлогизм И. Кловски нельзя считать адекватными в отношении рассуждения Парменида в В 2. Напротив, рассуждение в В 2 скорее следует понимать в роли отправной точки движения мысли элеата. И в этом смысле прав Кловски, говоря о дизъюнкции путей «есть» и «не есть». Такое дизъюнктивное высказывание действительно встречается у Парменида в В 8.16 («Есть иль не есть?») [10, с. 296]. Однако оно отстоит от фрагмента В 2 слишком далеко, чтобы свидетельствовать о наличии в этом фрагменте соответствующего строго разделительного высказывания. С другой стороны, справедливым кажется рассуждение М. А. Гусева о невозможности судить о существовании немыслимых предметов. Также верно его наблюдение за тем, что Парменид в своих рассуждениях часто идет от противного. Тем не менее все это имеется в В 8, но никак не в В 2. Поэтому искусственные силлогизмы М. А. Гусева и Кловски просто не достигают своей цели, они не передают ход мысли Парменида.

Отдельный интерес представляют некоторые замечания отечественного историка А. И. Зайцева по поводу «дедукции» Парменида. Историк справедливо указывает на то, что логическое мышление отчасти присуще любому более или менее связанному образу мыслей. Он пишет, что «люди умели вполне логично делать выводы с незапамятных времен: в частности, для Греции мы имеем образцы довольно сложного умозаключения уже в гомеровских поэмах» [4, с. 181]. Иными словами, и Гомер, и ионийцы, но также и Парменид — все они в понимании Зайцева могли мыслить вполне логически.

Зайцев приводит интересный пример умозаключения из Одиссеи, которое затем сравнивает с дедуктивным силлогизмом Парменида. Историк подмечает, что в Одиссее в VIII, 159–165, когда главный герой «было отказался участвовать в состязании феаков, один из феаков — Евриал — высказывает предположение о том, что он торговец. Ход мыслей Евриала ясен, и его можно было бы представить в развернутом виде» [4, с. 181]. И Зайцев действительно приводит это рассуждение в развернутом виде. Оно следующее [4, с. 181]:

1. Две категории путешествуют по морю: воители и торговцы (те и другие занимаются и пиратством, но это здесь не существенно).
2. Одиссей прибыл по морю, следовательно, он либо воитель, либо купец.
3. Воители охотно участвуют в атлетических состязаниях, а Одиссей не желает в них участвовать.

4. Следовательно, он не воитель, а купец.

Интересно отметить, что приведенный Зайцевым силлогизм является разделительным. У Парменида имеет место схожий ход мысли, когда из двух тезисов отрицается один, а в выводе утверждается другой.

Отечественный историк видит во фрагменте В 2 в поэме элеата дедукцию и указывает на то, что в данном случае имеет место «попытка построения дизъюнктивного силлогизма, аналогичного тому, каким совершенно свободно оперирует гомеровский герой, но только в явном виде» [4, с. 182].

По мнению Зайцева, у Парменида вначале выдвигаются два утверждения: «есть бытие» или «есть небытие», и «хотя утверждению «бытие есть» сразу приписывается истинность, но подкрепляется это немедленно ссылкой на ложность противоположного утверждения «небытие есть»» [4, с. 182]. Это действительно напоминает разделительный силлогизм, имеющий схематический вид отрицающе-утверждающего модуса. И нужно думать, что подобного же рода дедуктивный силлогизм действительно имел место у Парменида:

1. А или В.
2. Неверно, что В.
3. А.

Подведем итог. Историки философии дают самые различные реконструкции «логики мысли» Парменида. При этом данные реконструкции выстраиваются на основании самых общих положений элейской философии. Эти положения в свою очередь каждый из ученых находит и реконструирует по-своему.

Например, А. О. Маковельский видит в тезисе Парменида «бытие есть, небытия нет» применение закона тождества. Понятно, однако, что данное логическое тождество находится историком на основании собственного перевода первого тезиса элеата. Об использовании того же самого закона говорят П. С. Попов и Н. И. Стяжкин в отношении тезиса «бытие плотно примыкает к бытию», в котором они находят метафизическое тождество бытия самому себе. Совершенно отвлеченное от конкретного текста положение элейской философии приводит А. Н. Шуман: «все, что мыслится мною, имеет реализацию или не имеет таковой». Это положение очевидным образом относится историком философии к той причине, на основании которой Парменид выбрал первый путь изыскания «сущего»: поскольку тезисы «есть» и «не есть» напрямую отрицают друг друга, то выбор одного из них исключает все другие. Так, по мнению Шумана, в «логике» элеата действует закон исключенного третьего.

Также следует отметить, что реконструкция рядом историков отдельных положений и целых рассуждений элейского философа производится достаточно произвольным образом, в отрыве от текста поэты Парменида. Получаемое в результате идеальное построение доказательств элеата слабо отражает подлинную мысль философа.

Заметим далее, что используемый некоторыми историками философии язык формальной логики не является в полном смысле строго научным, отвечающим всем требованиям современной логической науки. В некоторых случаях используемый при формализации выражений элеата язык нельзя отнести ни к языку логики высказываний и предикатов, ни даже к языку

силлогистики. Такое положение вещей, сложившееся в исследовательской литературе, актуализирует проблему перевода тезисов Парменида на язык современной математической логики.

Перечисленные и разобранные в данной статье историко-философские исследования не являются, конечно же, единственными по логической проблематике в философии Парменида. Например, существует обширный ряд статей и даже книг по данной проблеме у новосибирских историков философии И. В. Берестова и М. Н. Вольф. Также можно вспомнить работы зарубежного историка философии А. Сцабо. Наконец, существуют многочисленные исследования по истории древнегреческой математики, так или иначе затрагивающие проблему существования дедуктивного доказательства у Парменида. Тем не менее, данные научные исследования «логики» Парменида слишком обширны и затрагивают целый ряд узких проблем, чтобы можно было осветить их все в одной небольшой публикации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля. — М.: УРСС, 2002. — 314 с.
2. Бурбаки Н. Очерки по истории математики. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. — 292 с.
3. Гусев М. А. Попытка интерпретации философии Парменида // Вестник Гуманитарного университета. — 2017. — № 1 (16). — С. 98–104.
4. Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. — Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 1985. — 208 с.
5. Керимов Т. Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология. — М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2011. — 256 с.
6. Маковельски А. О. История логики. — М.: «Наука», 1967. — 502 с.
7. Новоселов М. М. Беседы о логике. — М., 2006. — 158 с.
8. Попов П. С., Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от Античности до эпохи Возрождения. — М.: Изд-во Московского университета, 1974. — 222 с.
9. Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. — М.: «Наука», 1967. — 508 с.
10. Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Ч. 1. — М.: Наука. 1989. — 575 с.
11. Франк Х. Парменид и изобретение логического пространства // Онтология и теория познания. Т. 1. Основы онтологии: учебник для академического бакалавриата. — М.: «Юрайт», 2017. С. 23–34.
12. Чанышев А. Н. Итальянская философия. — М.: Изд-во Московского университета, 1975. — 215 с.
13. Шуман А. Н. Философская логика: Истоки и эволюция. — Мн.: Экономпресс, 2001. — 363 с.
14. Gernot Grube Epistemologische Exkursionen: Zu den sozialen Ursprüngen der Logik. — München: Verlag Wilhelm Fink, 2014. — 195 S.
15. Kłowski J. Parmenides' Grundlegung seiner Seinslehre B 2–7 (Diels-Kranz) \ Rheinisches Museum für Philologie N. F. CXX, 2. 1977. S. 97–137.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.1.003

УДК 1 (091)

*А. А. Головин**

ФИЛОСОФИЯ КАК ИСТОЛКОВАНИЕ. ГЕРМЕНЕВТИКА А. ШОПЕНГАУЭРА

В современных исследованиях по изучению наследия А. Шопенгауэра все чаще можно встретить указание на герменевтический характер его философии. Замысел автора определяется как герменевтический, исходя из установки его философии истолковать существование человека. С другой стороны, важно отметить влияние, оказанное А. Шопенгауэром и его концепцией воли, на герменевтический проект В. Дильтея. Истолкование противопоставляется объяснению как методу науки. Но и у истолкования есть собственная методика: трансцендентальная аналитика познания и эмпирической действительности выступает пропедевтикой к герменевтике существования, которая пытается истолковать необъяснимость человеческого бытия, охарактеризованного автором как Чудо.

Ключевые слова: А. Шопенгауэр, герменевтика, интерпретация, бытие.

A. A. Golovin

PHILOSOPHY AS AN INTERPRETATION. HERMENEUTIC BY A. SCHOPENHAUER

In modern researchments about the heritage of A. Schopenhauer more and more often you can see hermeneutical character of his philosophy. The author's intent is defined as hermeneutical, based on his interpretation of human being. However, it is necessary to note the influence of A. Schopenhauer and his conception of will on W. Dilthey's hermeneutical theory. The interpretation opposes explanation as a method of science. But interpretation also has its own method: transcendental analytics of cognition and empirical actuality acts as a propedeutics to the hermeneutics of existence, which tries to interpret the inexplicability of human being, described by A. Schopenhauer as a Wonder.

Keywords: A. Schopenhauer, interpretation, hermeneutics, human being.

Ощущается некоторое бессилие, едва не переходящее в раздражение, в словах К. Фишера, когда он, критикуя философию А. Шопенгауэра через

* Головин Алексей Алексеевич, аспирант, Институт философии РГПУ им. А. И. Герцена; aleksey.golowin1995@yandex.ru

обнаружение противоречий, пишет: «...этот никогда не разрешимый предельный вопрос нисколько не нарушает текста шопенгауэровского учения, задача которого состоит лишь в том, чтобы истолковать мир, изложить сущность мира и его явлений» [5, с. 295]. Эти слова: «истолковать мир, изложить сущность мира и его явлений» — эхом раскатываются по всей работе К. Фишера и особенно ясно они вновь звучат со страниц, на которых К. Фишер пытается старательно подступиться к тексту. В самом деле, подобно К. Фишеру, и сейчас в истории философии многие исследователи не обратили внимание на герменевтическую составляющую, на герменевтический характер философии Шопенгауэра, так же как и на ее роль в формировании традиции философской герменевтики. Сам труд К. Фишера, безусловно, ценен, но именно он положил начало способу рассмотрения философии А. Шопенгауэра через призму так называемой «немецкой классики», способу, который, по нашему мнению, не отражает объективного характера философии автора. Между тем существует ряд серьезных современных исследований западных авторов, которые демонстрируют не только герменевтическую сущность и составляющую философии Шопенгауэра, но и показывают влияние, оказанное им на классиков философской герменевтики В. Дильтея и М. Хайдеггера. Здесь имеются в виду следующие авторы: Рюдигер Сафрански, Дэниель Шубе, Питер Вельсен (чья работа, к сожалению, с недавнего времени недоступна российскому читателю) и Сара Кёль. И все же, анализируя эти источники, можно сделать вывод о том, что герменевтическая часть учения Шопенгауэра не была раскрыта полностью. Актуальность данной работы объясняется не только первой попыткой «герменевтического» понимания содержания философии А. Шопенгауэра и ее места в становлении герменевтической и философской мысли, но и возможностью использования философии франкфуртского отшельника как философской модели для понимания оснований релятивистских онтологий.

Забегая вперед, необходимо выделить ключевые моменты, позволяющие нам называть философию А. Шопенгауэра герменевтической.

Итогом докторской диссертации франкфуртского отшельника была необходимость разграничения областей действия науки и области философии: наука движется по поверхности закона достаточного основания [8, с. 116], она познает причины; философия же должна проникнуть вглубь явления, но так как процедура объяснения возможна лишь при познании явлений (включенных в закон достаточного основания), философии остается исключительно истолкование: «Философия не может делать ничего другого, как уяснять и истолковывать существующие» [7, с. 435]. Также необходимо отметить, что подобное разделение объяснения и истолкования в равной мере было обусловлено не только влиянием И. Канта, но и влиянием Ф. Шлейермахера [2, с. 69].

Р. Сафрански характеризовал философию А. Шопенгауэра как «герменевтику существования», основываясь не только на раннем замысле автора (о котором упоминается выше), но и на ключевой идее всей его философии: ответе на вопрос о том, что такое бытие. Вопрос «что» — это вопрос о сущности и смысле вещи, вопрос по существу своему герменевтический [4, с. 292]. Сара Кёль использовала следующую формулировку для характеристики мысли Шопенгауэра: «имманентно герменевтическая метафизика тела» [9, с.

281]. Формулировка достаточно сложная; проясняя ее, важно отметить, что имманентность заключалась в том, чтобы в ходе истолкования использовать исключительно понятия собственного опыта. Для понимания бытия человека, по Шопенгауэру, совершенно недопустимо ссылаться на религиозные (книжные) догматы или постулировать что-либо. Герменевтика должна исходить из наиболее близкого объекта нашего восприятия — собственного тела, но тело, согласно известному рассуждению, есть воля [7, с. 206]. Именно воля послужит ключом к истолкованию явлений человеческого опыта. Наиболее важным достижением исследования С. Кёль видится обозначенное влияние Шопенгауэра на Дильтея и его замысел «Критики исторического разума». Кратко сформулируем его, учитывая и понимание автора данной статьи. В. Дильтей критиковал Шопенгауэра за то, что тот использовал единичный феномен внутреннего восприятия (воли) для создания метафизической теории, которая объясняла все, исходя из конечного, субъективного феномена [9, с. 283–284]. Хотя, исходя из «Введения в науки о духе», кажется, что концепция категорий жизни задумывалась Дильтеем как преодоление кантовских категорий: «Работа, проделанная Кантом, была только саморазложением абстракций, созданных на протяжении истории метафизики; теперь же дело заключается в том, чтобы непредвзято воспринять действительность внутренней жизни» [1, с. 709]. Однако, благодаря исследованию С. Кёль, мы видим, что формирование концепта категорий жизни было, в том числе, преодолением односторонности философии Шопенгауэра, которая все пыталась понять исходя из одного феномена. Важно отметить, что дильтеевский концепт общества и культуры как человеческого бытия формировался как оппозиция шопенгауэровскому пониманию, для которого оценка и понимание природных явлений и процессов стояли в прямой взаимосвязи человеческого бытия и определяли его сущность; для этого достаточно обратить внимание на использование Дильтеем понятия закона достаточного основания и ограничения притязаний метафизики [1, с. 688–694]. Неизбежность природной катастрофы, жестокость и безжалостность дикой среды, но вместе с тем ее умиротворенная красота также являются «домом человека» и характеризуют его бытие, так как он не только общественное существо, но и природное. Для Шопенгауэра не было характерно разделение общественного и природного — его понимание человека исходило из целостности опыта переживания жизни, поэтому на страницах его произведений мы видим, как он характеризует бытие равно через изображения исторических и природных событий.

Однако исследователи упустили очень важную деталь в понимании философии А. Шопенгауэра. В первую очередь, необходимо обратить внимание на то, как в ходе критического исследования познания, предпринятого А. Шопенгауэром в своей докторской диссертации, формируется герменевтический концепт — такую работу проделал Р. Сафрански, однако он упустил из виду ключевое понятие, обуславливающее «истолковывающий», не приходящий к однозначному содержанию характер философии франкфуртского отшельника: речь идет о понятии Чуда. Теперь мы должны реконструировать рассуждения Шопенгауэра в своем раннем труде, чтобы продемонстрировать «структуру» его философско-герменевтического учения.

Закон достаточного основания — это область объяснения, пишет Шопенгауэр:

Закон основания — принцип всякого объяснения (*das Princip aller Erklarung*), объяснить какую-нибудь вещь значит свести ее данное содержание, или связь, к какой-либо форме закона основания, согласно которой эти содержания и связь должны быть тем, что они есть [8, с. 115].

Закон достаточного основания — это область «почему», пространство действия науки, обнаружение причин и следствий в разных его классах, это исследование отношений тех или иных вещей/представлений. Но есть одна трудность:

Ни одна наука никогда не может достигнуть конечной цели, не может дать вполне удовлетворительного объяснения, ибо она никогда не попадает во внутреннее существо мира, никогда не выходит за представление, и, в сущности, знакомит только с взаимоотношениями одного представления к другому [7, с. 106].

Мы познаем вещь, аффицирующую нас, только как представление, заключенное в кандалы времени, пространства и причинности, обусловленную формой всякого представления субъект-объект; но какова она сама по себе, не знаем: она дана нам только внешним образом, через представление; как найти путь к ее внутреннему существу? Через наше собственное внутреннее бытие, которое дано нам непосредственно, а не как объект среди других объектов. Это безосновное (а оно непременно должно таким быть, коль скоро не вступает в закон достаточного основания) есть нечто удивительное, нечто, что вообще создает философию: «Философом делается каждый непременно в силу смущения» [7, с. 111]. Так как безосновное не может входить в область закона достаточного основания, то знание о нем не может быть научным, его нельзя объяснить, но можно понять, нельзя научно доказать, но можно истолковать сам феномен (Шопенгауэр использует глагол *auslegen*). Истолковать эту непосредственность — задача Шопенгауэра: «...это узел мира, и потому оно необъяснимо. Ибо для нас объяснимы только отношения объектов... И кто поймет необъяснимость этого тождества, тот вместе со мной назовет его чудом» [8, с. 107]. Этот фрагмент подчеркивает необходимость обращения к собственной субъективности, к собственному существованию через экзистенциальное прозрение: мы сознаем — что существуем, что мы не просто объект среди объектов, не тень, растворенная в тысячах связей и отношений; нам мнится, что мы причастны к источнику бытия и имеем онтологическое значение. Сухой взор естествоиспытателя не может проникнуться необъяснимостью этого тождества — только философ возвышается до этого размышления, и это и есть философия, начинающаяся с удивления, с обнаружения в себе невозможного, обнаружения Чуда. Стало быть, со скальпелем в руках нельзя добраться до этого тождества — но лишь удивлением, захваченностью настроением, внезапным обнаружением, но не оружием холодного разума достигается рубеж философии. Обнаружение субъектом самого себя, становление субъекта есть начало философии.

Для Шопенгауэра было важно обозначить поле действия наук и философии, разграничить их области. Область науки — это область объяснения;

«почему» — мать всех наук [8 с. 116]. Область философии — это область понимания (истолкования), она сфера, не должна претендовать на объяснение:

Ссылаться вместо физического объяснения на объективацию воли также нельзя, как и ссылаться на творческую мощь бога. Ибо физика требует причин, а воля никогда не может быть причиной; ее отношение к явлению не построено по закону достаточного основания [6, с. 260].

Итак, наука, если следовать путем рассуждения Шопенгауэра, останавливается перед принципиально необъяснимым — перед Чудом. Объяснение вытесняется пониманием самого феномена существования. Понимание может быть достигнуто только герменевтическим путем — путем истолкования существования; в этом смысле Сафрански, конечно, прав, называя философию Шопенгауэра герменевтикой существования. Однако не стоит упускать из виду, что Шопенгауэр видел в существовании Чудо. В понятии Чуда подчеркивается необъяснимость человеческого бытия, выпадение его из исторических, причинно-следственных связей, его обособленность и необусловленность.

Философия должна стремиться к истине, она не должна заниматься миром как представлением — эта честь предоставляется другим наукам; область действия философии — вещь в себе, нечто лежащее за пеленой явлений. Но можно ли говорить о том, о чем, казалось бы, говорить невозможно? Что значит Чудо? Изумительнейшим образом А. Ф. Лосев в своей работе «Диалектика мифа» раскрывает понятие Чуда:

Личность сама по себе, вне своего изменения, вне всякой своей истории, личность как идея, как принцип, как смысл всего становления, как неизменное правило, по которому равняется реальное протекание [3, с. 213].

Этот раскрывающийся план содержания Чуда благосклонный читатель не раз усмотрит в рассуждениях Шопенгауэра. Чудо есть предел, проявление/выражение этой самой личности самой по себе в вещественном становлении. Человек, по Шопенгауэру, должен обратиться к этому феномену чуда, к самому себе, и познать, что в нем заключается принцип понимания всего остального: представлений, заключенных в формы нашего восприятия: времени, пространства и причинности, тогда как мое Я, Чудо, дано лишь во времени своего самораскрытия и самопознания, самодеятельности, это неизменное правило среди всего изменяемого вокруг нас. Время, пространство, причинность — всего лишь формы моего восприятия, но время есть форма существования, бытия, Dasein: он (субъект) является исключительно во времени [8, с. 104]. Путь к вещи в себе лежит через нас самих, потому что мы сами являемся вещью в себе. И мы должны всегда помнить об этом удивительном феномене чуда. *Воля — это всего лишь концепт, с помощью которого Шопенгауэр в дальнейшем попытается подступить к невозможному, истолковать чудо, выразить свое философское удивление.*

Итак, обращаясь к внутреннему чувству, мы встречаем в виде субъекта наше познание, а в виде объекта — хотение. И наше хотение есть единственный из объектов, который дан нам непосредственно (и объективно, и субъективно). Поэтому именно он должен послужить принципом истолкования или мета-

физического объяснения для всего остального — во всем нужно обнаружить волю, как сказал Шопенгауэр: «Мотивация — это причинность, видимая изнутри» [8, с. 108].

Найти существование в вечно становящемся — первостепенная задача философии, завещанная нам божественным Платоном. Но это существование, как показала трансцендентальная философия, исходя из анализа наших форм восприятия, должно быть безосновным, то есть не входить в область закона достаточного основания, это безосновное и есть сущность явления: «специфический способ ее действия, т. е. образ ее бытия» [7, с. 239]. Эти сущности суть объективации воли, каждая из которых в своей «явленности» выражает сполна сущность мира как воли. Одна из ступеней объективации воли — человек, в котором ассимилируются все другие объективации. В соответствии с объективациями протекает все становление, как это было с идеями у Платона [7, с. 246]. Мы вновь, для большей ясности, возвращаемся к Лосеву и его определению чуда и скажем его словами: Объективация воли — «принцип, как смысл всего становления, как неизменное правило, по которому равняется реальное протекание» [3, с. 214].

Что представляет из себя мир как воля (объективаций воли)? Это безотрадный мир, если только Дионис не находит отраду в мужестве и одержимости борьбы в пессимизме силы, преисполненный одолевающих друг друга противоречий, разрывающих его на части, преисполненный голода и бесконечной жажды самого себя, собственного исполнения, собственной истории в бесконечном сонмище индивидов, стихий, чудовищ, воплощений.

Истолковывая внутреннее бытие природы, Шопенгауэр отталкивается от трех основных атрибутов: порабощающая ассимиляция, борьба или разлад воли с самой собой и стремление (более вульгарно — голод) воли. Воля сама по себе безосновна, ее стремление не преследует какой-либо цели, не руководствуется никаким мотивом, ее сущность — это слепое хотение самой себя, она имманентна миру. Как уже говорилось, каждая объективация воли выражает через себя сполна ее собственное существо и потому все ее существование связано с глубоким разладом и борьбой объективаций, как было красноречиво выражено выше; болезни, страдания, смерть обусловлены тем, что одни силы одолевают другие, и это онтологическая неизбежность. В человеке за счет порабощающей ассимиляции его идея подчинила себе другие силы, которые теперь призваны служить ей, но бытие воли — это время, низшие объективации хотят взять свое, и потому каждый индивид своей жизни должен смерть. Мир — ансамбль объективаций то ассимилирующих друг друга, то уничтожающих. Так как, кроме воли, не существует ничего, значит она стремится за счет собственного самохотения, собственного утверждения, которое она обретает в мгновении, в жизни настоящего: «Я однажды навсегда господин настоящего, и во веки веков будет оно сопутствовать мне, как моя тень» [7, с. 446]. Бытие — это всегда настоящее, после смерти мы вновь предстаем перед ним. Воля живет в настоящем — это ее дом. Но торжество Воли оборачивается трагедией для индивида, который, ограниченный временем и пространством, видит всю истребительную войну объективаций воли, который обозревает все будущее и прошлое, который не может постичь Волю как первосущность;

и, ограниченный представлением, он цепляется за свою жизнь так, будто бы вместе с ним может погибнуть вся вселенная; и таким образом ведет себя каждая объективация воли, в человеке же весь маскарад обретает самопознание. Воля хочет себя и получает свою добычу в настоящем, воля сама по себе не связана временем, и потому ей безразличны тысячи мировых злоключений; ее источник неисчерпаем, и потому гибель некоторых видов лишь явление для нас, но не для воли; для нее это вновь поработощающая ассимиляция одних сил другими без цели и смысла; для нее нет прошлого и будущего, последние возникают только в самосознании.

Герменевтика Шопенгауэра пытается познать и прояснить все объективации воли, то есть принципы всякого становления человеческого существования. И это лишь попытка истолкования, остановившаяся перед принципиально необъяснимым, перед Чудом. Но и у истолкования есть свои правила — это и позволяет назвать философию Шопенгауэра герменевтикой, а не просто философией как истолкованием, ведь герменевтику следует понимать как особый метод истолкования, который, по Шлейермахеру [6, с. 48], имеет две стороны: грамматическую и психологическую. Так вот под грамматической стороной герменевтики Шопенгауэра можно было бы понимать его трансцендентальную аналитику (первая книга главного труда и докторская диссертация), подводящую нас к необъяснимому содержанию познания, к внутреннему бытию Чуда — к психологическому истолкованию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 т.: Том 1. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
2. Головин А. А. Философская герменевтика Фр. Шлейермахера и ее исторические и методологические основания // Вестник РХГА. — 2019. — Т. 20, вып. 2. — С. 65–72.
3. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — М.: Академический проект, 2008.
4. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. — М.: РоузбадИнтерэктив, 2014
5. Фишер К. Артур Шопенгауэр. — СПб.: Издательство «Лань», 1999.
6. Шлейермахер Ф. Герменевтика. — СПб.: Европейский дом, 2004.
7. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. — Минск, 2011.
8. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. — М., 2011. — Т 3.
9. Schopenhauer-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung. — Editors: Schubbe, Daniel, Köbler, Matthias (Hrsg.) // J. B. Metzler. — Stuttgart, 2018.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.1.004

УДК 348

*В. В. Баган**

ТЕОЛОГИЯ И КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО

В настоящей статье содержится концептуальный анализ такой научной дисциплины, как каноническое право в системе богословского знания. Статья посвящена соотношению и взаимодействию науки теологии и науки канонического права. Также здесь показана сложность исследовательской темы генезиса и онтологии канонического права. Теологическая обусловленность канонического права никогда не вызывала особых сомнений; богословие определяло предмет, содержание и методологию канонистики. Вопрос наличия правовой обусловленности христианской канонистики всегда вызывал массу споров, особенно в протестантской среде. Комплексную картину взаимоотношений теологии и канонического права можно описать с помощью нескольких тезисов: теология как аксиологическая и этическая доминанта формирования канонического права; теология как источник категориальных и содержательных основ церковноправовой системы; осуществление каноническим правом социализации христианских императивов; обеспечение каноническим правом охранительной миссии защиты христианских основ веры. На основании анализа программных исследований крупнейших отечественных и зарубежных канонистов XIX–XX вв. (архимандрита Гавриила (Воскресенского), архимандрита Иоанна (Соколова), протоиерея Иоанна Скворцова, Н. К. Соколова, М. И. Горчакова, М. П. Альбова, М. А. Остроумова, Н. С. Суворова, И. С. Бердникова, П. А. Прокошева, А. С. Павлова, М. Е. Красножена, Н. А. Заозерского) представлена сложная картина взаимоотношений теологических дисциплин и науки канонического права. История канонического права делится на два этапа: 1) каноническое право как часть мало дифференцированного массива теологических наук; 2) каноническое право как самостоятельная учебная дисциплина, склоняющаяся к богословским либо юридическим наукам. Прослеживается изменение тематических приоритетов и ведущих исследовательских областей в процессе развития канонического права как богословской дисциплины с конца XVIII в. по настоящее время. В статье будут затронуты два проблемных поля: онтологическое (теологическая и правовая обусловленность канонического права) и церковно-историческое (учебная дисциплина «канонического права» и теологические науки). В заключении представлена концепция

* Баган Владислав Владимирович, кандидат богословия, кандидат юридических наук, доцент, Смоленская Православная Духовная Семинария; baganvlad@mail.ru

взаимодействия теологии и науки канонического права. Далее отражена сложность указанной проблематики при изучении состояния канонического права на современном этапе. В итоге в статье намечаются контуры неисследованных областей канонического права в целокупной системе богословского знания.

Ключевые слова: каноническое право, церковное право, теология, церковное законоведение, теория права, традиция интерпретации, онтология, ценностные основания.

V. V. Bagan
THEOLOGY AND CANON LAW

This article contains a conceptual analysis of such a scientific discipline as canon law in the system of theological knowledge. The article is devoted to the relationship and interaction of the science of theology and the science of canon law. It also shows the complexity of the research topic of the genesis and ontology of canon law. The theological conditionality of canon law has never raised much doubt; theology determined the subject, content and methodology of canonism. The question of the existence of a legal conditionality of Christian canonism has always caused a lot of controversy, especially in the Protestant environment. A complex picture of the relationship between theology and canon law can be described using several theses: theology as an axiological and ethical dominant in the formation of canon law; theology as a source of categorical and substantive foundations of the church system; implementation of the socialization of Christian imperatives by canon law; ensuring by canon law the protective mission of protecting the Christian foundations of the faith. Based on the analysis of the programmatic studies of the largest Russian and foreign canonists of the XIX–XX centuries (Archimandrite Gabriel (Voskresenskiy), Archimandrite John (Sokolov), Archpriest John Skvortsov, N. K. Sokolov, M. I. Gorchakov, M. P. Albov, M. A. Ostroumova, N. S. Suvorov, I. S. Berdnikov, P. A. Prokoshev, A. S. Pavlov, M. E. Krasnozhen, N. A. Zaozerskiy) presents a complex picture of the relationship between theological disciplines and the science of canon law. The history of canon law is divided into two stages: 1) canon law as part of a poorly differentiated array of theological sciences, 2) canon law as an independent academic discipline, leaning towards theological or legal sciences. The change in thematic priorities and leading research areas in the development of canon law as a theological discipline from the end of the XVIII century to the present is traced. The article will touch upon two problem areas: ontological (theological and legal conditionality of canon law) and church history (the discipline of «canon law» and theological sciences). In conclusion, the concept of interaction between theology and the science of canon law is presented. Further, the complexity of the specified problematic in the study of the state of canon law at the present stage is reflected. As a result, the article outlines the contours of the unexplored areas of canon law in the whole system of theological knowledge.

Keywords: canon law, church law, theology, church jurisprudence, theory of law, tradition of interpretation, ontology, value foundations.

Проблематика места канонического права в системе богословских наук остается до сих пор актуальной. Несмотря на давнюю историю существования сферы церковных канонов и норм, большая часть экспертного сообщества до сих пор затрудняется идентифицировать положение канонического права в системе теологического знания. В современной науке, по причине негативного влияния агрессивного секуляризма и порождаемых им мифов в отношении церковного нормативного универсума, тематика природы и онтологии канонического права (его системы, институтов и норм), в том числе вопросы его соотношения с теологией (а с другой стороны — с мирским, публичным правом), оказывается недостаточно объясненной. Ей совершенно недостает глубины. И названная

исследовательская область (взаимоотношения систематической теологии и канонического права, теологическая обусловленность канонического права, место канонического права в системе богословских наук) совершенно точно нуждается в дополнительной научной проработке. В этой статье мы поговорим о значении теологии для канонического права, и наоборот. В своем исследовании мы будем опираться на суждения отечественных ученых-канонистов рубежа XIX–XX вв.: Н. К. Соколова, М. И. Горчакова, М. П. Альбова, М. А. Остроумова, Н. С. Суворова, И. С. Бердникова, П. А. Прокошева, А. С. Павлова, М. Е. Красножена, Н. А. Заозерского и др. Тем не менее проблема идентификации «канонического права» не могла быть предметом комплексного изучения в дореволюционный период по вполне объяснимым причинам. В XIX в. «каноническое право» еще находилось на стадии своего теоретического оформления и лишь нащупывало собственные концептуальные рамки, и лишь в XX столетии «каноническое право» стало расцениваться как предмет научного анализа.

Каждый, кто приступает к изучению системы канонического права, будь то православного исповедания в России, католической или протестантской конфессиональной направленности в Западной Европе, с удивлением для себя обнаружит многообразие статей, публикаций, монографий, посвященных означенной теме. Более того, стоит отметить, что уже период в XVII–XVIII вв., с момента начала самостоятельного существования секулярных гуманитарных наук, зафиксирован факт заинтересованности в предметной сфере канонического права со стороны светских исследователей. Потребность в изучении канонического права довольно быстро перестала быть единоличной потребностью узкой прослойки рефлексирующих священнослужителей. С периода Нового времени каноническое право прекратило быть сферой исключительно клерикальных интересов, хотя несомненной является превалирующая роль церковного священства в вопросе толкования канонов, фиксируется теологическая обусловленность канонического права.

По словам западного канониста Ч. Донахью, история канонического права еще не представлена должным образом по разным причинам. Во-первых, почти двухтысячелетняя история христианства («Дидахе» I в. уже можно признавать памятником канонического права) предполагает гигантский массив церковноправовых свидетельств, многие из которых еще ждут научной интерпретации. Во-вторых, этот документальный массив канонического права до сих пор по-настоящему не систематизирован [38]. Как добавляет Джеймс Брандэдж, объем материалов огромен, и проблемы (юридические, теологические, экклезиологические, палеографические) — колоссальны. Мы должны понимать и то, что тема эта — наисложнейшая, чреватая срывами в богословские заблуждения, ошибки, искажения. Неслучайно Джеймс Брандэдж предупреждал исследователей канонического права относительно того, что «канонические воды, хотя и соблазнительны, могут быть коварными» [37, р. ix], и предупреждал историков, что «они должны быть готовы действовать осторожно, когда приступают к исследованиям, которые могут привести их к краю канонических отмелей» [37, р. ix].

По мнению современного западного исследователя Л. Орси, в области каноники, при устоявшихся ныне представлениях о четком различении бо-

гословия и канонического права, «так было не всегда» [40, р. 149]. В период Вселенских соборов вплоть до позднего Средневековья эти две дисциплины строго не дифференцировались и еще не обладали статусом законченного научного знания. Более того, данные сферы церковного знания «пересекались и смешивались» [40, р. 149]. Такие разные для современной церковной действительности проблемные поля, как доктринальное вероучение благодати (систематическая теология) и правовые нормы приема согрешивших в лоно Церкви (каноническое право), не рассматривались изолированно, и для святых отцов и учителей Церкви являлись органичной частью одной реальности [40, р. 149]. Таким образом, можно говорить о едином недифференцированном доктринальном поле, включавшем теологическую и церковноправовую проблематику.

Данная статья будет состоять из двух равноценных частей. Первый раздел будет посвящен фундаментальному утверждению теологической фундированности канонического права. Данный тезис подводит к другой проблематике: наличия или отсутствия правовой обусловленности христианской канонистики. Второй раздел будет связан с описанием канонического права как учебной дисциплины и его взаимодействием с иными учебными предметами теологического спектра (на примере отечественного дореволюционного духовного образования). Таким образом, будут затронуты два аспекта: онтологический (теологическая обусловленность канонического права) и церковно-исторический (каноническое право и теологические науки).

В начале представленной статьи мы обратимся к проблематике богословских и правовых оснований системы канонического права. Каноническое право, как богословская дисциплина, считалось производным от христианского вероучения, догматического богословия. Именно теологическая обусловленность канонического права не вызывает сомнений, ведь она определяет предмет, объект, содержание, методологию канонистики в общем. А вот правовой характер канонистики всегда вызывал бурю дискуссий. Начнем же мы с описания двух теологических искажений, связанных с наличием негативного фона и парадоксального опыта в отношении феномена канонического права.

Правовой характер канонистики на протяжении всей истории Церкви (особенно в период Реформации) вызывал эффект отторжения посредством ряда спиритуалистических доктрин, строго дифференцирующих закон и благодать, право и любовь, институцию и харизму. К примеру, М. Лютер отрицал зависимость канонического права от вероучительной доктрины, содержания Веры, и исключал возможность органической связи правовых и догматических элементов Церкви. Такая жесткая антитеза основывается на экклезиологическом бинаризме невидимой (духовной) и видимой (исторической) Церкви. Учитывая данное противопоставление, за каноническим правом отрицались спасительные качества. Либо каноническое право оценивалось с позиции социологии, как нечто пусть и необходимое, но по происхождению человеческое, без которого церковное сообщество не будет нормально функционировать. Такое понимание утвердилось в либеральной протестантской теологии и выразилось в классическом определении знаменитого немецкого канониста XIX столетия Рудольфа Зома о противоречии природы канонического права

природе Церкви: «У Церкви — духовная природа, у права — мирская» (цит. по: [13, с. 9]).

Каноническое право, в отличие, к примеру, от таинств Церкви, оценивалось как нечто «внешнее» относительно организма Церкви. Эта чуждость институции канонического права Телу Христову может обосновываться посредством двух противоположных концепций: экклезиологического спиритуализма и юридического позитивизма (см.: [13, с. 9–30]).

Первая концепция обусловлена лютеранской экклезиологией, по которой Церковь является местом исключительного действия Духа Святого. Резкое очерчивание границ Церкви благодатными дарами не позволяет фундировать каноническое право божественным источником. Лютеранская экклезиология не предполагает обязательств христианина перед исторической (видимой) Церковью, но лишь перед Богом. Она постулирует естественную связь человеческой совести с Божественной инстанцией. Сотериологический аспект остается правом невидимой (духовной) Церкви. В свою очередь, каноническое право остается сугубо человеческим предприятием, правовой институцией, имеющей целью регулировать жизнедеятельность христианских сообществ видимой (исторической) Церкви. Каноническое право не довлеет над совестью отдельного христианина. В каноническом праве заложена лишь социальная потребность в регуляции общественной жизни, не более того, как если бы христиане не были членами Тела Христова.

Вторая концепция, юридический позитивизм, редуцирует каноническое право до отдельного сегмента единой правовой системы. Она связана с т. н. юридическим «монизмом». Такое воззрение не позволит полноценно отделить каноническое право от государственного. Данная концепция не даст полноценного объяснения на теологический вопрос: обладает ли каноническое право Церкви сотериологическим потенциалом или нет? Юридический позитивизм сводит значение канонического права до уровня корпоративного права, части общего права, не соотносясь с богословским измерением и сотериологической миссией канонического права.

Среди католических интерпретаций канонического права существуют самые разнообразные богословские мнения. Современные трактовки каноники недалеко ушли от схоластического инструментария, определяющего предмет канонического права через понятия «справедливого», «добродетели справедливости». Также широко используется классический принцип, пришедший из философии права: «где сообщество, там и право» (*ubi societas, ibi ius*). К сожалению, с помощью таких абстракций очень трудно уловить теологическую специфику канонического права.

Наиболее оптимальная версия интерпретации канонического права предполагает, что в его основе богословская и юридическая природы, которые следует рассматривать неразрывно. Каноническое право зиждется на двух столпах: богословском и юридическом. Теология отражает специфику области канонического права: каждая из церковных норм отмечена в своем роде печатью церковности. Юриспруденция предполагает общие черты в системе христианских канонов и постановлений с категориями и институтами права в целом. Правильное соотношение компонентов теологии и права в канонике

позволят избежать возможной «юрисдикции» христианской веры и Церкви, и чрезмерной «теологизации» церковноправовых норм и установлений.

Еще с XIX в., ввиду трудности идентификации места канонического права в системе гуманитарных наук, возникла фундаментальная исследовательская дилемма: к чему ближе область канонического права — к теологии или юриспруденции? Сфера канонического права граничит как с богословскими, так и юридическими областями. Каноническое право оценивалось как специфическое направление теологии, причем теологии «правительственной» (раздел церковного устройства и управления). Частично каноническое право соседствует с систематическим богословием, с вводными темами в православное богословие [36, сс. 275, 276, 279]. Профессор церковного права, протоиерей Иоанн Скворцов отмечал разнообразие «правил и законов, употребляемых Церковью» [27, с. 11], по своей сущности церковных и церковно-гражданских, правительственных и судебных, богослужебных и нравственных. Всему этому своду правил необходима была строгая систематизация, которую можно было осуществить на основании принципов юридической науки. Каноническое право, как самостоятельная научная дисциплина, не могло оставаться в первоначальном виде свода законов. Оно должно оперировать определенными принципами и закономерностями, апеллировать к историческим и богословским аргументам. Профессор М. А. Остроумов отметил, что в развитии канонического права ожидается тупик без познания в теории права: «...не имея понятия о праве вообще, нельзя выяснить себе понятия о церковном праве в частности» [24, с. 2]. Для исследователя сам факт существования канонического права образуется на стыке богословского и юридического компонентов: «...содержание церковного права находится в ближайшем отношении к наукам богословским и юридическим» [24, с. 51–53]. А проблема уже заключается в степени их соотношения. Эта проблема корреляции юридического и богословского в каноническом праве в полной мере не снята до сих пор, по истечении столь большого срока.

Сложная картина взаимообусловленности теологии и канонического права может быть описана посредством отражения следующих позиций. Во-первых, теология, с точки зрения своей вероучительной составляющей, является аксиологической и этической доминантой развития канонического права. Теология выступает ценностно-нравственным фундаментом канонического права. Она задает категориальные и вероучительные рамки для канонического права, и является исходным носителем содержательного субстрата, позволяющим правильно понять и истолковать каноническое право. То есть теология вырабатывает парадигму оптимальной интерпретации церковноправовых прецедентов. Во-вторых, каноническое право осуществляет охранительную, защитную функцию теологических оснований, упреждая попытки расшатывания церковных основ и этического порядка, не позволяя силам хаоса нарушать незыблемые устои Церкви. Кроме того, каноническое право осуществляет функцию социальной актуализации вероучительных и этических императивов христианской Церкви. Такое вплетение церковных оснований в социальную ткань государства и общества осуществляется с помощью действия церковноправовых норм. Таким образом, каноническое право выступает способом

формализации теологических императивов и репрезентации их в доступной для понимания пользователей нормативной форме.

Далее обратимся к предметному обсуждению каждого представленного тезиса в отношении тематики взаимообусловленности теологии и канонического права.

Итак, как мы отмечали выше, теология является аксиологическим и этическим ориентиром становления канонического права. Она выступает ценностно-нравственным фундаментом системы канонического права и задает содержательные рамки, удерживая христианскую Церковь от обмирщения, воздействия мирской социальной напряженности, сохраняя церковный организм от влияния «модных трендов», идеологических установок и современных культурных тенденций. Дореволюционный профессор П. А. Лашкарев видит в основе канонического права Православной Церкви «глубокую христианскую и общечеловеческую древность» [20, с. 1]. Период становления вероучительной доктрины Православия (т. н. эпоха Вселенских соборов) профессор коррелирует с временным отрезком формирования церковноправовой системы: «...период образования положительного религиозного, или собственно-канонического права нашей церкви, это так называемый — период Вселенских соборов, открывшийся признанием за христианством прав религии государственной в империи Греко-римской при Константине Великом и закончившийся эпохой разделения церквей. Последний собор, постановления которого вошли в кодекс канонов Православной церкви, собирався в 879 году, т. е. тысячу с [лишним] лет назад. Тот же самый период был периодом образования и основного церковно-гражданского права нашей церкви... Соборы позднейшие обыкновенно только подтверждали и разъясняли, и лишь отчасти пополняли, постановления соборов древнейших; а соборы древнейшие переводили в законы положительные уже существовавшие предания и обычаи отцов» [20, с. 1]. Западный канонист Л. Орси отмечает доктринальную обусловленность канонического права: «...поле действия закона будет ограничено теологией, а не наоборот» [40, р. 151]. Церковноправовые нормы являются «инструментами, используемыми Церковью для достижения своей высшей цели и цели» [40, р. 151]. Онтология законов фундируется теологическими постулатами: «...каноническое право буквально уходит корнями в богословие» [40, р. 152]. Большинство церковноправовых концепций являются теологическими в узком понимании. «Окончателность канонического права снова определяется теологией: наука об открытии истины всегда будет защищать нашу правовую систему от простого юридического формализма» [40, р. 153].

Теология конструирует понятийные и содержательные рамки канонического права и является исходным носителем этического и вероучительного субстрата. Она вырабатывает методологию оптимальной интерпретации церковноправовых прецедентов. Сложность природы и онтологии канонического права обуславливается трудностью исторического погружения в канонические истоки христианской Церкви. Древность канонического права предопределяет специфическую многоступенчатость толкования, прежде всего с точки зрения телеологического и историографического аспектов. Как свидетельствовал святой Василий Великий, «древние догматы как-то особым образом внушают

благоговение, представляя в своей древности, как бы в некоей седине, досточтимый вид» (цит. по: [20, с. 2]). Выявить исходные значения и смыслы древних (тысячелетней давности) вероучительных истин и церковноправовых норм невозможно без знания фундаментальных этических и доктринальных положений Священного Писания и Предания, рефлексии святоотеческой теологии.

Теология образует концептуальные рамки онтологической канонического права, поэтому проникнуть в сущность и природу этой области можно только с помощью терминологического инструментария теологии. Некоторые авторы рассматривают каноническое право как по существу теологическое, а дисциплину канонического права как богословскую субдисциплину. Католический исследователь К. Х. Эррасурис Макенна утверждает, что в определенном смысле вся современная каноническая наука продемонстрировала богословский интерес в самом широком смысле, то есть тенденцию более четко определять место юридического в тайне Церкви [39, р. 71].

Каноническое право реализует охранительную миссию теологических основ, не позволяя расшатывать церковные основы и социальный миропорядок посредством оградительных церковноправовых норм и правил. Причем каноническое право по сути своей осуществляет контроль, что называется, «в режиме реального времени», достраивая церковноправовую систему сообразно вновь возникающим вызовам современности. По утверждению Дж. Брандэджа, каноническое право действительно было не только чрезвычайно ригористичным, сообразуясь с теологическим принципом «акрибии», но и институционально устойчивым (авторитет Церкви как этического императива государств). Каноническое право также являлось весьма искусно сконструированной системой права [37, р. ix]. Настоящий исследователь канонического права должен выходить за узкие рамки конкретного церковноправового материала на уровень правовых абстракций, которые укоренены в теологических постулатах и этических императивах. Лишь это дает возможность целостную систему канонического права, большей частью наполненную архаичными нормами, оставлять свежей и актуальной, отвечающей на нравственные вызовы современности. Горизонты исследовательского видения канониста должны расширяться за счет понимания и объяснения права с точки зрения христианских ценностей. Это расширение горизонта связывает каноническое право с другими областями церковной науки [41, р. 16–17].

Каноническое право занимается социализацией доктринальных и нравственных установок христианской Церкви. Данный процесс происходит с помощью введения и функционирования церковноправовых норм. Система канонического права осуществляет формализацию теологических императивов и репрезентацию их в доступной для понимания пользователей нормативной форме. По Л. Орси, теология и каноническое право «расходятся, потому что понять природу Церкви — не то же самое, что сформулировать правила для ее действий. Но связь сильнее расхождения, поэтому две науки не будут независимыми друг от друга. Прежде всего, теология будет и должна иметь абсолютный приоритет во всем. Многие юридические идеи являются не более чем выражением живой реальности в сухих и формальных терминах... Канонические концепции должны укореняться, освещаться, трансформироваться

и подниматься на сверхъестественный уровень с помощью теологических концепций. В то же время богословские идеи должны воплотиться в юридических институтах...» [40, р. 150–151]. Согласно Л. Орси, очень важен поиск (и главное — нахождение) правильной гармонии между теологией и законами, регулирующими жизнь церковного сообщества, — для его (сообщества) благополучия [41, р. 7]. Это чрезвычайно важно еще и для выстраивания надлежащих отношений между каноническим правом и правом государственным.

Итак, в первом разделе настоящей статьи мы обозначили следующие тематические поля: проблематика богословских и правовых оснований системы канонического права. Если теологическая обусловленность канонического права является незыблемым утверждением (теология детерминирует предмет, объект, содержание, методологию канонистики), то парадоксальный опыт оценки правовых оснований канонического права может привести к ряду теологических искажений. Далее мы обратились к основному вариантам решения проблематики взаимообусловленности теологии и канонического права. Сложная система взаимоотношений теологии и канонического права описывается посредством ряда утверждений. Теология является аксиологической и этической доминантой существования канонического права; она задает категориальные и содержательные его рамки, парадигму для оптимальной интерпретации церковноправовых прецедентов. Каноническое право осуществляет функцию социальной актуализации вероучительных и этических императивов Церкви с помощью действия церковноправовых норм. Оно осуществляет охранительную миссию христианских основ веры.

Далее, чтобы лучше раскрыть специфику взаимоотношений теологии и канонического права, обратимся к истории самой учебной дисциплины канонического права. История преподавания и изучения «канонического права» может помочь раскрыть множество характерных особенностей системы канонического права как в прошлом, так и в настоящее время. История дает нам возможность вскрыть фундаментальные принципы и концептуальные контуры этого специфического знания. Сделаем мы это на примере существования учебной дисциплины канонического права в дореволюционной России. Историю дисциплины канонического права можно условно разделить на два этапа: на первом этапе каноническое право представляло из себя часть слабо дифференцированного массива теологических наук, а на втором этапе — получило статус самостоятельной учебной дисциплины, склоняющейся либо к богословским, либо юридическим наукам.

Обратимся к отечественному опыту существования канонического права. На первом этапе, а именно до середины XIX века, еще отсутствовала система преподавания канонического права и обусловленность теологией канонического права была очевидна. Оно было органичной частью единого богословского учения. Не существовало канонического права как самостоятельной учебной дисциплины. До этого периода в рамках духовного образования полностью отсутствовала четкая дифференциация богословских дисциплин. В системе богословских дисциплин духовных учебных заведений XVIII в. не было четкого «логического разграничения между предметами догматическими и нравственными» [28, с. 140]. Сам метод преподавания теологии был основан

на грубой индоктринации — механическом заучивании основных теологических текстов. Таким образом, к рубежу XVIII–XIX вв. говорить о систематическом преподавании канонического права не приходилось. Более того, еще ранее на Руси каноническое право изучалось исключительно с практической целью [9, с. 390]. По замечанию И. С. Бердникова, преподавание и изучение канонического права на тот период времени заключалось «в практическом ознакомлении с правилами, действовавшими на практике и помещавшимися в Кормчей книге и богослужебных книгах» [8, с. XV]. Итак, до начала XIX века преподавание канонического права заключалось в критико-экзегетическом комментировании Кормчей книги.

Указ Св. Синода от 1798 г. установил своего рода стандарт содержания образования в духовных академиях и семинариях: «... в Богословском же краткую церковную историю, с показаниями главных эпох; герменевтику, систему догматико-полемического и нравственного богословия и Пасхалии; сверх того читать Священное Писание, с объяснением труднейших мест, да книги: Кормчую, и о должностях приходского священника; толковать публично по воскресным дням перед литургией Апостольские послания по правилам Герменевтики, с присоединением нравоучений» [25, с. 427]. В состав преподавания теологии вошло несколько направлений: «герменевтика, церковная история, пасхалия, пастырское богословие и каноническое право» [28, с. 296].

Таким образом, на начальном этапе своего существования богословская дисциплина канонического права представляла из себя последовательную экзегезу церковных правил из Кормчей. К этим толкованиям в рамках одного учебного предмета добавлялось изучение Книги о должностях пресвитеров приходских [17, с. 760], заменявшей тогда предмет пастырского богословия. Совмещение преподавания Кормчей и пасторологии («книги: Кормчую, и о должностях приходского священника» [25, с. 427]), связанное с государственным регулированием учебной программы посредством предписаний Указа Св. Синода от 1798 г., для того периода было вполне естественным. Разделы и фрагменты канонического права могли попадать в теологические дисциплины церковной истории, догматико-полемического и нравственного богословия и др. К началу XIX в. система канонического права еще не сформировалась, поэтому, как писал И. А. Чистович, познания в этой области «приобретались в Российской Церкви почти только частным упражнением любителей церковного благоустройства и опытом в церковных судилищах, а не наставлением в училищах духовных» [36, с. 422]. Каноническое право оставалось сферой начетнических интересов и практическим ответвлением церковного суда. Хотя уже намечались первые попытки систематизации знания канонического права.

Итак, проблема заключалась в отсутствии системы и организации знания. Поэтому возникла необходимость в создании отдельной дисциплины «Каноническое право», хотя сам церковноправовой материал уже имелся. Предметом канонического права были заповеди и законоположения Писания, каноны и постановления Соборов и святых отцов. Но весь этот материал предполагалось излагать системно и с критическим исследованием. Типичное учебное пособие должно было включать в себе несколько разделов: «предварительное понятие о церкви, соборах и предании, церковное чиноначалие, церковное

чиноположение, церковное домостроительство, церковное судопроизводство» [33, с. 125]. Причем преподавание теологии в духовных академиях имело четкую последовательность: богословие истолковательное и созерцательное; богословие деятельное; богословие обличительное, каноническое право [33, с. 125].

В 1814 г. ректором СПДА, архимандритом Филаретом (Дроздовым) был составлен авторский курс лекций по всему спектру богословских дисциплин, в том числе и по церковному праву [34]. Данное учебное пособие рассматривалось как вводное «обозрение» основных теологических предметов. Курс лекций создан как учебное пособие не только для СПДА, но и остальных высших духовных заведений. Раздел, посвященный в курсе церковноправовым вопросам, именовался «богословие правительственное или каноническое право» (цит. по: [8, с. XV–XVI]). В этот канонический раздел были включены типовые темы: вводные главы о Церкви, Св. Писании и Предании, Вселенских и Поместных соборах, понятия церковной власти, иерархии, управления, суда, а также семейное (брачное) право. То, что в составе богословских наук каноническое право занимало последнее место, автор объяснял его сугубо прикладным характером и вполне логичным отдалением от ядра и сущности «богословских знаний» (цит. по: [8, с. XV–XVI]).

Будущий митрополит Московский замечал в своем обозрении, что развитие канонического права в Российской Империи проходило через ознакомление с многочисленными собраниями канонов, то есть традиционная техника изложения церковноправового материала была «кумулятивной» (исследование антологий церковных правил, изложенных в хронологическом порядке их происхождения). Архимандрит Филарет оценивал такой способ познания церковного права «неудобным и недостаточным» [8, с. XV–XVI]. Он считал, что «потребно исследование и система» [34, с. 50–51]. Опыт архимандрита Филарета был не самостоятельным и обладал сугубо богословским характером, без отсылок к юриспруденции. Совершенно непонятно, насколько успешно использовались наработки архимандрита Филарета (Дроздова) по каноническому праву, учитывая тот факт, что первый полноценный учебник по этой дисциплине был издан лишь к середине XIX столетия.

Устав духовных академий 1814 г. предполагал слабую дифференциацию богословского курса. Последующее развитие высшего духовного образования предполагало введение множества отдельных богословских дисциплин, что противоречило целостности традиционного богословского курса. Богословский энциклопедизм (на примере митрополита Филарета), хотя и отличался фундаментальностью и основательностью, страдал отсутствием глубины и исследовательского анализа. Постепенно был задан тренд на выработку особой богословской методологии, теологической специализации и научного исследования именно в рамках духовно-образовательных учреждений. Начался поиск новой стройной системы богословских наук, в которой каноническое право должно было занять свое достойное место.

Вероучительная доктрина задавала тональность картине церковного устройства и христианского правосознания, тем самым задавала фундаментальные принципы канонического права. А. В. Горский разделял систему догматического богословия: «1) историю догматики, 2) учение о Боге и его

свойствах, 3) учение о Святой Троице, 4) учение о Боге как творце, 5) учение об Ангелах, 6) учение о человеке, 7) учение о Богородице, 8) учение о царском служении Иисуса Христа, 9) учение о таинствах, 10) учение о последних судьбах человека, мира и церкви» [28, с. 23].

Нравственное богословие было связано с каноническим правом сферой регуляции церковной жизни. Один из первых опытов создания самостоятельной системы нравственного богословия предполагал три тематических блока. Богословская «ифика» отвечала на несколько вопросов, касающихся состояния «невозрожденного» (ветхозаветного) и возрожденного (духовного, новозаветного) человека, средствах духовной жизни [28, с. 24].

Литургика, будучи дисциплиной, отвечающей за регуляцию общественных богослужений, также достаточно плотно контактировала с каноническим правом: «...литургика, излагающая и объясняющая церковное богослужение, дает понятие об образцовой стороне церкви, в которой выливается иногда правовая сторона церковных установлений, входящих в состав церковного права» [12, с. 40]. Литургика включала в себя две равноценные тематические части: регуляция составных частей христианского богослужения (обряды, таинства, чинопоследования); описание принадлежностей богослужения (храмовые здания, священные изображения, богослужебные книги) [22, с. 670].

Каноническое право естественным образом взаимодействовало с обширным блоком церковно-исторических наук. О взаимоотношениях церковно-исторических и юридических дисциплин писал И. С. Бердников: «Юрист поставляет задачей исследования определить природу известного юридического института, указать его основную форму и дальнейшие видоизменения ее под влиянием исторических условий... Историка интересуют бытовые условия, в которых действует известный институт и которые кладут на него известный отпечаток места и времени. Историк представляет институт в исторических лицах и картинах. Задача юриста важнее для выяснения природы известного правового института, т. к. он имеет дело с существенной стороной его... Тем не менее юрист не может оставлять без внимания факты, освещающие бытовой облик правового института. Историк же совсем не может обойтись при изучении и восстановлении бытовых черт известного правового института без ясного представления его законной конструкции» [7, с. 4].

Таким образом, большинство исследователей в области канонического права, как светских, так и церковных, фиксировали тесную связь данной дисциплины с богословскими науками. К примеру, архимандрит Иоанн (Соколов) постулирует эту взаимосвязь, основываясь, как ни странно, на развитой дифференциации теологических наук [18, с. 14]. Церковное право сосредоточено на теме фактического (организационного) существования Православия, а догматика в свою очередь занимается содержанием самих догматов, составляющих Православную веру [18, с. 15].

Итак, продолжительное расположение канонического права в единой недифференцированной богословской системе предопределило его тесные взаимоотношения с рядом богословских (догматическое и нравственное богословие, литургика) и церковно-исторических (церковная география и археология, пастырское богословие) дисциплин.

Среди общих работ по теологии, более всего поспособствовавших развитию канонического права как самостоятельной учебной дисциплины, нельзя не упомянуть труд митрополита Макария (Булгакова) «Введение в православное богословие» [22]. Владыка Макарий, будучи самым плодовитым писателем середины XIX столетия в Русской Православной Церкви, более известен как автор многотомника по истории РПЦ и учебного пособия по догматическому богословию, хотя он своим «Введением...» обеспечил и движение в области канонического права. Впервые эта работа увидела свет в 1847 г., но впоследствии, ввиду ее крайней востребованности, целых пять раз переиздавалась. Предметом канонического права митрополит Макарий считал «христианское управление», которое должно изучаться в трех направлениях: историческое обозрение развития права, анализ действующего права и сравнение с иноконфессиональными системами права [22, с. 672]. В дисциплине канонического права (церковного законоведения) Макарий (Булгаков) выделял два тематических ядра: внутреннее (правила церковного сообщества) и внешнее (взаимоотношения с иными сообществами) право Церкви. В конечном счете у Макария (Булгакова) складывалась трехчастная система канонического права, определившая структуры многих позднейших пособий по каноническому праву. Первый раздел был посвящен исследованию исходных религиозных прав и историческим основаниям церковноправовой системы. Второй раздел занимался изучением «внутреннего» права Церкви, куда входили внутрицерковные положения и установления (церковная дисциплина и канонические правила, регулирующие жизнь христиан). Третий раздел отражал «внешнюю» жизнь Церкви, в частности церковно-государственные и межрелигиозные отношения, взаимодействие с обществом. Таким образом, церковно-канонический материал включал в себя общие и вводные понятия дисциплины, а также «внутренние» и «внешние» аспекты жизни Церкви. Стоит отметить, что многие канонисты впоследствии брали за основу систему канонического права, предложенную митрополитом Макарием (Булгаковым) [26, с. 15].

Отцом науки «канонического права» в России следует назвать профессора богословия и канонического права в Казанском университете архимандрита Гавриила (Воскресенского). Предметом «церковного права» отец архимандрит считал церковное «внешнее благоустройство»: «...церковное право есть богословие, раскрытое в законах и законоправильных, а особенно обрядовых и таинственных действиях, составляющих видимую жизнь церкви» [11, с. 3]. Как первый отечественный ученый-канонист определял понятие новоявленной учебной дисциплины? «Церковное право есть наука о законах, принятых Апостолами, соборами, святыми Отцами и всею церковью во всегдашнее руководство при суждении о делах, суду церковному подлежащих, с тою целью, чтобы в обществе Христианском все благообразно и благочинно происходило» [11, с. 3]. Отец архимандрит представлял систему церковного права, состоящую из нескольких концептуальных областей: право церкви вообще, церковных лиц, церковных вещей, священнодействия, церковного судоустройства [11, с. 5–6]. Можно смело утверждать, что данное тематическое разделение стало впоследствии господствующим в дисциплине канонического права.

Со схожим определением предмета «церковного права» (точнее, «церковного законоведения») выступил архимандрит Иоанн (Соколов): «...изучение содержания церковных законов, изложение их в общей связи между собой и в систематическом порядке» [18, с. 9–10]. Подход Иоанна (Соколова) может охарактеризовать как «историко-герменевтический». Начальным предметом «церковного законоведения» являлось обозрение и изучение церковных источников, «церковного права и законов, как в историческом, так и каноническом смысле» [18, с. 10]. Далее необходимо исследовать «основные начала церковного права» [18, с. 11]. Завершающим элементом системы «церковного законоведения» было исследование действующих законов управления Церкви и изучение церковной практики [18, с. 11]. Конструкция системы церковного права в трактовке преосвященного Иоанна (Соколова) оставалась богословской «в широком смысле слова» [26, с. 49]. Тем не менее Иоанн (Соколов) понимал невозможность построения системы «церковного законоведения» без научного изложения канонического материала [18, с. 16].

Протоиерей Иоанн Скворцов отмечал, что предметом церковного законоведения могут быть как правила церковного происхождения, так и законы «церковно-гражданские» [27, с. 1–2]. Тем не менее трактовка отца Иоанна имеет сугубо богословский характер, так как он склонялся к обоснованию системы церковных канонов посредством богословских установок [26, с. 32].

В авторском учебном курсе Н. К. Соколова встречается иное определение: «...церковное право представляет собой тот внешний, необходимый, от личной воли независимый порядок, который должен господствовать в религиозном союзе, установленном для осуществления целей христианства. Таково понятие о праве церкви в объективном смысле. В смысле субъективном оно есть совокупность различных прав и обязанностей, принадлежащих членам церкви, сообразно с различным положением, занимаемым ими во внешнем церковном союзе» [32, с. 13]. М. А. Остроумов, следуя концептуальным работам Н. К. Соколова, определял понятие церковного права с точки зрения объективной и субъективной сторон: «Церковное право в объективном смысле есть совокупность независящих от частной воли членов церкви норм или правил, определяющих внутренние и внешние отношения церкви, как видимого общества, поскольку такие отношения служат целям существования церкви на земле. Система прав и обязанностей членов церкви, устанавливаемая определением этих отношений, есть церковное право в субъективном смысле» [24, с. 21]. Как признавался сам М. А. Остроумов, «характер системы церковного права постепенно изменяется, и она все более и более приобретает историко-каноническую конструкцию» [24, с. 92]. М. А. Остроумов ввел третичную церковноправовую систему: «публичное церковное право — нормы регулируют отношения внутри церковного общества как целого; частное церковное право — нормы регламентируют приватную жизнь верующих; общее церковное право — нормы регулируют деятельность отдельных корпораций, в частности, приходских общин или монастырей» [24, с. 43–44]. Необходимость создания «полной и цельной системы науки церковного права» [2, с. iv] отмечал в 1882 г. профессор богословия в Военно-юридической академии, священник Михаил Альбов. Отец Михаил задавался вопросом взаимоотношений бого-

словского и церковноправового компонентов в построении церковного права. Он считал, что содержательным элементом церковного права должен быть лишь юридический, а не догматический или богослужебный материал [2, с. 4].

П. А. Лашкарев отмечал «своеобразие» положения науки церковного права в ряду других юридических наук, и трудность задачи ее при ее наличном состоянии». В том числе потому, что нередко представлялось множество канонов об одном и том же предмете и трудно было объять все, что разными правилами было определено об одном и том же [20, с. iii; 167]. Лашкарев считал, что право Православной Церкви — исключительно греко-римское и византийское, поэтому в исследовании церковного права необходимо намеренно дистанцироваться от современных юридических принципов и теорий, и возвращаться к критериям античного права [20, с. 1–11]. Лашкарев следующим образом разъяснял свою позицию: «...наука права православной церкви... должна более или менее отрешать нас от установившихся в настоящее время юридических принципов и теорий, возвращать к воззрениям и принципам мира античного... В ряду других юридических наук... она должна уметь износить из своих сокровищниц ветхое перед лицом новых. Когда выделится она «архаизмом мудрости», она займет почетное положение и между другими юридическими науками» (цит. по: [6, с. 37]). Профессор И. С. Бердников рассматривал подобный подход как крайне устаревший и обращающий науку церковного права вспять [5, с. 43]. Все методологические недостатки работы Лашкарева связаны с концептуальной потребностью оставлять церковное право исключительно в рамках теологии [26, с. 72].

После выявления классических определений категории канонического (церковного) права, следует обратиться к вопросу о задачах этой дисциплины. Так что же входит в задачи канонического права? Архимандрит Иоанн (Соколов) писал, что главная задача церковного права «не сочинять законы для церкви, а только с благоговейным вниманием изучать положительные ее правила» [18, с. 19], поэтому главная задача — «изучить содержание церковных прав и законов, изложить их в общей связи между собой и в систематическом порядке» [18, с. 9–10].

Протоиерей Михаил Богословский видел задачу церковного права в «изложении прав и обязанностей, которые определяются положительными сторонами Церкви и законов, которыми выражаются, оберегаются и поддерживаются эти права и обязанности» [10, с. 1]. Протоиерей Михаил в своем опыте богословской дисциплины «канонического права» придерживался исключительно теологического направления и более всего сосредотачивался на проблематике вероучения и нравственности, в ущерб юридической науке. Причем эта тенденциозность была очень ярко выражена через конкретно-исторические темы, в частности: канонизация святых, отсылки к классическим примерам из агиографической литературы, повседневный церковный быт и его специфические аспекты, и пр. Такие содержательные разделы были не свойственны учебным пособиям по каноническому праву второй половины XIX столетия (см.: [10]).

М. И. Горчаков считал, что в отношении проблематики задач «церковного права» существует двойственное суждение на сей счет: «1) систематическое изложение всей совокупности норм устройства церкви, отправления, вну-

треннего управления и отношений ее к государству и другим общественным союзам; 2) выяснение внутреннего соответствия норм церковного права как с целями церкви, так и с положениями науки права вообще» [12, с. 27].

Н. А. Заозерский одну из своих концептуальных монографий завершает размышлением относительно задач научной дисциплины церковного права. Первостепенными задачами этой науки профессор Заозерский считал научную кодификацию канонов и систематизацию церковного права. Эти задачи осуществлялись на основании строгого исторического исследования источников церковного права [17, с. 141]. Самостоятельность церковного права как отдельной научной дисциплины обусловлена была двумя факторами: расположение норм церковного права в системе общего права и сравнительный анализ с иными юридическими и богословскими науками [17, с. 141].

М. Е. Красножен видел в церковноправовой области необходимость «построить систему основных законов церковного устройства, управления и жизни на основании собственных положительных церковных начал и собственных источников» [19, с. 10].

Итак, первоначальный период становления богословской дисциплины «канонического права» характеризуется изучением области источников церковного права. Также этому периоду свойственны были первые попытки построения системы «канонического права», выявления методологии этой богословской дисциплины. Теологическое направление учебной дисциплины «канонического права» предполагало, что центральной тематикой будет проблематика правового статуса Церкви. Богословский подход развития канонического права рассматривал как системообразующий компонент тему юридических состояний церковных организаций и их взаимоотношения с государством, обществом, социальными институтами.

Данная статья представлена двумя равноценными частями.

Первый раздел был посвящен обсуждению теологической и правовой фундированности канонического права. Вопрос наличия правовой обусловленности христианской канонистики всегда вызывал массу споров, особенно со времен Реформации в протестантской среде. Теологическая обусловленность канонического права никогда не вызывала особых сомнений по той причине, что богословие определяло предмет, содержание и методологию канонистики. Более того, можно говорить о феномене взаимообусловленности теологии и канонического права. Комплексную картину взаимоотношений (взаимообусловленности) теологии и канонического права можно описать с помощью следующих тезисов. Теология с точки зрения своей вероучительной составляющей является аксиологической и этической доминантой возникновения и развития канонического права. Теология задает категориальные и содержательные рамки для канонического права. Теология определяет парадигму для понимания и интерпретации церковноправовых прецедентов. В свою очередь, каноническое право осуществляет функцию социальной актуализации вероучительных и этических императивов христианской Церкви. Артикуляция христианской морали и догматики в социальной ткани общества осуществляется с помощью конструирования и функционирования церковноправовых норм. Более того, каноническое право осуществляет охранительную миссию защиты

христианских основ веры, упреждая попытки расшатывания церковных основ и этического порядка.

Второй раздел посвящен анализу феномена канонического права как учебной дисциплины, а также рассматривает его взаимодействие с иными предметами теологического спектра (на примере отечественного дореволюционного духовного образования). Специфика взаимоотношений теологии и канонического права отражается в особенностях преподавания учебной дисциплины канонического права. Экскурс в историю становления канонического права позволил понять фундаментальные принципы и концептуальные контуры этого специфического знания. Историю канонического права можно условно поделить на два этапа: 1) каноническое право как часть мало дифференцированного массива теологических наук; 2) каноническое право как самостоятельная учебная дисциплина, склоняющаяся к богословским либо юридическим наукам.

Таким образом, в представленной статье были затронуты два проблемных поля: онтологическое (теологическая и правовая обусловленность канонического права) и церковно-историческое (учебная дисциплина «канонического права» и теологические науки).

В настоящий момент тематика теологии и дисциплины «канонического права» мало интересует исследователей и, можно сказать, располагается вне плоскости актуальных интересов академического сообщества. Поэтому до сих пор существует потребность в комплексном анализе многих еще не решенных вопросов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алмазов А. И. Краткий курс церковного права. — Одесса: Лит. Фрейденберга и К°, ценз. 1889. — 214 с.
2. Альбов М. И., священник. Краткий курс лекций по церковному праву. — СПб.: Типография В. С. Балашева, 1882. — 249 с.
3. Аскоченский В. И. История Киевской духовной академии, по преобразовании ее в 1819 году. — СПб.: Типография Э. Веймара, 1863. — 282 с.
4. Акчурина Н. В. Историческое направление в русском правоведении XIX века: автореф. дисс. ... д-ра юрид. наук. — Саратов, 2000.
5. Бердников И. С. Несколько слов по поводу рецензий на исследование профессора А. С. Павлова о 50-й главе Кормчей книги. Москва 1887. — Казань: Типография Императорского Университета, 1891. — 89 с.
6. Бердников И. С. Архаическое направление в церковном праве (Критический разбор сочинений проф. Киев. акад. П. Лашкарева: Право церковное в его основах, видах и источниках. Киев, 1886). — Казань: Типография Императорского Университета, 1896. — 50 с.
7. Бердников И. С. Рецензия на работу Ф. В. Благовидова «Обер-прокуроры Святейшего Синода XVIII — первой половины XIX столетия» (Казань. 1899). — Казань: Типография Императорского Университета, 1900.
8. Бердников И. С. Краткий курс церковного права православной церкви. — Казань: Типография Императорского Университета, 1903. — 324 с.

9. Благовещенский А. История старой Казанской духовной академии, 1797–1818 гг. — Казань: типография Императорского Университета, 1875. — 207 с.
10. Богословский М. И., протоиерей. Курс общего церковного права. — М.: Унив. тип. (М. Катков), 1885. — 156 с.
11. Гавриил (Воскресенский), архимандрит. Понятие о церковном праве и его история. — Казань: Типография Императорского Университета, 1844.
12. Горчаков М. И., протоиерей. Записки церковного права по лекциям, читанным профессором Императорского Санкт-Петербургского университета протоиереем М. И. Горчаковым, изданные студентами университета в 1893–1894 гг. — СПб., 1894.
13. Джероза Л. Каноническое право в католической церкви / Пер. с ит. Г. Вдовина. — М.: Христиан. Россия, [1999]. — 379 с.
14. Дорская А. А. Церковное право Российской империи XIX — начала XX вв. как отрасль права // История государства и права. — 2009. — № 9. — С. 34–37.
15. Дорская А. А. Церковное право в системе права Российской империи конца XVIII — начала XX вв.: диссертация на соискание ученой степени доктора юридических наук. — М., 2008.
16. Заозерский Н. А. Право Православной греко-восточной Русской Церкви как предмет специальной юридической науки. — М.: Тип. Волчанинова. — 144 с.
17. Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. — Казань: Типография Императорского Университета, 1881. — 807 с.
18. Иоанн (Соколов). Опыт курса церковного законовещения. Т. 1. — СПб.: Тип. Фишера, 1851.
19. Красножен М. Е. Краткий очерк церковного права. — Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1900. — 160 с.
20. Лашкарев П. А. Право церковное в его основах, видах и источниках. Из чтений по церковному праву П. Лашкарева. — СПб.; Киев: Оглоблин, 1889. — 213 с.
21. Лашкарев П. А. Система церковного права. — Житомир: Тип. и лит. насл. С. Бродовича, 1886.
22. Макарий (Булгаков), архимандрит. Введение в православное богословие. — Санкт-Петербург, 1884. — 486 с.
23. Никодим (Милаш), епископ. Православное церковное право: Сост. по общим церковно-юрид. источникам и частным законам, действующим в автокефальных церквях / Пер. с серб. [и предисл.] Мил. Г. Петровича. — СПб.: В. В. Комаров, 1897. — XX, 708 с.
24. Остроумов М. А. Очерк православного церковного права: Ч. 1. — Харьков: Тип. Губ. правл., 1893. — 672 с.
25. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. / Под редакцией М. М. Сперанского. — СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.
26. Прокошев П. А. Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского. — Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1895. — [4], 389 с.
27. Скворцов И. М. Записки по церковному законовещению. — К.: Университетская типография, 1848. — 276 с.
28. Смирнов С., протоиерей. История Московской славяно-греко-латинской академии. — М.: Типография В. Готье, 1855. — 428 с.
29. Смыкалин А. С. Каноническое право (на примере Русской православной церкви XI–XXI вв.): учебное пособие. — М.: Проспект; Екатеринбург, Издательский дом Уральского государственного юридического университета, 2017. — 400 с.
30. Соколов Н. К. О судьбе науки церковного права (Вступ. лекция, чит. 15 нояб. 1867 г.). — М.: Унив. тип., 1868. — 14 с.

31. Соколов Н. К. О влиянии церкви на историческое развитие права. — М.: Унив. тип., 1870. — 103 с.
32. Соколов Н. К. Из лекций по церковному праву. Вып. 1–2. — Москва: Унив. тип., 1874–1875. — 2 т.
33. Титлинов Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии: Вып. 1–2. — Вильна: Тип. «Рус. почин», 1908–1909. — 2 т. — 385 с.
34. Филарет (Дроздов), святитель. Обзорение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах / Напечатано по определению Комиссии духовных училищ. — [СПб.]: в типографии И. Иоаннесова, 1814. — 56 с.
35. Цыпин В., протоиерей. Каноническое право // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. — Т. XXX: Каменец-Подольская и Городокская епархия — Каракал. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. — С. 367–392.
36. Чистович И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии. — Санкт-Петербург: Тип. Я. Третья, 1857. — [8], 458, IV с.; 24 см.
37. Brundage J. A. Medieval canon law. — New York: Routledge, 2013. — xii; 260 p.
38. Donahue-Jr. C. Why the history of canon law is not written. — London: Selden Society, 1986.
39. Errazuriz Mackenna C. J. Justice in the Church: A Fundamental Theory of Canon Law. — Montreal: Wilson & Lefleur Ltée, 2009. — P. 71.
40. Örsy L. M. Theology and Canon Law // The Furrow. — 1965, Mar. — Vol. 16. — № 3. — P. 149–153.
41. Örsy L. M. Theology and Canon Law — New horizons for legislation and interpretation. — Collegeville (Minnesota, USA): The Liturgical Press, 1992. — 211 p.

*М. С. Никулин**

НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ НООЛОГИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ СОФИОЛОГИЯ: РЕЦЕПЦИЯ АНТИЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ**

Статья представляет собой историко-философское исследование, посвященное изучению влияния учения неоплатоников об Уме на христианскую доктрину о Премудрости Божией. Обосновывается отнесение неоплатонической триадологии к рациональной теологии. Приводится краткий обзор историко-философских интерпретаций учения Плотина о происхождении Ума от Единого. Последовательно анализируются софиологические концепции Плотина, Оригена, св. Максима Исповедника, св. Иоанна Дамаскина. Доникийская софиология характеризуется как ипостасная (усийная), а посткаппадокийская — как ипостасно-энергийная. Основной акцент в статье делается на сравнении ноологии Плотина и софиологии С. Булгакова. Общим у данных авторов является представление о том, что Ум/Премудрость является парадигмой творения, обладает свойством всеединства, а также не может быть познан(а) дискурсивно. Делается вывод о продолжении С. Булгаковым линии патристической энергийной софиологии.

Ключевые слова: ноология, софиология, Плотин, Ориген, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Сергей Булгаков.

M. S. Nikulin

NEOPLATONIC NOOLOGY AND CHRISTIAN SOPHIOLOGY: RECEPTION OF ANCIENT RATIONAL THEOLOGY

The article is a historical-philosophical study devoted to the analysis of the influence of the Neoplatonic doctrine of the Intellect on the Christian doctrine of the Wisdom of God. The article substantiates the attribution of neoplatonic triadology to rational theology. A brief

* Никулин Максим Сергеевич, кандидат богословия, доцент кафедры теологии, Русская христианская гуманитарная академия; maxniculin@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44178.

overview of the historical-philosophical interpretations of Plotinus' teachings on the procession of the Intellect from the One is given. The article subsequently analyzes the sophiological concepts of Plotinus, Origen, St. Maximus the Confessor, St. John of Damascus. Pre-Nicene sophiology is characterized as hypostatic (ousian), and post-Cappadocian as hypostatic-energetic. The main emphasis in the article is made on the comparison of Plotinus' noology and S. Bulgakov's sophiology. The authors' common ideas are that the Intellect/Wisdom is a paradigm of creation, has the property of total unity, and also cannot be cognized discursively. The conclusion is made that S. Bulgakov continues the line of patristic energetic sophiology.

Keywords: noology, sophiology, Plotinus, Origen, Maximus the Confessor, John of Damascus, Sergei Bulgakov.

Под рациональной теологией мы, вслед за Р. В. Светловым, понимаем установку на «рационализацию» религиозных истин [10, с. 7]. Д. В. Шмонин в недавно изданной монографии относит к рациональной теологии учение Плотина о трех Ипостасях [11, с. 156–158]. Это является оправданным, поскольку каждую Ипостась неоплатонический философ считает божественной. Так, он именует Единое Самим Богом (θεὸν αὐτὸν) и даже говорит о возможности молитвы (εὐχὴν) к Нему (Plot. Enn. V, 1, 6). Ум (νοῦς) Плотин также именуется «неким великим Богом (θεὸς τις μέγας)» или «вторым Богом (θεὸς δεῦτερος)» (Plot. Enn. V, 5, 3). В целом, до Ипостаси Души включительно Плотин простирает «божественное (τὰ θεῖα)» (Plot. Enn. V, 1, 7). Развивая учение своего предшественника о трех Ипостасях, Прокл Диадох прямо именуется свой труд богословским — «Первоосновы теологии (Στοιχείωσις θεολογική)» [9]. Наконец, рассмотрение неоплатонической триадологии как теологии можно обосновать тем, что именно так она воспринималась святыми отцами. Например, как отмечает М.-О. Бульнуа [13, р. 217–218], в восьмой книге «Против Юлиана» св. Кирилл Александрийский прямо соотносит неоплатоническую Триаду с христианской Троицей, с той поправкой, что Ипостаси Отца, Сына и Святого Духа единосущны (Сур. Alex. С. Iul. VIII, 913d).

В настоящей статье мы сосредоточимся на ноологии Плотина как рациональной теологии и попытаемся сопоставить ее с доктриной о Премудрости Божией (софиологией) протоиерея Сергея Булгакова. Проведение историко-философских параллелей всегда достаточно рискованно и условно, но мы имеем основание для этого в следующих словах русского религиозного философа:

Его [Плотина. — М. Н.] νοῦς, идеальный организм идей-форм, в идеальной материи имеющий для себя «подставку», есть, по нашему пониманию, не что иное, как София, или же в известном смысле то же самое, что и платоновский мир идей [3, с. 325].

Здесь Булгаков, с одной стороны, отождествляет платоновский мир эйдосов с платоновским Умом, а с другой — ноологию неоплатоника со своей софиологией. Кроме того, русский философ обращает внимание на понятие «идеальная материя», к которому мы обратимся позднее. Далее наш автор пишет:

По смыслу своему νοῦς у Плотина (как уже было указано) соответствует именно христианской Софии, поскольку он раскрывает для мира силу трансцендентного Божества Ἐν; однако благодаря его «эманативному пантеизму» затемняется действительное иерархическое соотношение между Ἐν и νοῦς, причем

последний занимает какое-то промежуточное место между Второй Ипостасью, Логосом, и Софией [3, с. 345].

В данном отрывке Булгаков трактует Ум как откровение трансцендентного Единого и в соответствии с господствовавшей тогда историко-философской концепцией именуется систему Плотина «эманативным пантеизмом».

Действительно, в XIX в. в платоноведении господствовал взгляд на процесс генезиса Ума от Единого как на необходимо-эманативный процесс. В частности, так полагали М. Владиславлев (1868) и Э. Целлер (1881). Однако в XX в. взгляд на систему Плотина как на «эманативный пантеизм» стал изменяться. Уже Х. Мюллер (1913) и П. П. Блонский (1918) заключали, что эманация есть лишь метафора, а не технический термин. П. Анри (1931) пытался согласовать свободу и необходимость в Едином, но продолжал рассматривать Плотина как пантеиста. А. Х. Армстронг (1940) считал необходимым и бессознательным творение каждого нижнего уровня. Дж. Рист (1967) предложил волюнтаристскую трактовку происхождения Ума. А. Ф. Лосев (1980) мыслил эманацию необходимой, но уже не физически, а логически, как диалектический процесс. Тем не менее, перечисленные авторы не смогли до конца преодолеть взгляда на ноогенез как на естественно-необходимый процесс. Другую трактовку учения Плотина, в которой подчеркивается свобода и воля Единого, предложили в своих исследованиях Дж. Труяр (1955), В. Чиленто (1963), Л. Вестра (1990), Л. Ф. Герсон (1993) [1, с. 135–170] и особенно И. В. Берестов (2007), который в своей монографии, посвященной рассмотрению понятия свободы у Плотина, заключает, что «невозможность пантеизма следует хотя бы из понимания первоначала как того, что предоставляет всему свободу..., а также из однозначного утверждения, что Единое есть иное по отношению к Уму» [1, с. 149].

В конце вышеприведенной цитаты Булгаков, пытаясь осмыслить ноологию Плотина с точки зрения христианской теологии, высказывает мнение, что Ум имеет черты как Логоса, то есть Второй Ипостаси, так и Софии, то есть усии. Основание этого можно найти у самого античного философа. Так, в трактате «О трех изначальных Ипостасях» (Plot. Enn. V, 1, 4). Плотин пишет, что удивляющийся размерам, красоте и порядку видимого космоса

пусть взойдет к первообразу (τὸ ἀρχέτυπον) чувственного космоса, к тому, что более истинно (ἀληθινώτερον), пусть увидит всех их в Уме — умопостигаемыми (νοητὰ) и вечными (ἀίδια), благодаря Уму в свойственном Ему сознании и жизни, пусть увидит, как им предстательствует несмешанный Ум (νοῦν), безыскусная мудрость (σοφίαν ἀμίχτανον) и истинная жизнь (βίον) Кроноса, который есть Ум и Сын Бога (θεοῦ κόρου) [8, с. 13–14].

В этом тексте Ум как раз именуется Софией и Сыном Божиим, что открывает простор для дальнейшей рецепции неоплатонической ноологии как в лого-логическом (связь Ума с Логосом), так и софио-логическом (связь Ума с Софией) направлениях.

Перед тем, как перейти к более подробному рассмотрению рецепции ноологии у Булгакова, рассмотрим детально софиологию Плотина, которую он развивает в трактате «Об умопостигаемой красоте». Здесь античный философ рассуждает о лучшей Жизни, которая есть Премудрость (Ἡ δὲ ζωὴ σοφία). Она

есть Самосознание (αὐτοεπιστήμη). Эта Премудрость не является результатом дискурсивных рассуждений (λογισμοίς), поскольку понимания (σύνεσις) того Знания (τῆς ἐκεῖ ἐπιστήμης) нельзя достичь из теорем, как в земных науках (τὰς ἐπιστήμας). Эта первая Премудрость, в отличие от человеческой, не произошла от другой (ἀλλ' ἔστιν ἡ πρώτη καὶ οὐκ ἀπ' ἄλλης). Причем Ум не первичнее Премудрости (ἀλλ' οὐκ αὐτός, εἶτα σοφός), но Она является Его Спутницей (πάρεδρος τῷ νοῦ — букв. восседающая рядом) и они проявляются вместе (συμπροφαίνεσθαι), подобно Зевсу и богине справедливости Дикэ. Сама Премудрость есть все сущие вещи (καὶ ἔστιν αὐτὴ τὰ ὄντα), Она имеет при Себе и творит сущие вещи (ὅτι μετ' αὐτῆς ἔχει καὶ πεποιήκε τὰ ὄντα), они возникли вместе с Ней (καὶ συνεγένετο αὐτῇ) и последуют за Ней (καὶ πάντα ἠκολούθησε) (Plot. Enn. V, 8, 4).

Премудрость считается ответственной за всяческое творение (ἡγεῖται τῆς ποιήσεως πανταχοῦ σοφία), и всякий художник в своем творчестве обращается к Ней. Премудрость есть целое и единое (ἀλλ' ὅλην ἓν τι), не ставшее единым из многого (οὐ τὴν συγκεκμημένην ἐκ πολλῶν εἰς ἓν), но из единства разделившееся во множество (ἀναλυομένην εἰς πλήθος ἐξ ἑνός). Далее Плотин полемизирует с учением стоиков о Логосе в природе (τὸν μὲν λόγον ἐν τῇ φύσει). Философ отказывается видеть природу Его началом (ἀρχὴν), но считает, что надо возводить Его в Ум в качестве источника (εἰς νοῦν ἤξουσιν). Если же Ум породил Премудрость (εἰ ὁ νοῦς ἐγέννησε τὴν σοφίαν), то, следовательно, Он Ей обладает и Сам есть Премудрость (αὐτὸν ὄντα σοφίαν). Значит, заключает Плотин, «истинная Премудрость есть сущность, а истинная сущность — Премудрость (Ἡ ἄρα ἀληθινὴ σοφία οὐσία, καὶ ἡ ἀληθινὴ οὐσία σοφία)». При этом все сущности, не обладающие в себе Премудростью, не суть истинные сущности (οὐκ ἀληθινὰ οὐσία) (Plot. Enn. V, 8, 5).

Из приведенного можно выделить следующие аспекты платоновской софиологии: 1) она тесно связана с ноологией, Ум и Премудрость почти отождествляются; 2) Премудрость, как и Ум, есть сущность; 3) Премудрость имеет в себе и творит все сущее; 4) Премудрость есть всеединство; 5) Премудрость познается недискурсивно.

Как известно, у Платона термин «ипостась» имеет философское значение, близкое понятию «сущность», «субстанция». Поэтому его ноологию и софиологию можно назвать как ипостасной, так и усийной. Однако впоследствии в каппадокийском богословии эти термины будут разведены. Поэтому христианская рецепция античной ноологии будет различной.

Св. апостол Павел именует Иисуса Христа Божией Премудростью (θεοῦ σοφίαν, 1 Кор. 1, 24), а автор четвертого Евангелия — Словом (ὁ λόγος, Ин. 1, 1), поэтому в христианской теологии, вслед за авторитетом священных текстов, титулы София и Логос преимущественно связываются со второй Ипостасью.

В доникейской «вертикальной» триадологии, характеризующейся субординационизмом Ипостасей, вместилищем эйдосов творения (то есть аналогом неоплатонического Ума) однозначно рассматривалась вторая Ипостась. Так, в трактате «О началах» (Orig. Princ. I, 2, 2–3) Ориген пишет:

Итак, должно верить, что Премудрость (sapientiam) рождена вне всякого начала (initium), о каком только можно говорить или мыслить. — В этой самой

Ипостаси Премудрости (*sapientiae subsistentia*) находилась вся сила (*uirtus*) и образование (*deformatio*) будущего творения, — и того, что существует с самого начала мира (*principlialiter*), и того, что происходит впоследствии (*consequenter*): все это было прообразовано (*praeformata*) и расположено (*disposita*) в Премудрости силою предведения (*uirtute praescientiae*). Ввиду этих-то творений, которые были как бы начертаны (*descriptae*) и прообразованы (*praefiguratae*) в Самой Премудрости, Премудрость и говорит чрез Соломона о Себе Самой, что Она сотворена началом путей Божиих (*creata esse sapientia initium uiarum Dei*) (Притч. 8, 22), или что то же — содержит (*continens*) в Себе начала (*initia*), или логосы (*rationes*), или виды (*species*) всего творения (*uniuersae creaturae*). Итак, когда говорится, что Премудрость есть начало путей Божиих и что она сотворена, — это, по нашему пониманию, значит, что Премудрость прообразовывает (*praeformans*) и содержит (*continens*) в Себе начала, виды (*species*) и логосы (*rationes*) всего творения. Также должно понимать и наименование Премудрости Словом Божиим (*Verbum Dei*), а именно в том смысле, что Премудрость открывает (*aperiat*) всем прочим (существом), т. е. всему творению, смысл тайн и сокровенного (*mysteriorum et arcanorum rationem*), содержащегося внутри Божией Премудрости (*intra Dei sapientiam continentur*): Она называется Словом потому, что служит как бы толкователем тайн ума (*arcanorum mentis interpretes*) [7, с. 114–116; перевод слегка изменен. — М. Н.]

Здесь александрийский дидаскал явно отождествляет Софию с Логосом, говорит о ее вневременном рождении и, толкуя Притч. 8, 22, сближает ее с Умом как парадигмой творения. Таким образом, библейская София становится христианским коррелятом неоплатонического Ума. Поэтому в дальнейшем мы будем употреблять термин «ноология», говоря о философии неоплатонизма, а термин «софиология» — в контексте христианской теологии. Таким образом, софиологию Оригена, как и ранее ноологию Плотина, можно считать ипостасной (усийной), поскольку для первого также эти термины еще были близки.

Однако в постникеевской «горизонтальной» триадологии, постулирующей равный онтологический статус Ипостасей, метафизический топос Софии как творческой парадигмы становится неоднозначным. Разграничение свв. каппадокийцами терминов «ипостась» как частного и «сущность» как общего также создало трудности для рецепции ноологии. С одной стороны, вследствие авторитета Писания, София продолжала ассоциироваться со второй Ипостасью. С другой стороны, осознавалось, что Премудрость не может быть ипостасным свойством Логоса (поскольку таковым стала считаться лишь рожденность), а является общей для всех Ипостасей, то есть свойством божественной сущности. Так возникло «напряжение» между ипостасной и усийной софиологией, которое, на наш взгляд, и пытался разрешить в своем богословии Булгаков.

Так, в византийском богословии св. Максима Исповедника еще присутствует ипостасная софиология, согласно которой вторая Ипостась, Логос, содержит в себе архетипы творения. В седьмой трудности к Иоанну (Max. Conf. Amb. 1077c-1080a) преподобный пишет:

Ведь кто, — осведомленный, что Словом (*λόγος*) и Премудростью (*σοφία*) приведены Богом в бытие из несуществующего (*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*) существующие [вещи], — если осмысленно (*ἐμφρόνως*) приложит созерцательную [способность] души (*τὸ τῆς ψυχῆς θεωρητικόν*) к беспредельной природной разнесенности (*διαφορᾷ*)

и разнообразию (ποικιλία) существующих [вещей], и испытующему разуму со-различит мысленно принцип (καὶ τῷ ἐξεταστικῷ συνδιακρίνοι λόγῳ κατ' ἐπίνοιαν), по которому они сотворены (τὸν καθ' ὃν ἐκτίσθησαν λόγον), — [кто, спрашиваю.] не увидит [тогда], как многие логосы — один Логос (πολλοὺς εἴσεται λόγους τὸν ἓνα λόγον), со-различающийся нераздельной (ἀδιαίρετῳ) разнесенности пришедших в бытие [вещей] за счет неслитной особенности (ἀσύγχυτον ιδιότητα) их [в отношении] друг к другу и самим себе? И с другой стороны, [не увидит при этом] как одного — многих (ἓνα τοὺς πολλοὺς), путем отнесения всех к Нему, неслитно [с ними] за счет [одного] Себя существующему [изначально], — сущностному и ипостасному (ἐνοούσιόν τε καὶ ἐνυπόστατον) (Божиему и Отчему) Богу-Слову, — как Началу и Причине всего (ἀρχὴν καὶ αἰτίαν τῶν ὄλων), «в Нем же создана быша всяческая (ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα), яже на небеси, и яже на земли, аще видима, аще невидима, аще престоли, аще господствия, аще начала, аще силы, вся из Него и Им и о Нем создашася (πάντα ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται)» (Кол. 1, 16; Рим. 11, 36) [6, с. 116].

Отметим в приведенном отрывке именование Логоса «сущностным и ипостасным» (ἐνοούσιόν τε καὶ ἐνυπόστατον), в котором преподобный отдает себе отчет в ипостасно-усийной проблематике софиологии.

Рассмотрим в качестве резюме патристической софиологии учение о Премудрости Божией св. Иоанна Дамаскина, представленной в «Точном изложении православной веры» (Io. Dam. Exp. fid. I, 12, 33–49):

Итак, Бог называется и Умом (νοῦς), и Словом (λόγος), и Духом (πνεῦμα), и Премудростью (σοφία), и Силою (δύναμις), как причина (αἴτιος) этого, как невестественный (ἄυλος), вседетельный (παντοῦργός), и всеильный (παντοδύναμος). И это, говоримое положительно (катаφατικῶς) и отрицательно (ἀποφατικῶς), говорится вообще о всем Божестве (θεότητος), как и о каждой Ипостаси Святой Троицы, одинаковым и таким же образом и без всякого уменьшения... Итак, Он (Отец) — Ум (νοῦς), Бездна Слова (λόγου ἄβυσσος), Родитель Слова (λόγου γεννήτωρ) и через Слово Изводитель Духа, Который Его открывает (καὶ διὰ λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικῆς πνεύματος); и чтобы не говорить много, в Отце нет (другого) Слова (λόγος), Премудрости (σοφία), Силы (δύναμις) и Воли (θέλησις), кроме Сына, Который есть единственная Сила (ἡ μόνη δύναμις) Отца, предначинающая (προκαταρκτικῆ) творение всех вещей, как совершенная (τελεία) Ипостась, рождающаяся от совершенной Ипостаси так, как знает Сам, Который и есть и называется Сыном. Дух же Святой есть Сила Отца, проявляющая тайну Божества (ἐκφαντορικῆ τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις); исходящая от Отца через Сына (ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη) так, как знает Он Сам, но не чрез рождение (οὐ γεννητῶς). А потому и Дух Святой есть завершитель (τελειουργόν) творения всех вещей [5, с. 130; перевод слегка изменен. — М. Н.].

С одной стороны, преподобный считает Софию свойством Божества (θεότητος), то есть божественной сущности в Троице, а с другой — по традиции продолжает отождествлять Ее с Логосом, Второй Ипостасью. Также обратим внимание на то, что титулы νοῦς, λόγος, πνεῦμα, δύναμις имеют двойную, ипостасную и усийную, корреляцию. Однако такую софиологию все же точнее назвать не усийно-ипостасной, а энергийно-ипостасной, поскольку в греческой патристике свойства Божии понимаются не столько как атрибуты простой

божественной сущности, сколько как ее проявления-энергии. Как об этом пишет сам св. Иоанн Дамаскин (Io. Dam. Exр. fid. I, 4, 33–36):

А то, что мы говорим о Боге утвердительно (καταφατικῶς), показывает не естество Его (οὐ τῆν φύσιν), но то, что относится к естеству (τὰ περὶ τῆν φύσιν). Ибо назовем ли Бога благим, или праведным, или премудрым (σοφόν), или чем другим, выразим не естество (οὐ φύσιν) Его, а только то, что относится к естеству (τὰ περὶ τῆν φύσιν) [5, с. 113].

В своем раннем произведении «Свет не вечерний» Булгаков, на первый взгляд, склоняется к ипостасной софиологии:

София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она отличается от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, не есть Бог, и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, Троицу в Четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству [3, с. 293].

Однако «ипостась» здесь понимается не в античном, а в субъектно-персоналистическом смысле. Эта мысль о четвертой Личности в Троице дорого обошлась Булгакову, поэтому в следующих творениях он стал более осторожен в терминах. В том же произведении русский философ высказывает мнение, что

«Четвертая ипостась», приемля в себе откровение тайн божественных, вносит чрез себя и для себя различие, порядок, внутреннюю последовательность в жизни Божественного Троиинства, она воспринимает единое и всецелое Божество как триипостасное — Отца, Сына и Св. Духа [2, с. 294].

В данном случае создается впечатление, что Булгаков придает Ипостасям более низкий онтологический статус по сравнению с единством Божества. Также далее он соотносит «внутритроичную жизнь Божества, Бога в Себе» с платиновским Единым, а Ипостаси с Софией: «Но Бог, открывающийся в Софии, являет Себя в триипостасности Своей как Творец, Бог-Отец, Логос и Дух Святой животворящий» [3, с. 346]. В таком случае философа можно упрекнуть в близости с идеями Иоанна Итала, отождествлявшего Ипостаси Троицы с элементами триады «промысел, воля, сила» Прокла, которые возникают у неоплатоника на уровне Ума-Демиурга и занимают более низкий бытийный уровень по сравнению с Единым [12, с. 326].

Рассматривая ноологию Плотина в «Свете не вечернем», Булгаков также обращает внимание на наличие у античного философа учения о двух материях — меональной материи космоса и умопостигаемой материи Ума, «которая является субстратом для νοῦς, дает возможность раскрыться его идеям» [3, с. 345]. По мнению Булгакова, понятие умопостигаемой материи является предвосхищением его собственного учения о телесности в Софии: «Бог как Творец в творении имеет тело» [3, с. 345]. Русский философ считает правильным то, что Плотин относил эту материю к Уму, а не к трансцендентному Единому.

Согласно современным исследованиям, «умная материя» у Плотина имеет два аспекта: 1) как проистекающая из Единого «неопределенная Двоица»; 2) как субстрат, подлежащее мира идей, имеющего и свою форму [1, с. 161]. При этом «умная материя как подлежащее мира Ума есть субъект действия обращения к Единому, без чего конкретные «оформленные» эйдосы не могли бы возникнуть» [1, с. 191]. Иными словами, материя Ума, взирав на Единое, оформляется в эйдосы всевозможных вещей.

Однако эта, на первый взгляд, ипостасная софиология Булгакова нуждается в корректировке. В том же труде «Свет невечерний», ведя речь о софийности твари, философ начинает с различения в Боге безусловно-абсолютного и относительно-абсолютного, трансцендентного и имманентного, Бога в Себе и Бога в творении.

Открываясь твари [здесь и далее курсив наш. — М. Н.], Бог совлекается абсолютной трансцендентности Своей и проявляется в своем *действии* для твари, в *благодати* или (пользуясь выражением догматических споров XIV века) *энергии* Своей. Божество в Его внутрибожественной жизни остается трансцендентным для твари, однако *действия* Божества, Его *откровения*, божественная *сила*, изливающаяся в творении, есть то же Божество, единое, неделимое, присносущее. В этом смысле *энергия* Божия во всяком своем *проявлении*, как *действие* Божие, неотделимое от Бога, но *являемое* твари, есть Бог в творении, само Абсолютное-Трансцендентное. И *действие* Духа Святого в таинствах христианских тоже есть Сам Бог, а также и *Имя Божие*, которое есть постоянно совершающееся *действие* силы Божией, *энергия* Божества, есть Бог [3, с. 290].

Мы видим, что уже в раннем произведении Булгаков вполне в духе паламизма говорит о различении в Боге непознаваемой сущности и причастуемых энергий, поэтому его софиологию скорее надлежит интерпретировать не как ипостасную (усийную), но энергийную. Заметим, что Плотин также называет Ум энергией-проявлением Единого, причем используя метафизику света, в уже цитированном трактате (Plot. Enn. V, 3, 12):

Если мы будем говорить согласно логосу, мы будем утверждать, что первая энергия, которая, так сказать, истекла из Него [Единого. — М. Н.] (οἷον ροεῖσθαι ἐνέργειαν), как свет от Солнца, есть Ум (νοῦν) и всецелая умопостигаемая природа (πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν), но что Он сам, оставаясь на вершине умопостигаемого (ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ), царствует [над ним]; Он не отчуждает от Себя исходящую явленность (τὸ ἐκφανέν) — иначе мы сотворим иной свет, прежде света [Ума], — но Он вечно светит, пребывая неизменным сверх умопостигаемого (ἐπὶ τοῦ νοητοῦ) [8, с. 86].

Чтобы не рассматривать все софиологическое наследие Булгакова, необозримое в рамках статьи и к тому же достаточно хорошо изученное в монографии Н. А. Вагановой [4], обратимся к его зрелой доктрине о Премудрости, сформулированной в последней книге Трилогии о Богочеловечестве «Невеста Агнца».

Это единосущие природы Божией предвечно *открывается* [здесь и далее курсив наш. — М. Н.] в Боге как Божественная София, Истина в Красоте, идеально реальная жизнь Божия, Божественный мир... Напротив, его надо разумать,

как *сущность*, во всей силе идеальной реальности, которая свойственна бытию Божию. В этом смысле она должна быть понимаема не как «свойство», хотя бы даже и свойство свойств, но как τὸ ὄντως ὄν, *самосущее бытие*... Она принадлежит Божественному триипостасному Лицу как Его *жизнь и самооткровение*... Все, что может быть мыслимо, есть в полноте Божией в Божественной Софии, во всей силе реальности. Всякая идея, элемент или атом бытия, созерцаемый мыслью Божественного Слова и осеняемый животворящей силой Св. Духа, в ней содержится. И этой множественности полноты присуща связь *многоединства, всеединства*... Отсюда проистекает, что Божественная София, она же Божественный мир, есть *живая сущность в Боге*, хотя и не «ипостась», но «ипостасность», принадлежащая личной жизни ипостаси, а в силу этого есть и сама *живущая сущность*» [2, с. 46–47].

Здесь Булгаков именует Софию «сущностью», «самосущим бытием», «живой сущностью», «живущей сущностью», поскольку не желает считать ее лишь «свойством», но полагает божественной жизнью. В этом отказе считать Премудрость лишь схоластическим атрибутом философ как бы указывает на невозможность логико-дискурсивного познания Софии. На наш взгляд, номинально усийную софиологию отрывка нужно содержательно интерпретировать как энергийную, поскольку Булгаков многократно подчеркивает, как и в процитированном фрагменте из «Света невечернего», revelativный аспект Премудрости. Она есть откровение природы Божией и самооткровение «божественного триипостасного Лица». Кроме того, София понимается как целокупность всевозможных мыслей в актуальности. Также отметим, что философ корректирует свое раннее утверждение о Софии как Ипостаси и именует ее «ипостасностью».

Таким образом, ноология как часть неоплатонической рациональной теологии находила разные рецепции в христианской софиологии. Доникийскую софиологию можно именовать ипостасной (усийной), поскольку в ней Премудрость как архетипический мир соотносилась с Ипостасью (преимущественно второй). Посткаппадокийскую софиологию можно охарактеризовать как энергийно-ипостасную, так как, с одной стороны, Премудрость стала пониматься как свойство-энергия сущности Божией, но особая связь со второй Ипостасью продолжала сохраняться в силу библейского авторитета. Как и Ум Плотина, София Булгакова является вместилищем парадигм творения, обладает свойством всеединства, а также не может быть познана дискурсивно. Однако анахроничные именованья Премудрости «сущностью», уже невозможные в рамках новой каппадокийской тринитарной парадигмы, и приписывание этой сущности личностно-ипостасного характера вызвали во многом справедливые упреки богословов. Тем не менее, на наш взгляд, усийная и ипостасная софиология не является магистральной для протоиерея Сергия Булгакова, который в своем творчестве пытался преодолеть неоднозначность энергийно-ипостасной патристической софиологии за счет смещения акцента в сторону энергийного понимания Премудрости Божией.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007.
2. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Часть III. — Париж: YMCA Press, 1945.
3. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. — СПб.: Пальмира, 2017.
4. Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
5. Иоанн Дамаскин. Источник знания. — СПб.: Наука, 2006.
6. Максим Исповедник. Трудность 7 / Пер. А. М. Шуфрина // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 2 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. — М. — СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. — С. 110–129.
7. Ориген. О началах. — СПб.: Пальмира, 2016.
8. Плотин. Пятая эннеада / Пер. с др.-греч. Т. Г. Сидаша. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2016.
9. Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / Пер. с др.-греч. сост. А. А. Тахо-Годи. — М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993.
10. Светлов Р. В. Рациональная теология в античности // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. — 2019. — № 1(3). — С. 7–16.
11. Шмонин Д. В. Тайна ответа: введение в рациональную теологию. — СПб.: Изд-во СПбПДА, Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021.
12. Щукин Т. А. Иоанн Итали // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 2 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. — М. — СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. — С. 321–333.
13. Boulnois M.-O. Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique. — Paris: Brepols, 1994.
14. Cyrillus Alexandrinus. Contra Iulianum imperatorem // PG. — Т. 76. — Col. 504–1064.
15. Iohannes Damascenus. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 2 [Patristische Texte und Studien 12] / ed. Kotter B. — Berlin: De Gruyter, 1973. — P. 3–239.
16. Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG. — Т. 91. — Col. 1032–1417.
17. Origène. Traité des principes. Tome I. Livres I et II / texte, trad. H. Crouzel, M. Simonetti // SC. — Т. 252. — P. 67–413.
18. Plotinus. Enneas V // Plotini opera / ed. Henry P., Schwyzer H.-R. Vol 2. — Leiden: Brill, 1959. — P. 260–427.

*С. В. Мельник**

ПОЗИЦИЯ ИНКЛЮЗИВИЗМА В ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ РЕЛИГИЙ: ОБЩИЙ ОБЗОР

Статья посвящена описанию одной из моделей теологии религий — инклюзивизму в современном христианском богословии. Позиция инклюзивизма предполагает, что полнота истины содержится в христианстве, однако и другие религии также обладают элементами истины и имеют ценность. В первой части статьи дается общая характеристика основных моделей теологии религий: эксклюзивизма, инклюзивизма и плюрализма. Во второй части статьи приводятся основания инклюзивистской позиции в Библии, при этом отмечается, что преобладающим подходом как в Ветхом (ТаНаХе), так и в Новом завете является эксклюзивизм. В третьей части статьи рассматривается осмысление инклюзивизма в современном католическом богословии, в том числе приводятся выдержки из декларации Второго Ватиканского собора об отношении Церкви к нехристианским религиям «*Nostra Aetate*». Выявляется два типа инклюзивизма, которые автор обозначает как «онтологический» (признание возможности последователей других религий отчасти приобщаться к благодати) и «исторический» (позитивное значение других религий как этапов на пути к христианскому откровению). Наиболее известными представителями двух названных типов инклюзивизма являются, соответственно, К. Ранер (концепция «анонимного христианства»), а также Жан Даниэлу и Анри де Любак. В четвертой части статьи дается краткий обзор позиции инклюзивизма в православном богословии. В этом контексте рассматриваются взгляды св. Серафима Саровского, свт. Николая Сербского, митр. Георгия (Ходра), архиепископа Анастасия (Яннулатоса).

Ключевые слова: теология религий; христианство; инклюзивизм; католицизм; Второй Ватиканский собор; православие; протестантизм; межрелигиозный диалог; эксклюзивизм; Библия; К. Ранер; Ж. Даниэлу; Серафим Саровский; Георгий (Ходр); Анастасий (Яннулатос).

* Мельник Сергей Владиславович, кандидат философских наук, научный сотрудник, ИНИОН РАН; доцент, Общецерковная аспирантура и докторантура святых Кирилла и Мефодия; melnik.s.vl@yandex.ru

S. V. Melnik
*THE POSITION OF INCLUSIVISM IN CHRISTIAN THEOLOGY OF RELIGIONS:
AN OVERVIEW*

The article is devoted to the description of one of the models of theology of religions — inclusivism in modern Christian theology. The inclusive position assumes that the fullness of truth is contained in Christianity, but other religions also have elements of truth and value. The first part of the article gives a general description of the main models of theology of religions: exclusivism, inclusivism and pluralism. In the second part of the article, the foundations of the inclusive position in the Bible are given, while it is noted that the predominant approach in both the Old (TaNaKh) and the New Testament is exclusivism. The third part of the article examines the understanding of inclusivism in modern Catholic theology, including excerpts from the declaration of the Second Vatican Council on the attitude of the Church towards non-Christian religions «*Nostra Aetate*». Two types of inclusivism are revealed, which the author designates as «ontological» (recognition of the possibility for followers of other religions to partly share in grace) and «historical» (positive significance of other religions as stages on the path to Christian revelation). The most famous representatives of the two named types of inclusivism are, respectively, K. Rahner (the concept of «anonymous Christianity»), as well as Jean Danielou and Henri de Lubac. The fourth part of the article provides a brief overview of the position of inclusivism in Orthodox theology. In this context, the views of St. Seraphim of Sarov, St. Nicholas of Serbia, Met. George (Hodra), Ariechbishop Anastasius (Yannulatos) are examined.

Keywords: theology of religions; Christianity; inclusivism; Catholicism; The Second Vatican Council; orthodoxy; Protestantism; interreligious dialogue; exclusivism; Bible; K. Rahner; J. Danielou; Seraphim Sarovsky; George (Hodr); Anastasius (Yannulatos).

1. МОДЕЛИ ТЕОЛОГИИ РЕЛИГИЙ

Факт наличия разных религий, которые представляют собой различающиеся, а во многих аспектах и противоречащие друг другу мировоззренческие системы, неизбежно ставит вопрос об их истинности. Для верующего человека истинность и спасительность своей религии является аксиомой. Но то, как следует воспринимать в этом контексте прочие религии, является проблемой, которая может решаться по-разному. С логической точки зрения возможны три основных варианта ответа на этот вопрос.

Первый ответ предполагает, что только одна, моя собственная, религия является истинной, а все остальные, которые учат по-другому, заблуждаются, а их последователи не будут спасены. Второй возможный ответ заключается в представлении, что хотя моя религия обладает всей полнотой истины, но некоторые верные представления есть и в других религиях. То есть в рамках этого подхода другие религии не просто отвергаются как абсолютно ложные, но в них также видят относительную ценность и наличие некоторых элементов истины. Третья позиция предполагает, что как моя, так и прочие религии являются истинными одновременно. То есть различия между религиями носят лишь «внешний» характер, тогда как они все несут в себе одну и ту же духовную суть. В религиоведении три указанных позиции были обозначены специальными терминами: «экссклюзивизм», «инклюзивизм» и «плюрализм». Сама область

исследований, в рамках которой осмысливается тема соотношения разных религий с точки зрения истинности и спасительности, получила название «теология религий» (или «богословие религий», англ. «theology of religions»).

Впервые трехчастную классификацию моделей теологии религий предложил в 1983 году англиканский теолог А. Рейс (Alan Race) [11, p. 8]. Позиции «эксклюзивизма», «инклюзивизма» и «плюрализма» рассматривались им как три предложенных богословами ответа на вопрос, возможно ли спасение вне христианства. Подход эксклюзивизма утверждает, что спасение возможно только в христианстве, то есть у тех людей, которые веруют в искупительную жертву Иисуса Христа и входят в Церковь. Инклюзивизм предполагает, что и нехристианские религии содержат элементы истины и блага, поэтому верующие других религий также каким-то таинственным образом не исключены из тайны спасения, хотя могут вовсе ничего не знать о боговоплощении Христа и Его крестной жертве. При этом, хотя в рамках модели инклюзивизма и признается относительная ценность других религий, христианство рассматривается как окончательное, наиболее полное и совершенное божественное откровение. С точки зрения позиции плюрализма разные религии представляют собой различные способы переживания человеком высшей трансцендентной невыразимой божественной реальности. Религии рассматриваются, как говорится в известной аналогии, как разные тропы, ведущие к одной и той же горной вершине, а христианство является всего лишь одним из таких возможных путей. Как емко сформулировал такую позицию российский философ Г. Померанц, «во всякой мировой религии есть некое духовное ядро, есть труднодоступная глубина. Это глубинное ядро каждой религии гораздо ближе к глубинному ядру другой религии, чем к своей собственной периферии» [3, с. 195–196]. Позиции эксклюзивизма, инклюзивизма и плюрализма также иногда обозначаются, соответственно, как экклезиоцентризм (спасение возможно только в церкви), христоцентризм (спасение в иных религиях возможно, но оно таинственным образом связано с домостроительством Иисуса Христа) и теоцентризм (все религии направлены на познание Бога) [14]. В статье будут кратко рассмотрены основные богословские подходы, выражающие позицию инклюзивизма.

2. ИНКЛЮЗИВИЗМ В БИБЛИИ

Говоря о богословских основаниях позиции инклюзивизма в христианстве, в первую очередь следует рассмотреть, какое выражение эта тематика находит в Священном Писании. В Библии присутствует как эксклюзивистская, так и инклюзивистская позиция, с преобладанием первой из них. В книгах Ветхого Завета (ТаНаХа) проводится четкая демаркационная линия между единственной истинной верой богоизбранного народа и языческими религиями иноплеменников.

В Библии мы находим запрет любого сочувствия к чужим культам: «Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен» (Исх. 22:20); «...и имени других богов не упоминайте; да не слышится оно из уст твоих» (Исх. 23:13). Сакральные предметы и культы языческих религий характеризуются

ются как «мерзость» для Бога (Втор. 7:25–26). В 13-й главе книги Второзакония говорится о том, что на Святой Земле не должно быть язычества, которое нужно искоренять, убивая идолопоклонников. «Если будет уговаривать тебя тайно брат твой... или друг твой, который для тебя, как душа твоя, говоря: «пойдем и будем служить богам иным, которых не знал ты и отцы твои»... то не соглашайся с ним и не слушай его... но убей его... побей его камнями до смерти, ибо он покушался отвратить тебя от Господа, Бога твоего» (Втор. 13:6–10). В Ветхом Завете присутствует обозначение одного из свойств Бога как «Ревнителя» (Втор. 4:24). То есть, подобно отношению мужа к жене, Бог ревнует к своему избранному народу, с которым Он, так же как супруги, заключил договор. Бог Авраама, Исаака и Иакова наказывает свой народ за поклонение другим богам так же, как за такие грехи, как воровство, убийство, прелюбодеяния — все это омерзительно Ему.

Вместе с тем в Ветхом Завете встречаются и отдельные пассажи, которые можно трактовать как выражение инклюзивистской позиции. Все люди сотворены по образу Божию (Быт. 1:16–17), завет с Ноем распространяется на всех живущих на земле (Быт. 9:9, 12, 17–18). Примечательным является эпизод встречи Авраама, который отверг языческих богов своей семьи, с Мелхиседеком, царем Салимским, который был «священник Бога Всевышнего» (Быт. 14:18–20). Мелхиседек не принадлежал непосредственно к монотеистическому периоду истории веры Израиля, однако Авраам принимает культ Мелхиседека как свой собственный, получает от него благословение и отдает ему «десятую часть из всего», что полагается делать только по отношению правомочному священнику*.

Пророк Амос от имени Бога обличает языческие народы (Газа, Азат, Тир, Едом и др.) за их «преступления» (Ам. 1:1–15). Это свидетельствует о том, что для этих народов, которые не были причастны к Синайскому откровению, также существуют какие-то нормы этики, в соответствии с которыми Бог определяет их судьбу. Также показательной в этом контексте является история пророка Ионы, провозвестившего, что Ниневия, языческий город, погибнет, если не покается. В результате проповеди Ионы «поверили Ниневитяне Богу» (Ион. 3:5) и город был спасен. Эта история с ниневитянами, пишет Й. Ратцингер (Бенедикт XVI), отражает представление о том, что «в глубине души они знали, что существует Бог, Единый Бог, и распознали голос этого Бога в проповеди чужого пророка. Грех не может совершенно угасить в сердце человека способность распознавать голос единого Бога» [4, с. 155]. Также в Ветхом завете можно найти идею, что премудрость не знает лицепрятия, а потому распространяется на все народы (Притч. 1:20–23; 8:2–11; Прем. 6: 1–10, 21). Подобные сюжеты, носящие инклюзивистский характер, достаточно редки, в целом же в Ветхом Завете преобладает позиция эксклюзивизма, противопоставляющая истинную веру Израиля и прочие ложные религии.

В Новом Завете позиции эксклюзивизма и инклюзивизма получают дальнейшее развитие, превалирующей, так же как и в Ветхом Завете, является первая из них. Как свидетельствует Евангелие, Христос есть «Путь, Ис-

* Существует толкование, что Мелхиседек — это один из сыновей Ноя, Сим.

тина и Жизнь» (Ин. 14:6), без веры в Него невозможно спасение: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16:16). Иоанн Креститель учил: «Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем» (Ин. 3:36). Сам Иисус Христос сравнивает себя с виноградной лозой, а верующих в Него — с ветвями, которые могут иметь жизнь, только будучи привиты к этой лозе (Ин. 15:46). Апостол Петр, говоря об Иисусе Христе, категорично утверждает, что «нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:12). Признается, что Бог хочет спасения всем людям, в то же время утверждается исключительная роль Иисуса Христа в деле спасения: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеком, человек Христос Иисус, предавший себя для искупления всех» (1 Тим. 2: 5–6).

Вместе с тем апостол Павел в духе инклюзивизма проповедовал в афинском ареопаге, что почитание греками «неведомого Бога» на самом деле относилось ко Христу (Деян. 17:23–24). Также апостол Павел в Послании к Римлянам, рассуждая о язычниках, пишет: «...ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2:14–15). То есть апостол Павел утверждает, что, хотя язычники не знают закона Божьего, который был дан избранному народу в Торе, у них есть совесть как выражение некоего нравственного закона, следуя которому они могут также считаться относительно праведными и получить награду в будущем мире. В десятой главе «Деяний святых апостолов» рассказывается история о воине-сотнике, нееврее по имени Корнилий, который был «благочестивый и боящийся Бога со всем домом своим, творивший много милостыни народу и всегда молившийся Богу» (Деян. 10:1–2). Когда апостол Петр встретился с ним и услышал его историю, он сказал: «...истинно познаю, что Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10:34–35). Затем апостол Петр рассказывает присутствующим об Иисусе Христе, после чего на всех сходит Святой Дух и Корнилий принимает крещение.

Христианство на протяжении своей истории не сделало окончательного, категорического выбора между эксклюзивностью и инклюзивностью, обе позиции поддерживались и обосновывались авторитетными богословами, причем более распространенной, так же как в Библии, был эксклюзивизм. Эксклюзивистская позиция нередко сопровождалась представлением о том, что существование других религий связано с происками злых сил, которые ведут борьбу против людей и стремятся сбить их с истинного пути. Например, Симеон Новый Богослов в одном из своих сочинений указывает, что «диавол воюет с людьми пятью кознями: еллинством, иудейством, ересями, противоправославным образом жизни и (неразумными) подвигами добрых деланий. Еллинством прельщает людей, любящих так называемую внешнюю мудрость; иудейством прельщает евреев, убеждая их думать, будто они добре веруют, так как чтут единого Бога, чем прельщает он также и агарян (речь идет о мусульманах. — С. М.); ересями прельщает суемудрых богочтецов, удаляя их от православия...» [6, с. 399].

Известным примером инклюзивистской позиции являются представления св. Иустина Философа (II век). Он учил, что человеку по природе присуща способность Боговедения, древнегреческая философия разъясняла многие истины Ветхого Завета и в этом смысле может расцениваться как приуготовление к Новому Завету. В основе этого представления лежит учение о «семенах слова» (греч. «*логос сперматикос*») которые были посеяны в разных культурах и те, кто следуют разуму, могут приобщиться к ним и в известной степени постигать истину. Поэтому, учил Иустин Мученик, благочестивые и мудрые представители из язычников, например, жившие в согласии с Логосом, могут считаться «христианами до Христа». В Первой апологии (параграф 46) св. Иустин пишет: «Нас учили, что Христос — Перворожденный от Бога, и мы предположили, что он — *Логос*, в котором участвовали все расы мужчин и женщин. И живущие с *Логосом* являются христианами, хотя они и считались безбожниками. Среди греков таковыми были Сократ, Гераклид и люди, подобные им, и среди варваров (словом «варвары» в данном случае обозначаются евреи. — С. М.) Авраам, Анания, Азария, Мисаил и Илия» (цит. по: [15]). Во Второй апологии св. Иустин Мученик пишет: «Ибо, что бы ни говорили законодатели или философы, они разрабатывали в соответствии со своей долей *логоса* путем изобретения и созерцания. Но поскольку они не знали всего, что касается *логоса*, который есть Христос, они часто противоречили самим себе» (цит. по: [15]). Вместе с тем, Иустин подчеркивает, что насколько велика разница между семенем и произошедшим из него существом, так же и полнота приобщения к Логосу возможна только в Иисусе Христе. Сходных взглядов придерживался и Климент Александрийский, который считал, что именно из-за посева Логоса части истины могут быть найдены среди эллинов и варваров, особенно в философии, хотя они и смешаны с заблуждениями. Ириней Лионский указывал, что Логос сопровождал людей на протяжении всей истории и подготавливал Воплощение. Наличие элементов истины в других религиях и особенно в философии также признавали Ориген (184–253), Василий Великий (329–379), Григорий Богослов (329–390) и Августин (354–430) (более подробно см.: [11]).

3. ИНКЛЮЗИВИЗМ В СОВРЕМЕННОМ КАТОЛИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

В современном католическом богословии позиция инклюзивизма является фактически общепризнанной, поскольку была утверждена в официальных документах. Наиболее значимым из них является принятая на Втором Ватиканском соборе декларация об отношении к нехристианским религиям «*Nostra aetate*» («Наш век»). Известная жесткая формула Ферраро-Флорентийского собора (1438–1442 годы) гласит: «Святая римская Церковь... твердо верит, исповедует и провозглашает, что вне Католической Церкви никто не будет участвовать в вечной жизни, будь он язычник, иудей, неверующий или отделившийся от Церкви: он будет жертвой вечного огня, уготовленной дьяволу и его ангелам, если он перед смертью не соединится с Католической Церковью» (цит. по: [8, с. IX]). В декларации «*Nostra aetate*» отмечается, что Католическая

церковь не отвергает в других религиях ничего, что является «истинным и святым» и «с искренним уважением рассматривает тот образ действия и жизни, те предписания, которые... доносят луч Истины, просвещающих всех людей» [19]. А декрет о миссионерской деятельности Церкви «*Ad gentes*» («К народам») призывает всех христиан «знать людей, среди которых они живут и с которыми беседуют, чтобы в смиренном и терпеливом диалоге постичь, какие богатства даровал народам прещедрый Бог» (*Ad gentes* 2.11) [18]. Параграф, касающийся отношения к исламу, гласит: «Церковь с уважением относится и к мусульманам, поклоняющимся Единому Богу, Живому и Сущему, милосердному и всемогущему, Творцу неба и земли, говорившему к людям, определениям Которого, даже сокровенным, они всей душой стремятся подчиниться, как подчинился Богу Авраам, на которого охотно ссылается исламская вера... Поэтому они ценят нравственную жизнь и высоко чтят Бога молитвой, милостыней и постом» [19]. В четвертом параграфе «*Nostra Aetate*», посвященном иудаизму, говорится об «общем духовном наследии», особом духовном родстве и связи, «соединяющей народ Нового Завета с потомством Авраама» [19]. В «*Nostra aetate*» опровергается широко распространенная богословская концепция «замещения», в соответствии с которой противопоставлялись друг другу отвергнутая синагога и церковь из язычников, пришедшая ей на смену, которая стала новым избранным народом, истинным Израилем, и на которую перешли все Божьи обетования и благословения.

Богословское осмысление проблем теологии религий содержится в документе Международной Богословской Комиссии (Рим, Ватикан) «Христианство и религии» (1996). Документ содержит обоснование и утверждение инклюзивистской позиции. В этом контексте говорится: «После ясных высказываний Папы Пия XII и Второго Ватиканского собора о возможности спасения для тех, кто не принадлежит к видимой церкви (ср. LG 16; GS 22 и др.), эта позиция (эксклюзивизм. — С. М.) не встречает более поддержки среди католических богословов»; «81. Возможность спасения вне Церкви для тех, что живет по совести, сегодня не подвергается сомнению. Как уже говорилось в предыдущих параграфах, спасение это реализуется не независимо от Христа и Его Церкви. Оно основывается на универсальном присутствии Святого Духа, неразрывно связанного с пасхальным таинством Христовым» [14].

В документе «Христианство и религии», а также, по мнению некоторых исследователей, в частности Р. Вивано, в современной католической мысли можно выделить два основных типа инклюзивизма. Первый из них, примером которого является концепция «анонимного христианства» К. Ранера, предполагает, что и других религиях таинственно действует благодать, а потому они могут считаться спасительными. К. Ранер считал, что воля и промысел Бога о даровании блага и спасения человеку универсальны, распространяются на всех людей независимо от их национальности и вероисповедания. То есть К. Ранер исходил из представления о том, что, поскольку «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:16), Он желает спасения всем людям и не мог подвергнуть всю нехристианскую часть мира гибели. В этой связи, по его мнению, «возможность сверхъестественного спасения и соответствующей веры должна быть предоставлена не-христианам, даже если они никогда не станут христианами» (см.: [17]).

Для объяснения того, как возможно спасение в нехристианских религиях, К. Ранер вводит понятие «сверхъестественного (или «сверхприродного») экзистенциала», отражающее факт фундаментальной способности человека к трансцендированию (стремление к Неведомому, способность выходить за пределы обыденного опыта в вопрошании, рефлексии) и возможность принятия самообращения Бога через благодать. Сверхъестественный экзистенциал как «предваряющая благодать» («Vorgegebene Gnade») является следствием универсальной спасительной воли Бога и присутствует во всех людях, вне зависимости от того, является ли человек христианином или последователем другой религии, и благодаря ему каждый имеет возможность подлинного спасительного родства с Богом. То есть, по мнению К. Ранера, нехристианские религии содержат не только элементы естественного познания Бога, хотя и смешанные с заблуждениями, но также и сверхъестественные аспекты благодати, дарованные человеку Богом ради Христа. При этом К. Ранер характеризует христианство как религию абсолютного и максимального откровения Бога, поскольку только в ней открывается полнота благодати и ведения Бога. Иисус Христос страдал, умер и воскрес за всех людей, и «спасение не может быть обретено без обращения к Богу и Христу, поскольку оно должно быть в своем происхождении, истории и наполнении быть теистическим и Христианским спасением» (см.: [17]).

Второй типа инклюзивизма, сторонниками которого были Жан Даниэлю (1905–1974) и Анри де Любак (1896–1991), рассматривает позитивную ценность других религий в качестве этапов реализации божественного плана по спасению человечества и подготовке к принятию совершенного откровения, явленного во Христе [12, р. 3–4]. По мнению названных богословов, все религии восходят к завету Бога с Ноем, который являет Божественное откровение «в природе и совести» и отличается от завета Бога с Авраамом. В соответствии со степенью верности религий «завету Ноя» они сохраняют свои положительные ценности. Вместе с тем сами по себе нехристианские религии не спасительны, они являются «местом надежды и ожидания» (фр. *pierres d'attente*) [14]. Сторонником инклюзивности второго типа был и папа Бенедикт XVI (Й. Ратцингер), который считал, что «через все культуры красной нитью проходит понимание устремленности человека к Богу... Осознание греха, покаяния и прощения, осознание общности с Богом... и наконец, принятие основных нравственных установлений, как они оформлены в Десятисловии» [4, с. 90]. В других религиях Й. Ратцингер признавал наличие предвосхищений, отдельных элементов, зачаточных форм евангельской истины и рассматривал исторический процесс как поступательное движение, ориентированное к христианству и Христу. С точки зрения Й. Ратцингера, можно говорить, что духовное содержание, кредо других религий вобраны, включены в христианство, в котором они могут найти свое исполнение, актуализацию своих потенций и в этом смысле «все религии в своем пределе устремлены ко Христу», а «инклюзивность отражает суть истории культур и религий человечества» [4, с. 130].

Два названных типа инклюзивизма можно условно охарактеризовать как «онтологический» (последователи других религий могут частично быть приобщены к благодати) и «исторический» (другие религии как подготовительные этапы на пути к христианству как наиболее совершенной религии).

Йозеф Ратцингер (Бенедикт XVI) однажды отметил, что «у идеи эксклюзивности (в том смысле, что все нехристиане лишены возможности спасения), скорее всего, сторонников больше нет» [4, с. 128–129]. Однако этот тезис представляется спорным. Для христианства, как и всех авраамических религий, характерно представление о собственной исключительности, подобные идеи находят отражение в священных писаниях, нормах общения с последователями иных религий и на протяжении веков поддерживались многими авторитетными богословами.

Одним из видных современных сторонников позиции эксклюзивизма является протестантский богослов Карл Барт (1886–1968). В основе подхода К. Барта лежит различие понятий «религия» и «вера». Религия является формой духовности, в рамках которой человек пытается самостоятельно возвыситься до понимания Бога, выстроить с Ним отношения, для чего формулирует соответствующие богословские концепции, создает специальные социальные институты и формы культа, но делает все это исключительно своими силами. Такой тип духовности, согласно К. Барту, представляет собой не только основу нехристианских религий, но и является распространенной формой существования исторического христианства, в котором угасла живая евангельская вера. Христианская вера — это особый дар Божий, то, что появляется в человеке не как результат его собственных усилий, а достается ему «извне», вследствие откровения Бога и приобщения к Его благодати. Важно подчеркнуть, что согласно К. Барту под верой понимается не просто знание и признание того, что Иисус Христос есть Сын Божий, который воплотился, пострадал за людей и воскрес, чем спас их. Евангельская вера — это некое внутреннее, мистическое, преобразующее человека действие, духовная трансформация, которая позволяет человеку вместе с апостолом Павлом заявлять: «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Вера «представляет собой... милостивое обращение Бога к человеку, свободное личное присутствие Иисуса Христа в действиях человека» (цит. по: [7, с. 126]). То есть вера — это не сумма знаний и признание их истиной, а мистическое общение со Христом, как об этом пишет апостол Павел: «да даст вам... верою вселиться Христу в сердца ваши (Еф. 3:16–17). Таким образом, по мнению К. Барта, спасительной является только христианская вера, которая по своей сущности отлична от других религий. Известный проповедник, религиозный и общественный деятель, баптистский пастор Билли Грэм, скончавшийся в 2018 году в возрасте 99 лет, в своем завещании написал: «Я прошу своих детей и внуков поддерживать и защищать любой ценой, несмотря ни на какие личные жертвы, благословенную доктрину полного (и единственного) искупления грехов кровью Господа Иисуса Христа, которую Он однажды пролил» [16].

Эксклюзивистских взглядов придерживался и протоиерей Всеволод Чаплин (1968–2020), который на протяжении ряда лет был Председателем Синодального отдела по взаимодействию Церкви и общества и курировал сферу межрелигиозных отношений (в том числе в качестве представителя Русской Православной Церкви в Межрелигиозном совете России). Отец Всеволод, в частности, писал: «Бог — Таков и только Таков, Каким Он открыл Себя в Библии через истинную Церковь. Искаженные Его «версии» — это не ис-

тинный Бог» [10, с. 6]; «...настоящее учение о Боге не может не претендовать на уникальность истины» [10, с. 7]; «...твердо знаю: именно к вечному врагу обращаются некоторые западные «мистики», чьи видения, чудеса и тексты полны откровенной черноты или обманчивой чувственной сладостности, «душевности»» [10, с. 21]; «...врата в Царство Небесное — только одни. Они есть Сам Господь Иисус, открываемый только в Писании и Предании, только в истинной Церкви — и более нигде» [10, с. 29]. Среди современных православных авторов сторонником позиции эксклюзивности является также иеромонах Серафим Роуз (1934–1982), который изложил свою позицию в известной книге «Православие и религия будущего» [5].

Итак, в целом в Римско-католической церкви установка инклюзивизма, признание того, что в других религиях есть хотя бы крупинки истины и искренние верующие других религий также обладают некоей духовностью, стала новой нормой. Однако, хотя в католицизме позиция инклюзивизма после Второго Ватиканского собора преобладает, не следует считать, что она также стала превалирующей и безальтернативной в современном христианском богословии в других конфессиях.

4. ИНКЛЮЗИВИЗМ В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Позиция инклюзивизма достаточно широко распространена и среди православных богословов. Приведем несколько характерных примеров.

Примечательно, что святой Серафим Саровский также высказывал позицию, которая в современной религиоведческой терминологии может быть охарактеризована как инклюзивизм. В произведении «Беседа о цели христианской жизни» Н. А. Мотовилов приводит следующие слова святого Серафима: «Однако это не значит, чтобы Духа Божия вовсе не было в мире, но Его пребывание не было таким полномерным, как в Адаме или в нас, православных христианах, а появлялось только отвне, и признаки Его пребывания в мире были известны роду человеческому... Не с такою силою, как в народе Божию, но проявление Духа Божия действовало и в язычниках, не ведавших Бога Истинного, потому что и из их среды Бог находил избранных Себе людей. Таковы, например, были девственницы-пророчицы, сивиллы, которые обрекали себя на девство хотя для Бога неведомого, но все же для Бога, Творца вселенной и Вседержителя и Мироправителя, каковым Его и язычники признавали. Также и философы языческие, которые хотя и во тьме неведения Божественного блуждали, но, ища истины, возлюбленной Богу, могли быть по самому этому Боголюбезному исканию не непричастными Духу Божию... Так вот, ваше Боголюбие, и в еврейском народе священном, Богу любезном народе, и в язычниках, не ведающих Бога, а все-таки сохранилось ведение Божие, то есть, батюшка, ясное и разумное понимание того, как Господь Бог Дух Святой действует в человеке и как именно и по каким наружным и внутренним ощущениям можно удостовериться, что это действует Господь Бог Дух Святой, а не прелесть вражеская. Таким-то образом все это было

от падения Адама до пришествия Господа нашего Иисуса Христа во плоти в мире» (цит. по: [13]).

Святой Серафим объясняет Н. А. Мотовилову, что цель христианской жизни состоит в стяжании Святого Духа, тогда как совершение добрых дел (пост, молитва, милостыня) является лишь средством. Он перечисляет ветхозаветных праведников, которые знали, что такое Дух Святой: Адам и Ева, Каин (он слышал голос Бога даже после того, как убил брата Авеля), Авраам, Иаков, иудейские пророки, Симеон Богоприимец и другие. Вместе с тем, утверждает Серафим Саровский, не только в избранном народе, но и среди благочестивых язычников было известно, что такое Святой Дух. При этом, конечно же, св. Серафим говорит, что они знали Его «извне», тогда как только в христианах Святой Дух проявляется во все полноте и силе.

Святитель Николай Сербский (1881–1956) в своем произведении «Моления на озере» пишет: «Все пророки от сотворения мира вопиют к душе моей, да станет девой и готовится принять Сына Божия в пречистую утробу свою... Мудрец китайский наставляет душу мою, да будет спокойна и недвижна и ждет, пока дао подействует в ней. Слава Лао-цзы, учителю и пророку народа своего! Мудрец индийский учит душу мою не страшиться страданий, но упражнениями тяжелыми и непрерывными, молитвой и очищением подниматься к Всевышнему, Который выйдет навстречу душе и явит ей лицо Свое и силу Свою. Да славится Кришна, учитель и пророк народа своего! Царский сын индийский учит душу мою очиститься от всех семян и посевов мирских полностью, отрешиться от всех змеиных соблазнов бессильной и призрачной материи и, когда исполнит сие, ждать, подобно пустой, бесстрастной, чистой и блаженной Нирване. Да славится Будда, царский сын и непреклонный учитель народа своего! ... Будь мудрой, душа моя, и прими сердечные дары драгоценные от мудрецов, с Востока пришедших, для сына твоего предназначенные» [2, с. 120–123]. Подобные высказывания, в которых признается ценность других религий, могут быть охарактеризованы как выражение инклюзивистской позиции.

Приведенные взгляды святого Серафима Саровского и святителя Николая Сербского можно сопоставить, соответственно, с двумя видами инклюзивизма, о которых речь шла в предыдущем параграфе (возможность последователям других религий отчасти приобщаться к благодати и позитивное значение других религий как этапов на пути к христианскому откровению).

Видным сторонником позиции инклюзивизма среди богословов XX века был митрополит Антиохийской Церкви Георгий (Ходр). В 1971 году митрополит Георгий выступил на заседании Всемирного совета церквей в Аддис-Абебе (Эфиопия) с докладом по теме: «Христианство в плюралистическом мире — Домостроительство Святого Духа». Одной из основных идей выступления было то, что Церковь является «инструментом тайны спасения народов» и дело Иисуса Христа, его смерть и воскресение способствовали обеспечению таинственного присутствия Святого Духа во всем мире, в том числе, среди последователей других религий. Георгий (Ходр) пишет: «Христос скрыт повсюду в тайне Своего самоунижения... Христос и есть тот самый свет, который видят читающие свои писания брахман, буддист или мусульманин... Все, кого посещает Дух, — это народ Божий. Церковь представляет собой начатки всего человечества, при-

званного ко спасению... Основная задача состоит в том, чтобы выявить все христианские ценности в других религиях, показать Христа как связующее звено между ними, и Его любовь как доведение до полноты их учения» (цит. по: [15]). В этой связи митрополит Георгий (Хандр) отмечает: «Задача Церкви — воспринимать... даже в мире этих религий скрытого в ней Бога в ожидании окончательного открытия Тайного» (цит. по: [15]). В указанном выступлении Георгий Хандр также высказывает следующую идею: «Каждый мученик за истину, каждый человек, преследуемый за то, что он считает правильным, умирает в союзе со Христом». Однако, как справедливо отмечает П. Ландусер: «Эта масштабная гипотеза требует более глубокого осмысления, поскольку и экстремисты всех мастей могут подвергаться преследованиям и умирать за то, что они считают правильным» (цит. по: [15]).

Еще одним видным современным православным богословом, придерживающимся инклюзивистских взглядов на феномен многообразия религий, является архиепископ Анастасий (Яннулатос), ставший в 1992 году предстоятелем Албанской православной церкви. Анастасий (Яннулатос) писал: «Универсальный характер Церкви не означает, что она исповедует эксклюзивистский подход; он означает всеинклюзивность (all-inclusiveness)... Люди, имеющие разные убеждения, никогда не теряют основных атрибутов своей духовной идентичности: они никогда не перестают быть «детьми Божиими», созданными «по образу Божьему», а значит и нашими братьями, и сестрами. Бог — наш общий Отец» (цит. по: [15]). Анастасий (Яннулатос) также указывал, что человек призван к «общению любви» с другими людьми, поскольку он создан по образу Святой Троицы, Лица которой находятся в отношениях взаимной любви. В этой связи Анастасий формулирует три принципа православного подхода теологии религий: «Во-первых, «вселенское сияние Божьей славы»: есть только один Бог, даже если люди представляют Его совершенно по-разному; следовательно, «Божья слава пронизывает все небо и землю, и все формы и виды жизни»... Второй принцип основан на онтологическом равенстве всех людей, которые, как предполагается, имеют общее происхождение и предназначение... Третий принцип — божественный промысел о всей Вселенной. Бог непрерывно помогает творению и человечеству: «Бог никогда не переставал заботиться о созданном им мире во всей его совокупности». Яннулатос считает, что Ноев завет универсален для всего человечества: «Все люди находятся в отношениях с Богом через какой-либо предшествующий завет, на котором Он сам поставил Свою печать»» (цит. по: [15]). Также инклюзивистскую позицию занимали современные православные богословы Ф. Шеррард (Philip Sherrard), Н. А. Арсеньев, Л. Жилле (Lev Gillet) [11, p. 6–7].

ВЫВОДЫ

Переходя к итогам, хотелось бы отметить, что проблематика теологии религий является крайне сложной и многоплановой. Наряду с тремя основными указанными нами моделями теологии религий также следует выделить так называемый культурно-лингвистический подход, который был разработан

в рамках постлиберальной теологии лютеранским богословом Дж. Линбеком. Основная его идея заключается в том, каждая религия представляет собой самобытный феномен, она может быть понята только «изнутри», исходя из ее собственной «культурной и лингвистической грамматики», поэтому религии вообще неправомерно сравнивать между собой в контексте категорий истинности и спасительности, как будто все они принадлежат к некоему общему, универсальному типу (см., напр.: [9]).

По различным проблемам, связанным с моделями теологии религий, среди исследователей велись и ведутся непрекращающиеся дискуссии. Как отметил специалист В. В. Кочергин, «почти каждый богослов, занимающийся межрелигиозной проблематикой, считает необходимым указать на недостатки существующей концепции и предложить свою альтернативу» [1]. Среди не упомянутых выше католических и протестантских теологов, осмысливавших проблему соотношения христианства и других религий можно выделить следующие имена: Т. Мертон, Р. Паниккар, Б. Лонерган, И. Конгар, Ханс фон Бальгазар, П. Книтгер, Г. Вальденфельс, И. Санна, Э. Бруннер, П. Тиллих, Ю. Мольтман, Д. Зелл, В. Панненберг, Х. Кокс и другие.

В проведенном общем, панорамном обзоре, насколько позволяет объем одной статьи, автор стремился наметить некоторые основные подходы к инклюзивизму в христианском богословии. Наиболее распространенным в христианстве до современного этапа был эксклюзивизм, тогда как в XX веке среди богословов стала преобладать инклюзивистская позиция. Мы указали на две основные разновидности инклюзивизма, которые условно обозначили как «онтологический» и «исторический». При этом, как мы попытались показать, нельзя «маргинализировать» позицию эксклюзивизма, указывая, что ее сторонников почти не осталось; они, несомненно, есть как среди многих рядовых верующих, так и среди видных богословов. В целом можно констатировать, что консенсус среди современных христианских богословов относительно проблематики теологии религий отсутствует. Предлагаются различные богословские подходы, и в целом, хотя имеется уже множество вариантов «ответов», можно говорить, что эта область до сих пор находится в процессе творческого осмысления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кочергин В. В. Теология религий: очерчивая территорию // Вестник Санкт-Петербургского университета. — 2014. — № 1. — С. 103–110.
2. Николай Сербский, святитель. Моления на озере. — М.: Свято-Елисаветинский монастырь, 2004. — 288 с.
3. Померанц Г. С., Миркина З. А. Великие религии мира. — М.: Издательский дом Международного университета, 2006. — 256 с.
4. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 367 с.

5. Серафим (Роуз), иеромонах. Православие и религия будущего. — М.: Паломник, 2005. — 348 с.
6. Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. — Т. 1. — 559 с.
7. Угринович Д. М. Психология религии. — М.: Политиздат, 1986. — 350 с.
8. Христиане и мусульмане: проблемы диалога / сост. Журавский А. В. — М.: ББИ св. ап. Андрея, 2000. — 558 с.
9. Хромцова М. Ю. Постлиберальная теология о религиозном разнообразии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2017. — Т. 18, вып. 2. — С. 41–53.
10. Чаплин Всеволод, прот. Бог. Истина. Кривды. Размышления церковного дипломата. — М.: Книжный мир, 2018. — 410 с.
11. Ladouceur P. Religious Diversity in Modern Orthodox Thought // Religions. — 2017. — № 8(77). — Р. 1–13.
12. Viviano R. Benedict XVI, Islam and Christian-Muslim relations // The downside review. — Somerset, 2016. — Р. 1–21.
13. Беседа преподобного Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым «О цели христианской жизни». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sarovskij/beseda-prepodobnogo-serafima-s-n-a-motovilovym/ (дата обращения: 03.09.2021).
14. Документ Международной Богословской Комиссии (Ватикан) «Христианство и религии» (1996) / пер. с испанского А. Р. Соколовски [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.ortho-hetero.ru/index.php/doc-ecum/1069> (дата обращения: 03.09.2021).
15. Ладусер П. Религиозное разнообразие в современной православной мысли / пер. А. Д. Макаров. — URL: <https://bogoslov.ru/article/6027646> (дата обращения: 03.09.2021).
16. Обнародованы последняя воля и завещание Билли Грэма. — URL: <http://christian.by/stati/2342-obnarodovany-poslednyaya-volya-i-zaveshchanie-billi-grema> (дата обращения: 03.09.2021).
17. Хромец (Рождественская) И. С. Философские аспекты концепции «анонимного христианства» Карла Ранера. — URL: <http://www.bogoslov.ru/text/974071.html> (дата обращения: 03.09.2021).
18. Ad gentes: Декрет о миссионерской деятельности Церкви. — URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html (дата обращения: 03.09.2021).
19. Nostra aetate: Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям. — URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page10.htm> (дата обращения: 03.09.2021).

*А. Г. Курбатов**

**«БОЛЬШАЯ НЮРНБЕРГСКАЯ ЗАПИСКА» —
НАЧАЛО ТЕОЛОГИИ АНДРЕАСА ОЗИАНДЕРА**

В статье рассматривается вероучительный документ — «Большая Нюрнбергская записка» (1524), важный памятник эпохи ранней Реформации. Один из авторов «записки» — Андреас Озиандер, оригинальный протестантский теолог из первого поколения реформаторов. Документ состоит из трех частей. В первой и второй частях рассматриваются доктринальные вопросы, третья посвящена церковной практике и дисциплине. В «Большой Нюрнбергской записке» Озиандер впервые высказал ряд положений, которые стали предметом внутренних протестантских споров и привлекли внимание к личности автора таких крупных церковных мыслителей, как Филипп Меланхтон и Жан Кальвин. «Озиандеровский спор» является реперной точкой для понимания генезиса протестантской теологии середины XVI столетия, однако в русскоязычной церковно-исторической и богословской науке судьба и литературное наследие Андреаса Озиандера остаются практически неизученными.

Ключевые слова: Андреас Озиандер, «Большая Нюрнбергская записка», теология, Реформация, озиандеровский спор.

A. G. Kurbatov

**«THE GREAT NUREMBERG NOTE» —
THE ORIGIN OF ANDREAS OSIANDER'S THEOLOGY**

The article deals with the doctrinal document — «The Great Nuremberg Note» (1524) — an important monument of the early Reformation period. One of the authors of the note is Andreas Osiander, an original Protestant theologian who belongs to the first generation of reformers. The document consists of three parts. The first and second parts deal with doctrinal issues, the third is devoted to church practice and discipline. In the «Great Nuremberg Note» Osiander for the first time expressed a number of provisions that became the subject of internal Protestant disputes, and drew attention to the personality of the author of such major church thinkers as Philip Melancthon and John Calvin. The so called «Osiandrian Controversy» is

* Курбатов Анатолий Григорьевич, аспирант, Санкт-Петербургская духовная академия; anatolij.kurbatov.95@mail.ru

a reference point for understanding the genesis of Protestant theology in the middle of the 16th century, however, in the Russian-speaking church-historical and theological science, the fate and literary heritage of Andreas Osiander remain practically unexplored.

Keywords: Andreas Osiander, «The Great Nuremberg Note», theology, Reformation, «Osiandrian Controversy».

28 января 1521 года Карл V открыл Вормсский рейхстаг. Римский папа Лев X обратился к императору с призывом утвердить указом буллу от 3 января, согласно которой Мартин Лютер отлучался от церкви, а его сочинения осуждались на сожжение. 28 марта римский епископ выпустил буллу «In Coena Domini», в которой саксонский реформатор и все его сторонники объявлялись еретиками [5, с. 182]. Имперский указ был составлен 8 мая, а 26 мая Карл V собственноручно подписал его. Мартин Лютер был осужден, однако сочинения реформатора продолжали распространяться. Во многих городах Империи зазвучал призыв к реформированию Церкви. Одним из таких городов стал Нюрнберг.

Нюрнберг, самый живописный из средневековых городов Германии, был в то время столицей немецкой торговли, политики, литературы и искусства. Там жило целое созвездие выдающихся людей, большинство которых симпатизировало Эразму и Лютеру [5, с. 344].

В начале XVI столетия Нюрнберг был свободным имперским городом, подчинялся непосредственно императору и обладал практически полной политической самостоятельностью в рамках империи. Граждане города платили налоги с доходов не в казну местных земельных феодалов — князей, герцогов и епископов, а исключительно императору. Внутренними делами города руководил городской совет. Статус свободного города упрощал процедуру проведения преобразований. Городской совет Нюрнберга имел свои места и право голосования в рейхстаге. Таким образом, судьба Реформации была не связана с интересами феодальной знати. С 1524 года начинаются реформы, которые затрагивают сферу церковной практики [6, с. 143]. В том же году состоялся третий Нюрнбергский рейхстаг, подтвердивший постановления Вормсского эдикта и призвавший к воздержанию от каких-либо решительных действий до созыва общенационального собора, запланированного на следующий год [6, с. 299]. Городской совет ответил письмом протеста и отправил посольство к эрцгерцогу Фердинанду I. Прямое следование Вормсскому эдикту могло подорвать общественный порядок в городе. 4 августа городской совет изложил основные принципы своей позиции. Во-первых, необходимо сосредоточиться на единодушной проповеди Евангелия. Во-вторых, следует прекратить печать и продажу памфлетов и «постыдных картин». И, наконец, в-третьих, решить, как относиться к «делу Лютера», в какой мере следовать эдикту, чтобы не провоцировать беспорядков [6, с. 300].

Для решения этих вопросов требовались качественные эксперты: университетские теологи и проповедники. Очевидно, что формирование группы экспертов из одной «партии» было чревато новыми волнениями. Городской совет принял решение не действовать в одностороннем порядке и предложил

высказаться трем разным сторонам. Первая группа состояла из евангелических проповедников. Ко второй группе принадлежали бенедиктинцы из монастыря святого Эгидия, августинцы и картузианцы, которые сочувствовали взглядам реформаторов и примыкали к евангелической партии. Третья группа была представлена сторонниками «старой веры», нищенствующими орденами доминиканцев, францисканцев и кармелитов [6, с. 301].

Решение о разделении Нюрнбергского духовенства на три части было продиктовано осторожностью, так как город вступил в конфликт с епископом Бамберга из-за внесенных поправок в богослужение, а также с императорским полком при дворе имперского наместника Фердинанда I [6, с. 301]. Назначение трех различных «партий» сохраняло видимость нейтралитета городского совета, в тоже время разделение монастырей на две группы с самого начала гарантировало преобладание евангелической партии. Тройное деление нюрнбергского духовенства не было традиционным, эта практика впервые была применена в данном конкретном случае.

Не подлежит сомнению тот факт, что в ключевых и спорных вопросах партии имели различные позиции, которые не могли быть сведены к компромиссному решению. Однако можно предположить, что городской совет хотел заручиться поддержкой всех трех сторон и принять дальнейшее решение в зависимости от хода событий в городе и империи. 10 декабря городской совет подтвердил получение документов от трех «партий», работа над которыми велась около четырех месяцев. Отношение к трем «партиям» было различным, совет не скрывал своей симпатии к группе евангелических теологов. Союз католических монастырей был встречен без энтузиазма. Вероятно, это обстоятельство объясняется тем фактом, что монахи нищенствующих орденов отказались вступать в дискуссию по поводу так называемых «23 статей». Речь идет о документе маркграфа Казимира Бранденбургского (1481–1527 гг.), который преследовал цель уладить церковные волнения в своем княжестве. Для этого было необходимо прийти к согласию графам, лордам и имперским городам и выступить единым фронтом против трех территориальных епископов. Казимир Бранденбургский вступает в переговоры по доктринальным вопросам с духовенством маркграфства и другими сословиями. Он представляет 23 статьи, в которых сформулированы спорные доктринальные вопросы, решение которых возлагалось на предполагаемый национальный собор.

«Партия» евангелических проповедников предоставила самый объемный текст, содержащий основные положения протестантской теологии и план церковной реформы. Основная часть документа — изложение доктрины Озиандера. Городской совет неодобрительно отнесся к тексту и предложил устранить из документа фрагмент об антихристе, с которым отождествлялся римский папа. Отметим, что подобное сравнение широко использовалось в протестантской полемической литературе [5, с. 185]. Группа евангелических проповедников не согласилась устранить из текста фрагмент об антихристе, но предложила компромисс по менее конфликтным вопросам.

Имперский указ наложил запрет на дальнейшее обсуждение реформ. Подготовительная теологическая работа была прервана, дискуссии прекращены, а запланированный собор так и не состоялся. Начавшаяся крестьянская война

выдвинула на первый план иные проблемы, которые требовали решительных мер.

«Большая Нюрнбергская записка» — документ, составленный для запланированного собора в Шпейере. В работе над текстом принимали участие трое проповедников: Андреас Озиандер, Доминик Шлейпнер и Томас Вена-ториус. Есть основания полагать, что ответственным автором документа был Озиандер. В пользу этого мнения свидетельствует ряд факторов. Во-первых, имя Андреаса Озиандера стоит в гравюрах сразу после титульного листа. Во-вторых, Озиандер в более поздних сочинениях ссылался на «Нюрнбергскую записку» утверждая, что всегда в своем учении был тождественен. В-третьих, общий ход рассуждений и литературный стиль свидетельствуют о том, что текст обязан своим происхождением Озиандеру [6, с. 314].

После завершения работы текст был напечатан, вероятно, без разрешения городского совета, который дистанцировался от полемики против императора и римского папы. В предисловии Озиандер объясняет это решение следующей причиной: текст документа оказался в руках некоей группы людей, которые планировали его публикацию без разрешения авторов. Об этом стало известно, и трое евангелических проповедников решили действовать на опережение. Можно предположить, что сообщение о «недоброжелателях» есть не что иное, как попытка защититься от обвинений городского совета, так как несанкционированная публикация была явным пренебрежением по отношению к нему.

Документ был напечатан не в Нюрнберге, а в Вертхайме, где останавливался типограф из Бамберга — Георг Эрлингер, который интересовался теологической проблематикой и писал сочинения в этой области. На титульном листе указан 1524 год. В том же году на юге Германии появились еще две публикации этого документа. В новых изданиях отсутствовала третья часть. Вероятно, она была изъята из текста по причине краткости и неоригинальности. В ней не содержалось ничего принципиально нового по отношению к ежедневным проповедям евангелических пасторов [6, с. 308].

Публикация вызвала интерес [6, с. 309]. Влияние «Нюрнбергской записки» просматривается у Олауса Петри в его сочинении «О Слове Божиим и человеческих заповедях», опубликованном в 1528 году, и у Каспара Швенкфельда, который цитирует длинные фрагменты из первой части работы Озиандера в своих брошюрах против Маттиаса Флациуса [6, с. 309].

Первая часть «Большой Нюрнбергской записки» — «Что есть истинное христианское учение» — является изложением вероучения. Андреас Озиандер пишет о двух царствах: царстве Божиим и царстве земном, которым соответствуют Слово Божие и слово человеческое [6, с. 322]. В западнохристианской мысли учение о двух царствах разработал Аврелий Августин в сочинении «О граде Божьем». Андреас Озиандер следует этой традиции. Царство Божие через Слово соединяет человека с Богом, вселяет в него веру. Царство земное обеспечивает порядок и защиту. Слово Божие для человека есть жизнь и блаженство. Человеческое слово, если оно вмешивается в область Царства Божьего, является пагубным и ложным. Бог, Творец и Господь всего Сущего, непостижим, и только Он сам может постичь и познать Себя. Божественное самопознание в Священном Писании названо Словом Божиим, Сыном или

Логосом. Бог являет себя в Своем Слове, рождает Сына от вечности. Словом Божиим в Священном Писании называется Сын, второе лицо Святой Троицы. По мысли Озиандера, внутреннее Слово Божие тождественно божественной природе Иисуса Христа, с которой человек соединяется в акте веры. Бог являет себя в Своем Слове, творит мир и действует в нем [6, с. 310].

Слово Божие — внутреннее, духовное слово. Оно произносится посредством внешнего слова, но остается при этом внутренним. Возникает проблема отношения внешнего и внутреннего слова: если Слово Божие у Бога и само есть Бог, то, как человек может приобщиться к Нему?

Андреас Озиандер рассуждает следующим образом: внешнее слово не тождественно внутреннему, но указывает на него, является его проводником. Под внешним словом преподается слово внутреннее. Озиандер приводит аналогию: человек выражает мысль через внешнее слово, которое исчезает, в то время как внутренний смысл остается. Озиандер использует этот пример для иллюстрации. Бог изображает Себя в Слове. Этот образ идентичен Богу [6, с. 310]. Бог знает Себя от вечности, знание Бога есть Его внутреннее Слово, которое есть Бог. Когда человек приобщается к внутреннему слову через внешнее, то получает истинное Слово Божие [6, с. 332].

Внешнее слово — Священное Писание — есть знак, указывающий на вечное Слово. Через внешнее слово человек получает истинное слово Божие, Самого Бога, имеет в себе Иисуса Христа и Святого Духа [6, с. 333]. Священное Писание предостерегает человека от идолопоклонства. Андреас Озиандер объясняет взаимосвязь между Святым Духом, Священным Писанием и проповедником. Дух Божий приходит к людям через верное слушание проповеди. Излияние Святого Духа — это полностью воля Бога, и оно не зависит от личных качеств проповедника. Носителем Духа является внешний глагол, Священное Писание, которое, следовательно, ни в коем случае не является «простым свидетельством». Перед проповедником стоит трехчастная задача: во-первых, он обязан непрестанно свидетельствовать о Слове Божиим; во-вторых, свои надежды и упования он должен возложить исключительно на Бога; и, наконец, в-третьих, его проповедь не должна быть подстрекательством к насильственному устранению из церковной жизни всего того, что прямо не следует из Священного Писания.

Священное Писание сообщает о двух доктринах: о Законе и Евангелии. [6, с. 311]. В этом вопросе Андреас Озиандер следует традиционному для Реформации делению Священного Писания на «Закон» и «Благодать». Евангелие — это все, что в Писании указывает на Божью благодать и милость. Закон — совокупность запретов и предписаний, необходимых для достижения праведной жизни. Человеческая природа в своем основании поражена первородным грехом, следовательно выполнение Закона оказывается невозможным [6, с. 337]. Изначальное доверие к Богу уступило в человеке место разуму и самолюбию, которые были посеяны среди людей дьяволом. Любовь к себе вытеснила любовь к Богу, и если Бог хочет вселить в нас веру и любовь, то Он должен сначала искоренить эгоистическую обращенность человека на самого себя.

Андреас Озиандер ссылается на Послание к Римлянам апостола Павла. Если человек, который не может исполнить предписанное Законом, признает

неотвратимость проклятия, то слово апостола Павла, что закон производит гнев [Рим 4:15], подтверждается. Закон обличает в человеке грех, он фиксирует невозможность человека самостоятельно, из самого себя, выполнить предписанное в нем. Это, в свою очередь, подводит человека к осознанию конечности собственных сил, к отчаянию и разочарованию в самом себе [6, с. 339].

Через Слово Божие в человеке восстанавливаются вера и любовь. В Евангелии мы обнаруживаем, что благодать и милость Божия — единственный выход из подзаконного состояния. Бог, чтобы засвидетельствовать истинность Своих обещаний, во второй ипостаси Святой Троицы становится человеком. Христос принял на себя наказание за наши грехи и оправдал нас перед Богом Своей праведностью. Страдания Иисуса Христа — наше примирение с Богом. В то же время после искупления грех и смерть остаются данностью человеческого существования. Поэтому недостатком того, что Бог совершил в прошлом, что оправдание человеческой природы состоялось в определенный, конкретный исторический момент. Бог должен действовать в нас всегда, в настоящем времени и в будущем. Он дает познать Себя через Евангелие. Когда мы принимаем его в вере, мы получаем самого Бога и становимся едиными с Иисусом Христом: Христос теперь наша праведность.

Озиандер считает, что наша праведность не может заключаться в совершенном 1500 лет назад Христовом деянии искупления, но должна относиться к обитающему в нас Христу, то есть к божественной природе, передаваемой нам через усвоение Евангелия [4, с. 231].

И это не отвлеченная праведность, которую Христос имеет на небесах перед Богом Отцом. Человек, ведущий греховную жизнь, не может сказать, что Христос есть его праведность [6, с. 311].

В приведенном рассуждении впервые выступает оригинальность мысли Андреаса Озиандера. Если божественная природа Иисуса Христа и божественное Слово отождествляются, то, следовательно, верой мы принимаем в Слово самого Бога и становимся едиными с Иисусом Христом. Соединяясь с Богом, человек соединяется с божественной праведностью. Если в человеке поселяется Иисус Христос, тогда в нем пребывает и Святой Дух. Человек оказывается в состоянии «Нового завета» [Иер. 31:33]. Озиандер говорит о процессуальном становлении «нового человека», который в настоящей жизни сосуществует с ветхим Адамом.

Учение Озиандера о божественной праведности генетически связано с доктриной об оправдании. Занятая Озиандером позиция, согласно которой божественная природа Иисуса Христа, как праведность Бога, пребывает в человеке, актуализирует вопросы христологии, которые исконно дебатировались в теологическом дискурсе. При обосновании доктрины оправдания затрагивается догмат о фундаментальной неделимости Троиединого Божества.

Высказанные в «Большой Нюрнбергской записке» идеи содержат в себе принципиально иную антропологию, нежели в классическом лютеранстве, то есть в «Аугсбургском исповедании» 1530 г. и в «Формуле Согласия» 1577 г. Андреас Озиандер придерживался традиционного лютеранского учения об оправдании человека благодатью через веру. Однако процесс

оправдания он понимал не как виттенбергские теологи: вера объединяет нас с божественной природой Христа, с праведностью Бога, по существу дела личность человека тождественной личности Христа [6, с. 341]. Необходимо отметить, что «Нюрнбергская записка» написана до появления первого нормативного вероучительного текста лютеранской церкви. Это обстоятельство позволяет рассматривать позицию Озиандера как одно из возможных альтернативных мнений без привязки к противоположению «ортодоксия–гетеродоксия». В то же время положения «Нюрнбергской записки» автор отстаивал до конца своей жизни. В споре 1549–1552 гг. вокруг озиандрийских идей, прежде всего о прогрессивном характере оправдания христианина посредством пребывания Христа в верующем, Озиандер ссылался на «записку» [6, с. 314].

Конфликт между Андреасом Озиандером и школой Виттенберга заключался в понимании центрального для протестантской теологии артикула — учения об оправдании. Полемическая заостренность двух сторон по вопросу о доктрине об оправдании артикулировалась вокруг таких понятий, как *justificatio* (оправдание), *sanctificatio* (освящение), *redemptio* (искупление) и *renewatio*, или *vivificatio* (возрождение). Если в классическом протестантизме оправдание воспринимается как декларативный и судебный акт Бога, то в учении Озиандера сделан другой акцент: оправдание предполагает реальное вселение Иисуса Христа в верующего.

Пока Христос не воплотился, в конечном смертном человеке, не было абсолютно никакого сущностного сходства с бесконечным Логосом. Но после того, как божественная сущность Христа была воипостасена в человеческую и Христос родился, стало возможно подобное же «инъецирование» божественной природы Христа в человеческую сущность каждого верующего [3, с. 18].

Если для виттенбергских теологов, Мартина Лютера и Маттиаса Флация, характерна позиция, что грех есть самая сущность человеческой природы, то в высказываниях Озиандера заключается другой подход. Так, в «Нюрнбергской записке» Озиандер пишет, что в человеке создается новый дух при соединении с Богом через веру, и что Бог усыновляет человека через пребывание в нем [6, с. 344]. Озиандер учит об оправдании следующим образом: оправдание основано на праведности Иисуса Христа, которая пребывает в верующем, а не на праведности, которая вменяется верующему, оставаясь внешней по отношению к нему. Согласно логике Озиандера, качества Иисуса Христа должны стать качествами человека, автор говорит о процессе дивинизации, то есть о возвышении человеческой природы до божественного величия. Высказанное Озиандером положение позволяет рассматривать его доктрину не только в контексте протестантской догматики, но и в контексте церковных учений иных христианских конфессий и философских концепций более позднего периода.

Несовершенство человеческой природы препятствует постижению данных в Священном Писании божественных обещаний. По мысли Озиандера, Иисус Христос принимается в душу только через веру в Его слово. Однако внешний знак необходим для удостоверения.

Двум делам Божиим, закону и Евангелию, соответствуют два таинства: крещение и Вечера Господня [6, с. 341]. Редукция семи таинств католической церкви к двум — характерная черта магистральной Реформации. Сочинение Мартина Лютера «Вавилонское пленение церкви» положило начало традиции полемических трудов по вопросам сакраментологии. Андреас Озиандер находится в общем русле лютеранской практики. Крещение есть символ умирания, Бог умерщвляет человека по закону, но воскрешает его и дарует ему вечную жизнь через Христа [6, с. 341]. Союз человеческой души с Богом представлен в Вечере Господней, на которой Христос сообщает человеку, что верующий в Него духовно становится единым с Ним. На Вечере Господней человек вкушает не пищу, а Тело и Кровь Христову. Знак изображает то, что человек приобрел в Слове. Закон и вода умерщвляют, Евангелие и таинство Алтаря вселяют в нас Христа.

Однако внешние знаки, знамения могут быть полезными для верующего только при наличии веры в Слово Божие. Христианская вера — это не вера в историю, которую могут иметь и нечестивые люди. Суть христианской веры заключается в том, что человек имеет твердую веру в благодатного и милосердного Бога, от которого он получит жизнь вечную, и что вера эта есть убежденность в непреложности божественных обещаний.

Таковую веру творит в человеке сам Бог. Апостол Павел называет ее праведностью самого Бога, так как нет никакой праведности, которая была бы истинной по отношению к праведности Бога. Через веру мы объединяемся с Богом, и тогда сам Бог действует в нас собственной праведностью. Озиандер пишет, что наши дела обязательно будут дурными или, если они истинно добрые, они должны быть не нашими [6, с. 46].

Вера — это определенная уверенность в исполнении того, на что надеется человек [Евр. 11: 1]. Но если это так, то возникает вопрос: в чем разница между верой и надеждой? Андреас Озиандер дает ответ: вера как определенная уверенность покоится в себе; Надежда — постоянное стремление к тому, в чем человек утвердился через веру. Эти два понятия связаны друг с другом как уверенность и стремление.

Во второй части «Нюрнбергской записки» Озиандер пишет о том, «что есть человеческое слово и учение». К человеческим учениям, согласно Озиандеру, относится все, что представляется человеку необходимым для спасения, но в то же время не явлено в Слове Божиим. К таковым Озиандер относит попытку служить Богу, соблюдая человеческие заповеди. Андреас Озиандер называет такую попытку тщетной и даже опасной. Стремящийся к исполнению человеческих заповедей и предписаний будет лишен Слова Божьего, то есть единственного источника веры и религиозной истины, следовательно, вечной жизни. Одним из «плодов» человеческих учений Озиандер называет возникновение большого количества пагубных сект, подрывающих христианскую любовь и принцип единства. Лжеучителя, которые своими измышлениями отводят человека от Бога, являются слугами антихриста.

Иисус Христос, пророки и апостолы предупреждали об антихристе и указывали на его лукавство. Главная опасность заключается в том, что антихрист искусно скрывает свое нечестие под подобием истины. Озиандер ссылается

на тексты Священного Писания, в частности на пророка Даниила, и интерпретирует папство как олицетворение антихриста.

Андреас Озиандер критикует римское папство в характерной для эпохи Реформации форме. Стремление римского папы к господству не только в церковной, но и в светской сфере является убедительным доказательством ложности папства [6, с. 361]. Далее Озиандер пересказывает легендарную историю о документе, который предоставил император Константин папе Сильвестру I. «Константинов дар» — подложный текст, который закреплял за римским понтификом достоинство императорского величия, после того как Константин перенес столицу из Рима в Константинополь. Озиандер рассматривает «число зверя» как зашифрованное имя папы Сильвестра I.

Претензии римских пап на господство привели к отпадению от истины. Окруженный помощниками — монахами, вооруженными подобием христианской доктрины и языческой мудростью, — римский первосвященник покровительствовал созданию культа поклонения папе. Однако теперь, пишет Озиандер, время страха перед антихристом в Церкви заканчивается. Иисус Христос исполнит обещание и низвергнет антихриста Своим Словом, разоблачит обман и вернет людей к истинной вере. Это время настало. Слово Божье стало слишком сильным для антихриста.

В третьей части, которая представляет собой приложение к основному тексту, рассматриваются некоторые вопросы, затронутые в «23 статьях» [6, с. 372]. Эта часть «записки» соответствует общему руслу протестантской мысли. Раскроем содержание в виде тезисов.

Вера делает блаженным, а дела свидетельствуют о наличии истинной веры. Добрыми делами, по мысли Озиандера, можно считать только те, которые Бог заповедал совершать из любви. В «Нюрнбергской записке» таинствами, видимыми знаками невидимой благодати Божией, названы только крещение и евхаристия [6, с. 373]. Крещение детей допускается, Озиандер защищает эту точку зрения [6, с. 375]. Видоизменение обряда крещения добавлением фрагментов не из Священного Писания как таковое не полезно и не вредно, но его нельзя считать необходимым и обязательным при совершении таинства. Принцип «sub utraque», то есть причащение под двумя видами, которое во время богослужения должно совершаться мирянами, оспаривается, так же как и учение о всеобщем священстве [6, с. 376]. Целибат резко отвергается [6, с. 377]. В тексте содержится несколько практических рекомендаций по вопросу о браке и его расторжении. Учение о свободе человеческой воли критикуется, как и решения церковных соборов, если они не согласованы со Священным Писанием [6, с. 379]. Отвергается поклонение святым и изображениям, отменяются пост, ежегодная обязательная исповедь, папские декреты, отлучения и индульгенции [6, с. 380–381].

Изучение теологического наследия Андреаса Озиандера является важным условием для объективной реконструкции генезиса и развития протестантской теологии в эпоху Реформации. Середина XVI столетия — время активных теологических диспутов внутри лютеранской традиции, время, когда складывается основной корпус вероучительных книг, происходит конфессионализация внутри движения Реформации, и «озиандеровский» спор, несомненно,

выступает явлением первого ряда в духовно-интеллектуальном пространстве своего времени. В тоже время анализ доктрины Озиандера позволяет говорить и о значительном влиянии его идей на становление последующей традиции, что в свою очередь сообщает теологии автора значение, выходящее за рамки XVI столетия.

Впервые свое положение о реальной и фактической, а не декларативной праведности Андреас Озиандер высказал в «Большой Нюрнбергской записке», опубликованной в 1524 году, после чего был вынужден отстаивать этот тезис вплоть до своей смерти в 1552 году. Заключительный этап жизни Озиандера, время его пребывания в Пруссии с 1549 года, был периодом наиболее ожесточенных идейных столкновений и дискуссий с оппонентами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. — М.: Российское библейское общество, 2013.
2. Книга согласия. Сборник / Пер. на рус. К. Комаров. — СПб.: Лютеранское Наследие, 1996.
3. Исаев С. А. Ереси и расколы в раннем лютеранстве. — СПб.: Светоч, 2000.
4. Хегглунд Б. История теологии / Пер. на рус. В. Ю. Володин. — СПб.: Светоч, 2001.
5. Шафф Ф. История христианской церкви. — СПб.: Библия для всех, 2009. — Т. 7 / пер. О. А. Рыбакова.
6. Osiander A. Band I. Schriften und Briefe 1522 bis Marz 1525. — Gutersloh, 1975.
7. Stupperich M. Osiander in Preussen 1549–1552. — Berlin, 1973.

*К. О. Гончарова**

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ П. А. ФЛОРЕНСКОГО: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Статья посвящена антропологическим основаниям учения о Церкви русского философа и богослова П. А. Флоренского. Актуальность темы обусловлена двумя обстоятельствами: с одной стороны, учение Флоренского о человеке все еще недостаточно изучено в силу отсутствия в трудах мыслителя цельной антропологии, с другой стороны, сам философ в своих работах часто заявляет об онтологической значимости человека, что напрямую влияет на его представления о Церкви. Теоретической основой статьи являются труды Павла Флоренского, отзывы его современников, а также критическая литература российских и зарубежных ученых. Тема раскрывается в статье в три этапа. Во-первых, дана краткая характеристика критических оценок богословских идей Флоренского. Во-вторых, выявлена логика соотношения таких важных антропологических понятий мыслителя, как *homo faber* и *homo liturgus*. В-третьих, обозначено социальное значение экклезиологии Флоренского, исходя из антропологических его идей и культурно-исторического контекста эпохи.

Ключевые слова: русская религиозная философия, экклезиология, П. А. Флоренский, модернизм, Церковь, *homo liturgus*.

X. O. Goncharova

P. A. FLORENSKY'S ECCLESIOLOGY: ANTHROPOLOGICAL FOUNDATIONS

The paper is dedicated to the anthropological foundations of the ecclesiology of Pavel Florensky, a Russian philosopher and theologian. Relevance of the subject is caused by two circumstances: on the one hand, Florensky's teaching of man is not studied enough due to lack in his works of coherent anthropology, on the other hand, the philosopher often declares the ontological significance of man, which is directly connected to his ideas on Church. The theoretical basis of the paper is the works of Pavel Florensky, reviews of his contemporaries, and critical literature of Russian and foreign scholars. The topic conceptualizes in three stages. Firstly, the paper briefly describes critical assessments of Florensky's theological ideas.

* Гончарова Ксения Олеговна, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет; goncharova.xenia@gmail.com

Secondly, it reveals the logic of the correlation between such important anthropological notions of the thinker as homo faber and homo liturgus. Thirdly, there is outlined the social significance of Florensky's ecclesiology based on his anthropological ideas and cultural and historical context of the era.

Keywords: Russian religious philosophy, ecclesiology, Pavel Florensky, modernism, Church, homo liturgus.

МЕЖДУ АФИНАМИ И ИЕРУСАЛИМОМ

Работа А. С. Хомякова «Церковь одна» (1867) повлекла за собой активное обсуждение русскими интеллектуалами экклезиологической проблематики. Культурно-историческим фоном этого интереса было столкновение Церкви с ее устремленностью к «древней святости и чистоте» с «новым историческим опытом»: как отмечает Н. К. Бонецкая, «задача воцерковления нового человека» была Церковью проигнорирована [6, с. 29–30], но, как нам видится, стала узловой для многих вне- и околоцерковных мыслителей. Среди них был и Павел Флоренский, посредническое положение которого между — как сказал бы о. С. Булгаков — «культурностью и церковностью» [8, с. 397] было причиной как неоднозначных трудов философа, так и соответствующих реакций на них.

Главная работа Флоренского «Столп и утверждение Истины» (1914) некоторыми признается «энциклопедией христианства» [30, с. 294] или «от начала до конца православной» книгой [32, с. 244], что косвенно награждает философа статусом «выразителя церковной мудрости» [31, с. 288]. Однако не менее высокопарно, но гораздо детальнее в исследовательской литературе описаны точки несовпадения Флоренского с Преданием: мыслитель то ли вытесняет его «всечеловеческим» [11, с. 66], то ли подвергает его «коренной метаморфозе» [5, с. 35], то ли стилизует под церковность собственные идеи, выдавая за голос Церкви то, что не имеет ничего общего с Ее «вселенским сознанием» [2, с. 269; 21, с. 328; 42, с. 546; 52, р. 236; 56, р. 255].

Оттеночная разность всех этих описаний менее существенна, чем их основание: язычество [41, с. 9], учение о трех Заветах [4, с. 320], эзотеризм [11, с. 468], антиномизм [12, с. 425], религиозный субъективизм [1, с. 308] — все это проглядывает в работах Флоренского; и даже если не абсолютизировать значение этих «примесей», отрицать их влияние на осмысление философом христианства было бы неразумным. Христианство центрировано вокруг Христа, и именно Его нет, как сказал бы Н. К. Гаврюшин, в «quasi-понимании» [11, с. 490] Флоренского: он «не чувствует абсолютности новозаветного Богоявления» [30, с. 27] и, как следствие, не питает интереса ни к христологии, ни к личностному и историческому измерению Церкви [30, с. 41; 5, с. 213; 39, с. 628]. Как настаивает Г. В. Флоровский, Флоренскому не удалось преодолеть «муть двоящихся мыслей и двойных чувств» [38, с. 631]: за «церковностью формы» виднеется нецерковное содержание [12, с. 429], а говорение о соборности остается далеким от ее выражения [38, с. 626].

В самом деле, опыт Флоренского можно характеризовать как полу- или даже внецерковный, но, как метко замечает Ю. П. Иваск, осуществиться он

мог только «в мире христианском»[14, с. 444], в культуре, которая, как и сам Флоренский, по оценкам о. А. Меня, свидетельствует о Христе и о Церкви[20, с. 215]. В связи с этим необходимо согласиться с Н. К. Бонецкой в том, что мышление Флоренского экклезиоцентрично[7, с. 652]. На вопрос: «Что же есть Истина?» — философ отвечает: «Церковь», но раскрывает существо этого ответа косвенно: через рассуждения о достоверности, законе тождества, Триипостасном Единстве, свете Фаворском, Софии, дружбе и т. д. [39, с. 69].

Таким образом, церковность Флоренского не подлежит сомнению; однако в той же степени несомненен и факт ее трансформации в его учении о Церкви. В силу большого количества работ о гносеологии и онтологии П. А. Флоренского целью данной статьи является исследование взаимосвязи антропологических и экклезиологических его идей.

НОМО FABER / НОМО LITURGUS

Учение о человеке Флоренского — это «темная» область его воззрений [3, с. 90]: из антропологических интуиций философа невозможно собрать систему, да и сам текст мыслителя то и дело намекает на отсутствие у него интереса к человеку. Вариации этой особенности отмечают многие: у Флоренского нет учения о личности[7, с. 653]; он выстраивает тоталитарный «проект социума»[16, с. 23]; философ следует православной традиции, в которой нет «антропологического откровения»[2, с. 279]; и т. д. Все это так, но необходимо признать, что осмысление Флоренским языка как «свидетеля (μάρτυς) реальности»[35, с. 80] наделяет особой онтологической значимостью акт познания, а с ним и самого человека: «...познание — в самом деле его [человека] познание и в самом деле им [человеком] и в нем [человеке] открывает себя человеку внешний мир или вообще реальность» [35, с. 136].

В «Заметках по антропологии» Флоренский определяет задачу этой области знания так: «дедуплицировать человека... из его идеи» через раскрытие «сознания человека как целого» и демонстрацию «связности его органов, проявлений и определений»[35, с. 44]. Уже этот набросок очерчивает траекторию мысли философа: во-первых, он ориентирован на познание целостного человека; во-вторых, он отрицает возможность достижения этого через одно-единственное определение; в-третьих, он выбирает путь синтетического соединения разных знаний о человеке.

Именно по этой причине в рассуждениях Флоренского о человеке нет единства языка. Философ одновременно использует самые разные категориальные «призмы» (чаще всего дуалистические): вещество и сознание, *res extensa* и *res cogitans*[35, с. 232], плоть и дух, οὐσία и ὑπόστασις[34, с. 136] — все это составляющие человека. Возможно, по этой причине Н. К. Бонецкая отталкивается не столько от текста Флоренского, сколько от его личности, что приводит к интерпретации антропологии философа как оправдания «двух собственных ипостасей — «инженера» и священника»[3, с. 109]. Инженер концептуализируется в «*homo faber*» (создатель орудий, маг, биологический человек), а священник — в «*homo liturgus*» (литургический человек, православный «феург»,

религиозный человек). Описывая соотношение данных ипостасей, Бонецкая пишет: «...homo faber восполнен аспектом homo liturgus...» [5, с. 202], то есть биологическое — в свойственной Флоренскому логике антиномизма — дополняется религиозным. Нам данная формулировка кажется подходящей только при обсуждении генеалогии мысли Флоренского, но не при осмыслении ее метафизического содержания, подтверждение чему можно найти в работах философа.

Сущностным качеством человека, согласно Флоренскому, является интеллект как «способность фабриковать и употреблять орудия», безграничные в своем применении [35, с. 379]. Homo faber (или ζῶον τεχνικόν) и есть носитель этого интеллекта: он — «ученый, инженер, техник» [5, с. 204], который *фабрикует предметы, создает из орудий орудия и бесконечно разнообразит их выделку.*

«Орудие» при этом охватывает достаточно широкий круг явлений. Орудие — это «искусственно выделенная» вокруг организма «часть среды», необходимая человеку для соединения с ней [35, с. 383]. Этой задаче служат (мы следуем повествованию самого Флоренского) как Instrumenta (*машины и инструменты*) — «вещи, смысл коих не нагляден», так и Notiones (*понятия*) — «смыслы, вхождение в природу которых не очевидно». Как мы видим, орудия этих двух типов не целостны, так как несут в себе разобщенность между вещьностью и смыслом. Человек в такой деятельности реализуется односторонне, Флоренский же намерен найти «prius человеческого бытия» — ту деятельность, «посредством которой и в которой человек впервые делается человеком» в полном смысле этого слова [34, с. 52–55]. Основная ее характеристика — это единство: во-первых, смысла и бытия, так как в ней человек не просто работает с материей, но и воплощает смысл [34, с. 55]; во-вторых, разума и тела, так как посредством нее разум находит «сущий Смысл», а тело — «осмысленное Бытие» [34, с. 154]. Данное единство является не «взаимной уступкой», а предельным утверждением каждой из сторон этого соотношения [34, с. 136]. Всем этим критериям, согласно Флоренскому, соответствует только литургическая деятельность, результатом которой являются Sacra (святыни) [34, с. 60].

Конкретное обоснование философом этого тезиса далеко от идеала. Определяя таинства как «типы, схемы, направления жизни» [34, с. 173], которые пропитывают человека «началом мерности» [34, с. 154], Флоренский описывает метафизические связи между жизнедеятельностями человека и церковными практиками [34, с. 181–182], но не пытается объединить их в одну систему. Тем не менее абстрактное обоснование этого утверждения все же возможно при ответе на вопрос: какова механика наглядного явления смыслов, одновременного утверждения в литургии человеческого разума и тела?

Как пишет Т. Шпидлик, человек Флоренского в литургии становится *logikys* в полном смысле этого слова потому, что его речь является «средством коммуникации»: «Бог нисходит к нам Своим Логосом — Божественным Словом — и человек восходит к Богу своим человеческим словом» [45, с. 320]. Из этого корня вырастает и имяславие Флоренского: он лучше всех других имяславцев, по словам С. С. Хоружего, выразил, что «...всякий акт явления Имени Божия есть акт синергии, соединения человеческой и Божественной

энергии»[40, с. 72]. Так в церковном культе разум обнаруживает в абсолютном Смысле бытийственность.

Выявление этой Истины имеет и практические последствия — обнаружение Смысла в бытийственности вместе с осознанием важной роли телесности[50]. Тело как «граница человека и прочей твари» не только разделяет, но и «соединяет их воедино». В связи с этим задачей человека является внесение «первозданного лада и строя в тварь»[33, с. 272], распространение «права» на Образ и Подобие Творца на весь Космос[23, с. 54], освящение «человека и, шире, — всей твари»[34, с. 397], что и является, согласно Флоренскому, настоящей церковностью[54, р. 349].

Эта цель является одновременно и «служением миру»[17, с. 449], и установлением «святой и любовной власти» над ним[5, с. 202], в чем и состоит онтологическое значение человека. Будучи «единством трансцендентного и имманентного, умного и чувственного, духовного и телесного»[22, с. 228], человек находится на границе видимого и невидимого; и он способен связать их воедино, создавая предпосылки «нисхождения горнего к дольнему и восхождения дольного к горнему»[34, с. 55]. В конечном счете, именно человек — как *homo liturgus*[34, с. 59] или *animal religiosum* [36, с. 162] — стоит «в центре спасения мира»[25, с. 646].

Таким образом, соотношение *homo faber* и *homo liturgus* — в силу замысловатой переплетенности в них исторического, логического и метафизического — оказывается сложнее, чем просто взаимное дополнение. Да, *homo liturgus* является совершенной стадией *homo faber*, но это лишь одна сторона вопроса. Другая же сторона состоит в осознании того, что *homo liturgus* — это условие *homo faber*, ведь человек — это «производное» таинств[36, с. 169], для которого культ «онтологически естественен» как его цель и причина одновременно [1, с. 462].

Учение о человеке Флоренского действительно нельзя назвать «цельной христианской антропологией»[15, с. 522], но и религиозность, и заинтересованность в человеке в нем все же присутствуют. Метафизически локализовав *homo* между тварным бытием и церковностью (даже зачастую теряя его за этими феноменами), философ только подчеркнул значимость человека; но значимость эта не столько *homo faber*, сколько *homo liturgus*. Человек предстает перед нами реальным и живым только в окружении определенных внешних границ, взаимодействуя с которыми он перестраивает свою идентичность[50, р. 106]. Именно эта «общинная молекула» и является для Флоренского тем пределом дробления, в котором «человеческий атом» способен по-настоящему возвыситься [26, с. 71].

ЗНАЧЕНИЕ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ П. А. ФЛОРЕНСКОГО

Как мы видим, Церковь оказывается конечной точкой разбросанных по разным работам рассуждений П. А. Флоренского о человеке. Этот факт не снимает острого вопроса о традиционности воззрений мыслителя [9, с. 90], но заставляет задуматься: помимо антропологии, аналогичную направленность

«всех дорог к храму» можно обнаружить в онтологических и гносеологических убеждениях философа. Движимый «жаждой познания» [47, с. 104; 6, с. 21], Флоренский снова и снова обнаруживает церковность признаком здорового ума [44, с. 345; 48, р. 178]; и даже радикальнее: обнаруживает, что любой поиск истины, осуществляемый только ради Истины самой по себе, неизбежно ведет к Церкви [53, р. 204].

Значимость этого экзистенциально и интеллектуально прожитого Флоренским вывода вытекает из его соответствия культурным потребностям данного исторического периода. Владая «всем вооружением научной и философской мысли», философ «подлинное призвание» нашел в священстве [39, с. 138; 13, с. 454], совершив парадоксальное: он пошел в Церковь потому, что этого потребовала наука [18, с. 191]. В подобном акте конкордизма [52] Флоренский фактически преодолел актуальный для современного ему человека разрыв между словом и делом: «христианская истина» предстала «силой преобразующей» [43, с. 68], Церковь — «живым и в наши дни организмом святости и любви» [39, с. 59], а все внешнее в Церкви «засияло напряженным внутренним чувством и прониклось большой интимностью» [18, с. 192].

Эта новая интимность, экзистенциальное православие, подчеркивающее церковность и конкретный опыт [55, р. 113], оказалось чрезвычайно важным именно для интеллигенции. Стоя «еще только у церковных стен» [39, с. 84; 19, с. 10], она нуждалась в особенном «введении в Церковь»: через приближение церковной жизни «к уму современного образованного человека» [31, с. 294; 32, с. 218] и воцерковление его «усложнившейся души» [6, с. 37], что и делал П. А. Флоренский. Сам философ называл этот путь «синтезом церковности и светской культуры» [37, с. 543], некоторые же характеризуют его как «либеральный» утопизм [29, с. 148]. Утопического во Флоренском и правда много, но будучи авангардистом [28, с. 269; 10, с. 148; 49, с. 57], мыслитель определенно утверждает в своих работах «Церковь глагола» [56, р. 168], активное христианство, которое начинает с самого человека и не признают в этом мире никаких «нейтральных зон» [55, с. 168].

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахутин А. В. Поворотные времена. — СПб.: Наука, 2005. — 743 с.
2. Бердяев Н. А. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 266–284.
3. Бонецкая Н. К. «Homo faber» «Homo liturgus» (философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. — 2010. — № 3. — С. 90–109.
4. Бонецкая Н. К. В поисках Неведомого Бога. Мережковский — мыслитель. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. — 400 с.
5. Бонецкая Н. К. Дух Серебряного века (феноменология эпохи). — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. — 720 с.
6. Бонецкая Н. К. Между Логосом и Софией (Работы разных лет). — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. — 576 с.
7. Бонецкая Н. К. П. А. Флоренский и «новое религиозное сознание» // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 649–667.

8. Булгаков С. Н. Священник о Павле Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 393–401.
9. Ваганова Н. А. Воля к Софии и церковность в творчестве о. Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. — Серия 1: Богословие. Философия. — 2014. — № 55(5). — С. 81–91.
10. Гаврюшин Н. К. П. А. Флоренский и культура его времени // Вопросы философии. — 1998. — № 4. — С. 146–150.
11. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. — Нижний Новгород: Типография «Ридо», 2011. — 672 с.
12. Зеньковский В. В. История русской философии. Ч. IV, гл. VI. Метафизика всеединства // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 421–439.
13. Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. Гл. IV. Расцвет литературы и искусства (фрагмент) // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 451–456.
14. Иваск Ю. П. Розанов и о. Павел Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 440–444.
15. Иеродиакон Андроник. О творческом пути священника Павла Флоренского // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 491–506.
16. Исупов К. Г. Павел Флоренский: наследие и наследники // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 7–33.
17. Левицкий С. А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Т. II. XX в. Отец Павел Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 445–451.
18. Лосев А. Ф. П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 173–196.
19. Лосский Н. О. История русской философии. — М.: Советский писатель, 1991. — 482 с.
20. Мень А., прот. Русская религиозная философия: Лекции. — М.: Храм святых бессребренников Космы и Дамиана в Шубине, 2003. — 280 с.
21. Никанор, архим. Рецензия на кн.: «Столп и утверждение Истины» // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 316–354.
22. Павлюченков Н. Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. — 288 с.
23. Павлюченков Н. Н. Человек как микрокосм в учения священника Павла Флоренского // XVIII Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ: Материалы. — М., 2008. — Т. 2. — С. 53–54.
24. Павлюченков Н. Н. П. А. Флоренский о религиозном опыте и религиозной догматике // Вестник ПСТГУ. — I: Богословие. Философия. — 2014. — № 2(52). — С. 61–77.
25. Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против Хаоса // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 625–648.
26. Резвых Т. Н. Онтология личности у о. Павла Флоренского и С. Н. Дурдылина // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. — 2009. — Т. 1. — № 19. — С. 68–79.
27. Резниченко А. И. О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. — М.: Издательский дом РЕГНУМ, 2012. — 416 с.
28. Резниченко А. И. Свящ. П. А. Флоренский как читатель «Слова как такового» // Русский формализм (1913–2013): Международный конгресс к 100-летию русской формальной школы. Тезисы докладов. — М.: Институт славяноведения РАН, 2013. — С. 268–269.

29. Роднянская И. Б. С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский: К философии дружбы // К портретам русских мыслителей / Р. А. Гальцева, И. Б. Роднянская. — М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. — С. 429–446.

30. Сабодан В., митр. Экклезиология в отечественном богословии. — К., 1997. — 512 с.

31. Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 285–315.

32. Феодор, еп. <Рец. на книгу:> «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» («Столп и утверждение Истины») // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 211–245.

33. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — М.: Правда, 1990. — Т. 1(1). — 496 с.

34. Флоренский П. А. Философия культа (Опыт православной антропологии). — М.: Мысль, 2004. — 685 с.

35. Флоренский П. А. Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 2000. — Т. 3(1). — 621 с.

36. Флоренский П. А. Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 2000. — Т. 3(2). — 623 с.

37. Флоренский П. В. Обретая путь: Павел Флоренский в университетские годы. В 2 т. — М.: Прогресс-Традиция, 2015. — Т. 2.

38. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.

39. Фудель С. И. Об о. Павле Флоренском (1882–1943) // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 49–140.

40. Хоружий С. Современные проблемы православного мирозерцания. — Интернет-издание Веб-Центра «Омега», 2002. — 144 с.

41. Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. 160 с.

42. Хоружий С. С. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки // П. А. Флоренский: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 525–557.

43. Шапошников Л. Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — 327 с.

44. Шапошников Л. Е., Федоров А. А. История русской религиозной философии. — М.: Высшая школа, 2006. — 449 с.

45. Шпидлик Т. Русская идея: иное видение человека. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. — 464 с.

46. Aptekman M. In the Beginning Was the Word: Magical Kabbalah, the Occult Revival, and the Linguistic Mysticism of the Silver Age // Jacob's Ladder: Kabbalistic Allegory in Russian Literature. — Boston, Massachusetts: Academic Studies Press, 2011. — Pp. 153–187.

47. Cassedy S. Pavel Florenskii's Trinitarian humanism // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason and the Defence of Human Dignity. — Cambridge University Press, 2010. — P. 190–204.

48. Drozdek A. Defying Rationality: Florensky and Frank // Poznańskie Studia Teologiczne. 2008. — Т. 2. — P. 175–188.

49. Groys B. Gesamtkunstwerk Ost. Zwischen Byzanz und Futurismus: Der russische Philosoph, Priester und Wissenschaftler Pawel Florenski vereint Tradition und Avantgarde // Die Zeit. — 1994. — № 37. — S. 57.

50. Hutchings S. Making Sense of the Sensual in Pavel Florenskii's Aesthetics: The Dialectics of Finite Being // Slavic Review. — Vol. 58. — № 1. — Pp. 96–116.

51. Marxer F. *Le problème de la vérité et de la tradition chez Pavel Florensky* // Istina. — 1980. — № 2–3. — Pp. 212–236.
52. Obolevitch T. Fr. Pavel Florensky: The Russian Leonardo da Vinci // Faith and Science in Russian Religious Thought. — Oxford: Oxford University Press, 2019. — Pp. 98–108.
53. Pavliuchenkov N. Religious Revival and Post-Secular Society according to Pavel Florensky // Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism. — Eugene, Oregon: Pickwick Publ., 2016. — Pp. 199–209.
54. Rosenthal B. A New Spirituality: The Confluence of Nietzsche and Orthodoxy in Russian Religious Thought // Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia / Ed. by M. D. Steinberg, H. J. Coleman. — Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2007. — Pp. 330–357.
55. Rosenthal B. G. New Myth, New World: from Nietzsche to Stalinism. — University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002. — 465 p.
56. Tyszkiewicz S. Réflexions du théologien russe moderniste Paul Florensky sur l'Eglise // Gregorianum. — 1934. — Vol. 15. — № 2 (1934). — Pp. 255–261.

Вослед юбилею С. Н. Булгакова (1871–1944)

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.1.009

УДК 1 (470)»18»: 215

С. Л. Фирсов, И. В. Янишевская^{**}

БОГОМЫСЛИЕ ОТЦА СЕРГИЯ БУЛГАКОВА: НЕПРИНЯТЫЙ ТЕОЛОГУМЕН^{**}

Статья посвящена рассмотрению деятельности известного русского экономиста, философа и богослова Сергея Николаевича Булгакова. Авторы анализируют учение о Софии Булгакова и отношение к этому учению Православной Российской Церкви. Церковь активно критиковала русских софиологов. Булгакова обвиняли во введении Софии как «четвертой ипостаси» Бога, однако он различал понятия «ипостась» и «ипостасность», говоря, таким образом, о Софии как о Божественной энергии. Данный шаг был воспринят как пантеистический, а религиозно-философская система Булгакова признана софианской ересью.

Ключевые слова: антропология, свобода, бессмертие, Православная Российская Церковь, русский космизм, русская религиозная философия, философско-религиозная система, София Премудрость Божия, софианская ересь, теологумен.

S. L. Firsov, I. V. Yanishevskaya
THE GOD-THINKING OF FATHER SERGIY BULGAKOV:
AN UNRECOGNIZED THEOLOGIAN

The article is devoted to the consideration of the activities the famous economist, philosopher and theologian Sergei Nikolaevich Bulgakov. The authors analyze the doctrine of Sophia by Bulgakov and the attitude of the Orthodox Church towards it. The Russian Sophiologists actively criticized by the Orthodox Russian Church. Bulgakov was accused of

* Фирсов Сергей Львович, доктор исторических наук, научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; профессор, кафедра ЮНЕСКО, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена; профессор, Санкт-Петербургская православная духовная академия; sfirsoff@mail.ru

Янишевская Ирина Валентиновна, научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; старший преподаватель, СПбГУТ им. проф. М. А. Бонч-Бруевича; yanishevskayaiv@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

introducing Sophia as the «fourth hypostasis» in the Godhead. However he distinguished concepts «Hypostasis» and «Hypostaticity», thus speaking Sofia as a divine energeia. This step was perceived as pantheistic and Bulgakov's philosophical and theological system was recognized as a Sophian heresy.

Keywords: anthropology, freedom, immortality, Orthodox Russian Church, russian cosmism, russian religious philosophy, philosophical and theological system, Sophia is the Wisdom of God, the Sophian heresy, theologian.

Отец Сергей Булгаков прожил семьдесят два года. Он «родился в епитрахили», как подшучивали над ним друзья, — был сыном потомственного священника. Сам же Булгаков в автобиографическом очерке «Моя Родина» утверждал, что он по своему происхождению по отцовской линии является левитом до шестого колена [6], акцентируя внимание на традиции наследственной передачи рода деятельности — служения у алтаря [15].

Как было принято в среде священнослужителей, Булгаков поступил в Орловскую духовную семинарию, но именно там и произошла глубокая «метаморфоза сознания»: «попович» потерял веру, а в 1888 г. даже предпринял попытку самоубийства. Показательно, что семинарию он так и не окончил, завершив получение среднего образования в светском учебном заведении — Елецкой классической гимназии. Потеря веры «потомственным левитом» в те годы не казалась чем-то экстраординарным: многие семинаристы и студенты духовных академий интересовались тогда идеями, отвергавшими официальную церковность, читали книги и статьи отечественных революционеров-демократов: П. И. Писарева, Н. А. Добролюбова, Н. Г. Чернышевского и др. Булгаков увлекся марксизмом, в 1890-е гг. являлся одним из наиболее ярких представителей такого течения, как «легальный марксизм». В 1894 г. он завершил обучение на юридическом факультете Московского университета и начал учено-учебную деятельность. Под влиянием философии Иммануила Канта в начале XX века он возвратился, как сам позднее отмечал, «к идеализму» и осознанию исторической роли ценностей добра и красоты.

В те годы он уже представитель «нового религиозного сознания», известный и деятельный «богоискатель». Показательно, что в 1904 г. Д. С. Мережковский и З. Н. Гиппиус пригласили его (как и его близкого друга Н. А. Бердяева) войти в состав редакции журнала «Новый путь» — ради обновления журнала. К тому времени дружба Булгакова и Бердяева стала настолько тесной, что, по воспоминаниям современников, часто при упоминании фамилии одного неизменно вспоминалась и фамилия другого, а их в шутку называли и «Бергаковым и Булдяевым» [15].

В 1907 г. С. Н. Булгаков вошел во II Государственную Думу — как беспартийный «христианский социалист». Принципы данного направления оказались близки ему, так как христианский социализм (в его «идеальном» состоянии) перекликался с идеями раннего христианства, предполагая торжество принципов равенства, братства, социальной справедливости, любви к ближнему. То были «максимы» социального мира и партнерства классов при нравственном совершенствовании человека [9].

В период работы Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. С. Н. Булгаков был его секретарем, занимался составлением со-

борных документов (в частности, писал «Слово на интронизацию» для Святейшего Патриарха Тихона (Белавина) [1, с. 252], который весьма благоволил ему и искренне его уважал). После избрания святителя Тихона Предстоятелем Православной Российской Церкви, С. Н. Булгаков обратился к нему с прошением о рукоположении в священнический сан, но получил отказ. Святейший остроумно заметил тогда: «Сергей Николаевич, Вы нам в сюртуке больше нужны» [15]. Впрочем, свое решение Патриарх Тихон изменил уже через несколько месяцев: летом 1918 г. в Московском Даниловом монастыре, в Троицын день, по благословению Предстоятеля Церкви, его последовательно рукоположил в сан диакона и затем в сан священника епископ Волоколамский Феодор (Поздеевский).

Принятие священного сана существенным образом повлияло на последующую жизнь отца Сергия. Церковное служение и «богословствование» стали приоритетными направлениями его деятельности, хотя он первоначально, в России, не прерывал и своих занятий, связанных с изучением политической экономии. Но в эмиграции, куда он попал не по своей воле, будучи высланным из страны в конце декабря 1922 г., он занимался уже преимущественно церковным служением и написанием богословских работ.

Философско-богословская творческая деятельность отца Сергия Булгакова за рубежом протекала в достаточно непростых условиях, связанных с внутрицерковными разделениями и спорами. Однако не эти споры стали «камнем преткновения» для отца Сергия. Не приняв Октябрьскую революцию и навсегда оставшись идейным противником большевизма, он не стал церковным «политиком» и идеологически ангажированным пастырем. Начиная с 1925 г. он посвятил свою деятельность организации Свято-Сергиевского богословского института, где при покровительстве митрополита Евлогия (Георгиевского), в 1931 г. перешедшего в юрисдикцию Константинопольского Патриархата, не только служил в институтском храме, но и преподавал ряд дисциплин: христианскую социологию, Ветхий Завет, догматическое богословие. Там же, в Париже, отец Сергей и создал собственную богословскую систему, разрабатывая в первую очередь вопросы о месте человека в мире и о его отношениях с Богом. Как «философ-богослов» отец Сергей был своеобразным и парадоксальным мыслителем. Эсхатологическая тематика в его творчестве оказалась связана с философией истории, когда апокалипсические ожидания давали силы развитию философской мысли. Язык его произведений был доступен и понятен, а свободная форма, как способ передачи мысли, — наиболее удобна для изложения религиозных текстов.

Среди русских богоискателей — носителей нового религиозного сознания — было принято противопоставлять себя историческому христианству. С этим связана и особенность религиозной романтики, окрашенной «в революционно-мистические тона» [11], отразившаяся в их произведениях. Творчество отца Сергия Булгакова отличает оригинальность, многоплановость и, безусловно, смелость. Интересно, что именно он первым ввел в оборот термин «очеловечивание», который позже сделает обиходным П. Тейяр де Шарден (в рамках «гоминизации» или очеловечивания природы, ее одухотворения). Как раз с «очеловечиванием» была связана и идея «духовного ядра» мира.

Этим путем богослов вышел на главную свою тему — на софиологию. «София — Премудрость Божия», согласно представлениям отца Сергия, есть онтологический центр мироздания.

Отец Сергий видел Софию основой мира, его базовой сущностью. Он писал, что «София есть энтелехия» мира (в аристотелевском смысле), та его потенция, которая становится энергией» [7]. Эта «идеальная энтелехия» виделась богословом универсальным медиатором, связывающим идеальность и реальность, мыслимое и бытийное, создающие «живое единство». Таким образом, «в своем космическом лике София» представлена как «мировая душа» [7]. Сам же мир, по его мнению, является живым эволюционирующим существом. Этот его тезис через некоторое время трансформировался в теокосмизм* [20].

Если русский космизм разрабатывал темы тождества человека как микрокосма и Вселенной («макрокосма»), причастности человека к космическому бытию, когда микрокосм вбирает в себя космические энергии, природные стихии, будучи органично вплетенным в жизнь всего мироздания, то ведущим принципом софиокосмизма, согласно представлениям отца Сергия, является архетип всеединства, с включением триады Бог–Человек–Космос. Софийная основа бытия предполагает ориентацию на Богочеловечество, причем в идеале рассматривается выход на проблему бессмертия.

Несмотря на деструктивность смерти как факта прекращения жизненного цикла человека, она не лишена социокультурной вариативности. С онтологической точки зрения смерть есть безусловное зло, однако аксиологическое восприятие смерти как недоступной разуму тайны дополняет осознание «единственного небожественного откровения» переживаниями не только страха, но и надежды [17]. Человек испытывает неоднозначное чувство абсурдности бытия из-за неизбежности собственной кончины. И это чувство принимается им как должное. Впрочем, ключевое слово здесь — тайна, ибо мы доподлинно не знаем, что ожидает нас после смерти.

Однако в любом случае только человек является «венцом творения», вне зависимости от того, каковы его мировоззренческие установки, а бессмертная душа — искра Божья. Если подходить с позиции Божественного Творения, то человек должен быть либо альтруистом (тем более что примером величайшего альтруизма явился подвиг Христа), либо эгоистом, поскольку эгоизм вполне объясним (хотя бы в силу инстинкта самосохранения и стремления к продолжению рода человеческого, живущего по законам природы). Таким образом, актуализируется вопрос, собственно, о «природе», наряду с присутствием и действием Бога в Космосе. Рассуждая таким образом, отец Сергий указывал, что еще преподобный Максим Исповедник утверждал: логос любой тварной вещи имеет нечто, что добавляется к законам природы, что проявляет

* Современный отечественный философ А. Н. Троепольский, создатель собственной теории теокосмизма, называя его адекватным принципом теофилософской систематизации мира, полагает даже, что «христианское откровение о триединстве божественного начала может быть истолковано с позиций теокосмизма. Бог-отец, — пишет ученый, — есть разумное праматериальное начало космоса, атрибутивно присущее ему; Бог-святой дух есть абсолютный разум этого начала, взятый сам по себе, а Бог-сын (Иисус Христос) есть этот же самый космический разум, воплощенный в человеке» [20].

себя в этих законах. Поэтому законы природы можно назвать логосами и, следовательно, разрыва между Богом и Его творениями не предполагается [16].

В то же время человек — носитель Софии, «и в нем все творение, есть нетварно-тварная София, сотворенное Божество» [8]. Но если жизнь человеку дана Богом, в силу тварности, то смерть Бог не творил. Он лишь допустил возможность, и человек не преминул этим воспользоваться. Смерть вошла в мир путем греха, который разрушил устойчивость человеческого существования и как бы отделил в нем нетварное от тварного. Бессмертие души при смертности тела — не показатель свободы, а последствия грехопадения.

Человек — любимое создание Божье, вершина Его Творенья, но человек грешен. Поэтому «зная о природе человека и его греховности, можно сделать вывод, что у Бога просто не оставалось другого выбора» [14, с. 110]. Хотя, как полагал отец Сергей Булгаков, изначально «в человеке по сотворении заложена по крайней мере возможность бессмертия» [8].

Стремление к бессмертию — это стремление оправданное, но нереализуемое, и только Бог — единственная надежда на спасение, а соответственно, и на самое бессмертие. Еще в эпоху Средневековья Богочеловеческий подвиг рассматривали как единственно возможный способ доказать,

что человеческая природа была создана, для того, чтобы весь человек, душою и телом, некогда — в будущем, обрел бы блаженство и бессмертие. Доказывалось также, что человек по необходимости должен достичь цели, ради которой и был создан [2].

Впрочем, человек — существо историческое, а потому несовершенное, подверженное злу (несмотря на подобие Богу). Что касается присутствия зла в истории, то именно оно и порождает эсхатологию. Следовательно, бессмысленно вести разговор об историко-культурном прогрессе как таковом: история катастрофична, она обречена. Конечно, возможность цивилизационного роста и материального благополучия в истории существует, но, по мнению отца Сергия, не во внутреннем ее (истории) итоге, не в гармонии, не в трагедии, а в окончательном обособлении «духовного добра и зла». В нем богослов усматривал «последнее обострение мировой трагедии», то есть видел трагедию мирового исторического процесса в реальной борьбе двух начал, но не на эмпирическом, а на духовном уровне [4, с. 416].

Булгаковская софиология как философское направление уникальна. Однако ей, как писал протоиерей Владимир Зеньковский, при отождествлении мира с Богом, присуща «тьнь пантеизма» [10], которая, наряду с такими составляющими как «четвертая ипостась» вместо Троицы или понятие Софии (как «третьем бытии», стоящем между Богом и миром), не могли не привести к обвинению отца Сергия Булгакова в ереси.

Среди его оппонентов, категорически не принимавших идею Софии — Премудрости Божией, в первую очередь следует назвать митрополита Антония (Храповицкого). На страницах эмигрантского «Нового времени» 4 сентября 1924 г. появилась статья владыки, в которой он критиковал отца Сергия, обвиняя богослова в «присоединении» женской Ипостаси («четверицы») к Святой Троице. Тот, в свою очередь, немедленно отправил в газету опровержение против «указания на него, как последователя соловьевской идеи о мнимой

Четвертой Ипостаси Св. Троицы — Софии» и совершенным отрицанием «соприкосновения его с таким ложным учением». Митрополит Антоний, в свою очередь, в ответном письме в редакцию с радостью извинился за то, что «невольно явился причиной огорчения уважаемого и любимого мною протоиерея», заверив в душевном «приветствии его православия и его благочестивой настроенности» [22].

В 1925 г. отец Сергей публикует статью «Ипостась и ипостасность», где, отрицая понятие о Софии как «Четвертой Ипостаси», продолжил активно развивать свою концепцию в целом. Будучи яркой фигурой православной русской эмиграции и профессором Свято-Сергиевского богословского института в Париже, отец Сергей не мог не подвергнуться резкой критике со стороны тех, кто, несмотря на его заверения о неприемлемости концепции «Четвертой Ипостаси», продолжал видеть в булгаковской софиологии ересь (тем более что даже симпатизировавшие богослову церковные деятели и религиозные философы подмечали факт поглощения в его учении антропологии космологией).

В марте 1927 г. свое отношение к богословским мнениям отца Сергия высказал Архиерейский Собор РПЦЗ, направив специальное послание покровительствовавшему ему митрополиту Евлогию (Георгиевскому), обвинив последнего в том, что он привлекает к преподавательской деятельности в Парижский Богословский институт «церковных модернистов», тем самым этим модернистам потворствуя [13]. О том, кто конкретно имелся в виду, сомнений быть не могло: речь в послании шла прежде всего об отце Сергии Булгакове.

Середина 1930-х гг. была для отца Сергия весьма непростым временем. Именно тогда часто вставал вопрос соответствия его учения о Софии учению Православной Церкви. Так, архиепископ Серафим (Соболев), управлявший русскими приходами в Болгарии, на Архиерейском Соборе РПЦЗ даже поднял тему о возможности проведения суда над протоиереем Сергием Булгаковым, обвинив его в «софианской ереси». К слову, архиепископу Серафиму принадлежит и детальная богословская оценка системы отца Сергия: в 1935 году он опубликовал объемную работу (состоящую из тридцати глав) под названием «Новое учение Софии Премудрости Божией». В ней, обвинив отца Сергия в распространении неогностицизма, владыка утверждал, что «софийное учение» расходится с учением Православной Церкви. Более того, он указывал и на связь «софианства» с кабалистической мистикой и платонизмом. Он пытался доказать, что основой учения отца Сергия (равно как и священника Павла Флоренского), является не учение Церкви,

а гностическая мысль о посредстве, без которого Бог будто не может иметь соприкосновения с тварью. Эта гностическая мысль о посредстве содержится в основе учения о. Булгакова о творении, о воплощении и о вознесении Господа.

Архиепископ Серафим соглашался с тем, что отец Сергей указывал, что София не есть Бог, однако, данное «заявление не препятствует ему определять Софию наименованиями, приложимыми к одному только Богу и даже прямо называть ее богиней» [19].

Показательно, что архиепископу Серафиму (Соболеву) за «Новое учение...» Архиерейским Синодом РПЦЗ была присвоена ученая степень магистра

богословия. Тогда же, в октябре 1935 г., Архиерейский Собор РПЦЗ принял специальное определение «О новом учении протоиерея Сергия Булгакова о Премудрости Божией», признав его еретическим.

А через два года после этого, в 1937 г, архиепископ Серафим (Соболев), на основании работы которого и было принято указанное определение, написал новый труд, направленный против учения отца Сергия («Защита Софианской ереси протоиереем С[ергием] Булгаковым пред лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви»). Владыка полагал, что отцу Сергию

надо принять учение Православной Церкви о Второй Божественной Ипостаси, Сыне Божием, как истинной Софии, Премудрости Божией, и заявить, что отселе он будет учить об отношении Бога к миру, о творении, о воплощении, о вознесении и о всех прочих догматах так, как учили св. отцы и как определила Православная Церковь на своих Вселенских Соборах, — без всякого прибавления или убавления к этому учению из рассуждений своего разума [18].

Чаемого «раскаяния» богослова не последовало.

Учение протоиерея Сергия Булгакова о Софии не менее серьезно критиковал также будущий иерарх РПЦЗ, а в то время иеромонах Иоанн (Максимович). В конце 1920-х гг. им были написаны две работы: «Почитание Богородицы и Иоанна Крестителя и новое направление русской религиозно-философской мысли» (опубликована в 1927 году) и «Учение о Софии, Премудрости Божией» (опубликована в 1930 году).

Русская Православная Церковь Московского Патриархата во главе с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Сергием (Страгородским) тоже не осталась в стороне, обвинив протоиерея Сергия Булгакова в «богословском неправомыслии». 7 сентября 1935 г. вышел Указ, в котором утверждалось, что софианское учение профессора С. Н. Булгакова «напоминает собою полужызыческие и полухристианские учения первых веков, гностиков и др.» [21] и является искажающим догматы православной веры.

В ответ на Указ, в январе 1936 г. отец Сергей написал развернутую «Докладную Записку Митрополиту Евлогию», где по всем пунктам дал пояснения, касавшиеся необоснованных, по его мнению, обвинений в «еретическом учении о Софии». Обращая внимание на то, что его учение о Софии — это теологумен, то есть частное богословское мнение, не являющееся обязательным для всех христиан [5].

И действительно, булгаковское учение о Софии не имело обязывающего характера соборного определения. Однако не будет большим преувеличением сказать, что это «частное мнение» послужило соблазном и вызвало волну критики в православном богословском сообществе. Впрочем, в 1930-е гг. отец Сергей мог развивать свое учение, пользуясь тем, что митрополит Евлогий не требовал от него отречения от «софийного учения», не запретил богослову развивать его. Причину этого легко усмотреть не только в симпатии владыки к отцу Сергию, но и в том, что в тот период он административно не зависел ни от Архиерейского Синода РПЦЗ, ни от Священного Синода митрополита Сергия (Страгородского), находясь под омофором Константинопольского Патриарха. Но критика булгаковского учения, то усиливаясь, то ослабевая,

продолжалась вплоть до его смерти. Не прекратилась она и доныне. И все же, резюмируя, следует сказать, что отец Сергей Булгаков всегда оставался честен — и перед самим собой, и перед Церковью, которую глубоко почитал и которой служил. Это прекрасно понимал и ценил митрополит Евлогий (Георгиевский), сказавший в день похорон богослова (15 июля 1944 г.) простые, но искренние слова о нем: «...Ты был истинным христианским мудрецом, учителем жизни, поучавшим не словом только, но и всем житием своим, в котором, дерзаю сказать, ты был апостолом» [3].

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксенов-Меерсон М. прот. Созерцанием Троицы Святой. Парадигма любви в русской философии троичности. — Киев: «Дух и Литера», 2008.
2. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком. — URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/anselm/anselm_bog_chel.htm (дата обращения: 28.12.2021).
3. Антоний (Паканич), архиеп. Протоиерей Сергей Булгаков: аспекты мировоззрения // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. — Серія: Економіка. — 2011. — № 131. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/protoierey-sergiy-bulgakov-aspekty-mirovozzreniya> (дата обращения: 28.12.2021).
4. Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 т. — М., 1993. — Т. II.
5. Булгаков С., прот. Докладная записка. — URL: <http://ivashek.com/ru/research/spor-o-sofii/843-eshche-k-voprosu-o-sofii-premudrosti-bozhiej-dokladnaya-zapiska-mitrevlogiyu-yanvar-1936-g> (дата обращения: 28.12.2021).
6. Булгаков С. Н. Моя Родина. — URL: http://az.lib.ru/b/bulgakow_s_n/text_1944_moza_rodina.shtml (дата обращения: 28.12.2021).
7. Булгаков С., прот. Свет Невечерний. — URL: http://www.odinblago.ru/filosofiya/bulgakov/bulgakov_s_svet_nevecher/3_21 (дата обращения: 28.12.2021).
8. Булгаков С., прот. Софиология смерти. — URL: http://www.odinblago.ru/sofiologia_smerti (дата обращения: 28.12.2021).
9. Гавриленков А. Ф. Генезис и эволюция идей христианского социализма в русской философской мысли: автореф. дисс. канд. филос. наук. — URL: <http://www.dissercat.com/content/genezis-i-evolyutsiya-idei-khristianskogo-sotsializma-v-russkoi-filosofskoi-mysli> (дата обращения: 28.12.2021).
10. Зеньковский В., прот. Дело об обвинении о. Сергия Булгакова в ереси (глава из неизданных воспоминаний). — URL: http://www.odinblago.ru/obvin_bulg_eres/ (дата обращения: 28.12.2021).
11. Зеньковский В., прот. История русской философии. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/istorija-russkoj-filosofii/ (дата обращения: 28.12.2021).
12. Кирьянов Д., прот. Божественное действие и современная наука: проблемы интерпретации. — URL: http://www.intelros.ru/pdf/metafizika/2013_2/13.pdf (дата обращения: 28.12.2021).
13. Клементьев А. К. Материалы к истории полемики о творчестве профессора протоиерея Сергия Николаевича Булгакова 1924–1937 гг. // Вестник ЕДС. — 2019. — № 2 (26). — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/materialy-k-istorii-polemiki-o-tvorchestve-professora-protoiereya-sergiya-nikolaevicha-bulgakova-1924-1937-gg> (дата обращения: 28.12.2021).

14. Лейн Т. Христианские мыслители. — СПб.: Мирт, 1997.
15. Мень А., прот. Лекция об отце Сергии Булгакове от 9 декабря 1989 года // Мировая духовная культура. Сборник. — URL: http://www.alexandrmen.ru/books/mdc/mdc4_08.html (дата обращения: 28.12.2021).
16. Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. — М., 2007.
17. Сабиров В. Ш. Жизнь. Смерть. Бессмертие. (Обзор основных религиозно-философских парадигм) // «Человек». — 2000. — № 5–6. — URL: http://www.sibstrin.ru/files/zhizn_smert_bessmertie.pdf (дата обращения: 28.12.2021).
18. Серафим (Соболев), свт. Защита Софианской ереси протоиереем С. Булгаковым пред лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sobolev/zashhita-sofianskoj-eresi-protoiereem-s-bulgakovym-pred-litsom-arhierejskogo-sobora-russkoj-zarubezhnoj-tserkvi/#0_12 (дата обращения: 28.12.2021).
19. Серафим (Соболев), свт. Новое учение о Софии Премудрости Божией. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sobolev/novoe-uchenie-o-sofii-premudrosti-bozhiej/32 (дата обращения: 28.12.2021).
20. Троепольский А. Н. Метафизика, философия, теология, или Сумма оснований духовности: Монография. — М., 1996. — URL: <https://scicenter.online/fundamentalnaya-filosofiya-scicenter/teokosmizm-kak-adekvatnyiy-printsip-26904.html> (дата обращения: 28.12.2021).
21. Указ Московской Патриархии Преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию. — URL: <https://hesychasm.ru/library/Sophia/ukaz.htm> (дата обращения: 28.12.2021).
22. Энеева Н. Т. Спор о софиологии в Русском Зарубежье 1920–1930-х гг. // Религиозные деятели Русского Зарубежья. Библиотека. — URL: http://zarubezhje.narod.ru/texts/Eneeva_Sophiologia.htm (дата обращения: 28.12.2021).

*Иером. Мефодий (С. А. Зинковский),
Иером. Кирилл (Е. А. Зинковский)**

**БОГОСЛОВСКОЕ ПОНИМАНИЕ ЕДИНСТВА
ПРОТ. СЕРГИЕМ БУЛГАКОВЫМ
В СВЕТЕ БОГОСЛОВИЯ ЛИЧНОСТИ****

Статья посвящена анализу представлений о. С. Булгакова о Всеединстве как высшей жизненной цели человека в свете православного богословия личности. Достижение Всеединства, по мысли богослова-философа, возможно только через своеобразно и неоднозначно трактуемое им понятие Софии. Свободная и нетрадиционная трактовка философом основных догматических понятий, присвоение исключительного статуса Софии, тенденция к смещению сфер ипостасного и природного бытия, нарушение баланса личностного и природного начал с усилением значения последнего приводят к неоднородности и неопределенности всей его догматической системы.

Стремление Булгакова изложить на современном языке пути к единению с Богом можно определить как увлекательную страницу в истории русской мысли. Однако усвоение мыслителем преувеличенной роли софиологии в богословии, убеждение в необходимости изменения матрицы христианского мировоззрения путем ее «софийного» переосмысления представляются авторам оспариваемой осью мышления о. Сергия.

Ключевые слова: прот. Сергей Булгаков, София, Всеединство, единство, личность, природа, баланс, Бог, человек.

Hieromonk Methody (S. A. Zinkovskiy), Hieromonk Kirill (E. A. Zinkovskiy)
THE THEOLOGICAL UNDERSTANDING OF UNITY
BY ARCHPRIEST SERGIUS BULGAKOV
IN THE PERSPECTIVE OF THE THEOLOGY OF PERSON

The article is devoted to the analysis of archpriest S. Bulgakov's ideas about the All-unity as the highest human life goal in the perspective of the Orthodox theology of person.

* Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич) — доктор богословия, кандидат технических наук, доцент, кафедра теологии, Русская христианская гуманитарная академия; rev.methody@yandex.ru

Иеромонах Кирилл (Зинковский Евгений Анатольевич) — доктор богословия, кандидат технических наук, ректор, Николо-Угрешская семинария; Русская христианская гуманитарная академия; ierej.cyril@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

The achievement of the All-unity, according to the theologian-philosopher, is possible only through Sophia, the concept of which he interprets in a peculiar way. The philosopher's free interpretation of the main dogmatic concepts, the assignment of the exclusive status to Sophia, the impairment to the balance of personal and natural principles via magnification of the latter's significance lead to uncertainty of his entire dogmatic system.

Bulgakov's desire to present by means of the modern language the ways to unity with God can be defined as a fascinating page in the history of Russian thought. However, his conviction that it is necessary to change the matrix of the Christian worldview through its 'sophistic' reinterpretation is viewed by the authors as the most disputed axis of Fr. Sergius' thinking.

Keywords: archpriest Sergiy Bulgakov, Sofia, Unity of All, unity, person, nature, balance, God, human.

ВВЕДЕНИЕ

Современные мыслители относят парадигму Всеединства «к самому ядру русской религиозной мысли» [60] и даже именуют ее «единственным оригинальным направлением в русской философии» [62, с. 155], в то же время отмечая, что она не входит в число русских изобретений, но «под разными именами присутствует в философии искони, начиная уже с эпохи мифологических истоков философского мышления» [60]. В творческом наследии прот. Сергия Булгакова философия Всеединства представляет одну из магистральных линий, ведь на протяжении жизненного пути его мысль находилась в непрестанном поиске путей единения человечества и творения с Богом как главной жизненной цели, а теоретическое осмысление достижения этого единства легло в основу мировоззрения философа. В то же время учение Булгакова можно охарактеризовать как попытку онтологического обоснования «уникальности, свободы и достоинства человеческой личности», которую «невозможно рассматривать отдельно от метафизики Всеединства» [54, с. 40].

Первоначальные представления о Всеединстве (греч. *ἕν τὸ πᾶν*, лат. *in omnia*, нем. *Alleinheit*) история философии относит к мысли досократиков (Гераклит, Ксенофан, VI–V вв. до Р. Х.), в современном представлении под Всеединством понимается «тип единства», предполагающий «связь всех вещей в Едином в качестве их причины или конечной цели» [26, с. 560]. В христианском богословии более употребим термин «единство», в ветхозаветных истоках связанный с представлениями о «Едином Боге» и «едином творении рук Его» (3 Езд 8. 7), а в новозаветной традиции — с представлениями о единстве во Святой Троице, единстве христиан во Христе и Церкви (Ин 17. 21; Рим 12. 5; 1 Кор 12. 27). Мы рассмотрим понятие «единство» в рамках христианского богословия личности, где возможность его осуществления связана с балансом личности и природы как двух равновесных начал ипостасно-природной онтологии, и сравнительно проанализируем пути осуществления Всеединства, предлагаемые прот. Сергием, на всех ступенях бытия, начиная с внутритроичного единства и заканчивая единством человечества с Богом и в Боге.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЕДИНСТВЕ ВО СВЯТОЙ ТРОИЦЕ

Представления прот. Сергия о единстве в Боге-Троице, к уподоблению Которому в образе бытия призвано человечество, согласно принципу «что вверх, то и вниз» (см: [7, с. 139]; подробнее см.: [58, с. 195]), имеют свои особенности. И если в ранний период творчества философ говорит о человеческом обществе как некой единой сверхличности, то позже сверхличность, как Один Абсолютный, самодовлеющий Субъект, приписывается им и ко Святой Троице. Идея сверхличности сформировалась у философа во многом под влиянием концепции В. С. Соловьева, где человечество и Божество рассматриваются как единый субъект, «действительный, хотя и собирательный организм» (см.: [48, с. 255]) (представление о человечестве как о едином организме заимствовано В. С. Соловьевым у О. Конта). Корни идеи онтологического превосходства одного над многими покоятся еще в глубинах философии неоплатонизма, где именно, безусловно, Единое является основой существования всего, производя из себя поступенчато убывающие в качестве низшие уровни бытия, непрерывно стягивающиеся к обретению исконного всеединства.

В мысли о. Сергия ипостасность Божества выражается в абсолютно-сверхличном характере «Его троичности» [13, с. 211], что позволяет философу свободно переходить от трех личностей к одной в Боге, формулируя, например, что «Бог, во Святой Троице прославляемый, есть един, единое Божественное Я, Абсолютный Субъект, — Святая Троица, к которой поэтому и относимся и обращаемся как к личности. Но эта Личность есть и три Личности» [15, с. 68]. Продолжением этих высказываний являются слова о «едином триипостасном «Я» Святой Троицы» [15, с. 220], триипостасном Лице Святой Троицы и даже о единой «триипостасной личности» [7, с. 112], «триипостасной ипостаси» [9, с. 45] (см.: [40, с. 70–79]).

Надо признать, что подобные представления расходятся с православной триадологией. И если Булгаков рассматривает природу как общее откровение Лиц единой триипостасной Личности, то в традиционном представлении Три Лица Троицы не объединяются в единую сверх-Личность, парадоксально обладая единой природой. Единое Божество есть «Трех Бесконечных бесконечная соестественность, где и Каждый, умозерцаемый Сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын и Дух Святой *с сохранением в Каждом личного свойства*, и Три, умопредставляемые вместе — также Бог: первое — по причине единосутия, последнее — по причине единоначалия» [66, 417 В; 22, с. 571].

В апофатической формулировке троичного догмата святоотеческая мысль сочетает различие понятий «природы» и «ипостаси» с их нераздельностью в единстве нетварной онтологии. Единство природы и троичность Лиц связаны с Их единосутием (греч. *ἰσοουσιος*), обуславливающим «таинственное тождество монады и триады и одновременность тождества единой природы и различия трех Ипостасей» [35, с. 30], а также монархией (единоначалием) Отца как Единого Источника Божества, сообщающего Лицам Свою единую природу и дающего Им различения в «вечном движении любви» [70, 221 А].

ПРИНЦИПЫ ЕДИНСТВА И ЕДИНЕНИЯ ВО ВНУТРИТРОИЧНЫХ ОТНОШЕНИЯХ И МЕЖДУ БОГОМ И ТВОРЕНИЕМ

Единство Лиц во внутритроичных отношениях для прот. Сергия связано с понятиями «Духа Божия» и «Духа Святого» [15, с. 187]. Так, он определяет Дух Божий как «*триединство трех ипостасей в их раздельноличности*», а Дух Святой — как «*ипостасное единение*» Лиц «в Третьем Лице» [15, с. 188]. Для традиционной триадологии это означает, что Дух Божий по сути становится синонимом Божественной сущности. В именовании же философом Духа Святого «ипостасной связью» и «любовью» [15, с. 196], которая «сама любит Отца и Сына, Коих Она есть *ипостасное единство*» [15, с. 188], присутствует опасность ослабления ипостасной значимости Самого Святого Духа. Это даже может напомнить римо-католическое учение, сводящее Третье Лицо к «Божественной любви», «пламени любви» между первыми Двумя Лицами [30; 3, с. 54].

Прот. Сергей определяет, что «характер отношения, существующего между Божественным Духом» и Духом Святым, «раскрывается как в междуипостасных взаимоотношениях Божественных Лиц, так и в Их взаимоотношении в едином Божестве или Божественной Софии» [15, с. 188], отождествляемой опять же с сущностью Божией. При этом, остается неясным различие во Святой Троице «*междуипостасных отношений Божественных Лиц*» и «*Их взаимоотношения во Едином Божестве*», которое, вероятно, связано с пониманием философом Троицы как Единого Абсолютного Субъекта.

Рассматривая принципы единения Бога и творения, философ именует Дух Святой «*ипостасной связью между небом и землею*», поскольку «Он, сходя в мир, пребывает и на небеси» [15, с. 435], и развивает мысль о Святом Духе как посреднике между земным и небесным. Но, согласно христианским Писанию и Преданию, ипостасной связью между Богом и человеком, а не всем миром, можно назвать только Сына Божия, подразумевая тайну Его воплощения и ипостасного единства тварной человеческой и нетварной божественной природ в Богочеловеке. Дух же Святой отнюдь не становится в традиции на место Сына и не образует еще одну «ипостасную связь» Бога и человека, но выполняет свою задачу в домостроительстве Святой Троицы, состоящую, в первую очередь, в доведении до полноты дела Христа — ипостасного единства богоподобного творения и Творца.

ДОСТИЖЕНИЕ ЕДИНСТВА В АНТРОПОЛОГИИ КАК ПУТЬ ОТ ИНДИВИДУАЛИЗМА К ИПОСТАСНОСТИ

В антропологии реализация единства связывается прот. Сергием с движением от индивидуализма к ипостасности. Если в раннем творчестве ценность личности видится им в индивидуальности и каждая личность, «как бы она ни казалась мала и ничтожна», именуется им необходимой и незаменимой «уже потому, что *она индивидуальна*, т. е. имеет абсолютную оригинальность и неповторяемость» [18, с. 260], то в поздний период, для которого характерно

углубление богословской проблематики, понятие «индивидуальность» получает скорее негативное значение, определяясь как «отсвет Денницы на человеке» [11, с. 41] (см.: [29, с. 174–176]).

В то же время философ признает неизбежность существования индивидуальности как единственной формы «для жизни души» [11, с. 42] в падшем мире. Эта неизбежность связывается с событием грехопадения, в котором человечество потеряло память о единстве природы и «вместо единого, но многоипостасного существа... рассыпалось на множество индивидов, отдельных представителей» [11, с. 36]. Наша «себялюбивая моноипостасность» [10, с. 22] становится даже причиной непознаваемости для нас, как тварных ипостасей, жизни Триипостасного Бога.

Строго говоря, такое представление о «рассыпании» единого человечества на множество индивидов в грехопадении не совпадает с святоотеческим видением искажения, но не разрушения образа Божия в Адаме. Стремление к юнговского типа индивидуации действительно является одним из важнейших лейтмотивов грехопадения. Но это стремление — субъективный процесс, в потенциале способный лишь затмить, но не разрушить изначальное богоданное и неотъемлемое единство человечества. И именно с этой неотъемлемостью единства связана свойственная традиционной антропологии непрерывность и бесконечность как процесса индивидуации, так и обратного движения к осознанному участию в совершенствовании и обожении человека.

Наш же философ приходит к непримиримому и яркому противопоставлению индивидуальности и *ипостаси*, и в то же время в его рассуждениях можно различить смешение сфер *ипостасного* и *природного бытия*. Так, размышляя о преодолении индивидуализма в *Агнице*, он утверждает, что человеческий дух «живет не своей яйностью, но присущей ему природой» [7, с. 114], которая понимается им «как не-я, входящее в я, в нем живущее, включая... и психологический мир, и внешнюю природу и что особенно важно — другие живые личности, другие я, как со-я или мы» [там же]. Здесь личность человека, его «я», отождествляется с его духом, тогда как в традиционной антропологии духовная составляющая, как правило, понимается как высшая часть человеческой природы. При таком подходе личности других людей, в свою очередь, грозят быть интерпретированы как просто части общечеловеческой природы.

Еще одна особенность движения от индивидуальности к личности у о. Сергия заключена в его связи с Софией. *Личность* непосредственно связана с Софией, как ее «умный луч» и «центр любви» [11, с. 35], и ее освобождение от индивидуальности через жизнь во Христе, введение «в должное для нее многоединство в любви, в Церковь» [11, с. 42] происходит через «ософиение». И даже Божественным Первообразом и основанием бытия человека именуется не столько Христос, Логос Отца, сколько Божественная София, обладающая неким предвечным Человечеством [7, с. 136].

ДВИЖЕНИЕ К СОБОРНОСТИ И ЛИЧНОСТНАЯ УНИКАЛЬНОСТЬ

Единство бытия Ипостасей Святой Троицы возводится православной богословской мыслью в идеал человеческой соборности. Образ осуществления соборности в антропологии содержится и для о. Сергия в триадологии, однако создается впечатление, что соборность связывается у него с растворением личной уникальности в «соборном Я Абсолютного Субъекта» [16, с. 87–88] (см.: [41]). В Троице Лица «полноценно-истощательно отождествляются Друг с Другом» в Едином триипостасном Субъекте... превращаясь в «Божественное самоотношение», в «разные образы обладания» триипостасным Субъектом единой природой [9, с. 64–65].

Отметим здесь, что в парадигме современных психологии и педагогики личностная уникальность, как правило, имеет высокое значение, будучи скорее синонимом индивидуальности, и формирование личности мыслится как раз как растянутый во времени процесс индивидуации (см., например: [5; 46]). У прот. Сергия перед нами предстает, по сути, противоположное отношение к индивидуации, поскольку единособъектность превалирует над многоипостасностью, но в обоих случаях можно проследить отсутствие четкого различения понятий личности и индивида и, таким образом, смешение областей личного и природного бытия. Например, С. В. Буфеев отмечает, что «термин «личность» прочно вошел в арсенал научного знания, хотя и стал использоваться в «век разума», как правило, для обозначения не личности, а индивида» [19].

В приложении к человечеству идеал соборности хотя и является для о. Сергия «неустрашимым постулатом» или идеалом «для тварного духа» [9, с. 63], но остается неисполнимым по причине нашего фактического разделения на множество индивидов-личностей. Совершенно иначе говорит о достижении Божественного идеала соборности младший современник о. Сергия архимандрит Софроний (Сахаров), влияние на которого мировоззрения Булгакова некоторые считают неоспоримым (см.: [44, раздел прот. С. Булгаков]): «многоипостасная форма нашего бытия не должна отклонить нас от искания путей к осуществлению богоподобного единства» [51, с. 187]. В реализации Божественного идеала единства архим. Софроний призывает каждую человеческую личность «жить всечеловеческую жизнь, как нашу персональную» [там же], уподобляясь Христу в исполнении заповедей любви и возрастая «в меру полного возраста Христова» (Еф 4. 13), когда проявился бы в ней Всечеловек Христос [51, с. 188]. Для о. Софония ипостасная открытость каждой тварной личности не становится препятствием к сохранению уникальности и целостности, благодаря ипостасно-природному соборному модусу бытия по образу Лиц Троицы.

Последнее, очевидно, связано с принципиально отличающейся от булгаковской концепцией личностного начала у о. Софония. Личность для последнего несводима к природному аспекту, но и неотрывна от него, и, в силу свойства открытости, изначально призвана одновременно к ненавязчивому вмещению «в себя», в свою жизнь, бытия иных личностей и к становлению содержанием их бытия.

КЕНОЗИС КАК ПУТЬ К ЕДИНСТВУ

Личностный кенозис видится о. Сергием условием достижения единства, и в этом, можно смело сказать, он продолжает линию святоотеческой традиции, но понимание им кенотичности имеет свои особенности. Суть кенозиса Бога Сына для философа состоит в оставлении, обнажении Им Своего вечного Божества: «Вторая ипостась опустошает Себя от Своего Божества, оставляет его, — не как источник внутритроичной взаимно-ипостасной жизни, но Своего личного божественного бытия: Сын... как бы выступает из сомкнутого кольца Троиинства» [7, с. 248] ([см. 65; 71]).

Личностный кенозис увязывается им с необходимостью умаления природы той личности, которой она принадлежит. Отсюда и тема «оставления» Божества Логосом, отсюда же прорастает и своеобразное понимание философом перихоресиса двух природ, не халкидонски опосредованного — через ипостась-личность, а прямого, с «борьбой» природ во Христе на протяжении всей Его земной жизни и особенно во время Гефсиманского моления. Но Гефсиманская борьба происходила все же не от того, что человеческая природа Христа имела в себе противление Богу, а по причине принятия Спасителем последствий человеческого грехопадения, в частности душевных и телесных страданий и физической смерти, противоестественных для замысла Божьего о человеке.

Что касается кенотического «отказа» Христа от Своей божественной силы, то он имеет место за счет Его личного домостроительного произволения — принять на Себя человеческие страдания и умаление, не пользуясь Своими Божественными природой и энергией, оставляя их пассивными, но и не лишаясь их. Это промыслительное и добровольное личное ограничение Логосом действий и проявлений Своего Божества.

Противоречиво выглядит представление о. Сергия о кенотичности сознания Христа. Философ считает, что самосознание Христа «осуществляется чрез человеческое сознание» [7, с. 257], которое всегда ограничено по неотъемлемому свойству всего сотворенного. Но поскольку, с богословской точки зрения, сознание, или самосознание, есть принадлежность личности (см.: [40, с. 514–520]), тогда как знание принадлежит «умной» природе, то сознание во Христе не может двойиться в силу халкидонского единства личностного центра.

Отметим также, что для о. Сергия божественность и «оставленная слава» возвращаются ко Христу не столько по Воскресении, сколько через Софию, в процессе ософииения, понимаемого как обожение Его человечества [7, с. 253]. С точки же зрения традиционной христологии, Христос на протяжении земной жизни никогда не оставлял Своей причастности к жизни Божественной, а славное Воскресение Христово не связано с одновременным обожением человеческой природы Христа и не зависит от процесса обожения человечества, осуществляемого в ходе истории в реалиях новозаветной Его Церкви.

ЛЮБОВЬ КАК ИПОСТАСНОЕ СВОЙСТВО И ОСНОВА ВСЕЕДИНСТВА

Основой Всеединства тварного и божественного миров о. Сергей именуется любовь, связывая ее с Софией. Через Софию-Усию «силою любви» все «связывается во Всеединстве, многообразное, вселикое и вместе единое» [7, с. 127]. При этом любовь Софии-Усии безлична, ибо у нее «нет лица» [7, с. 128]. О. Сергей формулирует «особый образ не-ипостасной любви по отношению к ипостаси» как «отношение Божественной Софии к триединой божественной Личности» [там же]. Однако любовь, как свойство Ипостасного Бога (1 Ин 4. 8), всегда ипостасна, принадлежит и направлена от личности к личности. И если любовь, по определению Самого Спасителя, в высших своих проявлениях жертвенна (Ин 15. 13), или кенотична, то любовь Софии, будучи не-ипостасной, лишена у Булгакова «самоотвергающегося, жертвенного самоположения... круговорота личного истощания» и даже имеет определение «женственной» [7, с. 129]. Т. е. о. Сергей вынужден прибегать к чисто природному антропологическому языку, описывая любовь Софии естественными качествами одной из половин человеческого рода, ввиду именно неличностного, «родового» характера этой любви. Здесь, очевидно, наш философ вторит В. С. Соловьеву, полагавшему, что «для Бога Его другое (т. е. Вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности» [50, с. 534].

ВСЕЕДИНСТВО И СОФИОЛОГИЯ: СТАТУС И МЕСТО СОФИИ

Богословское творчество о. Сергея «исходит из живого чувства реальности тайны жизни Божьего Существа» и в то же время «полно трепетного чувства», что мир тварный в своих основах представляет собой некое «таинственное уплотнение и сгущение мира духовного» [31, с. 33], что напоминает неоплатоническое «сгущение» при движении вниз по лестнице бытия от Единого к миру.

Основания единства Божественного и тварного мира философ находит в Софии — связующем звене Бога и творения. Связь Софии со Всеединством и Богочеловечеством впервые была установлена старшими современниками о. Сергея, религиозными философами Серебряного века В. С. Соловьевым и о. Павлом Флоренским [45, с. 25], и послужила своеобразным «ключом» к возникновению софиологии. Продолжая интуиции философов-предшественников в поисках Всеединства как «религиозного единства жизни, взыскуемого, но не обретенного» [13, с. 1], наш мыслитель прочно связывает его с Софией, именуя ее даже и собственно «Всеединством» [7, с. 125].

О. Сергей Булгаков, на наш взгляд, стал своеобразным философским русским «почвенником», в разные периоды с разной степенью осознанности продолжавшим идею превосходства родового над личным, общего над частным, чем всю жизнь и влекла его идея Софии. Один из его личных, мистических опытов, интерпретированный им как встреча с Софией (вспомним здесь хрестоматийное видение Софии св. равноапостольному Кириллу в детстве

[1]), имел место и описывается им как таинственное переживание красоты и единства мироздания в Боге: «Все стало примиренным, исполненным звенящей радости... Нет жизни и смерти, есть одно вечное, неподвижное *днесь*. *Ныне отпускаеши*, звучало в душе и в природе. И неожиданное чувство ширилось и крепло в душе: победы над смертью! Хотелось в эту минуту умереть, душа просила смерти в сладостной истоме, чтобы радостно, восторженно изойти в то, что высылось, искрилось и сияло красотой первоиздания. Но не было слов, не было *Имени*, не было «Христос воскрес», воспетого миру и горным высям. Царило безмерное и властное *Оно*, и это «Оно» фактом бытия своего, открытием своим, испепеляло в этот миг все преграды, все карточные домики моей «научности». И не умер в душе этот миг свидания, этот ее апокалипсис, брачный пир, первая встреча с Софией» (цит. по: [47, с. 8]).

Отметим, что если для многих сторонников софиологии, например В. С. Соловьева, София представлялась неким персонифицированным существом, то для о. Сергия она оформилась в пережитой памятной «встрече» не как личность, но именно как мистическое переживание Всеединства мироздания в вечности, таящее в себе определенное превалирование единства над многим (см.: [72, р. 182]). Подобное превалирование можно усмотреть, например, и в представлениях младшего современника о. Сергия, А. Ф. Лосева, многие годы посвятившего изучению Всеединства в античности, а в работе по русской философии отмечавшего, что «принцип Всеединства... является принципом философской классики вообще» [33, с. 119].

В одном из ранних сочинений, *Свете Невечернем* (1917), во многом находясь под влиянием идей о. Павла Флоренского, Булгаков подобно о. Павлу вначале наделяет Софию скромной ролью «границы» между Богом и творением, которая «не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разделяющее» Бога и творение [13, с. 212], причем, упоминая здесь учение святителя Григория Паламы о различии сущности и энергий в Боге, философ не идентифицирует Софию с Божественной энергией [13, с. 210].

В стремлении выстроить целостную и уже не столько философскую, сколько догматическую картину всеединого мира, включающего Божественное и тварное бытие, философ-богослов ищет пути выражения на языке софиологии православной догматики. Но при изложении догматики языком софиологии ему не удается сохранить верность незыблемости догматов, а статус Софии меняется. Отметим, что подобная картина изменения статуса и места Софии наблюдается и в мировоззрении предшественников о. Сергия, В. С. Соловьева и о. Павла Флоренского. Именуя Софию «гранью» между Богом и творением, философ в то же время наделяет ее «личностностью и ликом», утверждает, что София «есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась» [13, с. 212], и даже именуется ее новой, «особой, иного порядка четвертой ипостасью» [там же]. Это соответствует и ранним представлениям повлиявшего на него о. Павла, который видит в Софии «идеальную Личность», занимающую место «на идеальной границе между Божественной энергией и тварной пассивностью» [55, с. 314], «великий Корень целокупной твари, которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь» [56, с. 326].

Именование о. Сергием Софии четвертой ипостасью приводит некоторых современников даже к сомнениям в принадлежности «богослова к православ-

ной традиции» (см.: [21, с. 6; 53, с. 100]), в то время как философ, оговариваясь, что София отнюдь не четвертая ипостась [7, с. 128], постепенно сближает ее с другими богословскими понятиями. В сочинении *Трагедия философии* (1920–1921), он пишет о Софии как о «сущности», лежащей «на самой грани... Божественности и тварности» [14, с. 445]. София связывается с понятием энергии, когда философ называет ее «раскрывающимся миром Божественных энергий», «откровением трансцендентального существа Божия» [10, с. 24] (*Ипостась и ипостасность*, 1925), «жизнью, действием, откровением, «энергией» Божества», открывающегося твари во Святой Троице (*Купина неопалимая*, 1927) [11, с. 258]. К этому времени догматика становится основной областью мысли и богословского творчества о. Сергия, в 1925 году он занимает кафедру догматического богословия в Православном Свято-Сергиевском институте в Париже, до конца дней оставаясь ее бессменным профессором. Чуть позже, рассуждая в Париже о соотношении сущности и энергий в Боге, о. Сергей связывает понятия энергии, сущности (Усии) и Софии: «Энергия есть Усия раскрытая, но раскрытая Усия и есть София» (цит. по: [4, с. 80]).

В *Агнице Божиим* (1933) о. Сергей окончательно сближает Софию с сущностью Божией: «Бог есть Божество, Усия — София» [7, с. 126]. Теперь мыслитель не ориентируется на софиологию о. Павла, где София — Личность, но следует за своим первым учителем В. С. Соловьевым, для которого София — единая универсальная субстанция Божественной Троицы, из которой выявляются Лица и которая, как «абсолютное единство... владеет скрытой мощью всего», сама находясь «во владении Бога» [49, с. 326]. Еще в 1920 году, характеризуя Софию как «Божественное *Все*... умный организм Божественных идей» [14, с. 445], философ применяет по отношению к ней термин «Всеединство»: «Божественная София есть ни что иное, как природа Божия, Усия, понимаемая... и как раскрывающееся содержание, как Всеединство» [7, с. 125]. Но, парадоксально, в этом же самом сочинении о. Сергей пишет, что «в известном смысле Логос есть София» [7, с. 134], — как лицо явления Божественной Софии, Премудрости всей Святой Троицы, Логос открывается «Своим ипостасным характером не только как Слово и Премудрость, но и как Сын» [там же].

У В. С. Соловьева София как единая субстанция, «из которой уже выявляются Ипостаси», теряет личностность, «не может не быть признана безличною» [56, с. 775]. В мировоззрении же о. Сергия она не личность, но она и не безлична: «...в Боге есть не только Лицо (и Лица), но и Божество, которое... одновременно и лично, и не лично» [7, с. 126], в то же время София «не есть «четвертая ипостась», как и вообще не есть ипостась» [7, с. 128], но «живое и живущее существо. Это живое существо ипостасируется в Боге, как личная Его природа и жизнь» [7, с. 128–129]. Выглядит так, что философ настойчиво стремится найти место Софии в целостной и определенной системе православной догматики, попеременно сближая ее с теми или иными базовыми понятиями.

В более поздней работе *Утешитель* (1936), посвященной Духу Святому, София определяется через терминологически расплывчатые словосочетания «духовное начало», «духовность триипостасного духа» и «откровение Духа Святого» [15, с. 189]. Мы даже можем отметить единую тенденцию — в какую бы

область догматики не вводилась София, возникает опасение замещения Софией ключевых понятий этой области (так, например, происходит с понятиями «ипостась», «сущность», «Логос»).

При этом, в вопросе о Божественности Софии философ остается неоднозначным. В *Свете Невечернем* София именуется мыслителем «богиней» и упоминается, что она — «то таинственное существо, которое предки наши иногда изображали на иконах св. Софии именно как женское существо, однако отличное от Богоматери» [13, с. 213]. Отметим, что, несмотря на оговорку о. Сергия, что София — богиня в смысле «отнюдь не языческом» [там же], этот образ трудно сочетаем с христианским мировоззрением. Постепенно система Булгакова еще более усложняется разделением Софии на Софию тварную и Софию Божественную [7, с. 130–169] и даже выделением Софии «падшей» [7, с. 176–179]. А София Божественная будет определяться как существо, которое «не есть Бог триипостасный, но Божество Его, с Ним единое и нераздельное» [8, с. 285], причем имеющее собственное бытие в себе самой, существующее «нераздельно и неотъемлемо от божественной триипостасности, но не неразлично от нее» [15, с. 189]. Эти взгляды созвучны мыслям о. Павла о Софии, которая «столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь» [55, с. 314].

ПАНТЕИЗМ ИЛИ ПАНЕНТЕИЗМ?

Пантеизм, как известно, утверждает «онтологическое тождество между Богом и миром» [37, с. 261], тогда как панентеизм признает все сущее причастным хоть в какой-то степени к благодати бытия по дару Творца. Булгаков признавал, что его учение похоже на пантеизм, но считал свой пантеизм «вполне набожным», полагая, что его даже можно называть «панентеизмом» и он является «диалектически неустранимым моментом в софиологической космологии» [15, с. 232]. Действительно, о. Сергей в своем мировоззрении вроде бы движется к панентеистическому всеединству, центр которого находится в едином личном Боге, как средоточии целостности всего творения. Вся история мироздания в его понимании «есть продолжение творения мира, протяжение дела Творца из времени в вечность» [43], Литургия и Божественные таинства укоренены «в самой сути творения» [68, р. 253, 255], и само совершение Евхаристии служит свидетельством того, что «творение принадлежит Богу, что оно Ему не чуждо, что быть тварью само по себе значит быть благословенным» [68, р. 257].

Но его взгляды нельзя признать вполне панентеистическими, ибо он все же приписывает творению нетварные свойства, «в тварном естестве» усматривает присутствие «божественно нетварных человеческих и ангельских духов», «чрез посредство» которых «Сам Бог нисходит в мир» [7, с. 186], поскольку в число этих духов входит Логос, заместивший в человечестве Христа «личную человеческую ипостась» [7, с. 211].

Прозрением Булгакова, созвучным святоотеческой мысли, является его отношение к человеку как к «естественно связующей скрепе» (σύνδεσμός τῆς φύσεως) бытия тварного мира во взаимодействии с Богом [69, 1305 В–1312 В; 38, с. 280]. Утверждая, что через человека «в творении происходит личная

встреча с Богом, совершается самооткровение Божие, происходит прямое воздействие Бога, сверхмирное, сверхтварное, свободное от имманентной закономерности мира» [7, с. 186–187], он движется параллельно мыслям святых отцов, в первую очередь преподобного Максима Исповедника и других сторонников панентеизма (см.: [73]). И все же выражение о встрече творения с Богом «через человека» нельзя назвать полностью соответствующим ракурсу святоотеческой мысли. Кто встречается с Богом «через» человека, как не сам человек? А остальное творение обоживается через обоженного человека по сути, а не напрямую от Бога.

Важно отметить, что в отношении материи вселенной Булгаков в целом размышляет во многом как православный панентеист. Глубоко осознавая, что религиозное «чувство тварности, или созданности из ничего» [13, с. 190] принципиально важно для сохранения идеи самобытности тварной вселенной, философ прозревает и пагубные последствия грубого пантеизма в контексте идей всеединства, когда «реальное всеединство... приносится в жертву всепожирающему, абстрактному единству» [там же] языческого мирозерцания. Впрочем, в некоторых своих высказываниях о материальной вселенной прот. Сергей звучит слишком уж провокационно. Но эта провокационность, к сожалению, на наш взгляд, стала своеобразной «визитной карточкой» всего булгаковского богословия, отражая некоторую характерную страстную увлеченность его натуры. Так апологетически залихвасто, но догматически некорректно звучат заявления прот. Сергия о том, что «Бог есть только в мире и для мира, в безусловном смысле нельзя говорить об Его бытии. Творя мир, Бог тем самым и Себя ввергает в творение, Он сам Себя как бы делает творением» [13, с. 193].

Однако наш философ идет гораздо дальше и вполне продуманно приписывает человеческому духу «несотворенность» и некую «тварную вечность» [7, с. 114]. Дело в том, что для о. Сергия человек состоит из тварной душевно-телесной природы, сотворенной из ничего, и ипостасного духа «божественного происхождения, который сотворен Богом не из ничего, но получил жизнь от собственной жизни Божией» [7, с. 210–212]. Человеческий дух «подобновечен» вечности Божией, «несотворен» [7, с. 115] и очень по-карсавински именуется изливанием Божественного естества, дающего возможность существованию нашего ипостасного бытия [7, с. 114–115] (см.: [28]). Признание присутствия божественного начала в человеке позволяет о. Сергию именовать ипостась Адама «тварно-нетварной» и «божественно-человеческой» и связывать возможность Боговоплощения с божественным происхождением тварной ипостаси, в вочеловечивании Христа замененной «Божеской ипостасью Логоса» [7, с. 115]. Тожественность Первообраза и образа в Ипостаси Логоса и человеческом «я» позволяет философу «онтологически едва ли не на равных сопоставлять Творца и тварь» [20, с. 345], что также более свойственно пантеистическому мировоззрению.

Причина такого направления дискурса Булгакова вновь тесно связана, на наш взгляд, с недостаточным различением сфер ипостасного и природного бытия, с чрезмерным, даже страстным, желанием заявить о божественном достоинстве человеческого духа, а также с нивелированием значения ипостасного начала в ипостасно-природной онтологии (в силу опять-таки страстного

желания возвеличить значимость материальной вселенной). В итоге в утверждении «изначального богочеловечества» человека [7, с. 117, 160, 161 и др.] личная связь Бога и человека, по сути, заменяется «природно-космическим отношением Софии Божественной и Софии тварной» [36, с. 51], что стирает границу между тварным и нетварным. В святоотеческом же понимании ипостась человека вполне тварна вместе со своей природой, имеет конкретное начало возникновения во времени, а весь человек в его ипостасно-природном единстве призван к наследию воскресения и жизни вечной в результате ипостасной синергии Творца и Его образа.

Признавая творение Богом мира «из ничего», Булгаков в то же время определяет творческий акт как самополагание Софии и «предвечное творчество» [12, с. 50] Богом «Самого Себя из Самого Себя» [12, с. 50, ссылка 1]. Он предлагает включить творение мира «в собственную жизнь Божию, со-положить его с нею, со-отнести миротворческий акт Божий с актом самоопределения Божия» [12, с. 52], различая их в учении о Софии Божественной и Софии тварной. Мысли Бога о мире составляют Софию Божественную, в историческом процессе преобразующуюся в Софию тварную, благодаря которой творение, хотя создано Богом из ничего, но «имеет в себе собственную метафизическую упругость» [32, с. 208–209], т. е. некое свойство божественной непреложности. С одной стороны, о. Сергей утверждает, что софиологии «чужд соблазн божественности мира» [32, с. 208], но с другой — искренне полагает, что в Божественном и тварном мире все «едино и тождественно по своему содержанию» и «единая София открывается и в Боге, и в творении» [7, с. 148]. При этом философ считает себя продолжателем традиции панентеизма святителя Григория Паламы, учение которого, по мнению философа, «по существу своему есть незавершенная софиология» [12, с. 23], и преподобного Максима Исповедника, для которых «Бог во всем, и все в Боге» [27], «ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим 11. 36). Но представляется, что в смешении Божественного и тварного Булгаков значительно расходится со святоотеческим панентеизмом и примыкает к утонченному, но все-таки пантеизму.

В этом же ключе определяется и понимание о. Сергием Всеединства, определяемого в большинстве философских систем как принцип «совершенного единства множества», сочетающий полную «взаимопроникнутость и в то же время взаимораздельность всех его элементов» [59], но утратившего в системе софиологии Булгакова взаимораздельность тварного и нетварного.

Прот. Сергей дерзновенно надеется, что через антиномичность своей софиологии он сможет осуществить «водораздел» между двумя заблуждениями — «пантеистическим монизмом и манихейским дуализмом» [13, с. 194; 17, с. 104]. И здесь мы согласимся с Б. Галлахером, определяющим его космологическую и софиологическую антиномии как «ложные», поскольку в них «одна и та же реальность просто утверждается дважды», хоть и в разной форме. И «Абсолютно-Относительное остается Абсолютным, только вечно само-утверждающимся в становлении, так же, как и Тварная София — это та же Божественная София в «потоке становления»» [64, р. 217]. Антиномизм, с помощью которого философ стремится «уравновесить трансцендентность и имманентность Бога», «дискредитируется Софией», неодолимо склоняющей «мысль Булгакова

в сторону имманентности», благодаря чему его учение «впадает в открытый фатализм» [ibidem].

ИПОСТАСНОЕ СОЕДИНЕНИЕ ПРИРОД ВО ХРИСТЕ И УЧЕНИЕ ОБ ОБОЖЕНИИ

Обращаясь к вопросу о соединении природ во Христе, прот. Сергей критически высказывается о «массивном» по словесному выражению Халкидонском оросе, настаивающем на единстве ипостаси Логоса при двух природах. Для о. Сергия орос Вселенского Собора видится «богословски неразъясненной схемой, еще требующей для себя догматического уразумения» [7, с. 206–207]. Мыслитель уверен, что «наше время призвано в своем стремлении к богословскому синтезу» явиться новой «халкидонской эпохой» [7, с. 80], проясняя смыслы старинных догматических формулировок.

В центре пристального внимания философа вопросы о Богочеловечестве, его «силе и значении» [17, с. 104], но парадоксальным образом Христос, как воплотившийся Логос, все же не является центральным в его философской системе. Богочеловечество для него необходимо предполагает учение не только о Боге и о человеке, но и «об изначальном Богочеловечестве» [17, с. 106], и рассматривается «как единство Бога со всем сотворенным миром... в человеке и через человека» [17, с. 104].

Это смещение центра в понимании прот. Сергием Богочеловечества Христа смещает акценты и в его антропологии. В отношении Бога Сына утверждается, что «ипостась Логоса извечно человечна» [7, с. 211] и, «поскольку она ипостасирует собою человеческую природу, в особом смысле есть и человеческая ипостась, свойственная не только Богу, но и Человеку, т. е. Богочеловеку» [7, с. 208–209]. Согласно такому пониманию, сама возможность вочеловечения Бога Сына основана на изначальных свойствах человеческой тварной ипостаси, которая создана сверхприродной, «представляя собой божественное начало в человеке» [7, с. 211]. «Постулатом боговоплощения... является некоторое изначальное тождество, существующее между Божеским Я Логоса и я человеческим» [7, с. 208–209].

Ипостасное соединение природ во Христе своеобразно понимается философом, что выражается в его рассуждениях о человеческой природе Христа, имеющей «ипостасный дух в Логосе» [7, с. 263]. Отец Сергей вновь смешивает здесь понятия духа и личности, в то время как традиционная позиция состоит в том, что при воплощении Ипостась Логоса отнюдь не встала на место «духа» человеческого, но заняла то место во Христе, которое обычно занимает человеческая личность, причем человеческая природа присутствует в Нем во всей полноте и совершенстве, включая дух, как высшую ее часть, душу и тело.

Согласно антропологии Булгакова, при рождении новых людей «человеческая природа соединяется с ипостасным духом» [7, с. 211], имеющим Божественное происхождение. Важно отметить здесь и умаление значения Второго Лица Святой Троицы, поскольку ипостасные человеческие духи признаются равнозначными Логосу, в то время как картина их происхождения напоминает

теорию предсуществования душ-духов: «...ипостасные духи, исходящие от Бога, различны и множественны, хотя и связаны между собою в многоединстве человечества. В число этих ипостасных духов включает Себя и Логос, Который и заместил в человечестве Христове личную человеческую ипостась» [там же].

Очевидно, что в понимании ипостасного соединения природ во Христе смещаются акценты, и в центре внимания оказывается не Ипостась Христа, а вновь София, связующее звено земного и небесного. Догмат Богочеловечества именуется философом «основной темой» «софиологии, которая есть не что иное, как догматическое раскрытие всей его силы» [17, с. 106].

Признание присутствия изначального нетварного начала в личности приводит о. Сергия к нетрадиционному пониманию обожения человека, поскольку, согласно православной догматике, «в обожении совершается личность, соединяя в себе тварное с Божественным» [36, с. 74], в учении же о. Сергия личность изначально несет в себе нетварное начало, мир онтологически связан с Богом, а все внимание направлено на их «ософиение».

Ипостасное единство с Богом в обожении через единение человеческой природы и Божественных энергий, которое призвана осуществить в земном пути каждая человеческая личность, для о. Сергия реализуемо через Софию. Однако, по определению святых отцов, основа возможности нашего обожения состоит в единстве природ, состоявшемся в Единой Ипостаси Сына Божия. Актуализация для каждой личности этого начатого во Христе процесса отнюдь не является механической и возможна только при наличии нашего личного произволения. В личностной синергии с Триипостасным Богом человеческая природа вступает в перихоресис с энергиями Святой Троицы, которые суть та же природа Бога, но в ином модусе бытия.

УПОТРЕБЛЕНИЕ ТЕРМИНОВ «ИПОСТАСНОСТЬ», «ИПОСТАСИРОВАННОСТЬ» И «ИПОСТАСИРОВАНИЕ»

В поиске места Софии в догматической матрице мироздания, помимо привлечения основных понятий богословия, о. Сергей применял и понятия «ипостасность», «ипостасированность» и «ипостасирование», утверждая, что София ипостасируется и ипостасирует. Определяя Софию как «принцип воипостасирования божественных и человеческих ипостасей», причем «принцип не отвлеченный, но конкретный, живой, динамический» [29, с. 177], философ писал: «понятие «ипостасность» одинаково отличается и от ипостаси, и от безыпостасности, свойственной всему несуществующему в себе, т. е. мертвому или отвлеченному... Это способность *ипостасироваться, принадлежать* ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться ей*» [10, с. 28]. И если, по о. С. Булгакову, «в своем интегральном существе мир есть *человечность*, и человек есть живое сосредоточие мира, владыка мира», то «София, как ипостасность, есть предвечное человечество» [10, с. 31]. Здесь в рамках темы Всеединства ощутимо стирается грань между человеком и миром, как ранее между Богом и человеком. В традиционной богословской антропологии человек — владыка мира, но мир не есть человек, и эта грань всегда остается, причем обеспечивая тем самым

определенную плюралистичность или многогранность бытия. Очевидно, что если под «человечностью» мира о. Сергий понимает его способность служить человеку, быть гибким и податливым творческому воздействию Адама как хозяина мира, то под ипостасностью Софии он подразумевает некую способность божественной природы, будучи воипостасной собственностью нетварной ипостаси Логоса, стать и принадлежностью ипостасей человеческих.

В целом приходится признать, что наш философ очень свободно пользуется понятиями «ипостась», «ипостасность» и «ипостасирование», почти произвольно меняя их значение. Например, он именует Воплощение не только «двуприродным соединением в одной ипостаси, но и двуипостасным соединением» Логоса и Марии в одной человеческой природе [7, с. 226–227], поскольку во Христе воспринята не только человеческая природа, но и «ипостасное человечество Марии» [7, с. 227] (здесь, вероятно, тоже происходит смешение ипостасной и природной сфер). Человечество Христа, именуемое о. Сергием Софией тварной, не только воипостасировано в Логосе, но ипостасируется и «в свою собственную тварную ипостась» — ипостась Девы Марии, от Которой Христос воспринял свою человеческую природу. Дальнейшие рассуждения философа приводят его к утверждению о том, что «воплощение Христово осуществляется не в одном Лице, а в двух» [7, с. 228]. Здесь мы оказываемся перед опасностью слияния двух лиц — Логоса и Марии — в некоем одном, по примеру Единого абсолютного Субъекта в Троице. И если Личность Христа именуется философом Софией Небесной, то личность Богородицы именуется им Софией тварной, ибо Она «родила Господа, будучи олицетворением тварной Софии» [7, с. 231]. Признаемся, что нам не совсем ясна цель этих нововведений о. Сергия, но, скорее всего, они прямо связаны со стремлением философа распространить софиологию на все учение Церкви и качественно переосмыслить идеи ипостасного и соборного единства в свете софиологии.

Для Булгакова именно через предвечное «ипостасирование» Божественной Софии в ипостась Логоса («Божественная София... предвечно ипостасируется, причем непосредственной для нее ипостасью является не Отец, хотя Он и открывается в Божественной Софии, но Логос») [7, с. 136] становятся возможными ипостасное единство природ во Христе и процесс единения человека с Богом. Различаемая же им София тварная «ипостасирована так же, как ипостасирована превечно и София Божественная. Только она ипостасирована не Божеской, но человеческой личностью» [12, с. 94]. София тварная при этом наделяется «своею собственной многоипостасной личностью», по Образу Триипостасной Личности Бога, которой она «противостоит» [12, с. 93].

Подчеркнем также, что булгаковское видение «ипостасирования» трудно каким-то образом согласовать с традиционным в православном богословии представлением о том, как человеческая природа включается в ипостась Сына Божия при соединении двух природ во Христе, а также и с пониманием обожения как процесса постепенного воипостасирования личностью человека нетварных Божественных энергий, принадлежащих всем Трем Лицам Святой Троицы и преподаваемых Ими человеку в личностном общении.

СОФИОЛОГИЯ КАК ДОГМАТИЧЕСКОЕ РЕФОРМИРОВАНИЕ И ПРАВОСЛАВНЫЙ АСКЕТИЧЕСКИЙ ПОДВИГ

Наш небольшой экскурс показывает, что пути к столь чаемому Всеединству во всех областях бытия, будь то внутритроичная жизнь, отношения Бога и мира или единство человечества, в мировоззрении философа проходят через Софию. Здесь стоит отметить, что, на наш взгляд, как единство Бога и человека, так и взаимосвязь человека и мира уже вполне фундаментально обоснованы церковной мыслью, а практический опыт поколений святых подтвердил на деле эту теоретическую базу. Конечно, христианское богословие всегда живо и нуждается в здоровом развитии и разъяснении новым поколениям людей. Но, утверждая, что «проблема троичности... остается не разрешена в отеческом богословии» [15, с. 68], что халкидонский догмат нуждается в пояснении и последующей разработке, что богословский синтез отцов «несет в себе черты ограниченности эпохи» [15, с. 50], о. Сергей, по сути, встал на путь реформирования святоотеческой традиции, желая «не столько привиться к ней, найти... *общий язык*, сколько оттолкнуться от нее, показать ее недостаточность» [57, с. 22. И хотя мыслитель и понимал, что необходимо от «чистого» философствования уйти в сферу богословия, о чем писал еще в *Трагедии философии* (1920–1921), но, «вопреки смене дискурса, его мысль осталась по-прежнему характерным образцом мысли Серебряного века... с ее субъективным произволом», далеко не обеспечивающим «верности догматике и духовной традиции» [61].

Своей интерпретацией прообразов и корней пребывания тварного бытия в Боге, софиология качественно пересмотрела матрицу путей к единению с Ним через ипостасно-энергийную связь Бога и творения. Паламитское богословие утверждает возможность реализации прямого единения творения и Бога, без каких-либо посредствующих сущностей или понятий, посредством воипостасного двуприродия, доступного для человека через причастие нетварным энергиям. Реализация возможности единения с Богом возможна через непрестанное аскетическое усилие, осуществляемое прежде всего ипостасным началом в нас, тогда как сама эта возможность появилась у человечества с Воплощением Ипостаси Бога Слова, когда в мире «явилась» доступная «благодать Божия спасительная всем человеком» (Тит 2. 11). До вочеловечения Бога Слова, как скажет святитель Григорий Палама, «мы ничего подобного не знали», а теперь «не обязательно всему совершаться через посредство» (Триады 3. 3. 29) [23, с. 217]. По мысли апостола, «един Бог, един и посредник между Богом и людьми, человек Христос Иисус» (1 Тим 2. 5). Для о. Сергия своеобразной богословской панацеей, «посредником» и «ключом к решению всех богословских проблем» [57, с. 11] стала София, выведенная им за «рамки прочной и однозначной отнесенности ко Христу» [62, с. 160], отведенные ей многовековым церковным Преданием.

Софиология привела Булгакова к неоправданным замутнениям и усложнениям практически во всех разделах догматики. При этом, как справедливо отмечают современники и потомки, любовь отца Сергия «к некоторому красноречию была причиной тому, что он не взвешивал строго выражений, иногда

противоречил себе, беспечно пользовался некоторыми образными оборотами речи» [21, с. 6] и «был достаточно неосторожен в своих формулах» [24, с. 444]. Обратим особое внимание на смешение философом понятий «природы» и «ипостаси» в большинстве разделов догматики, отмеченное еще проф. В. Н. Лосским [36, с. 89], невыстроенность природно-ипостасного баланса, замещение области ипостасного бытия «софийным детерминизмом» [36, с. 61] (выражение о. С. Булгакова [7, с. 462]). Интересно в этой связи наблюдение А. М. Малера, что смешение на второй план личности при признании всей ее «божественной «апофатичности»» [39] присуще большинству софиологических систем.

За этим в построениях о. Сергия последовали неточное понимание ипостасного единства природ во Христе и обожения в аспекте способа соединения разных природ в единой ипостаси, слияние ликов Христа и Богородицы в Софии и утверждение-перевертыш о возможности двуипостасного соединения в одной природе. Здесь мы вынуждены опознать наглядный пример того, как, на первый взгляд, неприметный сбой в математически выверенной точности, присущей догматическому мышлению, постепенно породил, по принципу снежного кома, нарастающие с течением времени новые заблуждения и негативные плоды [42, с. 106] и в итоге придал ложную направленность всему вектору настойчиво искомого пути ко Всеединству.

Как мы знаем, идея Всеединства зародилась в недрах античной культуры, имея свои основания на представлениях о Космосе как единстве всего существующего и Логосе как едином его принципе. В христианской парадигме Всеединства, связанной с благовестием о Боге-Личности, центральными концептами стали личностность, Церковь и обоженный мир будущего века, где Бог будет «всяческая во всем» (1 Кор 15. 28; 2 Кор 8. 6 и др.) [60], однако без слияния личностей, как сотворенных, так и нетварных, в без-различное единство, превалирующее над множеством.

Представляется, что в творчестве о. Сергия произошло некоторое смешение античной, повлиявшей во многом на ход западной философской мысли нового времени, и христианской парадигм. Смешение это, впрочем, свойственно и другим софиологическим системам и, по-видимому, не случайно прижилось на почве русской «родовой» ментальности (вспомним А. Ф. Лосева, писавшего: «Индивидуум снова возвращается на лоно жизни, его породившей... Наша философия должна быть философией Родины» [34, с. 369]), порой чающей самозабвенного покоя единения в урон трудноусвояемому представлению о приснодвижной взаимной личностной динамике, имеющей место даже в полном покое христианского Троичного Абсолюта. Еще проф. В. В. Болотов отмечал бесплодность синкретических систем, часто создающихся людьми, ищущими цельного мирозерцания, сочетавшего «богословские и космологические» вопросы [6, с. 173–174]. Подобный невольный синкретизм, сопровождаемый определенным произволом в области теоретических построений, не оказался плодотворным и у о. Сергия, поскольку в христианской догматике все-таки очень важны дисциплина мышления и строгость методологии (см.: [60]), причем не в силу ее косности, а по причине здорового консерватизма.

ПЕРСПЕКТИВЫ СОФИОЛОГИИ

О. Сергей Булгаков видел в софийной парадигме будущее христианства, утверждая, что «софиология содержит в себе узел всех теоретических и практических проблем современной христианской догматики и аскетики» [17, с. 106], а путь к возрождению культуры и историческому развитию «может быть найден чрез обновление нашей веры в софийный, богочеловеческий смысл истории и творчества» [17, с. 108]. Но уже с первыми полноценными вздохами софиологии, этого излюбленного плода мысли о. Сергия, на ее стороне «не нашлось практически никого из видных представителей православной мысли», несмотря на безусловное уважение и любовь современников к личности о. Сергия [62, с. 166]. По мысли искренне любившего философа прот. Александра Шмемана, все вдохновенные составляющие его творчества: «светлый и пасхальный космизм православия, тайна Богочеловечества, верность Православия... «добро зело» творческого акта», победное ожидание и предвкушение грядущего Царства Христова — отнюдь не нуждаются в Софии [63, с. 12].

Ряд современных западных исследователей в оценке творчества о. Сергия полагает весьма перспективной возможность применения и развития идей и языка софиологии в современной богословии (см.: [65; 68]). Отечественные мыслители обращают внимание на тот факт, что язык булгаковской софиологии находится в других координатах, нежели традиционный догматический язык Православия [58]. Прот. Павел Ходзинский определяет язык Булгакова как «изложение богословских истин с помощью категориального аппарата эпохи модерна» [57, с. 23] и называет его относительным, с чем мы можем согласиться после сделанной попытки рассмотрения основных догматических элементов системы философа.

Православная мысль всегда была открыта к применению новой терминологии, терпеливо и трудолюбиво проясняя смыслы нововводимых слов и при этом никогда не считая возможным разработать всеохватывающий и окончательный мировоззренческий словарь (об «эллинско-византийском» богословском мышлении и языке как единственно возможных и истинных писал, например, о. Г. Флоровский, т. о. несколько уклоняясь в другую крайность, см.: [67; 74]). Надежный критерий в нововведениях — церковное мышление, проверенное Вселенскими Соборами и веками творчества святых богословов, именно оно представляет собой меру новых богословских языков и формул, которые возможны, но не имеют право быть «автономными» и существовать сами по себе. Ведь в православной традиции каждый новый термин и идея обретают «ортодоксальный статус», только будучи укорененными «в опыте и рефлексии предшествующего библейско-святоотеческого Предания» [52, с. 240]. При этом, анализ высказываний о. Сергия относительно перспектив и места софиологии говорит не о введении им нового языка, а скорее о попытке переосмысления традиционной догматики. Мыслитель призывает к изменению «*всего мироощущения*» (курсив наш. — *Иером. М. и К.*), которое может осуществиться через софийное восприятие мира как Премудрости» [17, с. 108]. Он не просто использует в софиологии традиционные термины, но, по сути, искажает их, поскольку привносит в них новые противоречивые

смыслы по своему усмотрению, поэтому мы не стали бы утверждать, что он вводит новый язык, скорее он перетракует старый.

Стремление о. Сергия выстроить единую богословскую систему мироздания и теоретически изложить на языке современности пути к единению с Богом, его «горячий интерес к великому обетованию... и преобразению твари через подвиг Христов» [2, с. 61] можно определить как увлекательную страницу извечного поиска путей к Небу, причем в особенно характерной для русской души максималистической форме, оставившую неизгладимый след в истории русской мысли. Но эта страница кроме живого, оригинального, совершенно искреннего и вдохновенного опыта прот. Сергия повествует нам еще и об опасностях и даже потенциальной трагичности особых, личных откровений, которые, будучи даже истинными, но не выверенными в плане их интерпретаций в русле святоотеческого, не менее живого, но гораздо более опытного Предания, становятся камнем преткновения как для их возвестителей, так и их слушателей.

Хочется дополнить мысль протоиерея А. Шмемана, рассуждавшего о трагедии Булгакова, суждением святителя Иоанна (Максимовича). Трагедия заключается в том, что научная система о. С. Булгакова, несмотря на «бесконечное богатство всего того, что» он пытался в ней систематизировать, во-первых, все же не соответствует его собственному мистическому опыту [63, с. 21]. И вопреки тому, что о. Сергей постоянно говорил об опытном происхождении своих интуиций, «мистиком в паламитском смысле его назвать трудно», ведь его учение воплощает волю именно «к отвлеченному богословствованию» [52, с. 241]. Во-вторых, его учение получилось чрезмерно рационализированным и, так сказать, «схемо-поклонническим» в силу некоторой ложной рационально-психологической установки, внушившей философу страстное «стремление постигнуть все тайны высшего мира, всему найти точное место в изобретаемой... схеме» [25, с. 84].

Вдохновенные поиски прот. Сергия Булгакова и других софиологов свидетельствуют о необходимости больших трудов на поприще изложения тех высот, которых достигла святоотеческая богословско-антропологическая мысль, но которые для многих остались на столь недостижимой высоте духа и языка, что даже весьма талантливые и искренние мыслители, не улавливая плодородности этого драгоценного наследия, устремляют свои чаяния в других направлениях. В частности, авторам представляется важным детальная разработка синтеза идей паламитского богословия нетварных энергий и богословия личности, который позволил бы нагляднее объяснить — каким образом причастие бесконечному Богу возможно для конечных творений, вопреки онтологической библейской «пропасти», разделяющей Творца и Его творение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акафист св. равноапост. Мефодию и Кириллу, учителем Словенским. — URL: <https://azbyka.ru/days/caa/276> (дата обращения: 23.08.2021).

2. Арсеньев Н. Памяти о. Сергия Булгакова // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. — № 3–4 (101–102). — Париж, 1971. — С. 61.
3. Бальтазар Г. У. Верую. Кто такой христианин? / пер. прот. В. Хулапа. — М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2009.
4. Бибихин В. В. Софиология о. Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / А. П. Козырев, ред.; М. А. Васильева, А. П. Козырев, сост. — М.: Русский путь, 2003. — С. 79–85.
5. Бойко О. А. Роль индивидуации в процессе личностного совершенствования в концепции К. Г. Юнга // Вестник ТГУ. — 2010. — Выпуск 4 (84). — С. 182–186.
6. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Посмертное издание под ред. А. Бриллиантова. В 4-х т. — СПб.: Тип. М. Меркушева, 1910. — Т. 2.
7. Булгаков С., прот. Агнец Божий. — Париж: YMCA-Press, 1933.
8. Булгаков С., прот. Апокалипсис Иоанна. — Париж: YMCA-Press, 1948.
9. Булгаков С., прот. Главы о Троичности // Православная мысль. — № 1. — Париж, 1928. — С. 31–70.
10. Булгаков С. Ипостась и ипостасность (Scholia к Свету Невечернему) // Булгаков С. Труды о Троичности / под ред. А. И. Резниченко. — М.: ОГИ, 2001. — С. 19–38.
11. Булгаков С. Купина Неопалимая. — Париж: YMCA-Press, 1927.
12. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. — Париж: YMCA-Press, 1945.
13. Булгаков С. Свет Невечерний. — М., Сергиев Посад: Тип. И. Иванова, 1917.
14. Булгаков С. Н. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 1. — С. 309–518.
15. Булгаков С., прот. Утешитель. — Париж: YMCA-Press, 1936.
16. Булгаков С., прот. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // Православная мысль. — № 1. — С. 70–88.
17. Булгаков С., прот. Центральная проблема софиологии // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. — 1971. — № 101–102. — Вып. III–IV. — С. 104–108.
18. Булгаков С. Что дает современному человеку философия Владимира Соловьева // Булгаков С. От марксизма к идеализму. Сб. статей (1896–1903). — СПб.: Тов. Общественная польза, 1903. — С. 195–262.
19. Буфеев С. В. Православное понимание личности // Развитие личности. — 2004. — № 2. — С. 97–111. — URL: <http://rl-online.ru/articles/2-04/432.html> (дата обращения 13.05.2021).
20. Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
21. Геннадий (Эйкалович), иг. Дело прот. Сергия Булгакова (Историческая канва спора о Софии). — Сан-Франциско, 1980.
22. Григорий Богослов, свт. Слово 40, на Святое Крещение // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2-х т. СПб.: Тип. П. П. Сойкина, 1812–1913. Т. 1. С. 544–575.
23. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих. — М.: Канон, 1996.
24. Зеньковский В., прот. История русской философии: в 2-х т. — Париж: YMCA-Press, 1948. — Т. 2.
25. Иоанн (Максимович), архиеп. Учение о Софии, Премудрости Божией // Серафим (Соболев), архиеп. Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым пред лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви. — София, 1937. — С. 44–88.
26. Казарян А. Т. Всеединство // Православная энциклопедия. — М.: Православная энциклопедия, 2005. — Т. 9. — С. 560–565.

27. Каллист (Уэр), еп. Через творение к Творцу / пер. с англ. — М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1998. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/chez-tvorenie-k-tvortsu/#0_3 (дата обращения 03.02.2021).

28. Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. — М.: Ренессанс, 1992. — Т. 1 / сост. и вст. статья С. С. Хоружего. — С. 3–233.

29. Козырев А. П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С. Н. Булгакова // Субъективность и идентичность. Коллективная монография. Отв. ред. А. В. Михайловский. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. С. 168–181.

30. Конрад Р. Вера Католической Церкви / пер. Н. Траубберг. — Киев: Кайрос, 1997. — URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/260/77/index.htm> (дата обращения: 20.04.2021).

31. Лаговский И. А., новомч. Догматический опыт и догматические схемы (К «осуждению» учения о. С. Булгакова) // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. — № 12 1935 — № 1, 2 1936. — С. 25–37.

32. Левицкий С. А. О. Сергей Булгаков // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под ред. Н. П. Полторацкого. — Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. — С. 205–213.

33. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. — М.: Мысль, 1991.

34. Лосев А. Ф. Жизнь (Повести, рассказы, письма). — СПб.: АО Комплект, 1993.

35. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. — № 8. — М., 1972. — С. 9–128.

36. Лосский В. Н. Спор о Софии // Лосский В. Н. Боговидение / пер. с фр. В. А. Рещиковой, сост. и вст. ст. А. С. Филоненко. — М.: АСТ, 2006. — С. 11–110.

37. Лосский Н. О. История русской философии. — М.: Советский писатель, 1991.

38. Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

39. Малер А. М. Понятие «личности» в софиологии и неопатристике // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. — М.: ПСТГУ, 2013. — С. 212–234. — URL: <http://ivashek.com/en/research/theology-research/624-ponyatie-lichnosti-v-sofiologii-i-neopatristike-maler-a-m> (дата обращения: 03.11.2020).

40. Мефодий (Зинковский), иером. Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: диссертация... доктора богословия. — М., СПб., 2014.

41. Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Интуиции богословия личности в творчестве о. Сергия Булгакова // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. — 2021. — Т. 22. — № 1. — С. 189–204.

42. Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером., Баразенко К. В. Догматы веры и высшая нервная деятельность // Вестник психотерапии. — 2017. — № 63 (68). — С. 95–112.

43. Михайлов П. Б. Богословие истории прот. Сергия Булгакова: о вечном и временном (к 150-летию русского богослова) // С. Н. Булгаков: Pro et contra. Антология в 2-х т. / сост., вступ. статья, комм. иером. Мефодия (Зинковского), иером. Кирилла (Зинковского), А. И. Резниченко, иером. Тихона (Васильева). — СПб.: Издательство РХГА, 2021. — Т. 2.

44. Николай (Сахаров), иерод. Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. — М., 2001. — N 3 (16). — С. 229–270.

45. Павлюченков Н. Н. Идея Софии в трудах священника Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. — Серия I: Богословие. Философия. — 2015. — Вып. 4 (60). — С. 24–38.
46. Проблемы социализации и индивидуализации личности в образовательном пространстве. Ч. 1: сборник материалов Международной научно-практической конференции (г. Белгород, 22–23 ноября 2018 года) / отв. ред. И. П. Ильинская. — Белгород: ИД Белгород, НИУ БелГУ, 2018.
47. Роднянская И. Б. Читатель и толмач замысла о мире // Булгаков С. Сочинения в 2-х т. / подг. текста, вступ. статья И. Б. Роднянской, комм. В. В. Сапова и И. Б. Роднянской. — М.: Искусство, СПб.: Инапресс, 1999. — Т. 1. Первообраз и образ. — С. 5–16.
48. Соловьев В. С. Опыт синтетической философии // Соловьев В. С. Сочинения. В 10-ти т. / 2-е изд. под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. — СПб.: Книгоиздательское товарищество Просвещение, 1911–1914. — Т. 1. — С. 252–262.
49. Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь / пер. с фр. Г. А. Рачинского. — М.: Путь, 1911.
50. Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. / общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. — С. 493–547.
51. Софроний (Сахаров), архим. Человечество и его история // Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2012. — С. 173–215.
52. Трибушный Д., священник. В прекрасном и юродивом мире. Объяснение в любви. — Донецк: [б. и.], 2020.
53. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. — М.: Республика, 1994. — С. 100.
54. Улитчев И. И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика. — М.: Издательство ПСТГУ, 2021.
55. Флоренский П., священник. Небесные знамения (размышления о символике цветов) // Флоренский П., священник. Иконостас. Избранные труды по искусству. — СПб.: Мифрил, Русская книга, 1993. — С. 309–316.
56. Флоренский П., священник. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М.: [б. и.], 1914.
57. Хондзинский П. В. «На языке софиологии»: критика о. С. Булгаковым триадологии блаженного Августина // Вестник ПСТГУ. — Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2019. — Вып. 83. — С. 11–25.
58. Хондзинский П., прот. Проблема языков богословия в «Большой трилогии» о. Сергия Булгакова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2020. — № 1 (38). — С. 177–200.
59. Хоружий С. С. Всеединство // Философский энциклопедический словарь / ред. Л. Ф. Ильичев и др. — М.: Советская энциклопедия, 1983. — URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/226/%D0%92%D0%A1%D0%95%D0%95%D0%94%D0%98%D0%9D%D0%A1%D0%A2%D0%92%D0%9E (дата обращения: 15.06.2021).
60. Хоружий С. С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. — 1994. — № 1. — С. 50–78. — URL: <https://refdb.ru/look/1605786-pall.html> (дата обращения: 27.04.2021).
61. Хоружий С. С. Опыты из русской духовности. — URL: <https://www.litmir.me/br/?b=615426&r=6> (дата обращения: 14.06.2021).
62. Хоружий С. С. Перепутья русской софиологии // Хоружий С. С. О старом и новом. — СПб.: Алетейя, 2000. — С. 141–168.
63. Шмеман А., прот. Три образа // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. — № 101–102. — III, IV. — Париж, Нью-Йорк, 1971. — С. 9–24.

64. Gallaher Br. Antinomism, Trinity and the Challenge of Solov'evan Pantheism in the Theology of Sergij Bulgakov // *Studies in East European Thought*. — 964 (3-4). — 2012. — P. 205–225.

65. Gavriilyuk Paul L. The Kenotic Theology of Sergius Bulgakov // *Scottish Journal of Theology*. — 58. — 2005. — P. 251–269.

66. S. Gregorius Theologus. Orationes // J.-P. Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus (series Graeca, далее -- PG)*. In 161 t. — Paris, 1857–1866. — Vol. 36. — P. 9–623.

67. Florovsky G. Revelation, Philosophy and Theology // *Collected Works of Georges Florovsky*. In 5 vols. — Nordland Publishing Company: Belmont, Mass., 1976. — Vol 3: Creation and Redemption.

68. Louth A., rev. Sergii Bulgakov and the Task of Theology // *Irish Theological Quarterly*. — 74, Jul 6, 2009. — P. 243–257.

69. S. Maximus Confessor. *Ambiguorum Liber* // PG 91. — P. 1031–1418.

70. S. Maximus Confessor. *Scholia sancti Maximi in opera beati Dionysii* // PG 4. — P. 3–577.

71. Polkinghorne J. Kenotic creation and divine action // *The Work of love: Creation as kenosis* / ed. Polkinghorne J. — Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2001. — P. 102–106.

72. Sakharov N. Essential Bulgakov: His Ideas about Sophia, the Trinity, and Christ // *St Vladimir's Theological Quarterly*. — 55:2 (2011). — P. 165–208.

73. Seiling J. R. From Antimony to Sophiology: Modern Russian Religious Consciousness and Sergei N. Bulgakov's Critical Appropriation of German Idealism. — 2008.

74. Zaviyskyy R. Shaping modern Russian Orthodox Trinitarian theology: a critical study of Sergii Bukgakov with reference to Vladimir Lossky and Georgii Florovsky. Thesis (D. Phil.). — University of Oxford, 2011.

*В. Н. Порус**

С. Н. БУЛГАКОВ: АНТИНОМИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА И ОБЩЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА**

Исторический прогресс определяется по своему соответствию идеальным представлениям о целях общественного развития. В то же время общественные идеалы формируются под влиянием результатов прогресса. С. Н. Булгаков видел методологическую основу дискурса о соотношении идеала и прогресса в антиномизме. Антиномии, считал Булгаков, выражают сущность бытия и пронизывают философское мышление, которое само принадлежит бытию, разделяя его трагизм. Антиномичен общественный идеал христианства, сочетающий в себе хилиазм и эсхатологию как мировоззренческие ориентиры. Хилиазм направляет социальную активность к историческому целеполаганию, которое является проекцией религиозного откровения в «полноте, доступной истории». Эсхатологизм выводит человечество за пределы истории в иную онтологическую перспективу. В христианстве они неотделимы друг от друга и образуют трагедийно-антиномический «каркас» культуры. Применима ли методология антиномизма к анализу социального прогресса и общественного идеала вне рамок христианского вероучения — вопрос, который может стать одним из центральных в современной философии истории.

Ключевые слова: общественный идеал, социальный прогресс, христианская философия истории, антиномизм, хилиазм, эсхатология, трагедия бытия.

V. N. Porus

S. N. BULGAKOV: ANTINOMIES OF HISTORICAL PROGRESS AND PUBLIC IDEAL

Historical progress is determined by the compliance to ideal ideas of the purposes of social development. At the same time, public ideals are formed under the influence of results

* Порус Владимир Натанович, доктор философских наук, профессор, научный руководитель школы философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; vnporus@hse.ru; vporus@rambler.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

of progress. S. N. Bulgakov saw a methodological basis of a discourse about a ratio of an ideal and progress in antinomianism. Antinomy, Bulgakov considered, express essence of life and penetrate philosophical thinking which belongs to being, dividing its tragic essence. The social ideal of Christianity combines chiliasm and eschatology as worldviews perspectives. The chiliasm directs social activity to historical goal-setting which is a projection of a religious revelation in «the completeness available to history». Eschatology removes mankind out of history limits in other ontological prospect. In Christianity they are inseparable and form a tragic-antinomical «framework» of culture. Whether the antinomianism methodology is applicable to the analysis of social progress and a public ideal outside Christian dogma — a question which can become one of central in modern philosophy of history.

Keywords: public ideal, social progress, Christian philosophy of history, antinomianism, chiliasm, eschatology, tragedy of being.

Упрощая, можно сказать, что исторический прогресс определяется мерой близости к некоей полагаемой цели развития общества, пусть и не вполне ясной в подробностях. Тогда общественный идеал — это представление о такой цели, разделяемое если не обществом в целом, то его значительной частью.

В каком смысле эта часть *значительна* — проблема, у которой нет общего решения. Во всяком случае, она не решается «арифметически», т. е. выяснением количественного преобладания мнений. История бесстрастно свидетельствует, что большинство населения с его чаяниями об устройстве общественной жизни далеко не всегда осознает даже ближайшие последствия своего выбора. Часто такой выбор ведет в тупик, из которого обществу приходится долго и мучительно выбираться — иногда ценой свободы и жизни поколений.

Представление об *универсальном* общественном идеале может вырастать из разных источников, чаще — из религиозной почвы, но может опираться и на квазирелигиозное сознание (на догматическое культивирование идейных императивов и безусловное подчинение им).

Религиозным пониманием общественного идеала вдохновлены слова В. С. Соловьева: «Мы называем идеалом то, что само по себе хорошо, что обладает внутренним безусловным. Так, напр., человечество, устроенное по началам справедливости и всеобщей солидарности, человечество, живущее «по-Божьи», есть идеал, ибо справедливость и нравственная солидарность сами по себе хороши, представляют нечто безусловно достойное и желанное для всех. В этом качестве такой идеал и должен утверждаться как цель исторического процесса и как руководящий принцип нашей деятельности, как норма, по которой нам следует исправлять действительные общественные неправды» [14, с. 357]. Сомнениям относительно того, что же такое *единая для всех людей и условий их жизни справедливость* или *всеобщая нравственная солидарность*, вполне правомерные, ибо никакая реальность не дает убедительных доказательств, зато предоставляет сколько угодно опровержений гипотез об их существовании — противопоставляется вера в божественный смысл этих начал. А то, во что люди искренно верят, становится принципом их жизни. Религиозной верой питаются и слова П. И. Новгородцева «о том всеобщем идеале, который всегда один и тот же, и стремление к которому составляет правду и смысл общественной жизни... не об относительных идеалах, которых может быть много, а об идеале абсолютном, который может быть только один» [11, с. 60].

Заметим, что подобные высказывания допускают и квазирелигиозную трактовку: стоит лишь подменить ссылку на Абсолют, низвести его с высоты трансценденности до верхушки социальной иерархии и признать, что всеобщий идеал социальной жизни вытекает из волевых установлений неограниченной власти, которым подчиняются все, кто в нее верит, как в Бога.

Подмена сулит катаклизмы громадного масштаба. О том пророчествовал В. С. Соловьев в «Краткой повести об антихристе» [13], да и легенда Ивана Карамазова о Великом Инквизиторе, изгонявшем Христа угрозой аутодафе, не описание ли катастрофы, явившейся под видом инквизиторской стабильности? Общественный идеал может стать монстром, если вырастает на почве квазирелигиозности или иной имитации религии.

Применение идеала как мерки социальной действительности, чтобы определить, насколько отстоит она от абсолютной и всеобщей цели, опасно для самого идеала, ведь прямое столкновение с реальностью грозит его разложением. В конечном счете идеал держится людской верой в него, а конфликт веры с реальностью не всегда разрешается в пользу веры. Вслед за идеалом может пасть и вера, на которой он стоит. Так и бывает: скептицизм и нигилизм порождаются амбициозными надеждами, в которых люди разочаровываются под давлением реального положения дел.

Размышляя над понятием исторического прогресса, С. Н. Булгаков приходил к выводу, что попытка связать его с обыденными представлениями о целях и смыслах жизни *нравственно* ущербна. Это звучит как парадокс. Как, разве, например, стремление людей к всеобщему благоденствию противоречит нравственности? Нравственность ведь тому и служит, чтобы человек, взвешивая свои мысли и дела на ее весах, мог отличить добро от зла. А разве благоденствие не добро? Пусть «всеобщее благоденствие» — неясная и недостижимая цель. Но неужели даже мысль о нем вызывает какое-то подозрение? Допустим, нельзя пройти весь путь к этой цели до конца. Но разве плохо ступить на него? Идя по этому пути, можно ведь придумывать *стратегии*, успех которых сулил бы дальнейшее продвижение. Например, можно сказать, что счастье благоденствия — это совокупность удовольствий при отсутствии страданий. Тогда чем больше удовольствий, тем счастливее люди. Чем больше счастливых людей, тем ближе желанная цель — осуществление всеобщего идеала. Разумеется, нужно беспокоиться и об уменьшении страданий. Кое-какие из них хорошо бы и вовсе устранить: голод, нищету, бесправие, гнет чужой корыстной воли... Можно помечтать о непредставимом сегодня долголетию, этой временной, но очень значимой победе над смертью. Не только помечтать, но и добиваться осуществления этого желания, скажем, с помощью высоких технологий и/или социальных преобразований, повышающих качество и защищенность жизни отдельных людей и человеческих масс.

Да что там относительное бессмертие, если можно надеяться и на полную победу над смертью? Оставим вопрос об осуществимости этой победы, но разве плохо само стремление к ней? Сама мысль о смерти — источник страданий, не говоря уже о физических страданиях *умирания*, с которыми люди не могут смириться *по совести*. И это знает каждый человек, что бы ни говорил опыт жизни или увещания проповедников. Поэтому он скорее сочтет нелепой мысль

о том, что идеал всеобщего счастья, найденный в *практическом* бессмертии, противоречит нравственности.

То же можно сказать и о других целях, осуществление которых, как полагает С. Н. Булгаков, могло бы взорвать нравственное сознание. Чем плоха, например, *всеобщая справедливость*? Разве не о ней мечтает человечество на протяжении своей истории? Сколько теорий — от Аристотеля до наших дней — создано, чтобы выяснить подходы к этой цели! Пусть все они в чем-то несовершенны. Пусть эта цель идеальна. Но разве плохо *стремиться* к ней? Такое предположение выглядит странным и даже абсурдным.

Парадоксальность столкновения нравственности и общественного идеала, согласного со *здравым смыслом*, действительно вызывает протест: не выдуман ли сам парадокс, не химера ли он, вселившаяся в сознание философа?

Людям свойственно поддерживать в себе и других *оптимизм*. Он помогает преодолевать трудности, сохранять бодрость и веселье, ощущать прелесть жизни. Оптимистична вера в то, что идеалы, пусть и неосуществимые в реальности, все же являются незаменимыми ориентирами жизни. Они суть *ценности*, без которых жизнь людей была бы серым безнадежным прозябанием. Эти ценности могут стать *культурными универсалиями*, т. е. принципами, какими люди данной культуры руководствуются в своих делах и размышлениях, — покада эти принципы помогают жить, обеспечивают успех и поддерживают при неудачах и бедах.

Иначе сказать, люди принимают культурные универсалии за неписанные законы своей жизни. Отличие этих законов в том, что их власть держится на людском согласии с неизбежностью их действия и необходимостью подчинения им. Если такого согласия нет, если вера в благую силу культурных универсалий почему-либо гаснет, они предстают как путы, связывающие свободную волю людей. Отсюда желание *отвязаться*, вырваться из-под власти обветшавшей и утратившей доверие людей культуры. Это называют *культурным кризисом*.

Кризис наступает не вдруг, его течение и продолжительность зависит от многих условий. Культурные универсалии имеют опору в институтах цивилизации, существование которых инерционно. Если культурные ценности девальвированы и более не обеспечивают согласного себе подчинения, институты, создаваемые цивилизацией для удержания этих ценностей как регуляторов общественной жизни, могут еще длить свое бытие, создавая иллюзию, будто породившая их культура жива, хотя в реальности ее принципы уже безжизненны. Ослабевание или распад их власти вызывает к жизни иные, отличные от ранее признанных, культурные универсалии, и они в свою очередь овладевают сознанием большинства или значительного числа людей. Тогда культурный кризис перерастает в социально-политический, экономический, структурный. Происходит слом устаревших и более нежизнеспособных институтов и учреждений и возникновение новых цивилизационных опор культуры.

Этот процесс мучителен. «Мы меняем души, не тела» (Н. С. Гумилев). И действительно, смена культурных универсалий может восприниматься как духовная трагедия общества и каждого человека в отдельности.

«Что есть трагедия по внутреннему смыслу? <...> Ход и развитие трагедии устанавливается не человеком в его индивидуальной драме или эмпирической, бытовой, временной оболочке, но над человеческим, сверхчеловеческим (или, вернее, ноуменально-человеческим) законом, неким божественным фатумом, который осуществляет свои приговоры с неотвратимой силой. Он, этот божественный закон, есть подлинный герой трагедии, он раскрывается в своем значении Провидения в человеческой жизни, вершит на земле свой страшный суд и выполняет свой приговор. Содержание трагедии есть поэтому внутренняя закономерность человеческой жизни, осуществляющаяся и раскрывающаяся с очевидностью при попытке ее нарушить или отклониться от своей орбиты. Отсюда — возвышающий, но и устрашающий характер трагедии: и некая высшая обреченность ее героев, и непререкаемая правда этой обреченности» [7, с. 6].

Не надо думать, что Булгаков здесь говорит о трагедии только как о роде искусства. *Онтология трагедии* — тема его размышлений на протяжении всей жизни. Он раскрывал эту тему в ряде работ, но наиболее полно — в главном своем философском труде «Философия трагедии». Здесь «трагедия» понята как принцип философского мышления, признающего неразрешимость своих главных задач — выяснения природы и происхождения зла, возможности свободы, смысла истории, условий восстановления Всеединства, некогда разрушенного греховным отпадением от Абсолюта Разума, претендующего на суверенность и автономность, — если к этим задачам подходить с инструментарием рассудочной логики. Они неразрешимы именно потому, что трагедия есть *сущность самого бытия*. Она пронизывает и философское мышление, которое не отделяет себя от Бытия, словно способно взирать на бытийный процесс со стороны, а целиком принадлежит Бытию, разделяя при этом и бытийный трагизм. Поэтому, пытаясь выразить этот трагизм в понятиях, она не может этого сделать иначе, чем с помощью *антиномий*, выражающих, как считал Булгаков, «истинную противоречивость» мысли и бытия [8].

Антиномии неустранимы и *невыносимы*. Невыносимы для человеческого сознания, если оно обращается лишь к Разуму как к инстанции, отчужденной от Божественной Софии в результате отпадения Мировой души от Творца, тем самым отчужденной от Блага и Красоты. Это причиняет *страдание* человеку, которым он не отделен от Бога, а, напротив, интимно приближен к нему. Эта мысль Соловьева, в которой ощутимо влияние гностицизма и философии Шеллинга (по Шеллингу, Бог есть абсолютный процесс саморазвития и самосотворения, движимый «жаждой бытия», влечением к актуализации бесконечных потенциалов; это стремление Творец передает и тварному миру; в гностицизме это трактуется как путь, ведущий к обретению сознания, сопряженного с неизбытным страданием, причиняемым несовершенством каждого из этапов пути: «Чтобы понять протекание этого процесса самосотворения Бога, Шеллинг обращается к человеку: становление человеческого самосознания, по его убеждению, дает ключ к постижению внутрибожественной жизни» [10, с. 223]), была сочувственно принята Булгаковым. *Трагедия бытия и трагедия*

мысли о бытии неотделимы от страдания, в котором их единство достигает высшего напряжения.

Это страдание жизни. Но не бесцельного ее протекания, лишенного духовного смысла. Это неутоленная жажда единства с Абсолютом. Антиномии бытия не временные затруднения или ловушки, в какие попадает самоуверенная рассудочность. Они основа и условие «вызревания» духа, идущего через страдания, но встречающего их без страха и отчаяния.

Антиномии — форма, в которую отливается трагизм бытия. Встречаясь с ним, утверждает Булгаков, философия сближается, а в пределе сливается с религией, становясь ее рационально-теоретической стороной. «Ограниченность и самодовольство философской мысли, которой чуждо всякое сознание трагедии и, более того, присуща уверенность в разрешении и логической разрешимости всех вопросов привело, как мы знаем, философию к самосознанию, что философия выше религии, есть правда о религии и разъяснение её. В действительности дело обстоит как раз наоборот: философия исходит и возвращается к религии...» [8, с. 388].

В этом ключ к булгаковской философии истории, в особенности к его пониманию исторического прогресса. Прогресс не монотонное восхождение к некоей цели, осуществляемое человечеством во что бы то ни стало, исходя из ныне наличествующих представлений о ней. Сами представления переменятся, и, собственно, в этих-то переменах и выражена динамика смысла исторического процесса. Она, полагал Булгаков, раскрывается христианством. «Христианство берет мировой трагизм в самой глубокой и резкой, самой серьёзной форме. И в конце времени оно помещает не розовую идиллию, а самый острый момент исторической трагедии, острый не внешними ужасами, но своей нравственной остротой. Выход, точнее, преодоление трагедии оно ставит в зависимость от сверхъестественных сил, от нового творения, от всеобщего воскресения и создания новой земли и нового неба...» [1, с. 229].

Но это не пассивное ожидание божественного вмешательства в историю. Такого рода «исторический оптимизм не совместим с трагизмом. Мировая трагедия не мещанская мелодрама, щекочущая нервы чувствительных созерцателей. Трагедию нельзя обойти стороной, из нее нельзя эмигрировать. Дух, принявший свою трагическую участь и сжившийся с ней, не может унижить себя ни отчаянием, ни слезливой покорностью. Христианство, а не его суррогаты, коими пробавляются многочисленные в любом обществе конформисты, накладывает строгие ограничения на духовность, лишая ее той псевдосвободы, какая выражается в суматошном бегстве из бытийных противоречий. Такова христианская *аскеза* — особая форма нравственности, вытекающая из трагизма истории, в которой человек участвует сознательно и ответственно.

...Аскетизм есть принцип борьбы противоположных начал, притом борьбы напряженной, ведущейся с переменным успехом, постоянно угрожающий поражением и никогда не разрешающийся окончательной и прочной победой в пределах эмпирического существования. Таким образом, то, что, рассматриваемое объективно, как мировой факт, является трагедией, не имеющей своего разрешения, субъективно, как внутреннее переживание, неизбежно выражается аскезой. Аскетизм и трагизм, неразрывно связанные между собою, имеют одно

общее основание, связываются в одном основном учении христианства — в признании реальной силы не только добра, но и зла, в основном дуализме мирового бытия, в неразрешимом диссонансе, в мировой музыке. Отсюда трагедия, отсюда аскетизм, отсюда относительный пессимизм [1, с. 222–223].

Слово «пессимизм» здесь, как и в ряде других работ Булгакова на ту же тему, — уступка обыденности, привыкшей связывать трагедию с безысходностью. Булгаков прибавляет прилагательное «относительный», но это тоже не более чем риторика. Для описания христианской аскезы нужен другой словарь, в нем нет места для обывательских клише.

Пессимизм скорее уместен как характеристика манихейского мирового однообразия — безысходного противостояния Добра и Зла. Именно в его бесконечности — скептическая насмешка над этой бесцельной игрой, неизвестно зачем длящейся и непонятно кому интересной. Кажущийся динамизм игры — иллюзия. Если приглядеться, она ничем не забавней вечности как затхлой баньки с пауками по углам, какая грезилась опустошенной душе Свидригайлова. Но уместен только отчасти, ибо какой уж пессимизм в хороводе призраков, по-разному именуемых, но подозрительно похожих один на другого.

По Булгакову, христианство видит в мировом процессе не бесконечную и бесцельную игру, а трагедию Бытия, финал которой предсказан Богочеловеком.

... Ты видишь, ход веков подобен притче
И может загореться на ходу.
Во имя страшного ее величья
Я в добровольных муках в гроб сойду.

Я в гроб сойду и в третий день восстану,
И, как сплавляют по реке плоты,
Ко мне на суд, как баржи каравана,
Столетия поплывут из темноты.

Б. Л. Пастернак

* * *

Если таков *внутренний смысл* трагедии, а крушение культурных универсалий и есть трагедия, то не означает ли это, что она — не результат изменений, происходящих в сознании людей и не следствие перемены условий (главным образом материальных) их жизни, а следствие *сверхчеловеческой неизбежности*? В феврале 1914 года, когда Булгаков читал доклад «О «Бесах» Ф. М. Достоевского, в связи с инсценировкой романа в Московском Художественном театре» на заседании Московского религиозно-философского общества (этот доклад лег в основу цитируемой выше статьи «Русская трагедия»), он, по-видимому, склонялся именно к такому пониманию культурно-исторического процесса. В августе того же года разразилась мировая катастрофа, масштабы и бессмысленность которой опрокинули *оптимистические* воззрения на историю, якобы движущуюся к осуществлению *прогрессивных* общественных идеалов. По сути,

эта катастрофа не завершилась и по сей день. Булгаков был одним из тех, кто нутром, интуитивным прозрением предугадывал наступление глобальных катаклизмов и усматривал в них не зигзаги мировой политики, а свершение трагической закономерности, провозвестие Божьего Суда.

Суд Божий не внезапный каприз Его воли. Он приурочивается всем ходом мировой трагедии. Бог и человек — соучастники этого хода. Но человечеству, которому возвещена его неизбежность, еще предстоит осознать, понять его смысл. Это не только трудно, но и страшно (Суд и называют Страшным!). Пытаясь превозмочь страх, люди измышляют объяснения, выдвигая одну за другой теории, изображающие историю как странствие человечества через океан времени по компасу *прогресса*.

Эти теории иногда неотличимы от фантазмов, тогда их называют *утопиями*. *Научные* теории объясняют прогресс как следствие закономерных процессов развития чего-то очень важного в жизни человеческих социумов — общественно-экономических формаций, социальных (в первую очередь производственных) отношений, институциональных (в том числе государственных) структур, систем культурных связей, науки и техники, искусства, образования и воспитания. Общим для них является то, что прогресс изображается как смена низших уровней социального бытия высшими. Соотношение этих уровней определяется приближением к всеобщей цели, а оно состоит в увеличении суммы благ, доступных последующим поколениям в сравнении с предыдущими. В чем именно заключаются эти блага, каждое поколение решает по-своему, опираясь на историческую память и собственный опыт. Споры, которые при этом возникают, разрешаются иногда силой, иногда по здравому рассуждению. *Прогрессируют* и способы решения таких споров, о чем также пытаются судить «строго научные теории».

С. Н. Булгаков называл такое понимание исторического прогресса «апофеозом нравственного безразличия или просто свинством» [1, с. 224]. За такой прогресс, контуры которого сомнительны, человечество платит непомерную цену страданий и смертей. Поколения за поколениями своими жизнями кредитуют будущее *благоденствие*, каким бы оно ни представлялось ныне живущим. «При этом и не затрагивается роковой и мучительный вопрос о сохранении ценностей, которые составляют неизбежное условие полного и действительного разрешения исторического трагизма...» [1, с. 222]. Каковы эти ценности и условия?

Булгаков отвечает:

...Основные посылы теории прогресса таковы: нравственная свобода человеческой личности (свобода воли) как условие автономной нравственной жизни; абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; нравственный миропорядок, или царство нравственных целей, добро не только как субъективное представление, но и объективное и мощное начало... Основные проблемы теории прогресса суть вместе с тем и проблемы философии христианского теизма и разрешимы лишь на почве этой философии, а учение о прогрессе в действительности есть специфически христианская доктрина [5, с. 81].

К подлинному пониманию исторического прогресса философия истории, полагал Булгаков, может подойти, сближаясь и даже сливаясь с религией. Иначе философия истории вынуждена блуждать в лабиринте «прогрессистских» доктрин, чуждых идее бытийного трагизма. «Трагедии, трагического отношения к миру и жизни нельзя устранить из религии креста, которая только и знает разрешение мировой трагедии» [там же].

Булгаков отмежевывается от *экспертизы*, претендующей на *научную оценку* социальной активности: содействует она прогрессу общества или тормозит его. Такая экспертиза по большей части ангажирована, она выражает чьи-то интересы и защищает их, используя те или иные теоретические конструкты. Хотя эксперты утверждают, что их оценки основаны на объективном знании и подтверждаются опытом, но это не более чем софистическая уловка; в ее основе — все то же понимание цели развития общества как увеличение суммы потребляемых благ при более-менее удовлетворительном их распределении. В этом соблазнительность экспертизы, спекулирующей на желаниях массового потребителя, но в этом же и ее слабость, поскольку она отодвигает в тень вопрос о духовном оскудении как цене, которую приходится платить за *иллюзию* прогресса. Иллюзию — потому что его достижения распадаются под напором обстоятельств, в большой мере им же и вызываемых (военные, политические, экономические и экологические кризисы, интенсивность и количество которых ускоренно возрастают, — очевидные тому свидетельства).

«Прогрессизм» создает *муляж* общественного идеала. Подобно мумии в мавзолее, он собирает поклонников или зевак, а если интерес к нему почему-либо ослабевает, можно воздвигнуть другой мавзолей с иной или подновленной мумией. Социальный прогресс — фикция, если он определяется и измеряется близостью к *муляжу*. Но что дает жизнь идеалу?

Прежде всего нужно признать, утверждает Булгаков, что свою жизненность общественный идеал черпает из двух источников: опыта и веры. Непременно из двух, ибо опыт без веры низведет идеал до благих грез о несбыточном благополучии в жесткой и суровой реальности, а вера без опыта посулит разве что потустороннее бытие, которое и назвать нельзя *общественным идеалом*. Вера без опыта пуста, опыт без веры слеп. Но главное в том, что опыт и вера, соединяясь, направляют не к болтливому оптимизму, но и не к безнадежному отчаянию, а к одухотворенному действию. Сознвая трагизм бытия, человек, вдохновленный таким идеалом, принимает свою участь с достоинством; веря в божественный Промысел, он не ждет его осуществления, а участвует в нем.

* * *

Прогресс трагедии предполагает усиление и укрепление добра, но параллельное укрепление зла. Он двусторонен и антиномичен, но, во всяком случае, он предполагает рост сознательности и связанное с ним развитие действия» [8, с. 387].

Здесь *nota bene*. Человек не сторонний зритель мировой трагедии. Он может и должен выступить на стороне Добра и биться за его победу. Из того,

что победа не достижима одними только человеческими усилиями, не следует, что борьба за нее безнадежна. Нельзя допустить разложение духа плаксивым сиротством богооставленности. Как нельзя и расстаться с надеждой на единение людей, ныне разобщенных, а потому и безуспешных в противостоянии Злу. *Мещанский пессимизм* — обратная сторона мещанского же оптимизма: как только ослабевает или вовсе исчезает иллюзия прогресса и жизнь становится трудно или даже невыносимо, как тут же раздаются истерические вопли об исчезновении из мира совести, духовности, человечности. («Мещанство» для Булгакова — не социологический, а культурологический и этический термин. Он посвятил немало страниц критике мещанства, которое понимал прежде всего как питательную среду духовного разложения. «Сатаническое начало мира, «князь мира сего» есть именно олицетворенное мещанство... и иронический черт Ивана Федоровича Карамазова недаром является в образе мещанина» [4, с. 127]. Мещанин воспринимает трагедийность бытия как нагнетание личных неприятностей, культивирует жалость к себе, если эти неприятности слишком велики, и призывает на помощь не Бога, так Дьявола, лишь бы вывернуться из-под пресса житейских обстоятельств. Мещанская трагедия — оксюморон. «Истинная и искренняя религиозность... — вот, на мой взгляд, действительно противоположный полюс мещанства» [4, с. 128].) Нельзя поддаваться этой истерике. «Прогресс сознания выражается прежде всего внешним образом, в развитии общечеловеческого, универсального сознания, в образовании единой, солидарной, обладающей некоторым коллективным умом, волей, даже совестью человечества, возможной реализацией отвлеченного единства человечества...» [1, с. 226].

Единство перестанет быть отвлеченным понятием и приобретет реальность социального проекта, если общественным идеалом станет организованное противостояние Злу при ясном понимании, что только совместными усилиями с надеждой на Божественное участие оно может быть сдержано и даже побеждено. Осуществление такого проекта — дело практическое, оно требует сосредоточенного терпения и мужества, ибо Зло, питающееся продуктами распада, паразитирует на любом ослаблении борьбы за Добро. Одними благими мечтаниями здесь не обойтись.

Двадцатилетний В. С. Соловьев признавался:

Я не только надеюсь, но так же уверен, как в своем существовании, что истина, мною сознанная, рано или поздно будет признана и другими, признана всеми, и тогда своею внутреннею силою преобразит она весь этот мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной, грубое невежество народных масс, мерзость нравственного запустения образованных классов, кулачное право между государствами — ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьется человечество; все это исчезнет как ночной призрак перед восходящим в сознании светом вечной Христовой истины, доселе непонятой и отверженной человечеством, — и во всей своей славе явится царство Божие — царство внутренних духовных отношений, царство чистой любви и радости — новое небо и новая земля, в которых правда живет, но невозможно ничтожному человеку постоянно жить в этом мысленном, еще не осуществленном для нас мире» [12, с. 84].

Это юношеский порыв души от отчаяния к светлой надежде. Но зрелая философская мысль обязана сосредоточиться на проблеме, имеющей не только теоретический смысл, но и практическое значение: как человеку выйти из ничтожества, чтобы не прозябать в трагическом мире вечной борьбы добра с «бездной тьмы, грязи и крови», а бороться за осуществление иного мира, выйти к нему из сферы грез и мечтаний.

Эту проблему Булгаков трактует также *антиномически*. «В христианском сознании неизбежно борются две концепции, два восприятия истории: оптимистически-хилиастическая и пессимистически-эсхатологическая. Обе они имеют глубокие корни в христианстве и вместе с тем между собою так несогласны. Их взаимное отношение можно определить как антиномическую сопряженность, здесь мы имеем религиозную антиномию, неразрешимую логически, но, несмотря на это, переживаемую психологически» [2, с. 243]. Эти клише — оптимизм и пессимизм — и здесь играют риторическую роль. Речь идет о столкновении в антиномическом единстве *хилиазма* и *эсхатологии* как двух мировоззренческих ориентиров. Хилиазм ориентирует на действенное (Булгаков даже говорит: *прагматическое*) участие в истории, невозможное «вне личных целепоставлений». Люди творят историю тем, что совершают определенные поступки, имея в виду не только реализацию каких-то конкретных замыслов, но и общий смысл продвижения к «историческому горизонту», т. е. к идеалу исторического прогресса. Это устремление к грядущей цели имеет религиозный характер, оно поддерживается верой в достижимость этой цели. Но горизонт есть только «оптическая иллюзия». Если оставаться в ее плену, движение к ней неизбежно перерождается «в столь распространенную в наши дни гуманистическую теорию прогресса, приводит к религиозной спячке, к бескрылости отяжелевшее и вполне довольное собой и миром человечество» [2, с. 244]. Но если иллюзия рассеивается, человек обнаруживает тщетность своих действий, перед ним раскрывается трагическая сторона бытия и он «теряет былую доверчивость к истории и жизни» [2, с. 245]. «Идея эвдемонического прогресса с надеждой на конечную гармонию все более вытесняется идеей трагического прогресса. Согласно этой идее, история есть созревание трагедии и последний ее акт, последняя страница знаменуется крайней, далее уже непереносимой напряженностью, есть агония, за которой следует смерть, одинаково подстерегающая и отдельных людей, и человечество, и лишь за порогом смерти ждет новая жизнь. Такое мироощущение перестает быть хилиастическим, становится эсхатологическим» [2, с. 245].

Эти два мировоззрения находятся в неизбежном взаимодействии. «Эсхатология отрицает историю ради вечности, эмпирическое ради трансцендентного» [2, с. 245], она наполняет душу человека мистическим переживанием. Но если эсхатологизм становится мертвой догмой, он насилует и калечит восприятие «живой жизни», которую ненавидит и подавляет, — как программа приготовления к потустороннему бытию (таков, например, средневековый инквизиторский эсхатологизм с его кострами и гонениями на свободную мысль). Мистические переживания вырождаются в лицемерие и ханжество. В них тонет религиозное чувство и опошляется религиозная вера. Так лжеэсхатология убивает свою почву — религию.

Историческое сознание антиномично, хилиазм и эсхатологизм неразрывны и неслиянны. Антиномическое понимание истории и прогресса — ключ к антиномии общественного идеала. Следуя терминам Августина, но вкладывая в них иной смысл, Булгаков соединяет в антиномии два идеала (два *Града*): идеал, воплощающий в себе цель исторического пути человечества как «идеальной проекции религиозных откровений в полноте, доступной истории» [6, с. 12], и идеал «новой земли и нового неба», «когда будет Бог все во всем» [3, с. 78]. Взятые в раздельности, эти идеалы противоречат друг другу: один ведет по исторической траектории, другой выводит за пределы истории в апокалиптическую перспективу. Но они работают совместно. Пространство этой совместной работы — культура. «Все историческое делание должно оцениваться по двойственному критерию: при свете временной целесообразности, преследования очередных задач истории, и при свете религиозного сознания, чувства вечности, живущего в душе. Равнодействующая истории идет по диагонали, определяющей этими двумя перпендикулярами и более приближающейся до к тому, то к другому. Ее нахождение есть дело творчества личной жизни» [6, с. 12].

* * *

Личность, выбирающая и направляющая свой жизненный путь в соответствии с общественным идеалом, испытывает на себе его антиномизм. Отсюда колебания между «героическим максимализмом» и «христианским подвижничеством» русской интеллигенции, о призвании и судьбе которой размышлял Булгаков в своей «веховской» статье. В отличие от интеллигентского *героизма*, с его «гордыней», отрывающей сознание от религиозной основы и зовущей к «земному благоденствию», не считаясь ни с какими жертвами и пытаясь перескочить из реальности прямо в конечные пункты своего целеполагания (что оборачивается не только максимизацией жертв и разрушений, но и к гибели общественного организма, разрываемого на несовместимые с жизнью фрагменты), «христианское подвижничество есть прежде всего максимализм в личной жизни, в требованиях, предъявляемых самому себе» [3, с. 79]. «Задача христианского подвижничества — превратить свою жизнь в незримое самоотречение, послушание, исполнять свой труд со всем напряжением, самодисциплиной, самообладанием, но видеть в нем и в себе самом лишь орудие Промысла» [3, с. 83].

Эти призывы в свое время вызвали протест различных (до противоположности) идеологов — от И. И. Петрункевича и П. П. Милюкова до В. И. Ленина, — увидевших в Булгакове и других «веховцах» то «отвлеченных» моралистов-доктринеров, вершащих несправедливый суд над русской интеллигенцией, то «либеральных ренегатов», перешедших на сторону реакции и провозглашающих «ливрейные чувства» по отношению к ней. В атмосфере непримиримых идеологических схваток было недосуг разбираться в нюансах философской методологии антиномизма, как и в программах сближения философии и религии.

Больше ста лет спустя выяснилось, что эти схватки не канули в Лету, хотя, безусловно, изменился их культурный и исторический контекст. В сегодняшней России проблемы общественного идеала и исторического прогресса не менее актуальны, чем когда С. Н. Булгаков размышлял об их антиномической природе. История не спешит с вердиктами, она показывает события прошлого и оценки этих событий в новых ракурсах, воспринимаемых через опыт, накопленный за эти трагические десятилетия. «К несчастью, книга «Вехи» оказалась пророческой. Самые худшие опасения ее авторов сбылись. И интеллигенция, и весь народ заплатили дорогой ценой за утопически-максималистскую программу и разрушительные идеи «безответственного равенства», провозглашенные радикальной интеллигенцией...» [9, с. 121].

Философия истории находится в постоянном поиске и пересмотре своих онтологических и эпистемологических принципов. Этот поиск не привязан к тем опорам, которые были предложены русской религиозной философией. И сегодня можно говорить о двойственном характере критериев оценки общественных идеалов и результатов череды исторических событий, которую иногда называют «историческим прогрессом», как и об антиномическом характере этой двойственности, не прибегая к сопоставлению религиозных и нерелигиозных онтологических обязательств.

В этом смысле антиномизм С. Н. Булгакова остается обсуждаемой темой современных дискуссий по проблемам философии истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г. И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева // Булгаков С. Н. Тихие думы. — М.: Республика, 1996. — С. 222–223.
2. Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм. (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1997. — С. 207–247.
3. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. — М.: РИПОЛ-классик, 2017. — С. 37–103.
4. Булгаков С. Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С. Н. Сочинения в 2-х томах. — М.: Наука, 1993. — Т. 2. — С. 127.
5. Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С. Н. Сочинения в 2-х томах. — М.: Наука, 1993. — Т. 2. — С. 46–94.
6. Булгаков С. Н. От автора // Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1997. — С. 7–14.
7. Булгаков С. Н. Русская трагедия // Булгаков С. Н. Тихие думы. — М.: Республика. — С. 6–26.
8. Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С. Н. Сочинения в 2-х томах. — М.: Наука, 1993. — Т. 1. — С. 311–518.
9. Гайденок П. П. «Вехи»: неуслышанное предостережение // Вопросы философии. — 1992. — № 2. — С. 103–122.

10. Гайденко П. П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева // Знание. Понимание. Умение. 2005. — № 3. — С. 220–229.
11. Новгородцев П. И. Об общественном идеале // Новгородцев П. И. Об общественном идеале. — М.: Пресса, 1991. — С. 13–524.
12. Соловьев В. С. Письмо к Е. К. Селевиной от 25 июля 1873 г. // Соловьев В. С. Письма. — СПб., 1911. — Т. III. С. 84–85.
13. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2. — С. 635–762.
14. Соловьев В. С. Идолы и идеалы // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. — СПб, 1911–1914. — Т. V. — С. 33–368.
15. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах // Сочинения в 3 томах. — М.: Правда, 1990. — Т. 1, часть 1. — 490 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.1.012

УДК 101.78

А. С. Ключев*

СМЫСЛ МУЗЫКИ В ИСТОЛКОВАНИИ КНЯЗЯ Е. Н. ТРУБЕЦКОГО

В статье раскрывается понимание Е. Н. Трубецким смысла музыки. Отмечается, что этот смысл Трубецкой увязывал с прояснением им ответа на вопрос, который считал основным для человека: что есть смысл жизни? Указывается, что ответу на вопрос о смысле жизни фактически посвящены все произведения Трубецкого, но самым непосредственным образом — сочинение «Смысл жизни». Автор статьи освещает важнейшие этапы разработки Трубецким темы в названном сочинении. Показывает, что в конечном счете смысл жизни человека, по Трубецкому, заключается в преодолении человеком земного тернистого пути и воссоединении с Богом. Констатируется, что смысл музыки, согласно Трубецкому, — в предуготовлении достижения этой высокой цели. В связи с данной констатацией объясняется использование Е. Трубецким понятия «симфония».

Ключевые слова: философия, музыка, смысл, жизнь, Евгений Николаевич Трубецкой, симфония.

A. S. Klujev

THE SENSE OF MUSIC IN THE EXPLANATION OF PRINCE Y. N. TRUBETSKOY

The article reveals E. N. Trubetskoy's understanding of the sense of music. It is noted that Trubetskoy linked this sense with clarifying the answer to the question that he considered the main one for a person: what is the sense of life? It is indicated that all Trubetskoy's works are actually devoted to the answer to the question about the sense of life, but the most direct way is the essay *The Sense of Life*. The author of the article highlights the most important stages of Trubetskoy's development of the topic in the named essay. It shows that, ultimately, the sense of a person's life, according to Trubetskoy, is to overcome the earthly thorny path and reunite with God. It is stated that the sense of music, according to Trubetskoy — is in the anticipation of achieving this high goal. In connection with this statement, the use of the concept of *symphony* by E. Trubetskoy is explained.

Keywords: philosophy, music, sense, life, Evgeny Nikolaevich Trubetskoy, symphony.

* Ключев Александр Сергеевич, профессор, доктор философских наук, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; aklujev@mail.ru

В предлагаемой статье мы продолжаем разговор об особенностях понимания музыки русскими философами конца XIX — начала XX века [3–4]. Речь пойдет об отношении к музыке выдающегося русского философа — князя Евгения Николаевича Трубецкого.

Аналогично тому, как мы поступали в предыдущих случаях демонстрации материала, начнем с того, что укажем основные философские сочинения Трубецкого: «Философия Ницше. Критический очерк» (1904), «Социальная утопия Платона» (1908), «Миросозерцание В. С. Соловьева» (1913), «Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства» (1917), «Смысл жизни» (1918; 1922). Итогом философских исканий мыслителя стал его труд «Смысл жизни».

Как писал Трубецкой, «этот труд — выражение всего миросозерцания автора — представляет собою плод всей его жизни... Все прочие труды (им. — А. К.) доселе изданные, частью выражают собою то же миросозерцание, частью же представляют собою подготовительные этюды к этой книге» [11, с. 6].

(Надо сказать, что в России написано огромное количество трудов на тему «Смысл жизни». По всей видимости, начало этим трудам положила статья В. В. Розанова «Цель человеческой жизни» (1892). Позже появились работы В. И. Несмелова, А. И. Введенского, М. М. Тареева, С. Л. Франка. И уже в наши дни — сочинения Ю. В. Согомонова, Л. Н. Когана, В. А. Малахова, Г. С. Малыгина, Е. И. Рогальского, В. Н. Никитина, С. Н. Сабаева, А. А. Озерова, Ф. А. Папаяни, В. В. Яблочникова, В. В. Бурдиянова и многих-многих других. По утверждению Н. К. Гаврюшина, «вопрос (о смысле жизни. — А. К.) характерен именно для русской философии... в европейских языках нельзя даже указать точного соответствия русскому *смыслу*. СЪМЫСЛ есть со-мысль, сопряжение мыслей, диалектическое равновесие умных энергий» [1, с. 9].)

Итак, обратимся к работе Е. Н. Трубецкого «Смысл жизни».

Согласно Трубецкому, «попытке ответить на вопрос о смысле жизни должна предшествовать ясная и точная его постановка. Мы должны прежде всего сказать, что мы разумеем под тем «смыслом», о котором мы спрашиваем» [11, с. 7]. Что же разумеет философ под «смыслом»?

Говоря о смысле, Трубецкой отмечает в нем две важные особенности. Первая особенность — *всеобщность*.

«Спрашивать о смысле, — утверждает Трубецкой, — значит задаваться вопросом о *безусловном значении* чего-либо, т. е. о таком... значении, которое не зависит от чьего-либо субъективного усмотрения, от произвола какой-либо индивидуальной мысли» [11, с. 7].

Трубецкой приводит такой пример: вот он сидит на берегу реки, видит вдали что-то похожее на туман; потом впечатление проясняется, и он отчетливо воспринимает какой-то дымок. Возможно, это поднявшееся над рекой облако; возможно, дым отдаленной фабричной трубы или идущего вдоль берега паровоза. Дымок, казавшийся сначала неподвижным, начинает приближаться, и наконец становится ясным, что это пароход идет вниз по течению. Как пишет Трубецкой, смотрящие вдаль на эту картину переживают ее по-разному, «и тем не менее смысл их переживаний — «пароход идет вниз по течению» — один и тот же» [11, с. 11–12].

Вторая особенность — *неизменность*.

По словам Трубецкого, для наблюдателей указанной картины каждый миг отличается от всех предыдущих и последующих: нарастает дым, меняя окраску; нарастают и меняются звуки; приближающееся судно то скрывается за извилистыми линиями берегов, то вновь показывается. Однако, подчеркивает Трубецкой, «как бы ни менялась картина, ее общий смысл — «пароход идет вниз по течению» — остается один и тот же» [11, с. 12].

Всеобщность и неизменность смысла, по мнению Трубецкого, позволяют говорить о смысле-истине, т. е. отождествить смысл и истину.

Истина же, утверждает Трубецкой,

необходимо предполагается нами как (то, что действительно. — А. К.) за пределами чьего бы то ни было психологического переживания. Это — действительность... онтологическая, ибо истина объемлет в себе все, что есть: всякое бытие в ней содержится и в ней находит свое безусловное определение [11, с. 21].

(На онтологический характер поиска истины Трубецким обращает внимание В. В. Зеньковский. «Для Е. Трубецкого, — фиксирует Зеньковский, — (этот поиск выступал. — А. К.) не просто как потребность найти гармонию в субъективном мире... а как тема онтологии» [2, с. 759].)

На основании своего представления о «смысле» («смысле-истине») Е. Трубецкой уточняет, что есть смысл жизни.

Слово «смысл», — объясняет философ, — имеет еще другое, специфическое значение *положительной и общезначимой ценности*, и именно в этом значении оно понимается, когда ставится вопрос о смысле жизни. Тут речь идет... о том — *стоит ли жить*, обладает ли жизнь *положительной ценностью*, притом ценностью *всеобщей и безусловной*, ценностью, обязательной для каждого [11, с. 9–10].

Важно подчеркнуть, что, по Трубецкому, *поиск смысла жизни — задача философии*. (Кстати, исключительно четко эту мысль Трубецкой формулирует в своей статье «Возвращение к философии»: «Вне философии, — пишет Трубецкой, — нет другой отрасли человеческого знания, которая бы ставила и разрешала вопрос о смысле жизни» [5, с. 152].)

Трубецкой полагает, что понять, обрести смысл — значит его *осознать*.

«Смысл, — заявляет Трубецкой, — неотделим от сознания. Это — смысл, ему имманентный, который, в качестве такового, не может быть утверждаем отдельно от сознания» [11, с. 17]. При этом, с одной стороны, материалом сознания служат «разнообразные психологические переживания — ощущения, впечатления, чувствования (конституирующие, по Трубецкому, психологическое сознание. — А. К.)», с другой стороны, в сознании присутствует нечто сверхпсихологическое, которое «и есть... необходимое предположение... сознания как такового» [11, с. 10]. Именно в этом «сознании как таковом», констатирует Трубецкой, и укрывается смысл.

Сознание, хранящее смысл, Трубецкой именуется *Безусловным (или Всеединым, Абсолютным)*. По мнению Трубецкого,

Безусловное сознание — вот та необходимая точка опоры, которая предполагается всяким нашим субъективным, антропологическим сознанием. Без этой

точки опоры все в (нашем. — А. К.) сознании погружается... в хаос субъективных переживаний, над которым (никто. — А. К.) не в силах подняться [11, с. 23].

(Собственно об этом писал Трубецкой и в работе «Метафизические предположения познания...»:

Наше познание возможно, потому что для него есть точка опоры в сознании безусловном; с одной стороны, это сознание нас сквозь пронизывает нас; а с другой стороны и мы можем найти к нему путь через самоуглубление и утвердиться в нем, осуществляя тем самым и присущую нам как людям энергию нашего сознания и мысли. *Наше познание возможно как нераздельное и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной* [9, с. 316].)

Как считает Трубецкой, единение человека с хранящимся в Безусловном сознании смыслом и есть обретение человеком смысла жизни. Но что представляет собой этот заключенный в Безусловном сознании смысл, приобщение к которому и есть обретение человеком смысла жизни?

Ответ на этот вопрос — размышление Е. Трубецкого о двух линиях жизни человека: *горизонтальной и вертикальной*. Рассмотрим эти линии.

Горизонтальная линия — линия телесной (физической) жизни, исполненной страданий, утрат, отчаяния, боли.

Вертикальная линия — линия духовной жизни, озаряемой радостью, надеждой, чувством, мыслью.

По суждению Трубецкого, «мы должны искать смысла жизни не в горизонтальном и вертикальном направлениях, отдельно взятых, а в объединении этих двух жизненных линий, *там, где они скрещиваются*» [11, с. 74]. «И... их скрещение — крест» [11, с. 71].

Если горизонтальная линия, указывает Трубецкой, с ее тревогами, отчаянием, в конце концов приводит к смерти, вертикальная — с ее надеждами, упованиями — к преодолению смерти и полноте жизни. Трубецкой пишет:

Может ли крест — символ смерти — стать источником и символом жизни? Всякому понятно, что этот вопрос о всесильном и всепобеждающем смысле есть вопрос о Боге. — Бог как жизненная полнота и есть основное предположение всякой жизни. Это и есть то, *ради чего* стоит жить и без чего жизнь не имела бы цены [11, с. 74].

Итак, *обретение человеком смысла жизни заключается в воссоединении человека с Богом*.

(Это воссоединение, по Трубецкому, обеспечивает человеку бессмертие. О том, что значит бессмертие в понимании Трубецкого, см. его блестящую брошюру «Свобода и бессмертие», представляющую собой текст вступительной речи, читанной в Московском университете в годовщину смерти брата — князя С. Н. Трубецкого [10].)

Воссоединение человека с Богом, по мысли Трубецкого, есть «всемирное дружество (Бога и человека. — А. К.)», которое «осуществляется... через свободное самоопределение друга. В этом самоопределении человек становится активным участником творческого акта» [11, с. 213]. Но что важно: проявля-

емая здесь активность человека вызвана благостью Бога, поскольку именно Бог «пробуждает (активирует) (в человеке. — А. К.) дремлющие творческие силы» [11, с. 212].

Таким образом, жизнь человека — творческий акт, *только посредством творчества человек достигает единения с Богом.*

По мнению Трубецкого, ярчайшим выражением творческих усилий человека является художественное творчество, искусство. С чем это связано?

Дело в том, что в искусстве наиболее рельефно выступают горизонтальная и вертикальная линии жизни человека: горизонтальная линия обозначает преодоление человеком-творцом произведений искусства — косной материи искусства, вертикальная — прорыв человека-творца за границы материи, выходом в нематериальную зону искусства. И опять — крест: или человек-творец остается в земном, а значит, трагическом измерении бытия, или прорывается в духовное, радостное. Не случайно Трубецким написано большое количество работ, посвященных подвижнической деятельности человека в искусстве: «Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи» (1916), «Два мира в древнерусской иконописи» (1916), «Россия в ее иконе» (1918), ««Иное царство» и его искатели в русской народной сказке» (1922; 1923) и др.

Одна из наиболее показательных таких работ — «Умозрение в красках». В ней Трубецкой характеризует деятельность древнерусских художников-иконописцев. Философ свидетельствует: «Древнерусские иконописцы с поразительной ясностью и силой воплотили в образах и красках то, что наполняло их душу, — видение иной жизненной правды и иного смысла мира» [12, с. 13]. И далее важное утверждение: «Иконописный идеал есть всеобщий мир всей твари: позволительно ли с этим идеалом связывать нашу человеческую мечту о победе одного народа над другим?» [12, с. 62–63]. Таким образом, по Трубецкому, *иконописный идеал — действенное средство единения людей!*

И все-таки, по мнению Трубецкого, с наибольшей силой приближает нас к Духу, Богу, *музыка* (вследствие особой ее сопричастности внутренней жизни человека).

О музыке Трубецкой главным образом пишет в двух своих книгах: «Из прошлого» (1918; 1925) и «Воспоминания» (1921), особенно — в книге «Воспоминания».

В этом трогательном, проникнутом душевной теплотой сочинении Трубецкой отмечает, что музыка окружала его с детства: «Вокруг меня все было полно музыкой. Дома, например, в исполнении моих сестер в четыре руки я слышал много раз почти всю классическую музыку... много музыки современной» [7, с. 166]. В Ахтырке, поместье Трубецких, бывали П. И. Чайковский, Н. Г. Рубинштейн, Б. Коссман, В. Фитценхаген, И. Гржимали, Ф. Лауб и многие другие известные композиторы и музыканты.

(Любопытно, что именно музыка объединила будущих родителей философа. В книге «Из прошлого» Трубецкой сообщает:

Их объединила именно музыка. Оба они, при всей противоположности их характера и умственного склада, были... людьми с музыкальными способностями

ми (мать, Софья Алексеевна, в девичестве Лопухина, прекрасно играла на рояле, отец, Николай Петрович Трубецкой, был одним из учредителей Императорского Музыкального Общества. — А. К.) [8, с. 62–63].)

Как подчеркивает Трубецкой, пробуждение у него понимания музыки было связано с формированием национального сознания.

В 1875–76 году, — пишет философ, — мы начали посещения симфонических концертов, квартетных собраний и консерваторских спектаклей. А с 1876 года мы с братом (Сергеем Николаевичем Трубецким. — А. К.) были захвачены переживанием той русско-славянской национальной драмы, которая привела к восточной войне 1877–1878 года. Не знаю, отчего эти два факта как-то неразрывно связались в одно в моих воспоминаниях — подъем музыкальный и подъем национальный — может быть, оттого, что русская музыка тогда была областью могучего национального творчества [7, с. 96–97].

На волне этого воодушевления у Е. Трубецкого возникла любовь к музыке П. И. Чайковского.

Трубецкой признается:

В то время уже гремела слава Чайковского, коего вещи исполнялись почти в каждом концерте... Чайковский царствовал, и всякое его появление на концертной эстраде было бурным триумфом. Помню, что его произведения меня, 12–13-летнего, не только увлекали, но прямо-таки волновали... Но в 12–13 лет мне было стыдно признаться, что Чайковского я люблю... больше (чем какого-либо другого композитора. — А. К.). А это было так. И не один я, маленький мальчик, — в то время и многие из старших совершенно так же любили Чайковского... Почему этот композитор... в то время так (всех нас. — А. К.)... восхищал? Разбираясь в воспоминаниях моего отрочества, я чувствую, что увлечение Чайковским во мне не было исключительно музыкальным: он волновал мое *национальное чувство* [7, с. 97].

Трубецкой воскрешает в своей памяти волнующий миг, когда музыка Чайковского особенно сплелась с его национальными переживаниями.

Среди произведений Чайковского, — вспоминает философ, — есть одно, малознакомое и в особенности малопонятное современному русскому обществу — «Русско-Сербский марш». Теперь слушатели отнеслись бы к нему по меньшей мере равнодушно. А между тем в 1876 году оно вызвало целую бурю восторга... И не удивительно: «Русско-Сербский марш» представляет собою произведение (в котором. — А. К.)... выразились... чаяния русского национального движения того времени (речь идет о событиях на Балканском полуострове, когда после восстания Боснии и Герцеговины Сербия и Черногория вступили в неравную вооруженную борьбу с Турцией, Россия выступила в поддержку Сербии и Черногории. — А. К.) [7, с. 101].

Описывая это произведение, Трубецкой демонстрирует неплохие музыкально-ведческие навыки: «Марш начинается грустной славянской мелодией; потом этот скорбный мотив угнетенного славянства сменяется бойким русским маршем: это казаки и добровольцы идут на помощь. И в самом конце марша в виде пророчества раздаются победные звуки русского национального гимна...» [там же].

В 1880-х годах у Трубецкого возникло разочарование в музыке Чайковского. Он почувствовал в ней нечто поддельное. «Теперь, — отмечал мыслитель, — (музыка Чайковского. — А. К.) кажется мне... чем-то поддельным: музыкальное ухо нередко оскорбляется вмешательством итальянщины в русские мелодии (композитора. — А. К.)» [7, с. 97].

Однако ощущение связи музыки и национального сознания не покидало Трубецкого. Более того, оно окрепло под впечатлением совершившегося 1 марта 1881 года убийства Александра II. Трубецкой не понял и не принял нигилизма цареубийц (членов организации «Народная воля»). Как писал Трубецкой, в те роковые дни «борьбой против нигилизма (объяснялись у меня. — А. К.) и... преувеличения (в отношении национального чувства. — А. К.). Преувеличения (эти. — А. К.)... выражались в (особом. — А. К.) ожидании чудес от русского национального творчества...» [7, с. 137]. И вот здесь у Трубецкого возникает новый кумир — М. И. Глинка.

По словам Трубецкого, несмотря на то, что в те годы музыка Глинки сильно на него действовала, современники ее не воспринимали.

Русская мелодия (в произведениях Глинки. — А. К.), — констатирует Трубецкой, — оставалась им недоступной. Почему? Да потому, что тогдашнее культурное русское общество было отделено от русской народной песни всей своей жизнью. И лишь немногим лучшим людям дано было видеть, как живут и слышат, о чем поют по ту сторону перегородки, отделявшей русское образованное общество от народа [7, с. 100].

Совершенным образцом русской музыки Трубецкой считал оперу Глинки «Руслан и Людмила», по распоряжению Александра III возобновленную в 1882 году в Московском Большом Театре.

Эта опера, — признается Трубецкой, — составила эпоху в моей музыкальной жизни;... тут было новое восприятие России; а потому с наслаждением художественным сочетался сильный национальный подъем. *Гениальное выражение родного*, вот что в особенности меня пленяло и захватывало в (этой опере. — А. К.)... В... особом энтузиазме, с которым (ее. — А. К.) воспринимало наше поколение молодежи, отражалась эпоха. Это были как раз дни национальной реакции против космополитического нигилизма. Этим национальным движением было вызвано и самое возобновление «Руслана» в связи с изгнанием итальянской оперы с русской императорской сцены. И общество, и правительство стали тогда уделять русскому искусству все больше внимания [7, с. 161].

(Добавим, что, по утверждению Трубецкого, «Руслан» М. И. Глинки помог ему оценить музыку русских композиторов — Мусоргского, Бородина, Римского-Корсакова и других.)

Но что особенно ценил Трубецкой в Глинке — его способность передавать в своей музыке чувства и настроения разных народов: «И действительно, такие произведения этого родоначальника русской музыки, как «Арагонская хота», красноречиво говорили... о его изумительной способности творчески переноситься в духовную атмосферу других народов» [там же].

Вместе с тем и здесь Трубецкого постигло разочарование: по мнению мыслителя, при всем национальном (с чертами интернациональности) своеобразии

музыки Глинки было в ней что-то пассивное, инертное, отражающее состояние современного Глинке российского общества: «В творчестве Глинки, — писал Трубецкой, — (сказываются. — А. К.) недостатки, усугубленные недостатками его эпохи» [там же].

В эти же 1880-е годы, пишет Трубецкой, у него возникла склонность — «уходить всем существом в одну мысль и в нее вслушиваться внутренним слухом». Как указывает Трубецкой, «это был (в одно и тоже время. — А. К.) уход... в область мысли и в область звука» [7, с. 165]. Иными словами, Трубецкой осознал близость философии и музыки. Это подчеркивал сам мыслитель: «Философия и музыка. В моих тогдашних переживаниях это было — одно» [там же].

Укрепление в мысли о том, что философия родственна музыке, повлекло за собой признание музыки в качестве специфической философии, а значит, наличия у музыки способности выявить смысл жизни. Как подчеркивает Трубецкой, «я ощущал (тогда. — А. К.) освобождающее (разрешающее вопрос о смысле жизни. — А. К.) действие... во всем, что я слушал» [7, с. 159]. А слушал тогда Трубецкой огромное количество музыкальных произведений, причем, что важно отметить, в основном принадлежащих перу европейских композиторов: Берлиоза, Мендельсона, Вебера, Вагнера, Шумана, Шуберта, Гайдна, Моцарта, ну и, конечно, Бетховена. Музыка Бетховена и помогла Е. Трубецкому приблизиться к решению волновавшего его вопроса о смысле жизни. Произошло это на концерте, на котором под управлением А. Г. Рубинштейна исполнялась Девятая симфония Бетховена. Вот как философ рассказывает об этом событии в своих «Воспоминаниях»:

Боже мой, до чего волнительна была в передаче Рубинштейна эта Симфония. Помнится, слушая первую часть, я чувствовал, словно присутствую при какой-то космической буре: перед глазами мелькают молнии, слышится какой-то глухой подземный гром и рокот, от которого сотрясаются основы вселенной. Душа ищет, но не находит успокоения от охватившей ее тревоги. Эта тревога безвыходного мирового страдания и смятение проходит через все первые три части, нарастая, увеличиваясь... Весь этот раздор и хаос, вся эта мировая борьба в звуках, наполняющая душу отчаянием и ужасом, требует иного, высшего разрешения... — Или все существующее должно провалиться в бездну, или должна быть найдена та полнота жизни и радости, которая бы покрыла и претворила в блаженство всю эту безмерную скорбь существования.

Но где она, эта полнота?.. В первых трех частях отзвучала вся мировая драма, вы хотите над ней подняться... (Но. — А. К.) нет разрешения мировому страданию... И вдруг, когда вы чувствуете себя у самого края темной бездны, куда проваливается мир, вы слышите резкий трубный звук, какие-то раздвигающие мир аккорды, властный призыв потусторонней выси, из иного плана бытия. Душа ваша встрепенулась: она в недоумении спрашивает себя, что это такое. И тут уже не звук, а слово, воплощенное в мелодию, отвечает на ее недоумение и трепет: «*други, оставьте эти печальные звуки, запоем другие, более радостные*». (И вот. — А. К.)... из бесконечной дали несется *piuissimo* неведомый доселе мотив радости: оркестр нащептывает вам какие-то новые торжественные звуки... Они растут, ширятся, близятся. Это уже не предвиденье, не намек на иное будущее — человеческие голоса, которые вступают один за другим, могучий хор, который

подхватывает победный гимн радости, это уже подлинное, это настоящее. И вы чувствуете себя разом поднятым в надзвездную высоту, над миром, над человечеством, над всей скорбью существования.

Обнимитесь, все народы,
Ниц падите, миллионы.

Трудно передать то состояние восторга, которое я испытал тогда в симфоническом концерте. Всего несколькими месяцами раньше перед моим юношеским сознанием стала навеянная Шопенгауэром и Достоевским дилемма. Или есть Бог, и в нем полнота жизни *над миром*, или не стоит жить вовсе. И вдруг я увидел эту самую дилемму глубоко, ярко выраженной в гениальных музыкальных образах. Тут есть и нечто бесконечно большее, чем постановка дилеммы, — есть *жизненный опыт* потустороннего, — *реальное ощущение (вечного. — А. К.) покоя*. Мысль ваша... воспринимает всю мировую драму с той высоты вечности, где все смятение и ужас чудесно претворяются в радость и *покой*. И вы чувствуете, что (этот. — А. К.) вечный покой, который нисходит сверху на вселенную, — не отрицание жизни, а полнота жизни. Никто из великих художников и философов мира не ощутил и не раскрыл этого так, как это удалось Бетховену [7, с. 155–157].

(Процитированный фрагмент из «Воспоминаний» Е. Трубецкого приводит Н. О. Лосский в своей книге: «Мир как осуществление красоты. Основы эстетики»: [6, с. 304–306].)

Итак, не Чайковский, не Глинка — *Бетховен помог Трубецкому пережить единение с людьми, человечеством. Именно музыка Бетховена стала для Трубецкого разновидностью «умозрения в красках» — «умозрением в звуках», явившим Бога.* (Заметим, сам Трубецкой писал, что музыка Бетховена для него «сообщала краски умозрению» [7, с. 165].)

Так в чем же смысл музыки в понимании Евгения Трубецкого? Думается, в предвосхищении встречи с Богом. Можно сказать и так: в предвосхищении осуществления, реализации смысла жизни.

Момент предвосхищения реализации смысла жизни — «опыт потустороннего», по выражению Трубецкого, — чрезвычайно важен. Он есть проверка (проба, испытание и т. д.) достижения смысла жизни. Такая проверка позволяет уверовать в то, что действительно смысл жизни есть, он существует, его можно пережить, им можно восхититься, и в связи с этим обрести необходимые силы для подъема!

Завершая статью, хотелось бы обратить внимание на одно обстоятельство: Трубецкой прорвался к смыслу музыки, слушая *симфонию* (от греч. *συμφωνία* — созвучие, согласие) — Девятую симфонию Бетховена. А слово «симфония» имеет сакральное значение у Трубецкого.

Симфония, по Трубецкому, — некая Космическая Гармония, объединяющая земное и небесное (Божественное). Философ напоминает: «Симфония, объединяющая весь мир небесный и земной, звучит уже в самом начале Евангелия — в рассказе евангелиста Луки о Рождестве Христовом. *Благая весть*, проповеданная *всей твари*, есть именно обетование этой симфонии» [11, с. 208].

Вместе с тем эта всемирная симфония представлена единством симфонии земной и симфонии небесной.

Симфония земная — звучание земного. Это, как пишет Трубецкой, шорохи, плески, но главное здесь — это звуки животных: насекомых, млекопитающих, птиц. Особенно — птиц: «Есть... циканье сов, хохот филинов... соловьиная поэма... гимн жаворонка...» [11, с. 208]. Однако «в животном мире... со-звучие и со-гласие в (симфонии. — А. К.) оказывается (хаотичным, разрозненным. — А. К.)» [12, с. 209]. Эта симфония не полноценна, она только намек «на... симфонию мира грядущего» [там же].

Но вот к животным присоединяется человек и возникает надежда на откровение. И пророк Иезекииль «видел... это откровение — ...лики славословящей твари — тельца, орла, льва и человека — и слышал их голоса» [11, с. 208]. Здесь звучание

не сливается в хаотический, нестройный шум, как в здешнем мире, а образует созвучие голосов, которые сохраняют самостоятельность, остаются различными и отдельными, но... образуют хоровое, симфоническое целое [11, с. 218].

Предвестием такой «симфонии мира грядущего» и явилась для Е. Трубецкого Девятая симфония Бетховена...

ЛИТЕРАТУРА

1. Гаврюшин Н. К. Русская философская симфония // Смысл жизни: Антология. — М.: Изд. группа «Прогресс»: Культура, 1994. — С. 7–18.
2. Зеньковский В. В. История русской философии. — М.: Академический Проект, 2011. — 880 с.
3. Клюев А. С. Музыка в философских штудиях Ивана Ивановича Лапшина // Вестник РХГА. — 2021. — Т. 22, вып. 4, ч. 1. — С. 284–294.
4. Клюев А. С. Философия музыки Николая Онуфриевича Лосского // Вестник РХГА. — 2021. — Т. 22, вып. 2. — С. 221–230.
5. Князь Е. Н. Трубецкой. Возвращение к философии // Половинкин С. М. Князь Е. Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь: Биография. — М.: Изд. дом «СИНАКСИС», 2010. — С. 141–153.
6. Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. — М.: «Прогресс-Традиция»; «Традиция», 1998. — 416 с.
7. Трубецкой Е. Н., князь. Воспоминания // Трубецкой Е. Н., князь. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. — Томск: Изд-во «Водолей», 2000. — С. 89–226.
8. Трубецкой Е. Н., князь. Из прошлого // Трубецкой Е. Н., князь. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. — Томск: Изд-во «Водолей», 2000. — С. 42–88.
9. Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания: Опыт преодоления Канта и кантианства. — М.: Путь, 1917. — 335 с.
10. Трубецкой Е. Н. Свобода и бессмертие: К годовщине смерти кн. С. Н. Трубецкого (Из вступительной лекции, читанной в Московском университете). — М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1906. — 12 с.
11. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. — СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2017. — 348 с.
12. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках // Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. 2-е изд. — М.: «Лепта-Пресс», 2003. — С. 7–65.

*Д. А. Горячев**

СОФИОЛОГИЯ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО: АНТИНОМИЧЕСКИЙ ПОДХОД

В статье рассматривается учение П. А. Флоренского о Премудрости Божией с помощью антиномического метода. Данный подход позволяет: во-первых, разграничить софиологию Флоренского с философией всеединства В. С. Соловьева; во-вторых, объяснить многоаспектность в понимании Флоренским Софии. Исследование ведется в контексте христоцентрического мировоззрения Флоренского, которое обосновывается его основными философскими и богословскими работами. Статья призвана показать ошибочность мнений о софиологии священника Павла Флоренского как еретической. Делается вывод о том, что софиологический интерес характерен для отца Павла; его мировоззрению свойственен мистический настрой, а именно видеть в мире духовную таинственность. Последнее делает Флоренского контрастным рационализму и позитивизму. Вместе с тем отмечается чрезвычайно широкий объем понятия Софии в русской религиозной философии, что затрудняет его употребление.

Ключевые слова: флоренсковедение, софиология, антиномия, всеединство.

D. A. Goryachev

THE SOPHIOLOGY OF PRIEST PAVEL FLORENSKY: ANTINOMICAL APPROACH

The article deals with the doctrine of P. A. Florensky about the Wisdom of God using the antinomic method. This approach makes it possible: at first, to distinguish Florensky's sophiology from the philosophy of absolute unity; secondly, to explain the multidimensional nature of Florensky's understanding of Sophia. The research is conducted in the context of Florensky's Christocentric worldview, which is justified by his main philosophical and theological works. The article is intended to show the fallacy of opinions about the sophiology of the priest Pavel Florensky as heretical. It is concluded that the sophiological interest is characteristic of father Pavel; his worldview is characterized by a mystical mood, namely to see the spiritual mystery in the world. The latter makes Florensky a contrast to rationalism and positivism. At the same time, there is an extremely wide scope of the concept of Sophia in russian religious philosophy, which makes it difficult to use it.

Keywords: Florensky-studies, sophiology, antinomy, absolute unity.

* Горячев Данил Аркадьевич, магистр богословия, преподаватель, Белгородская православная духовная семинария; rasumihin@yandex.ru

Богословский спор о Софии имеет давнюю историю. Решающим моментом в его развитии стал 1935 год, когда Московским Патриархатом и Русской Зарубежной Церковью было осуждено учение о Софии протоиерея Сергия Булгакова. С тех пор не перестает звучать вопрос: не является ли ересью и софиология священника Павла Флоренского?

В данной работе ставится цель выяснить, какие существуют типичные аргументы, утверждающие о неправославности софиологии Флоренского и насколько они обоснованны.

1. ХРИСТОЛОГИЯ

Ряд авторов говорит о внехристологическом понимании Флоренским Софии. Эти авторы исходят из двух предпосылок: 1) его философские и богословские взгляды излагаются помимо Христа; 2) его учение о Софии не основывается на христологии.

Рассмотрим первую предпосылку. «В книге Флоренского просто нет христологических глав. И «опыт православной феодицеи» строится как-то мимо Христа. Образ Христа, образ Богочеловека какой-то неясною тенью теряется на заднем фоне» [30, с. 486], — пишет отец Георгий Флоровский. С ним согласны: Хоружий С. С. [31, с. 128], Гаврюшин Н. К. [8, с. 483], Бонецкая Н. К. [3, с. 25]. Очевидно, Флоренский и сам чувствовал отсутствие Спасителя в своей теодицее, отмечает Н. Н. Павлюченков,

иначе не делал бы специальных оговорок и пояснений, согласно которым место для христологии предусмотрено им лишь на втором главном этапе своих разработок — в «антроподицее», и без понимания такого его замысла читателями он будет восприниматься как «христианин без Христа» [16, с. 24].

Но и поздняя антроподицея, по мнению Н. Н. Павлюченкова, приняла в себя христологию практически только лишь в качестве «аксессуара» [16, с. 24]. Основную причину этого исследователь видит в некритическом принятии Флоренским идей В. С. Соловьева:

По идее всеединства, все, что оказывается «тварным», изначально, в самой своей основе, божественно и не нуждается в принятии обожения от Бога, ставшего Человеком. Цель соединения с Богом для «твари» является задачей возвращения к самой себе, к своей идеальной божественной основе, — и это подлинный абсолютный *центр* системы, по отношению к которому действие Христа носит не определяющий, а, если можно так сказать, *служебный* характер [16, с. 27].

Действительно, если воспринимать мысли Флоренского в контексте философии всеединства, то темы искупления, обожения и, возможно, христологии в целом для них будут периферийными. Но, во-первых, Флоренский проводит размежевание своей теодицеи с учением о всеединстве В. С. Соловьева; во-вторых, прямо утверждает христоцентричность своих философско-богословских построений.

Христологии не уделяется столько места в творчестве Флоренского, сколько некоторым другим вопросам, но это не означает, что она не находится в центре его богословия; не быть в центре внимания (субъективный момент) не означает не составлять центр самого учения (объективный момент). Когда Флоренский говорит, что частица Святых Даров на Евхаристии есть Мировая ось, полюс Земли, вокруг которой «совершает свое течение весь круг бытия; все около нее, вокруг нее и для нее: она А и Ω мира» [29, с. 117], то это утверждение является исходным для развития всей его философии культа и производной от него культуры. Однако это вторичное может представляться гораздо масштабнее самой оси этой философии и ее точки опоры [29, с. 119].

Отчасти этот субъективный момент объясняется замечанием отца Георгия Флоровского о священнике Павле Флоренском: «К теологуменам у него, действительно, больше вкуса, чем к догмату...» [30, с. 484]. Но ведь Флоренский и ставит для себя естественные исследовательские задачи выяснения неясного (открытия того, что не обнаружено или забыто; исправления того, что неправильно излагается). И не ставит для себя задачи систематизации богословия.

Его книга «Столп и утверждение Истины» сознательно отказывается от системы, но так ли однозначно, что в этих двенадцати письмах нет Спасителя? Самое короткое Письмо первое «Два мира», в котором ставится вопрос о духовном познании Истины, говорит о той же неподвижности Мировой оси:

Все кружится, все скользит в мертвенную бездну. Только Один пребывает, только в Нем неизменность, жизнь и покой. «К Нему тяготеет все течение событий; как периферия к центру, к Нему сходятся все радиусы круга времен» [22, с. 99]... Полнота всего — в Иисусе Христе, и потому ведение можно получить лишь чрез Него и от Него [27, с. 19].

Письмо второе, «Сомнение», логически обосновывает тезис «Истина есть единая сущность о трех ипостасях» [27, с. 54]. Письмо третье, «Триединство», утверждает, что триединая Истина постигается не разумной верой, а верующим разумом, то есть преодолением рассудочности: «Вера, которую спасаемся, есть начало и конец креста и со-распинания Христу» [27, с. 69]. Письмо четвертое, «Свет Истины», говорит об опытном познании Истины через любовь, «реальное единение познающего и познаваемого» [27, с. 79]. Такое познание возможно «только чрез пресуществление человека, чрез обожение его, чрез стяжание любви, как Божественной сущности: кто не с Богом, тот не знает Бога» [27, с. 80]. Вера во Христа открывает верующему познание Бога:

... Только в Сыне Божиим он узнает Отца, как Отца, и оттого сам делается сыном. Чрез Сына получает он Духа Святого и тогда, в Утешителе, созерцает несказанную красоту сущности Божией, радуется неизъяснимым трепетом, видя внутри сердца своего «свет умный» [25, с. 101].

Письмо четвертое «Свет Истины», расположенное между третьим письмом, о Святой Троице, и пятым — о Святом Духе, как логически, так и содержательно свидетельствует о наличии в «Столпе» учения о Спасителе:

Это — «свет разума», возсиявший для мира от Рождества Господа Иисуса Христа... Это — «Свет Христов», который «просвещает всех»... Господь

Иисус — кроткий, тихий свет от святой славы ... Отца Небесного. <...> Мы видели свет этого закатного Солнца и в нем, в свете этого Света «узрели свет» Присносущной Троицы. Поэтому и воспеваем теперь Ее, Отца и Сына и Святого Духа, — Бога; Сына же Божия, тем трисолнечным просветлением твари дающего жизнь миру, мир славит в благодарных песнопениях [27, с. 102].

Ограничимся приведенными цитатами, так как они вполне опровергают категорический тезис об отсутствии Спасителя в теодицее Флоренского. О самом же мировоззрении отца Павла как безусловно христианском говорится в семитомной монографии игумена Андроника (Трубачева) «Путь к Богу» [2].

В своей ранней работе «Спиритизм как антихристианство» (1904 г.) Флоренский пишет: «Все наше мировоззрение есть христология; из Христа мы можем выводить, на Нем строить, Им поверять, Им объединять и в Нем жить» [23, с. 69]. Данная установка звучит в 1914 г. во «Вступительном слове перед защитой на степень магистра»:

На возможный вопрос о содержании антроподицеи, может быть следует ответить: «Разные виды и степени Бого-нисхождения должны составить основную тему ее». Другими словами, речь должна идти там о категориях духовного сознания и об откровении Божиим в Священном Писании; священных обрядах и святых таинствах; о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке, и т. д. и т. д. А это все должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи — христологического [26, с. 133].

В самой антроподицеи «Философии культа» (1918–1922) утверждается: «Воплотившийся смысл — Лицо Господа Иисуса Христа — истинная ориентировка мысли» [29, с. 116]. Что конкретно означает этот курс для христианской философии?

Всякий опыт истинный уложится в эту ориентировку, если же что не уложится, то оно воистину и предельно ложно и мнимо. Оно не нужно, мы ничего не теряем, если оно не вместится в нашу ориентировку — его нет. <...> Ничто из того, что воистину есть, не было без Него и помимо Него; ничто из того, что духовно, что умно, что словесно — не может выпасть из Него, Смысла всех Смыслов [29, с. 116].

Христос есть смысл всякого культа (вне Христа культ бессмыслен); в культе находит свое осмысление культура и мир в целом; культ приводит всю тварь к своему Творцу через освящение реальности:

Обряд есть осуществленная ориентированность на Боге, во плоти пришедшем, всей нашей жизни. В этом смысле можно сказать, что нет определенных границ обряда: начинаясь таинством, нисходит, ветвясь и расчлняясь, в жизнь храмовую, отсюда — в при-храмовую, затем — в быт, в строение культуры и далее ... в недра земные, в жизнь космическую... захватывая в себя всю тварь, все бытие... [29, с. 213].

Таким образом, мы выяснили, что мнение о внехристологичности философии и богословия священника Павла Флоренского необоснованно, и, напротив, убедились, что мировоззрение Флоренского христоцентрично.

Рассмотрим вторую критическую предпосылку, согласно которой учение Флоренского о Софии не основано на христологии [9, с. 70–105]. В Письме десятом «Столпа и утверждения Истины» Флоренский указывает:

Конечно, нет никакого сомнения, что у свв. отцов под словом София весьма нередко понимается *Слово Божие*, Вторая Ипостась Пресвятой Троицы; то же должно сказать и о богослужебных молитвах и песнопениях. Доказывать это общеизвестное положение цитатами — значило бы ломиться в открытую дверь [27, с. 374].

Своей задачей автор видел уяснение самой идеи Софии, охватывающей разные смыслы этого понятия. В раскрытии же этих смыслов Флоренский, по собственному признанию, исходил прежде всего из учения святителя Афанасия Великого:

Таковы лейт-мотивы догматической системы Афанасия... <...> На этих же основных мотивах построена и вся настоящая книга, так что воистину можно сказать, что она исходит из идей св. Афанасия Великого [27, с. 352].

Флоренский обращается к его толкованию на слова Книги Притчей о тварной Премудрости *Господь создал меня началом путей Своих* (8:22):

Многообразно стараясь объяснить это, соблазнительное для арианствующих, «создал», «ἔκτισε», Афанасий понимает в различных местах своих творений под Премудростью весьма разное; а именно: то — Человеческое Естество Христа, то — Тело Его, то Церковь, то — Сторону тварного мира, обращенную к вечности. Но это различие — только кажущееся различие, ибо все перечисленные способы понимания слова «Премудрость» на деле суть все одна и та же София, как Богозданное единство идеальных определений твари, — одна и та же София, но под разными аспектами воспринимаемая, — цельное естество твари [27, с. 346–347].

Святитель Афанасий толкует слова Притчей *создал меня*, обращаясь к арианам:

Само изречение это показывает, что только ваше изобретение — называть Господа тварью. Господь, зная, что сущность Его есть Единородная Премудрость, Отчее Порождение и не одинакова с созданиями и по естеству тварями, человеколюбиво говорит теперь: *Господь созда Мя начало путей Своих*, а это значит: Отец *тело уготовал Мне* (Евр. 10:5) и *созда Мя* для людей, ради человеческого спасения [1, с. 265]*.

Здесь сотворенность (*создал*) относится к человеческой природе Христа. Святитель Афанасий проводит аналогию со словами апостола Иоанна Богослова и говорит о тварной Премудрости как о теле Христа:

* Аналогично толкует эти слова святитель Григорий Богослов: «Поелику здесь находим слово *созда*, и другое ясное речение: *раждает мя* (Притч. 8:25), то объяснение просто. Сказанное с присовокуплением причины припишем человечеству, а сказанное просто, без присовокупления причины, отнесем к Божеству. Но не слово ли *созда* сказано с присовокуплением причины? Ибо Соломон говорит: *созда мя начало путей Своих в дела Своя*... <...> Итак, кто будет спорить, что Премудрость называется творением по рождению должному и рождаемой по рождению первому и более непостижимому» [11, с. 364–365].

Ибо как, слыша у Иоанна: *Слово стало плотью (Ин. 1:14)*, мы представляем, что не Само Слово всецело есть плоть, но что облеклось Оно плотью и сделалось человеком... <...> ...так, если слышим в Притчах *созда*, должны представлять, что не Слово всецело по естеству есть тварь, но что облеклось Оно в тварное тело, что ради нас *создал* Его Бог, для нас, по написанному, уготовав Ему тварное тело (Евр. 10:5), чтобы мы могли в Нем обновиться и обожиться [1, с. 265].

Таким образом, слова Притчей о сотворенной Премудрости, согласно святителю Афанасию, говорят о догмате Боговоплощения, из которого исходит учение об обожении человека. В самом же человеке основой для обожения является его сотворенность *по образу и подобию* Божию (Быт. 1:26). Все вообще творение *хорошо весьма* (Быт. 1:31) своей причастностью Богу, запечатленностью Богом: «...Бог благоволил, чтобы Премудрость Его снизошла к тварям, чтобы во всех вообще тварях и в каждой в отдельности были положены некий отпечаток и подобие Его Образа» [1, с. 294].

Этот «отпечаток» Творца в Своем творении, присутствие Бога в мире, имманентность Бога миру (при одновременной трансцендентности) и составляет главную мысль, из которой отец Павел развивает учение о Софии, точнее, стремится раскрыть о Ней церковное учение, опираясь на труды святителя Афанасия. «Истинная Премудрость, — т. е. Логос, — отвечает дивящимся тварной Премудрости, — т. е. Софии: — «Господь создал Меня в дела, потому что Мой в них Образ; и вот до какой степени Я снизошел в жидительстве»» [27, с. 349]. Речь идет об употребляемом александрийским святителем сравнении Божественного миротворения со строительством города, порученным царем своему сыну, который начертывает свое имя на каждом здании.

Сравнение, предлагаемое Афанасием, не есть чистая выдумка. Напомню о всемирно-историческом обычае писать имя строителя на здании, или о еще более разительном обычае вавилонских царей припечатывать каждый кирпич строимых ими зданий печатью с именем царя-строителя. <...> Итак, полагая на зданиях имя свое, царевич Афанасиева сравнения тем самым вносит, — согласно пониманию древних, — в бытие этих зданий новую таинственную сущность... [27, с. 350].

Сущность тварного мира, таким образом, заключается в том, что он творение *Божие*, что мир по своей сути божественен, софиен.

Если София есть вся Тварь, то душа и совесть Твари, — Человечество, — есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества, — Церковь, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви, — Церковь Святых, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых, — Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Божиим, судящим тварь и разсекающим ее на-двое, Матерь Божия, — «миру Очистилице», — опять-таки есть София по преимуществу. Но истинным знамением Марии Благодатной является Девство Ее, Красота души Ее. Это и есть София [27, с. 354].

Итак, толкования святителя Афанасия, на которые ссылается отец Павел, утверждение Флоренского, что он исходит из идей этого святого, и сами выводы свидетельствует о том, что учение об Ипостаси Сына составляет основу его софиологии. Тем самым устанавливается несостоятельность второй предпосылки.

2. АНТИНОМИЗМ

Однако основанность на Христе мировоззрения и софиологии не позволяет делать выводы о безошибочности всего учения о Премудрости. Тем более что самое распространенное обвинение в неправославности Флоренского заключается в его последовании философии всеединства [19]. Причина тому видится во множественности пониманий Софии отцом Павлом, характерной и для В. С. Соловьева и отца Сергия Булгакова. Основным отличием своей философии от философии всеединства отец Павел называет учение об антиномии.

Употребив в тексте определение Соловьева [истины как всеединого сущего], должны оговориться, что берем его лишь формально, вовсе не вкладывая в него Соловьевского истолкования; доказательство тому — все наше сочинение, состоящее по духу антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьева [27, с. 605].

С указания на антиномию отец Павел и начинает главу о Софии, говоря о таких аспектах, «которые не находятся в явной антиномии друг с другом, потому что представляют не противоположное друг другу, а просто разное» [27, с. 324]. С. М. Половинкин перечисляет антиномические смыслы, в общей сложности числом 26, которые вкладывал Флоренский в понятие «София» [21, с. 44].

В книге «Столп и утверждение Истины» отец Павел приходит к следующему синтезу трех основных аспектов Софии:

Занятая богословскою спекуляциею, Византия воспринимала Софию со стороны ее спекулятивно-догматического содержания. София, в понимании греков, — по преимуществу предмет созерцания. Наши же предки, восприняв от Византии готовые догматические формулы, прилепились душою к подвигу, и к непорочности, возлюбили чистоту и святость отдельной души. И тогда София повернулась к их сознанию другою своею гранью, — аспектом целомудрия и девственности, аспектом духовного совершенства и внутренней красоты. Наконец, наши современники, мечтая о единстве всей твари в Боге, всю мысль устремили к идее мистической Церкви. И София повернулась к ним своею третью гранью, — аспектом Церкви [27, с. 394–395].

Эти же софийные аспекты находят свое выражение в трех иконографических типах Софии: «1) Новгородский — Ангела; 2) Киевский — Богородицы и 3) Ярославский — Церкви» [2, с. 72].

В чем же заключается суть антиномизма Флоренского? В антиномии тезис (А) и антитезис (не-А) находятся в противоречии, однако между ними не делается выбор в пользу того или другого, они поддерживаются в равновесии и представляют собой тождество противоположностей ($A = \text{не-}A$).

В монистической диалектике противоречие разрешается по типу «или то, или другое» (ей соответствует понимание Софии только как Христа, *Божией Силы и Божией Премудрости* (1Кор. 1:24)); в дуалистической диалектике (антиномизм Флоренского) противоречие сохраняется и заостряется («и то,

* «Но не объяснять — т. е. смазывать — противоречия призвана философия культа, а заострять их, показывая их существенную необходимость» [29, с. 149].

и другое» — разные аспекты тварной Софии в единстве); в синтезе всеединства противоречие разрешается по типу «ни то, ни другое, а третье»^{*} — отсюда учение В. С. Соловьева об отдельной от Ипостасей Сущности Божией и о Софии как мировой душе, а также софиология о. Сергия Булгакова^{**}.

Итак, Флоренский, приступая к выяснению природы «прекрасного момента твари» [27, с. 324], ее софийности, указывает на ее антиномичность:

Единый и целостный объект религиозного восприятия — в области разсудка распадается на множество аспектов, на отдельные грани, на осколки святости... <...> Раньше это было уже показано на разсудочных антиномиях догмата; сейчас речь будет о таких осколках, которые не находятся в явной антиномии друг с другом, потому что представляют не противоположное друг другу, а просто разное. <...> Связь отдельных аспектов есть синтетическая, а не аналитическая, и она дается только а posteriori, в виде откровения, т. е. как факт духовного опыта [27, с. 324].

Последнее означает, что синтез тезиса и антитезиса совершается не логическим путем, а онтологически: в самом бытии антиномии примирены, и только разум их выявляет как противоположности. Однако их единство для разума может дать, согласно Флоренскому, только благодатный опыт [27, с. 167].

Это указание на антиномию и последующее раскрытие идеи Софии в русле ее антиномичных составляющих не замечает о. Георгий Флоровский: «Станным образом, говоря о Софии и софийности, Флоренский никогда не вспоминает об антиномиях...» [30, с. 485].

Мнение отца Георгия разделяет и Н. К. Гаврюшин: «После совершенно прозрачных пояснений о. Г. Флоровского возвращаться к надуманным построениям «Столпа...» просто бессмысленно» [8, с. 469]. Николай Константинович в принципе негативно оценивает учение Флоренского об антиномии: «...Антиномизм у Флоренского, с одной стороны, свидетельство несовершенства человеческого рассудка, а с другой — антиномична именно божественная реальность, сама Истина... Антиномизм — зараз признак и болезни, и здоровья...» [8, с. 470].

В этих интерпретациях антиномичности Истины по Флоренскому, абсолютной Истины, Н. К. Гаврюшин не одинок. П. П. Гайденок пишет: «П. А. Флоренский убежден, что антиномична именно божественная реальность, выражаемая в догмате...» [10, с. 178]; аналогичное мнение у С. Б. Егоровой: «П. А. Флоренский разработал гибкую и универсальную диалектику антиномической природы

^{*} «Настоящее единство предполагает не простое различие или разнородность, а противоположность или полярность однородных, то есть их взаимное отрицание. ... Однородные, но противоположные, или полярные, термины, взаимно отрицаемые друг другом и вместе с тем, одинаково необходимые, требуют третьего обобщающего термина, который определял бы их совместное существование, представляя таким образом единство; так, например, полярные понятия *материя* и *форма* находят свое единство в третьем понятии — *вещь* или *тело*; противоположные понятия пребывания и изменения соединяются в понятии жизни» [20, с. 264–265].

^{**} «Поставляя рядом с Собой мир вне-Божественный, Божество тем самым полагает между Собой и миром некую грань, и эта грань, которая сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разделяющее то и другое» [4, с. 214]. Позже он будет утверждать: «София и усия тождественны» [5, с. 133].

Истины и Абсолютной реальности. Антиномизм Истины, считал философ, есть инобытие антиномизма Абсолютной реальности и Истины...» [12, с. 199].

П. А. Флоренский так не считал. По Флоренскому, Господь, Сама Истина, не имеет в себе антиномичности. Когда же Истина становится достойным твари, усвоется ею, то «знание Истины ниспадает во время и пространство... <...> ... и знание Истины делается знанием об Истине. Знание же об Истине есть истина» [27, с. 148]*. Последняя уже будет антиномией как достойным разума. Соответственно, тварная София также воспринимается антиномически.

С. М. Половинкин отмечает такую черту «Флоренского-ученого, как устойчивость его взглядов» [18, с. 21]. Представляется, что учение об антиномии является редким для него случаем переоценки взглядов. Ранний Флоренский понимает антиномию в кантовском смысле и видит в ней силу, ограничивающую мышление**; антиномия в его представлении является последствием грехопадения; в «Столпе» он называет ее удушливой***. Вместе с тем в этом же произведении антиномия утверждается как норма для рассудка, и кантовское отношение к ней преодолевается: антиномии повсюду и не являются барьером для мысли; в осмыслении догмата важно сохранять антиномический баланс — уклонение в сторону ведет к уклонению в ересь****. Для автора «Философии культа» антиномия становится живой:

Самый разум, чтобы быть, должен опираться на живую антиномию и в антиномии этой поддерживать свое равновесие. Иначе равновесие мгновенно теряется и разум — непостижимо, но несомненно — разлагается, гниет и горит в огне гееннском [29, с. 55].

И наконец, полярность бытия означает, что антиномизм является принципом его развития. К этому заключению подводят положения книги «У водоразделов мысли» (1919–1926):

* То, что, согласно Флоренскому, антиномии принадлежат дольнему миру, подтверждается и следующим высказыванием: «Где нет антиномии, там нет и веры: а это будет тогда лишь, когда и вера и надежда упразднятся, и пребудет одна любовь (1Кор. 3:8, 13)» [25, с. 168]; «Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там, в Горнем Иерусалиме их нет» [27, с. 163].

** «Это суть такие полярно противоположные высказывания, которые противоречат друг другу и к которым, однако, разум вынужден приходить в силу своей организации» [25, с. 4].

*** «Антиномии раскалывают все наше существо, всю тварную жизнь. Всюду и всегда противоречия! И напротив, в вере, преобладающей антиномии сознания и пробивающейся сквозь их все-удушливый слой, обретается каменное утверждение, от которого можно работать на преодоление антиномии действительности» [27, с. 482].

**** «Догмат как объект веры непременно включает в себя рассудочную антиномию. Если нет антиномии, то рассудочное положение — цельно. А тогда это, во-первых, — не догмат, а научное положение. *Верить* тут нечему, очищать себя и творить подвиг — не для чего. <...> А во-вторых, сознание тогда *не полно*, неглубоко, не взгляделось во внутреннюю суть религиозного объекта: ведь мы *не можем* цельно мыслить суть религиозного объекта, не в силах охватить его *рассудком*, не разлагая. Рассудок же не может не ограничиться одной из сторон объекта. Ограничение *одной* стороной — таков, именно, смысл *ереси*» [27, с. 165–166].

Антиномичность — залог цельности, т. е. идеи, т. е. сверх-чувственности. Напротив, простое единство свидетельствует о неполноте, эмпиричности и нецельности явления. В этом смысле можно сказать, что полюсы — это начало и конец явления сверхчувственного в области чувственной, места входа и выхода ИДЕИ в мир эмпирический [28, с. 478].

Еще более обобщенно это принцип изложен в автобиографической статье для словаря «Гранат»:

Основным законом мира Ф[лоренский] считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнительного процесса вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти [25, с. 39].

Данный генезис отношения к антиномии важен для настоящей работы как пример постепенного раскрытия софийности антиномии: противоречие принадлежит только миру дольнему, но в этом мире антиномизм служит его развитию и равновесию.

Антиномизм помогает понять софийность, а софиология раскрывает антиномизм. Антиномия софийна — к этому выводу стремится антиномичное понимание идеи Софии. Раз антиномия включена в понимание Софии, то и сама она должна быть Божиим благословением для твари, а не только Его попусшением. Можно сравнить ее с телом человека: оно софийно, Сам Христос его воспринял, но оно несет на себе и печать греха (например, болезненность). Антиномия отражает расколотость бытия, но она же есть идеальное равновесие осколков, тождество противоположностей. Быть последствием грехопадения не значит быть греховной. Напротив, совершать антиномический синтез означает видеть расколотость мира и вместе с этим видеть его божественность. Так, детскому сознанию чужда антиномия; взрослеющее сознание переживает противоречивость бытия; духовно зрелый ум преодолевает противоречие, возвращаясь к детскому единству бытия: *будьте как дети* (Мф. 18:3) и *не будьте детьми по уму* (1Кор. 14:20).

Итак, многоаспектность софиологии Флоренского, сложность понятия тварной Софии воспринимаются отдельными авторами как его невыясненность или даже умышленное затуманивание. Общая софиологическая тема и другие сходные черты творчества В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского влекут и общие оценки их учений о Софии. Разграничить данные виды софиологии позволяет, среди прочего, учение об антиномии отца Павла Флоренского. В итоге мы пришли к выводу о том, что София антиномична, антиномия же софийна. Также отметим все увеличивающийся научный интерес к богословским парадоксам, при этом имя Флоренского, впервые внесшего философскую антиномию в христианское богословие, западная теология только начинает для себя открывать [36] или же оно остается для нее еще вовсе не известным [34].

3. «ЧЕТВЕРТАЯ ИПОСТАСЬ»

Существенное значение для софиологии имеет понятие «четвертая ипостась». Чтобы разобраться в нем, необходимо ответить: 1) допустимо ли в православном богословии такое понятие, как четвертая ипостась; 2) является ли София четвертой ипостасью; и 3) для чего потребовалось данное понятие.

Ответ на первый вопрос находим в лекциях отца Павла о культе, где он обращается к терминам $\omega\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ и $\upsilon\lambda\omicron\upsilon\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ в их антропологическом применении:

Термины эти давно уже позабыты; даже прошедшие богословскую школу недоумевают, слыша приложение их к чему-либо помимо учения о Боге. Так, один ревностный не по разуму критик негодовал на мое «учетверение» Троицы, на том основании, что я назвал Софию, Премудрость Божию, ипостасью в Троице, хотя по определению отцев, например, преподобного Иоанна Дамаскина, ипостась есть единичное, $\mu\epsilon\tau\acute{\rho}\iota\kappa\omicron\nu$, индивидуальное, $\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\nu$, и термин этот применим не только к людям, но даже и к животным (Философские главы, X, XI, XII) [29, с. 138–139].

Согласно Православной энциклопедии, «Отцы Церкви... находили возможным употреблять термин «ипостась» в значении сущности в широком смысле» [14, с. 183]. Здесь же приводятся примеры из творений святителя Афанасия Великого, для которого ипостась — это всякое творение Божие: «Совершенно необходимо... чтобы Бог, Которому мы поклоняемся и Которого мы проповедем, был единым и истинным Богом, Господом твари и Создателем всякого существа ($\lambda\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \upsilon\lambda\omicron\upsilon\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$)» [14, с. 183]. Также по учению святителя Григория Нисского,

Божественный Логос есть единственная причина ипостасного существования ($\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha \tau\eta\varsigma \upsilon\lambda\omicron\upsilon\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$) любой природы — как материальной, так и нематериальной. Согласно свт. Григорию, все сущее является благом и имеет ипостась потому, что происходит от благого Бога. Напротив, все, что не происходит от Бога, не имеет ипостаси, поэтому зло неипостасно, т. е. не имеет конкретного самостоятельного существования [14, с. 183].

Таким образом, употребление понятие ипостаси не только по отношению к Богу в богословии допустимо. Указание на то, что это именно *четвертая* ипостась, подчеркивает ее отличие от Божественной сущности.

Об этом принципиальном отличии софийной природы и говорит отец Павел:

София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобретает Божественной Любви. Но, будучи четвертым, тварным и, значит, не едино-сущным Лицом, она не «образует» Божественное Единство, она не «есть» Любовь, но лишь входит в общение Любви, допускается войти в это общение... [27, с. 352].

На эту дистинкцию необходимо обратить внимание, чтобы в провокативности мысли Флоренского не увидеть ее неправославность [15, с. 141]. Отец Андроник (Трубачев) поясняет:

Что значит, что София является четвертым лицом? Ответ: Порядковое число «4» является не чем иным, как символом, который своей «порядковостью» как раз и должен показать отличие тварной природы Софии от иной природы Божественной Троицы, «стоящей выше порядка, ибо число «3» не имеет порядка» [2, с. 74].

Раскрытием смысла троичного числа оканчивается Письмо второе «Сомнение»:

...Имеется еще одна сторона... впоследствии мы обсудим ее со тщанием, а покуда заметим только: в абсолютном единстве Трех нет «порядка», нет последовательности. В трех ипостасях каждая — непосредственно рядом с каждой, и отношение двух только может быть опосредовано третьей. Среди них абсолютно немислимо первенство. Но всякая четвертая ипостась вносит в отношение к себе первых трех тот или иной порядок и, значит, собою ставит ипостаси в неодинаковую деятельность в отношении к себе, как ипостаси четвертой. Отсюда видно, что с четвертой ипостаси начинается сущность совершенно новая, тогда как первые три были одного существа [27, с. 55–56].

Итак, «четвертая» здесь означает новизну, отличительность, инаковость тварной сущности, но в то же время и ее «вхождение в Троичные недра», ее общность с Богом, отнесенность к Богу, зависимость от Бога.

В Письме десятом «София» раскрывается тезис, обозначенный в Письме втором, «Сомнение»:

Под углом зрения Ипостаси Отчей София есть идеальная субстанция, основа твари, мощь или сила бытия ее; если мы обратимся к Ипостаси Слова, то София — разум твари, смысл, истина или правда ее; и, наконец, с точки зрения Ипостаси Духа мы имеем в Софии духовность твари, святость, чистоту и непорочность ее, т. е. красоту [27, с. 352–353].

Отец Павел предлагает здесь еще одно объяснение множественного понимания Софии, с ним, конечно, можно не соглашаться, но относить к ереси его рассуждения также нет никаких оснований.

И наконец, какой смысл всех этих софиологических построений, в том числе внесения понятия четвертой ипостаси? Представляется, что основной смысл софиологии отца Павла Флоренского заключается в обосновании единства твари (мир в Боге) и божественности твари (Бог в мире).

Н. Н. Павлюченков сообщает, что в поздних работах Флоренского София в лучшем случае только упоминается [17, с. 24]. Однако это утверждение можно отнести только к термину «София», сама же идея Софии, софиологические темы отнесенности творения к своему Творцу, имманентности и трансцендентности Бога миру, Боговоплощения, обожения человека, святости и достоинстве твари, освящения реальности и другие как раз получают развитие в работах «Чтения о культе» и «У водоразделов мысли».

Разве не идея Софии звучит в рассуждениях отца Павла о концепции панентеизма (софиология протоиерея Сергия Булгакова также находит себе именованием динамический панентеизм [6, с. 370])?

Конечное и условное не может противопоставляться бесконечному, безусловному, ибо иначе ему самому принадлежал бы признак абсолютного, так что будучи

конечным и условным, оно подчинено своему Творцу, в «нем живет, и движется, и существует». Все в Боге — такова формула панэнтеизма, возвещается ли она апостолом Павлом [да будет Бог все во всем (1Кор. 15:27)] или Гете, и язычество становится таковым лишь в его противоположении Христу, как упорствующее в своей самостоятельности или как искусственно восстанавливаемое моралистами на христианство и натравливаемое ими. Но само в себе оно содержится в Христе и Его ждет, как ждет вся тварь Своего Избавителя: природа — в Боге, а язычество в Церкви [29, с. 300–301].

И еще одно следствие софийно-панентеистической философии, содержащееся в статье Флоренского «Макрокосм и микрокосм»:

Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества... [28, с. 456].

Такое отношение к миру формирует софиология. У противоположного ему хищнического и потребительского отношения к природе и человеку есть свои, пусть неосознанные, мировоззренческие основы. Однако именно софиология оказывается скомпроментированной, а взгляды отца Павла то и дело обвешиваются ярлыками неправославности.

Вообще Флоренский расположен увидеть *невидимое Божие через рассмотрение творений* (Рим. 1:20), этой темой наполнены автобиографическая работа «Детям моим», а также его письма из лагерей. Итальянский исследователь Наталино Валентини отзывается об этих письмах:

Трогательно видеть, как он обходными путями говорит о Боге, не называя Его по имени, в каждом воспоминании, о дереве, о красоте восхода и заката, в каждом упоминании о «высшей воле», в каждом проявлении нежности к детям и вообще в каждом слове, пытающемся нащупать смысл жизни [7, с. 16].

Объяснить эту прикровенность можно не только лагерной цензурой, но и мироощущением Флоренского. Духовная таинственность, мистичность мира в восприятии Флоренского делают его антиподом рационалистическому и позитивистскому настрою. Это помогает понять полярность оценок, даваемых ему как отечественными, так и зарубежными авторами [35].

ВЫВОДЫ

Вполне возможно согласиться с теми русскими мыслителями, кто признает глубокую историческую значимость учения о Софии Премудрости Божией и одновременно подчеркивает чрезвычайно широкий объем этого религиозно-философского концепта (например, В. Зеньковский [13, с. 790], А. Шмеман [32, с. 527; 33, с. 857]). Действительно, необходимость постоянного уточнения, в каком именно смысле используется понятие Софии: Вторая или Третья Ипостась Святой Троицы; тварная или нетварная; или нечто иное, — вносят

неоправданную сложность в философские построения. Но эта сложность в исторической ретроспективе обладает серьезным научным потенциалом.

Исторически и типологически учение П. А. Флоренского о Премудрости Божией связано с учением В. С. Соловьева. Оба учения можно рассматривать в рамках концепции всеединства: единства Творца и Его творения. «Абсолютное первоначало по самому определению своему есть единство себя и своего отрицания» [20, с. 234] — этим, согласно В. С. Соловьеву, мы только повторяем слова апостола *Бог есть любовь* (1Ин. 4:8).

Теме самоутверждения через самоотрицание посвящены первые письма «Столпа и утверждения Истины», которые логически приводят к основному тезису концепции всеединства: если творение не объемлется Богом, если оно не входит в Троичные недра, то ему принадлежит признак абсолютного бытия, а отсюда следует дуалистическое мироощущение.

Письмо девятое, «Тварь», предваряющее «Софию», описывает недуги «брезливого интеллигентского миро-чувствия» [27, с. 297], гнушения плотию, различного сектанства и других проявлений дуализма, который и являет собой альтернативу всеединству. Если же мир заключен в Боге, то София есть «Великий Корень цело-купной твари... которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни...» [27, с. 329]. Антиномия твари, которая одновременно божественна и внебожественна, предопределила антиномический подход к пониманию Софии священником Павлом Флоренским.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасий Великий, свт. Творения. — М.: Сибирская благовонница, 2015. — Т. 1.
2. Андроник (Трубачев), иг. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. — Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского, 2015. — Кн. 3.
3. Бонецкая Н. К. Русский Фауст XX века. — СПб.: Издательство «Росток», 2015.
4. Булгаков С. Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения. — М.: Республика, 1994.
5. Булгаков С., прот. Агнец Божий: О Богочеловечестве. Ч. 1. — М.: Общедоступный православный университет, 2000.
6. Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. — М.: Издательство ПСТГУ, 2011.
7. Валентини Н. Павел Флоренский. — М.: Издательство ББИ, 2015.
8. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. — Нижегородская духовная семинария, 2011.
9. Гаврюшин Н. К. По следам рыцарей Софии. — М.: Стар Интер, 1998.
10. Гайденко П. П. Антиномическая диалектика мистического триединства // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального / под ред. Ю. Н. Давыдова. — М.: Изд-во МГУ, 1988.
11. Григорий Богослов, свт. Творения: В 2 т. — М.: Сибирская благовонница, 2010. — Том первый: Слова.

12. Егорова С. Б. Антиномизм П. Флоренского и современные интерпретации антиномизма // Вестник ПАГС. — 2009. — № 18. — С. 197–202.
13. Зеньковский В., прот. История русской философии. — М., 2001.
14. Кирилл (Говорун), архим. и др. Ипостась // ПЭ. — 2011. — Т. 26. — С. 180–193.
15. Лебедев И. А. Учение П. А. Флоренского о Софии как отражение его соборных интуиций // Вестник РХГА. — 2020. — № 1. — С. 137–142.
16. Павлюченков Н. Н. Вступительная статья // Флоренский П. А. Богословские труды: 1902–1909 / сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2018.
17. Павлюченков Н. Н. Идея Софии в трудах священника Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. — 2015. — Вып. 4 (60). — С. 24–38.
18. Половинкин С. М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. — М.: РГГУ, 2015.
19. Серафим (Соболев), свт. Новое учение о Софии Премудрости Божией. — СПб: Общество памяти игумении Таисии, 2011.
20. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2.
21. Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей / сост.: К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
22. Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Ефесянам. — М., 2004.
23. Флоренский П. А. Богословские труды: 1902–1909 / сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2018.
24. Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. — М.: Издательство АСТ, 2004.
25. Флоренский П., свящ. Соч. в 4-х тт. — М., 1994. — Т. 1.
26. Флоренский П., свящ. Соч. в 4-х тт. — М., 1996. — Т. 2.
27. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М.: Академический проект, 2017.
28. Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики). — М.: Академический проект, 2017. — Т. 1.
29. Флоренский П., свящ. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). — М.: Академический проект, 2014.
30. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — Минск: Белорусская Православная Церковь, 2006.
31. Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. — Томск: Издательство Водолей, 1999.
32. Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983 / сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман; предисл. С. А. Шмемана; примеч. Е. Ю. Дорман. 3-е изд. — М.: Русский путь, 2009.
33. Шмеман А., прот. Три образа // Шмеман А., прот. Собрание статей 1947–1983. — М., 2009.
34. Anderson J. Paradox in Christian Theology: An analysis of its presence, character, and epistemic status. — Milton Keynes: Paternoster, 2007.
35. Groth B. Philosoph und Theologe in dunkler Zeit. Grundzüge des religionsphilosophischen Denkens von Pavel Florenskij // Weisheit, Licht und Glanz. Weingarten: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 03–06 August 2015. — URL: <https://www.>

akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/religion-oeffentlichkeit/150803_groth_florenskij.pdf (дата обращения: 23.07.2021).

36. Moore H. J. Antinomism in TwentiethCentury Russian Philosophy: The Case of Pavel Florensky // Studies in East European Thought. — 2021. — № 73. — P. 53–76.

*К. М. Мацан**

СОФИЙНЫЙ ПЕРСОНАЛИЗМ В РАБОТАХ В. В. ЗЕНЬКОВСКОГО**

В статье предпринята попытка рассмотреть учение протопресвитера В. В. Зеньковского о личности в связи с его софиологической концепцией. Софиология Зеньковского проанализирована как срединный путь между софиологическими взглядами С. Булгакова и Е. Трубецкого. В отличие от Булгакова, Зеньковский подчеркивает необходимость не просто различать, но онтологически раздвигать Софию Божественную и Софию тварную, оставляя в неприкосновенности библейскую идею творения «ex nihilo». В то же время Зеньковский подчеркивает, что в учении Булгакова о Софии момент такого раздвижения может быть при внимательном чтении обнаружен. В отличие же от Трубецкого, Зеньковский настаивает на необходимости наряду с Софией Божественной все же мыслить Софию тварную как идеальную основу мира, как софийное начало, «свободное от власти времени и пространства». В человеке это софийное начало присутствует как личность и самосознание, невыводимые «снизу» из тварной психической природы человека. Поэтому личность может быть понята как выражение «образа Божьего» в человеке, что в концепции Зеньковского предстает именно софийной антропологией. Понятия «личность», «духовное начало» и «образ Божий» оказываются в системе Зеньковского однопорядковыми. В духовном, личностном начале человека как «образа Божьего» сосредоточено и софийное начало всего мира. Наряду с учением С. Н. Булгакова учение Зеньковского о личности представляет собой вариант «софийного персонализма».

Ключевые слова: персонализм, софиология, Е. Н. Трубецкой, С. Булгаков, В. Зеньковский.

K. M. Matsan

SOFIANIC PERSONALISM IN THE WORKS OF V. V. ZENKOVSKY

The article attempts to examine V. Zenkovsky's teaching about personality in connection with his sophiological concept. Zenkovsky's sophiology is analyzed as a middle path between

* Мацан Константин Михайлович, аспирант, МГУ им. Ломоносова; научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; kmatsan@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–311–90024.

the sophiological concepts of S. Bulgakov and E. Trubetskoy. Unlike Bulgakov, Zenkovsky emphasizes the need not only to distinguish, but to ontologically push apart Divine Sophia and created Sophia, leaving the biblical idea of creation «ex nihilo» intact. At the same time, Zenkovsky emphasizes that the moment of such a pushing apart can just be detected in Bulgakov's teaching about Sophia. Unlike Trubetskoy, Zenkovsky insists on the need, along with the Divine Sophia, to nevertheless conceptualize the idea of the the created Sophia as the ideal ground of the world, as the Sophianic basis «free from the power of time and space.» In humans this Sophianic principle is presented as a person and self-consciousness, which can't be deduced «from below» out of the created mental nature of man. Therefore, a person can be understood as an expression of the «image of God» in humans, which in Zenkovky's appears precisely as sophianic antropology. The Sophianic principle of the world, according to Zenkovsky, is concentrated in the ideal, spiritual principle of man — in his personality as «the image of God». Along with the teachings of S. N. Bulgakov's doctrine of Zenkovsky's personality is a variant of «Sophianic personalism».

Keywords: personalism, sophiology, N. Berdyaev, S. Bulgakov, V. Zenkovsky, V. Lossky.

Василий Васильевич Зеньковский признавался, что в создании своей философской системы решающими для него были «размышления над понятием «личности»», «построение метафизики человека» [10, с. 37]. Как отмечают исследователи, «начиная с самых ранних работ по психологии и педагогике и заканчивая поздними религиозно-философскими трудами, «личность» является либо непосредственным предметом, либо ключевым понятием» [17, с. 141] в работах Зеньковского. С. М. Половинкин характеризовал Зеньковского как персоналиста [23, с. 28].

Анализ текстов Зеньковского показывает, что существенным элементом его персоналистских построений выступает софиология. И хотя антропология Зеньковского в целом ранее не раз становилось предметом исследования [4; 5; 18], попытки предложить системное описание связи персонализма и софиологии в работах русского философа практически не предпринимались. В фундаментальном обобщающем труде С. М. Половинкина «Русский персонализм» главы о Зеньковском нет.

В одном из ключевых персоналистских текстов Зеньковского — «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (1934) — тема Софии занимает значительное место. В духовной жизни человека Зеньковский различает два основных момента — связанных, но не тождественных: «искание Бесконечности и искание Абсолюта (Бога)» [14, с. 74]:

Оба движения духа — томление о Бесконечном и жизнь в Боге — дают начало религиозному опыту. Поэтому есть два типа религиозного опыта: «естественный», в своей вершине восходящий к пантеистическому мистицизму, к восприятию божественного начала в мире (тварной Софии), — и благодатный, где Сам Бог (а не тварная София) открывается человеку. Первый опыт имперсоналистичен, ведет к пантеизму, к остановке на «божественном», — второй персоналистичен, восходит к Божеству (а не «божественному»), от тварной Софии восходит к Абсолюту [14, с. 74].

Софиологию Зеньковского можно рассматривать как срединный путь между софиологическими воззрениями С. Н. Булгакова и Е. Н. Трубецкого. В многоплановой софиологии Булгакова выделяют соотношение Софии Бо-

жественной и Софии тварной как *natura naturans* и *natura naturata* [2, с. 315; 3, с. 141], представление о «единой тварно-нетварной, небесной-земной Софии» [6, с. 194], то, что Зеньковский определяет как «софиологический монизм» [14, с. 59]. Трубецкий же критиковал этот элемент софиологии Булгакова [25, с. 354] и настаивал на исключительно нетварном, божественном характере Софии: «Она — неотделимая от Христа Божия Мудрость и Сила. Если так, то мир, становящийся во времени, есть нечто *другое* по отношению к Софии» [25, с. 355]. В отличие от Трубецкого, Зеньковский настаивает, что наряду с Софией Божественной необходимо мыслить и Софию тварную как «идеальную основу мира, свободную от дефектов и ограниченности внешнего мира, от власти времени и пространства», «идеальную основу, лежащую глубже чувственной и изменчивой сферы явлений» [11, с. 395, 404]. В отличие же от Булгакова, Зеньковский настаивает на «софиологическом дуализме» [14, с. 59], подчеркивает, что «софийная основа мира и София в Боге... по способу их бытия *to to genete* различны», «София в Боге есть *κόσμος νοητός*, софийная основа мира целиком принадлежит к тварному миру» [11, с. 412]. Зеньковский воздерживается от попыток онтологизировать «грань» между Богом и миром, оставляет в неприкосновенности идею творения, «согласно которой мир не рождается от Бога (тогда он, по существу, однороден с ним), не происходит от него, а *создается* Богом, впервые Им приводится к бытию» [11, с. 406]. Идея творения отлична «от идеи тождества, и идеи эманации, и идеи рождения, и раскрытия Абсолюта в мире» [11, с. 406]. Зеньковский настаивает на «онтологическом раздвижении» [11, с. 405–406] Бога и мира, на недопустимости как бы то ни было «смешивать порядок тварного и абсолютного бытия» [11, с. 407]. В рецензии на книгу Булгакова «Агнец Божий» Зеньковский подчеркивает, что

правильнее утверждать реальную и всецелую отличность тварного бытия от Абсолюта и стоять затем перед трудной проблемой их связи, чем, наоборот, признавать существенное единство тварного бытия и Абсолюта и затем стоять перед трудностью (невозможностью!) обосновать достаточную самобытность мира [15, с. 157].

Решение «трудной проблемы» с помощью идеи творения Зеньковский намечает в работе «Проблема космоса в христианстве» (1937):

Идеальность в космосе сотворена «по образу» идеальности несотворенной: идеи в Боге суть (как учили Св. Отцы) истинные «первообразы», а идеальные начала в мире носят на себе их образ, сотворены по их образу... Если идеи в Боге в своем единстве есть Божественная Премудрость (София), то мы должны признать, что идеальность в космосе носит на себе образ Божественной Софии и может быть справедливо названа Софией тварной [13, с. 90].

«Софийная основа мира есть целиком и до конца тварная, — заключает Зеньковский в работе «Преодоление платонизма и проблема софийности мира». — Это значит, что в понимании мира нами не привносится ни одного грана абсолютного начала» [11, с. 417].

Отметим, что софиологическая тема у Зеньковского получает особую проработку в текстах 30-х годов: «Преодоление платонизма и проблема софийности мира» (1930), «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии»

(1934), «Проблема космоса в христианстве» (1937) — в самый разгар софиологических споров. В Определении Архиерейского Собора РПЦЗ от 17/30 октября 1935 года учение Булгакова о Софии было признано «еретическим» [21, с. 216]. В начале 1936 года в Париже митрополитом Евлогием (Георгиевским) была образована Комиссия «по делу об учении протоиерея С. Булгакова» [22, с. 52]. Зеньковский в 1937 году представил в Комиссию доклад, отметив, что «софиологическая доктрина протоиерея С. Булгакова может почитаться церковно-допустимым теологуменом» [7, с. 345]. В тексте доклада видна попытка защитить Булгакова пред лицом обвинений в ереси: даже в ключевом для себя пункте о принципиальном онтологическом раздвижении Софии Божественной и Софии тварной Зеньковский высказывается по отношению к Булгакову примирительно: «Если войти в анализ доктрины о С. Б. по существу, то совершенно ясно, что учение о существенном *единстве* Софии Божественной и тварной вовсе не устраняет их *столь же существенного различия*» [7, с. 327]. Можно вслед за А. П. Козыревым отметить, что софиологические работы Зеньковского написаны «в поддержку если не системы Булгакова, то его проблематики» [16, с. 233].

По мысли Зеньковского, «только на почве софиологии может быть развита система христианской антропологии» [14, с. 59]. Концепция личности у него связана с библейски-богословским учением об образе Божьем в человеке, которое транспонируется в область философской рефлексии, становясь основой для персоналистских построений.

Опираясь на построения В. И. Несмелова, для которого «первичным выражением акта восприятия бытия и, стало быть, конечным основоположением всякого реального мышления о бытии служит акт самосознания» [19, с. 56], Зеньковский отмечает, что самосознание «является основным признаком «личности» в человеке», «есть сознание своего единства, своего «я», своего своеобразия, своей отдельности» [14, с. 43]. Самосознание «не есть продукт природы, его никак нельзя вывести «снизу», в порядке генетической эволюции психики» [14, с. 44]; «начало личности непроеизводно, невыводимо из «состава» человека» [8, с. 126]. Самосознание личности «иноприродно тварному бытию, как таковому», поэтому оно есть «функция духа» и «конституирующий момент духовности» [14, с. 44]. Зеньковский подчеркивает: «Все тварное заключено в порядок природы, начало же духовности не объёмлется «порядком природы», от него независимо, невыводимо. Духовное начало не может быть мыслимо безличным, оно может быть только личным бытием» [14, с. 44].

В этой связи философ ставит вопрос: «Можно ли понятие личности применять законно к человеку, т. е. можно ли применять его к тварному существу? Тварность человека, его включённость в поток «бывания», говоря терминологией Платона, трудно соединимы с тем откровением о человеке, которое даётся в факте самосознания» [14, с. 45]. Ответ на этот вопрос для Зеньковского оказывается связан с понятием «образа Божьего». В самосознании, «открывается какая-то черта абсолютности, во всяком случае какой-то отсвет Абсолюта» [14, с. 43]. Как замечает мыслитель в «Принципах православной антропологии» (1951), понятие личности «в точном и полном смысле слова применимо *только к Богу*: в Боге все от Него Самого, Бог есть Абсолют, *causa*

sui, «самопричина»... Потому Бог и есть Личность (во Св. Троице), что в нем все лично, все «испостазировано» [12, с. 481]. Опираясь на «Главы о Троичности» отца Сергия Булгакова [1, с. 40], Зеньковский подчеркивает, что «понятие личности завершается для нас именно в идее Абсолютной Личности, т. е. в идее Бога, как Самосущего существа, ничем не обусловленного и ни от чего не происходящего» [14, с. 43]. Человек в этом смысле есть «только «образ» Абсолютной Личности (Бога)», «личность в человеке есть лишь образ личности в Боге» [12, с. 481, 484]. Вслед за В. И. Несмеловым [20, с. 178] Зеньковский отмечает: «Только приняв такую характеристику момента личности, т. е. видя в ней «образ», как бы «сияние» некоего Первообраза, Личности Абсолютной, мы можем построить понятие «тварной личности», уяснить себе смысл этой загадочной антиномии» [12, с. 483]. Антиномичность понятия «тварная личность» Зеньковский акцентирует особо:

При том, что личность в человеке является *субъектом* его жизни, человек ограничен со всех сторон — прежде всего тем, что *над* ним (Бог, высший духовный мир, все «трансцендентальное» — логика, сфера ценностей и т. п.), тем, что *рядом* с ним (социальной средой, нравами, вообще «социальной традицией»), и, наконец, тем, что *под* ним, т. е. всей дочеловеческой природой, ее законами, ее «слепыми» процессами, игрой случайностей в жизни земли, в жизни космоса... Личность в человеке, в свете этого, есть самое загадочное в нем, ибо, завися от «всего», она все-таки как бы «сама от себя», она как бы изначальна, ни из чего невыводима [12, с. 482] (ср.: [19, с. 63]).

Таким образом, «личность», «духовное начало» и «образ Божий» в системе Зеньковского предстают однопорядковыми понятиями. Зеньковский следует построениям В. Штерна [24], подчеркивая, что «личность в человеке ограничена его включённостью в природу, но в самом человеке все личностно» [13, с. 45], и добавляет от себя: «Все в человеке потому и личностно, что все соотносено к духовному началу, что человек всегда и во всем духовен. Эта духовность... загадочно сочетается с тварностью, но все же она есть средоточие, живая сердцевина человека, истинный центр («реальное я»), основа индивидуальности, его метафизическое ядро» [14, с. 47]. Тот же тезис Зеньковский отстаивает и с психолого-педагогической стороны в статье «Об иерархическом строе души» (1929), к которой постоянно отсылает читателей в своих персоналистских трудах. В статье приводится «пневматологическое обоснование психической жизни»: духовная глубина в человеке «онтологически предваряет двойственность телеснопсихической его жизни» [9, с. 746]. «Лучи духовности, — пишет Зеньковский, — пронизывают собой всю нашу психику, начиная с самых элементарных процессов и завершаясь в той высшей жизни, которая творится интеллектом и волей и которая всегда охвачена стремлением к Бесконечному» [9, с. 747]. Таким образом, «духовная жизнь в нас и есть источник самовидения, источник света в излучениях которого осуществляется сознание самого себя, — это есть сердцевина личности, связью с которой и держится вся наша личность в полноте ее сил» [14, с. 51]. Понятия «самосознания», «личности» и «образа Божьего» Зеньковский смыкает в единый контур в «Принципах православной антропологии»:

Само это понятие «образа Божьего» означает, что в ней (человеческой личности. — К. М.) отпечатался образ Абсолютной Личности — и без связи с Абсолютом, т. е. теряя «образ» Абсолюта, она (человеческая личность. — К. М.) становится ничто. Самосознание, видение самой себя, существование для самой себя есть *непроизводное* начало в личности, и его нельзя понять иначе, как только дар свыше [12, с. 490].

Так как «начало личности» в человеке «непроизводно, невыводимо» из порядка тварного бытия, это начало есть «выражение образа Божьего» [14, с. 45, 42]. Таким образом, личность, по Зеньковскому, может быть понята именно софиологически — как явление в человеке софийного начала, «свободного от власти времени и пространства», «лежащего глубже чувственной и изменчивой сферы явлений» [11, с. 395, 404]. В концепциях отца Сергия Булгакова Зеньковский подчеркивает «богатство софиологического истолкования важнейшего догмата христологии — о двух природах во Христе при единстве ипостаси» [23, с. 59]. Этот догмат предстает у Зеньковского богословской аналогией софиологическому пониманию личности как антиномии — как «тварного духа» [14, с. 44] с его «*исходной двойственностью*» ввиду того, что «человек носит в себе тайну времени и сверхвременности, ограниченности и бесконечности. В своем духовном бытии человек обнаруживает тварность духовного мира, но и его идеальность». И обратно: «учение о человеке требует софийного учения о мире» [11, с. 419]. Человек софиен, так как в нем есть определяющая основа — начало личности, «примат духовного начала», который означает «сплошную укорененность всего в духе, сплошную связанность духа с его эмпирией» [14, с. 51]. Но так же софиен и мир, в нем так же есть «идеальная основа, связывающая мир в живое целое, неизменная, неистощимая в своей творческой силе, бесконечная в своей свободе от границ пространства и времени, энтелехийно определяющая развитие мира в целом и в отдельных его формах» [14, с. 56]. Зеньковский заключает:

Образ Божий есть начало личности, софийное средоточие в человеке, через духовную сферу, всего мира. Поскольку мир призван к личности, постольку в самом мире почил образ Божий — в сочетании сверхвременного и сверхпространственного с границами времени и пространства, в сочетании единства со множеством, неиссякающей силы бытия со сменой событий, живых форм. Поэтому в духовной своей основе человек находит глубокое и подлинное единосущие со всей тварной Софией [14, с. 75].

Как видно, существенным элементом персоналистских построений Зеньковского предстает его софиология. «Софийная антропология» [14, с. 57] Зеньковского заключается в понимании личности как софийного феномена. С. М. Половинкин писал о «софийном персонализме» отца Сергия Булгакова [24, с. 514–672]. Это же определение уместно применить и к концепции протопресвитера Василия Зеньковского.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. Главы о Троичности // Православная мысль. — 1928. — № 1. — С. 31–88.
2. Булгаков С. Н. Свет невечерний. — М.: Директ-Медиа, 2014.
3. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. Ч. 1. — М.: 1912.
4. Гребешев И. В. Становление личности в христианской антропологии В. В. Зеньковского // Пространство и время. — 2015. — № 1–2 (19–20). — С. 176–182.
5. Ермишин О. Т. Василий Зеньковский. — СПб.: Наука, 2017.
6. Зандер Л. А. Бог и мир. Миросозерцания отца Сергия Булгакова. Т. 1. — Париж: YMCA-Press, 1948.
7. Зеньковский В. В. Доклад, представленный в Комиссию «по делу о сочинениях протоиерея С. Булгакова» // Записки русской академической группы в США. — 2016. — Т. XXXIX. — С. 322–347.
8. Зеньковский В. В. Единство личности и проблема перевоплощения // Христианство и индуизм. — М.: Свято-Владимирское издательство, 1992. — С. 116–143.
9. Зеньковский В. В. Об иерархическом строе души // Педагогические сочинения. — Саранск: 2002. — С. 735–747.
10. Зеньковский В. В. Очерк моей философской системы // Вестник РСХД. — 1962. — № 66–67. — С. 37–39.
11. Зеньковский В. В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Собр. соч. — М.: Русский путь, 2008. — Т. 1. — С. 394–419.
12. Зеньковский В. В. Принципы православной антропологии // Собр. соч. Т. 4. — М.: Русский путь, 2011. — С. 469–507.
13. Зеньковский В. В. Проблема космоса в христианстве // Живое предание. Православие в современности. — М.: 1997. — С. 71–91.
14. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 1993.
15. Зеньковский В. В. [Рец. на кн.:] Прот. С. Булгаков. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. Стр. 463. Париж. YMCA-Press, 1933 // Собр. соч. — М.: Русский путь, 2008. — Т. 1. — С. 156–158.
16. Козырев А. П. Софиология о. Сергия Булгакова: теологема или философема // Философия религии. Альманах 2010–2011 / Шохин В. К. (ред.). — М.: 2011. — С. 227–240.
17. Летцев В. М. Личность как средоточие мировоззренческих исканий В. В. Зеньковского // Вопросы философии. — 2003. — № 12. — С. 140–146.
18. Летцев В. М. Христианская интуиция личности как исходное основание персоналистической метафизики В. В. Зеньковского // Христианская мысль. — 2004. — № 1. — С. 88–94.
19. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. — СПб: Общество памяти игуменнии Таисии, 2015.
20. Несмелов В. И. Наука о человеке. — Казань, 1906. — Т. 2.
21. Определение Архиерейского Собора РПЦЗ от 17/30 октября 1935 года // Записки русской академической группы в США. — 2016. — Т. XXXIX. — С. 195–217.
22. Письмо Митрополита Евлогия митрополиту Антонию // Записки русской академической группы в США. — 2016. — Т. XXXIX. — С. 52–53.
23. Половинкин С. М. Русский персонализм. — М.: Изд. дом. «СИНАКСИС», 2020.
24. Резвых Т. Н. Вильгельм Штерн: персонализм, организм, телеология // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия, религиоведение. — 2019. — № 85. — С. 73–87.
25. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Смысл жизни. Антология / Н. К. Гаврюшин, ред.-сост. — М.: Прогресс-Культура, 1994.

*Ю. Л. Гришатова**

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО
РЕНЕССАНСА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XX В.:
П. А. ФЛОРЕНСКИЙ, Н. А. БЕРДЯЕВ, А. Ф. ЛОСЕВ**

В рамках статьи рассматривается интерпретация западноевропейского Ренессанса и отношение к Возрождению как к культурному феномену в работах трех русских философов XX в.: П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева, А. Ф. Лосева. Проводится сравнительный анализ, типологическое и концептуальное сопоставление их концепций и идей, на основе которого выявляются основные различия и сходства интерпретации Ренессанса данными философами. На основании выявления различных направлений трактовки Ренессанса и на примере сопоставления рассмотренных философских работ определяются основные особенности интерпретации западноевропейского Ренессанса в русской философской мысли XX века. Известно, что трактовка Ренессанса у многих русских мыслителей была достаточно критической в определенных аспектах; найти и проследить причины, «истоки» этой критики представляется интересной задачей с точки зрения анализа данного направления в русской философской мысли и особенностей отражения в русской философии такого яркого феномена и периода культуры, как западноевропейское Возрождение. Анализ интерпретации эпохи Возрождения в русской философии XX века позволяет лучше понять специфику русской философской мысли, русского культурного сознания, а также проследить взаимосвязь со спецификой русской культурной истории.

Ключевые слова: Возрождение, Средневековье, античность, типология культур, христианство, творчество, антроподицея.

J. L. Grishatova

*INTERPRETATION OF THE WESTERN EUROPEAN RENAISSANCE
IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE XX CENTURY:
P. A. FLORENSKY, N. A. BERDYAEV, A. F. LOSEV*

The article examines the interpretation of the Western European Renaissance and the attitude to the Renaissance as a cultural phenomenon in the works of three Russian philosophers

* Гришатова Юлия Леонидовна, аспирант, МГУ им. М. В. Ломоносова; julia.grishatova@yandex.ru

of the twentieth century: P. A. Florensky, N. A. Berdyaev, A. F. Losev. A comparative analysis, typological and conceptual comparison of their concepts and ideas is carried out, on the basis of which the main differences and similarities of the interpretation of the Renaissance by these philosophers are revealed. Based on the identification of various directions of interpretation of the Renaissance and on the example of comparison of the considered philosophical works, the main features of the interpretation of the Western European Renaissance in the Russian philosophical thought of the XX century are determined. It is known that the interpretation of the Renaissance by many Russian thinkers was quite critical in certain aspects; it is considering as an interesting task to find and trace the causes and «origins» of this criticism from the point of view of analyzing this trend in Russian philosophical thought and the peculiarities of reflecting in Russian philosophy such a vivid phenomenon and period of culture as the Western European Renaissance. Analysis of the interpretation of the Renaissance in the Russian philosophy of 20th century makes it possible to better understand the specifics of Russian philosophical thought, Russian cultural consciousness, as well as to trace the relationship with the specifics of Russian cultural history.

Keywords: Renaissance, Middle Ages, antiquity, typology of cultures, Christianity, creativity, anthropodicy.

Понятие Ренессанса, как и само понятие «культура», складывается в европейских гуманитарных науках примерно в середине XIX века. Я. Буркхардт одним из первых использует оба эти понятия в своей книге «Культура Возрождения в Италии» (1860). В современном значении термин «Возрождение» был введён в обиход французским историком XIX века Жюлем Мишле. Русскими авторами данный термин начинает использоваться во второй половине XIX века (например, в работах А. Н. Веселовского, Д. С. Мережковского).

Обращаясь к теме исследования и трактовки западноевропейского Возрождения в работах русских философов начала XX в., нельзя не отметить имевший место в этот период огромный живой интерес к изучению итальянской культуры в русских культурных и философских кругах; мы можем увидеть это на множестве примеров — выходит множество переводов античной и ренессансной литературы, пишутся картины на темы античных мифов и трагедий, ренессансные образы проникают в поэзию и прозу Серебряного века... Взлет культурно-философской мысли начала XX века и Серебряный век русской литературы оценивается исследователями как русское религиозное возрождение, совпавшее с европейской эпохой модерна.

Феномен западноевропейского Ренессанса был рассмотрен и проанализирован огромным количеством исследователей, мыслителей, философов, искусствоведов, как русских, так и европейских. Среди наших соотечественников это П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, А. Ф. Losev, И. Ф. Анненский, А. Н. Веселовский, П. М. Бицилли, А. К. Джигелегов и др. В рамках статьи хотелось бы рассмотреть основные тезисы и направления трактовки западноевропейского Ренессанса в работах трех русских философов XX в.: П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева, А. Ф. Loseva, а также провести сравнительный анализ этих интерпретаций. Эти мыслители подробно исследовали Ренессанс, по-своему его воспринимали и оценивали, посвятили этой теме отдельные философские труды — каждая интерпретация оригинальна, уникальна и специфична.

Философ и священник П. А. Флоренский отдельно обращается к теме интерпретации Ренессанса в следующих работах: «Обратная перспектива»

(1919), «Иконостас» (1922) и «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания» (1921). С целью рассмотрения трактовки Ренессанса Н. А. Бердяевым за основу была взята его работа «Смысл творчества» (1916), поскольку, на наш взгляд, именно в ней лучше всего раскрываются трактовка и особенности восприятия Возрождения философом; также были рассмотрены некоторые концепты и тезисы из другой работы — «Смысл истории» (1923), в частности являющаяся ее частью статья «Конец Ренессанса и кризис гуманизма», где мыслителем проводится анализ всего ренессансного периода истории. А. Ф. Лосев обращается к теме подробного исследования и трактовки западноевропейского Ренессанса в книге «Эстетика Возрождения» (1978).

Из анализа приведенных выше философских трудов можно провести сравнительное сопоставление интерпретаций Ренессанса данными философами и вывести ряд основных особенностей и характеристик этих трактовок.

Для П. А. Флоренского характерен критический и достаточно пессимистичный взгляд на Возрождение. Мыслитель постоянно делает акцент на утрате высшей религиозной основы искусства [7, с. 15]; по Флоренскому, главное для человека — это божественное начало, стремление к единому образу Божию; он критикует Возрождение за потерю связи с высшим божественным началом [7, с. 18]. Поэтому в своей типологии культур он выделяет «ренессансную», со свойственным ей субъективизмом, механицизмом и натурализмом, и «средневековую» — органичную, «богостремительную», с ее соборностью и целостным христианским мирозерцанием [8, с. 379]. Творчество, по мысли П. А. Флоренского, выполняет вспомогательную функцию на пути к самосовершенствованию, в процессе восхождения личности к Богу, и главный закон человеческой жизни — следовать долгу и определенному религией и церковью императиву бытия. Исходя из этого, творчество не может терять связи с божественным началом, поскольку оно служит исключительно исполнению Божьего замысла. Здесь видим некоторое расхождение с позицией Н. А. Бердяева, и одной из главных линий расхождения является философское восприятие творчества и отношение к нему, оценка его места в человеческой жизни и существующей реальности. По Бердяеву, главное для человека — исполнение своей земной миссии через творческий акт; творчество — наивысшая ценность, и оно несет концептуальную жизнеустроительную функцию [1, с. 209]. В творчестве человек соревнуется с самим Богом, он приближается к Богу через творческий акт, он в первую очередь творец. Поэтому в трактовке Н. А. Бердяевым Ренессанса нет настолько критической позиции по отношению к возрожденческому творчеству и искусству в целом; подчеркивая дихотомию христианского и языческого начал в Ренессансе, он дает развернутую характеристику и того, и другого, при этом не отказывая ренессансному художнику в праве творческого выбора между этими двумя направлениями [1, с. 203]. Творчество само по себе для Бердяева несоизмеримо выше, чем эта дихотомия и уход от христианских основ, который наиболее важен для Флоренского; поэтому Бердяев критически оценивает скорее трагедию творчества как такового, происходящую в позднем Ренессансе [1, с. 207].

Стоит отметить, что Бердяев и Флоренский оба подвергаются строгой критике возрожденческий академизм, но при этом в своей критике исходят из разных

позиций. Бердяев критикует его за универсализм, унификацию и приведение «к единому знаменателю» всех стилей и особенностей художественного искусства, за вырождение уникального, «человеческого» начала в произведении искусства как созданного человеком-творцом. Флоренский — за отсутствие в нем внутренней божественной основы, за «перспективность» и точный геометрический расчет, уводящий от неба (от «мира дольного») и оставляющий на земле, в «горнем мире»; за выход из сфер бесконечного и замыкании на конечном; за индивидуалистический, локальный взгляд художника на изображаемый сюжет. Данная разница исходных позиций критики отображает и мировоззренческое различие в отношении двух мыслителей к искусству и роли творчества как такового: для Бердяева творчество — главная миссия человека на Земле, в конечном итоге оно не что иное как «гимн человеку»; для Флоренского творчество — главное свидетельство объективного присутствия надмирного божественного начала, которое проявляет себя через человека в его творческом акте.

Можно провести контрастное сопоставление восприятия и трактовки категории человеческого творчества у П. А. Флоренского и Н. А. Бердяева, связанное в данном случае с концептуированием двумя мыслителями темы антроподицеи, или оправдания человека: если для Бердяева важен свободный экзистенциальный творческий субъект, уникальный и единственный, то для Флоренского человек — это прежде всего «образ Божий», то есть для него важно присутствие в нем надсубъективного божественного начала, он старается максимально нивелировать субъективность как таковую. Бердяев и Флоренский исходят здесь из разных основополагающих начал: Бердяев — из уникальности свободного творческого субъекта, которую он утверждает в первую очередь в «Свободе творчества» и которая является для него венцом мироздания; антроподицея Бердяева базируется на его интерпретации Ренессанса, поскольку такой свободный творческий субъект именно здесь максимально раскрывает все свои творческие потенции. Флоренский же исходит из необходимости присутствия в субъекте надмирного объективного божественного начала, которое является необходимым императивом для формирования освященного мира, божественной Вселенной. Антроподицея Флоренского построена на движении от объективного к субъективному, от Бога к человеку; антроподицея Бердяева — наоборот, от человека к Богу, от субъекта к объекту. В статье «Стилизованное православие» (1914), посвященной анализу Бердяевым «Столпа и утверждения Истины», Бердяев критикует Флоренского за «невнимание» к человеку и индивидуальному творческому началу и за неприятие «духа свободы»: «Свящ. Флоренскому так чужд, так неведом дух свободы. В книге его... не затронута религиозная проблема о человеке, о творческом призвании человека в мире, об антропологическом откровении» [4, с. 520]. Отличия философских концепций свободы и творчества у двух философов отразились в их интерпретациях Ренессанса, но при этом оба мыслителя рассматривают Возрождение как культурную эпоху с точки зрения взаимосвязи с христианством, которое для них обоих является незыблемой основой человеческого бытия.

А. Ф. Лосев осознает и анализирует Ренессанс как исключительно противоречивую и сложную эпоху, которая может быть описана только интегрированно,

сочетанием большого количества разноплановых характеристик: здесь имеет место и отход от традиционных религиозных ценностей, несущий за собой новое мировоззрение, и постулат господства и торжества человеческой личности над миром и природой, апофеоз творческого самовыражения, чувственно-эмпирической мировоззрение, примат самостоятельной красоты как ключевой эстетической и духовной ценности, субъективистский жизнеутверждающий пафос, и логически следующее отсюда разочарование, ощущение «оторванности» личности от мира и божественного начала, самоотчуждение, «двойственность», о которой говорили и многие другие мыслители в применении к возрожденческому мироощущению; здесь видим ярко выраженное сходство трактовки Ренессанса А. Ф. Лосевым и П. А. Флоренским, Н. А. Бердяевым, Н. А. Веселовским, П. М. Бицилли и другими русскими философами. Позиция А. Ф. Лосева во многом поддерживает позицию других русских мыслителей в отношении западного Возрождения, оценивая как его положительные, так и отрицательные стороны, констатируя величие и амбивалентность этого удивительного культурного и исторического феномена. Так, по мысли Лосева, раскрытие творческих потенций в Ренессансе приводит в первую очередь к стихийному самоутверждению личности, ведущему к полной автономии от всего трансцендентного и объективного [5, с. 58]. В результате такого стихийного творческого самоутверждения возникает титанизм — как феномен и признак эпохи, со своей нелицеприятной обратной стороной [5, с. 121]. Расшатываются основы морали, стихийно утвердившая себя в творчестве личность не знает границ и пределов этого самоутверждения, вследствие чего в дальнейшем переходит в свою полную противоположность и проигрывает метафизически и исторически, «теряясь» на жизненном и историческом пути [5, с. 161]. Здесь можем отметить отличие с позицией Н. А. Бердяева, который по-своему трактует этот вопрос; как мы уже акцентировали выше, по Бердяеву, раскрытие творческих потенций человека делает его подобным Богу, и это правильно, поскольку человек приближается к Богу через творчество: рассмотрение категорий Бога и человека идет параллельно и очень близко, эти категории рассматриваются в одной плоскости; человек-творец как воплощение божественной воли и замысла — центральная фигура мировой истории, без него истории не существует как таковой. Поэтому для Бердяева сам по себе «титанизм» как следствие творческой свободы не представляет угрозы и не является предметом критики, поскольку он, по сути, является логическим, неизбежным и желанным для философа завершением процесса высшего восхождения человека через творческий акт, полноценного раскрытия человеческой личности через творчество, которое приближает его к Богу и делает ему подобным [1, с. 207]. По Лосеву титанизм, напротив, приводит европейскую культуру к отказу от объективной идеи Бога, поскольку в титанизме ренессансная личность утверждает свою полную автономию от этой идеи и от божественного начала как такового — это он подчеркивает еще в «Диалектике мифа» [6, с. 256], продолжая эту же линию рассуждения в «Эстетике Возрождения» [5, с. 61–62].

Стоит отметить, что Бердяев, так же как и Лосев, подчеркивает преемственность Средневековья и Возрождения, высказывает мысль о том, что

средневековое христианское мироощущение явилось мировоззренческой основой для Ренессанса, критикует часто имевшее место в исследовательской традиции противопоставление этих двух эпох (Я. Буркхардт) и говорит о том, что без Средневековья Возрождение не состоялось бы [3, с. 98].

Несмотря на критику титанизма, в «Эстетике Возрождения» у Лосева почти полностью отсутствует критика естественнонаучной основы Ренессанса; напротив, философ часто выражает восхищение крупными учеными и мыслителями того времени и постоянно подчеркивает интеграционный характер эпохи — то, как в Ренессансе сочетается научно-техническая революция и расцвет богословских течений [5, с. 54] (в частности, наиболее детально он исследует этот синтез при подробном рассмотрении фигуры Николая Кузанского [5, с. 299]). Как мы видели выше при анализе «Эстетики Возрождения», Лосев здесь часто подчеркивает реалистичность ренессансного восприятия мира, его «зрелищность»; впервые возникает доверие глазу как единственному органу, который воспринимает настоящую реальность такой, как она есть, он фиксирует возникновение чистого ренессансного эмпиризма без намека на иллюзию, который уже может быть назван научным эмпиризмом. Как раз из этой реалистичной картинки, из этого исследовательского пафоса, который анализирует мир и природу через визуальное восприятие, из этого анализа и рождается наука о перспективе, которая позволяет отражать мир «таким, какой он есть», создавать «подобие» этого мира. Через визуальные эффекты, через видимые и эмпирически наблюдаемые оптические явления художник Ренессанса приходит к использованию перспективы, которая не требует доказательств, поскольку эти доказательства уже содержатся в непосредственно видимой, наблюдаемой и чувственно воспринимаемой картине мира [5, с. 58]. В дальнейшем наука о перспективе приводит к созданию и дальнейшему развитию проективной геометрии. Лосев подчеркивает и фиксирует этот феномен: из эстетического, художественного восприятия мира в сочетании с эмпирическим наблюдением и анализом возникает настоящая наука; настолько силен натуралистический, исследовательский пафос творца Возрождения — художника и одновременно ученого. Философ здесь фиксирует силу возрожденческой личности, ее волю и стремление к исследованию мира и новым открытиям. Здесь видим отличие от позиции Флоренского, называющего перспективное и научное ренессансное миропонимание механистичным и бездуховным [8, с. 379]; напротив, налицо ярко выраженное восхищение А. Ф. Лосева перед всеохватностью и энциклопедизмом ренессансной мысли, гениально совмещающей науку и творчество [5, с. 297].

Для Флоренского, напротив, характерна ярко выраженная критика научной основы эпохи Возрождения в аспекте ее механистичности и воздействия на искусство. По мысли философа, основу искусства должно составлять стремление художника или иконописца отразить дольний мир, приблизить и перенести человеческую личность в мир божественного — только в этом его прямая функция и назначение [7, с. 5]. Наука может только служить исполнению этой же миссии, но никак не противоречить ей и не отрицать ее (как это, по мысли Флоренского, случилось в Ренессансе). Искусство не должно быть «инструментом» науки, и кисть художника не может подчиняться геометрическим построениям или математическим расчетам, так же как картина не должна просто описывать

и отражать реальный мир во всех его деталях, «дублируя» природную основу бытия; искусство никогда и ни при каких условиях не должно терять связь с высшим божественным началом [7, с. 6]. Лосев же в «Эстетике Возрождения» подчеркивает, что ученые, точно так же как и художники, — полноправные и характерные субъекты эпохи Ренессанса, и без анализа всех направлений деятельности людей Возрождения, без подробного рассмотрения высших достижений творческой и научной мысли исследование не может быть названо полноценным [5, с. 72] — поэтому, как мы уже видели выше, он проводит этот подробный и целостный диалектический анализ.

Все три философа так или иначе касаются темы противоречий эпохи Возрождения — мировоззренческих, общественных и культурных: по Бердяеву, противоречия и борьба двух начал разворачиваются в душах творцов эпохи Ренессанса (дихотомия языческого и христианского), что приводит к трагедии ренессансной личности [1, с. 205]; по Флоренскому, художник Ренессанса разрывается между «реалистичной картинкой», которую дает перспектива, и символическим миром высших смыслов, который раскрывается в иконописном творчестве [7, с. 17]; Лосев говорит о противоречивости ренессансной философии и мировоззрения, в котором гуманизм и вера в безграничные возможности человека сталкивается с неизбежными ограничениями этих возможностей [5, с. 51–52].

Как мы можем видеть, интерпретация Ренессанса у каждого из рассмотренных выше философов индивидуальна и уникальна, их трактовки во многом различаются, и в каждой из них есть своя определенная специфика, идея, концепт, который по-своему отображает философскую позицию автора. Рассматривая интерпретацию Ренессанса ведущими представителями русской философской мысли XX века, можно сделать вывод, что западноевропейский Ренессанс осмысливается и интерпретируется с точки зрения интегрированного исследовательского метода, его рассмотрение и проблематизация ведется с помощью различных методологических подходов, позволяющих проанализировать Ренессанс с разных сторон и охватить данным исследованием все сферы культуры и социальной жизни. В отношениях между мыслителями всегда есть место философскому диалогу, дискуссии, критике, их отношения не всегда просты и однозначны, и каждая оригинальная интерпретация отражает собой не только степень изученности темы, но и философские идеи, концепции, мировоззрение философа.

В то же время, сопоставив интерпретации западноевропейского Возрождения в упомянутых выше работах крупных философов XX века, которые отдельно занимались этой темой и сформулировали свои оригинальные трактовки, мы все же можем зафиксировать некоторые концептуальные и типологические сходства. Сформулируем их в виде набора определенных тематических направлений, концептов и идей:

— Ренессанс осмысливается как сложная и многообразная эпоха, как самостоятельный и сложный культурный феномен; именно в эту эпоху по большей части зарождаются мировоззренческие основы европейской культуры Нового времени и мировоззрение современного человека, рождается современная европейская эстетика;

— Ренессанс рассматривается не только как возрождение античности, что, по мнению исследователей, является только одним из его аспектов; формируется отношение к Ренессансу скорее как к общему культурному обновлению, «взлету» и расцвету культуры, когда на основе архаических культурных форм возникает и развивается новая полностью оригинальная культура;

— имеет место рассмотрение вопроса о локальных национальных ренессансах, противопоставление западного и иных ренессансов, а также используется цивилизационный подход в рассмотрении ренессанса как явления, присущего различным культурам и цивилизациям;

— происходит переосмысление Средневековья как периода, тесно связанного с Ренессансом и являющегося его духовной и культурно-исторической основой, подчеркивается преемственность Средневековья и Возрождения и культурно-историческая связь Ренессанса со Средневековьем;

— несмотря на фиксируемую взаимосвязь двух эпох, с зарождением гуманизма и ренессансной эстетики ренессансное миропонимание вступает в конфликт со средневековым; имеет место противопоставление двух мировоззренческих систем и двух культур — «возрожденческой» и «средневековой», при этом возрожденческая культура противопоставляется средневековой на базе антропоцентризма и стихийного индивидуализма, что далее трансформируется в особое осмысление эстетики, рождающее ренессансный стиль в искусстве; ренессансное мировоззрение характеризуется секулярностью и механистичностью, в противовес средневековому мировоззрению, которое в своей основе теологично и мистично;

— широко распространено применение культурно-социологического метода в философском исследовании — обращение к особенностям общественного и социального устройства, нравственным и моральным вопросам, делается особый акцент на духовно-нравственной и религиозной проблематике в контексте общей культурной, исторической и общественной ситуации; ставится цель досконально изучить эти аспекты эпохи и понять, как образ жизни, социально-политические установки и хозяйственно-бытовые характеристики действительности в эпоху Возрождения соотносятся с ее ценностно-культурной базой;

— достаточно часто выделяется особая проблематика противоречий в западноевропейском Ренессансе — выявление и фиксация различных противоречий и амбивалентности, неоднозначности тех или иных характеристик Ренессанса; данная проблематика возникает в трактовке и восприятии как самой эпохи с точки зрения культурно-искусствоведческого анализа, так и при анализе общественно-социальной платформы, рассмотрении особенностей мировоззренческих, моральных и философских установок ренессансной действительности; в результате делаются выводы о сильно выраженной противоречивости эпохи Возрождения в культурной, социальной и духовно-личностной сферах, акцентируется драматизм и культурно-мировоззренческий надлом, происходящий из-за данных противоречий и напрямую влияющий на развитие культуры и искусства в эпоху Возрождения; Возрождение трактуется как в основе своей диалектический феномен, противоречивый и неоднозначный по своей природе — невозможность совмещения и полного снятия огромного количества дихотомий и противоречий в итоге приводят к разложению Ренессанса;

— характерно особое внимание к человеку эпохи, его духовному и морально-нравственному уровню, культурным и мировоззренческим установкам; широко используется антропологический, «личный» метод культурологического и философского исследования, с помощью которого анализируются основные черты типичного представителя и деятеля эпохи, создается определенный «собираемый образ» человека Ренессанса, вводится термин «ренессансный субъект» (А. Ф. Лосев), проводится мировоззренческий анализ; у Н. А. Бердяева данный анализ является одним из базисов его концепции антропологии;

— имеет место пролонгация и распространение основных характеристик ренессансной эпохи и ренессансного субъекта на европейскую культуру Нового времени и европейскую цивилизацию в целом, а также фиксация логической связи ренессансного культурного, мировоззренческого и экономического переворота с дальнейшей историей Европы, подробный анализ этого переворота и его последствий для европейской культуры в сочетании с анализом воздействия творческого потенциала Ренессанса на всю последующую культуру; в итоге делается вывод о том, что исчерпание творческого потенциала и кризис ренессансной культуры был неизбежен и предопределен изначально;

— ставится особый акцент не только на культурно-эстетической, но и на духовной основе Возрождения, проводится последовательная критика секуляризации и отчуждения или «отпадения» от церкви и религии как основополагающих духовных начал, которое логически связывается с культурным и мировоззренческим возвратом к античности; имеет место критика индивидуализма и антропоцентризма как идейно-мировоззренческих идеалов эпохи;

— основываясь на приведенных выше характеристиках, мы можем говорить о том, что интерпретации Ренессанса в работах отечественных мыслителей присущ диалектико-критический подход к рассматриваемому явлению культуры, который характеризуется детальным анализом различных сторон и сфер рассматриваемого явления, проводимым посредством интегрированного диалектического метода, а также стремлением к рассмотрению всех причинно-следственных связей и логических взаимодействий, обосновывающим и обуславливающим высокую объективность и научную значимость полученных в результате анализа результатов и выводов.

Некоторые из данных характеристик имеют место и у европейских исследователей рассматриваемого периода. В XX веке вообще происходит значительная трансформация интерпретации Ренессанса как в Европе, так и в России, формируется новый взгляд на эпоху Возрождения в целом, во многом отличающийся от «классической» интерпретации, характерной для XIX века (начиная с Я. Буркхардта), и поэтому подвергающий критике многие положения классической трактовки, в частности противопоставление Ренессанса Средневековью, стремление рассматривать историю искусства Ренессанса отдельно и автономно, в отрыве от других областей культуры и социальной жизни, а также исторической ситуации; большое внимание начинает уделяться антропологическому подходу к исследованию культуры. Взгляд на Ренессанс европейских и отечественных исследователей XX века можно охарактеризовать как более интегрированный, включающий в себя все аспекты и пласты

культурной и духовной жизни эпохи, подвергаемые детальному анализу в ходе рассмотрения и исследования.

Тем не менее мы можем говорить о том, что в русской философии XX в. существует свой оригинальный взгляд на феномен западного Ренессанса: русская философская мысль по-своему осмысливает и оценивает Возрождение как масштабное и удивительное явление в истории европейской культуры, и специфика этой интерпретации логически обусловлена спецификой развития русской философской мысли в XX веке. Можно сделать вывод, что русская философская мысль не всегда безоговорочно «принимала» Ренессанс только как положительное и прогрессивное явление в истории культуры; она неизбежно фиксировала и отмечала многочисленные противоречия, неоднозначные и амбивалентные стороны эпохи, обращалась к духовно-нравственным вопросам, общественно-социальной жизни; кроме того, как правило, большое внимание уделяется ренессансной личности. Такой личностный, антропологический подход, попытка раскрыть видение мира, проникнув в тайны человеческой души, являются яркими ключевыми особенностями русской философии, получившей особый импульс и переживавшей расцвет в период русского религиозного ренессанса начала XX в.; на интуиции взаимоотражения большого и малого космоса (макрокосм и микрокосм) русские философы выстраивают концепцию антроподицеи. При анализе интерпретации Ренессанса русскими философами мы отмечаем интегрированный, синтетический подход, совмещенный с желанием охватить и объять взором исследователя и философа все сферы и стороны жизни, как материальную, так и духовную, — это также органически вытекает из философии русского космизма, которой было проникнуто начало XX века. Имеющая место последовательная критика секуляризации и «отпадения» от церкви и религии как основополагающих духовных начал еще раз подтверждает важность и ценность религии как высшей основы жизни и ее ключевую роль для развития русской философии начала XX века, показывает, насколько духовные ценности и «жизнь в духе» были для философов русского религиозного ренессанса важнее и выше ценностей материальных и эстетических. Таким образом, мы можем выявить логические взаимосвязи русской традиции трактовки западноевропейского Ренессанса со спецификой русской философской мысли; это позволяет еще более углубить наше понимание этой специфики, а также проследить генезис и развитие отдельных философских концептов, идей и направлений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. — М.: Аст, 2002.
2. Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. — М.: Искусство, 1994. — Т. 1.
3. Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990.
4. Бердяев Н. А. Стилизованное православие // Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. — М.: АСТ, 2003.
5. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М.: Мысль, 1982.

6. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». — М.: Мысль, 2001.
7. Флоренский П. А. Обратная перспектива // Флоренский П. А. Сочинения в 4-х томах. — М.: Мысль, 1999. — Т. 3 (1).
8. Флоренский П. А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. — М.: Академический проект, 2013. — Т. 2.
9. Флоренский П. А. Иконостас. — СПб.: Мифрил, 1993.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.1.015

УДК 329.11+329.3:282

*А. И. Ланчава**

АМЕРИКАНСКИЙ КАТОЛИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ: СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Статья посвящена анализу современных направлений в американском католическом консерватизме. В начале работы описываются основные парадоксы, проблемы и вызовы, стоящие перед американскими католическими консерваторами. Затем на основе критерия отношения к либеральной трактовке свободы и американской политической традиции выделяются два движения — «Новые традиционалисты» и «Новые интеграллисты». Указываются основные представители движений, проводится анализ исторической преемственности данных течений с консервативными традициями и практиками прошлого. Приводится взаимная критика представителей рассматриваемых направлений, дающая представление об их ключевых противоречиях. В заключение делается вывод о перспективах развития данных движений.

Ключевые слова: католический консерватизм, традиционализм, интегрализм, постлиберализм, идеология.

A. I. Lanchava

AMERICAN CATHOLIC CONSERVATISM: MODERN ASPECTS OF INTERPRETATION

The article deals with the analysis of modern currents in American Catholic conservatism. It starts with the description of the main paradoxes, problems and challenges that American Catholic conservatives face. Then two movements are being presented — «The New Traditionalists» and «The New Integralists» — based on their stance towards liberal interpretation of liberty and American political tradition. The paper proceeds with the statement of the main participants of those movements and analyzes their historical continuity with conservative traditions and practices of the past. Mutual critique of the representatives of the movements is given, which highlights their key contradictions. The article concludes by considering possibilities of future development of the movements in question.

Keywords: catholic conservatism, traditionalism, integralism, postliberalism, ideology.

* Ланчава Александр Игоревич, аспирант, СПбГУ, факультет политологии; beltamel@hotmail.com

Феномен католического консерватизма в США со времени своего возникновения в XIX веке характеризовался рядом противоречий. Наиболее фундаментальным из них является проблема синтеза иерархического и социально-консервативного принципов католического учения с либеральным и исконно протестантским американским политическим проектом. В целом история католического консерватизма в Америке может быть адекватно представлена как эволюция моделей и стратегий взаимной адаптации католического учения и американской политической традиции. Самая ранняя стратегия решения противоречий между ними включала в себя два элемента. Первый из них состоит в развиваемой католическими интеллектуалами идее о поверхностном характере различий двух традиций. Одним из первых ее высказал Орест Бронсон, который не только настаивал на отсутствии фундаментальных противоречий, но и отмечал, что «... католики, благодаря своей религии, способны лучше, чем какой-либо другой класс американцев, понять реальный характер американской конституции, стоит им лишь изучить ее в свете собственной теологии» [11, р. 171]. Такие попытки интерпретации американской конституции и истории с целью поиска общих оснований не раз предпринимались целым рядом значимых католических консерваторов в XX веке, таких как Майкл Новак, Джордж Вейгел и др. Рассел Кирк, например, указывал на неразрывную связь американского проекта с библейской и схоластической традициями. В его интерпретации линия преемственности между США и Великобританией, а значит, и Европой в целом, не была разорвана, ведь «Американская революция не была настоящей революцией, а лишь войной за независимость... революцией «не сотворенной, но предотвращенной»» [22, р. 14]. Второй элемент стратегии католических консерваторов заключался в заимствовании ими из либеральной традиции негативной концепции свободы. В XIX веке это в первую очередь касалось трактовки в сфере религии.

Уже в XX века негативное восприятие свободы распространилось в трудах католических консерваторов и на область политики. Они не только полностью поддерживали разделение церкви и государства, вопреки католической традиции, но и с крайним подозрением относились к росту влияния правительства в эпоху «Нового курса». Убежденность в христианских корнях американской культуры и начало соперничества США с СССР, который воспринимался католическими консерваторами как экзистенциальная угроза, лишь укрепили их приверженность негативной концепции свободы. Именно согласие по поводу ее трактовки позволяет историкам описывать 50-е годы XX века как период существования «либерального консенсуса», а также объясняет возникновение союза между католическими консерваторами-традиционалистами, неоконсерваторами и либертарианцами.

На современном этапе наследие этой эпохи оценивается критически. 3 марта 2019 года группа из 15 влиятельных христианских интеллектуалов опубликовала в журнале *First Things* открытое письмо под названием «Против мертвого консенсуса» [4]. Среди подписавших числятся такие авторы как профессор университета Нотр-Дам Патрик Денин, консервативный блогер Род Дреер, журналист *New York Post* Сохраб Ахрами, теолог-интеграллист Чед Пекнольд и др. Поводом для данного послания стал феномен президентства Д. Трампа, который открыл пространство для новых дебатов о сущности американского

консерватизма, и авторы послания «намерены ревностно защищать это пространство» [4]. Но представляется, что причина возникновения потребности в дебатах заключается в неэффективности старой адаптационной стратегии. Во-первых, общие христианские ценности, которые, по мнению консерваторов прошлого, лежали в основании американского проекта, имеют менее значимую роль в современных США. Этот факт не позволяет с прежней легкостью обнаруживать параллели между американской и католической традициями. Во-вторых, в рамках «прогрессивной» либеральной культуры разнообразие и равенство перестают трактоваться как необходимые условия для реализации свободы вероисповедания или выражения мнения. Они приобретают значение позитивных ценностей, а задача их воплощения ложится на государство. Таким образом, перед американскими католическими консерваторами встает задача переосмысления как оснований американского проекта, так и собственной интерпретации концепции свободы.

Два наиболее важных движения в рамках современного американского католического консерватизма называются «Новым традиционализмом» и «Новым интегрализмом». Активное большинство в обеих группах составляют ортодоксальные католики (а также ортодоксальные представители других христианских конфессий). Они поддерживают соблюдение всех обрядов, по крайней мере формально следуют официальному учению РКЦ, с подозрением относятся к либеральным тенденциям в области религии. Если расположить два движения на шкале, то «Новые традиционалисты» окажутся полюсом притяжения консерваторов, которые не готовы до конца порвать с либеральной традицией и с сомнением относятся к государственным институтам. На другом конце располагаются «Новые интеграллисты», пытающиеся сконструировать постлиберальную альтернативу и обеспечить ее реализацию силами централизованной власти.

Начнем с анализа концепций «Новых традиционалистов». Среди наиболее значимых фигур стоит выделить колумниста *The New York Times* Росса Даутэта, консервативного журналиста и публициста Рода Дреера, начинавшего как католический автор, но затем перешедшего в православие и продолжившего обращать свои работы ко всем консервативным христианам. Долгое время Патрик Денин был также ассоциирован с движением, хотя в последнее время его позиция сместилась вправо. Основными площадками, где можно познакомиться с работами авторов, близких данному направлению, является сайт *FrontPorchRepublic.com*, личный блог Р. Дреера на *The American Conservative*, колонка Росса Даутэта в *The New York Times*. Движение зародилось после публикации книги Р. Дреера «Хрустящие консерваторы: Как беркианцы в сандалиях, любящие оружие органические садоводы, фермеры, практикующие свободный выгул, хиппующие матери, обучающие детей на дому, правые любители природы и другие различные племена контркультурных консерваторов планируют спасти Америку (или по крайней мере Республиканскую партию)» [15]. Как следует из названия работы, последователи данного направления опираются на концепцию консерватизма Эдмунда Берка, в первую очередь на его идею о ключевой роли локальных привязанностей для благополучного развития общества и государства. По мнению Э. Берка,

ощущать себя членом некоего малого отряда внутри общества и любить его — есть первая заповедь (или, точнее, зародыш) любви ко всему обществу. Это первое звено того ряда, который подводит нас к любви к родине и всему роду человеческому [1, с. 116].

Свою интерпретацию идей британского мыслителя Р. Дреер заимствует из работ Р. Кирка, который акцентировал внимание на моральном и эстетическом аспектах консерватизма. Согласно данной интерпретации, в роли одной из наиболее важных познавательных способностей человека выступает «моральное воображение»:

Под «моральным воображением» Э. Берк подразумевает «способность этического восприятия, которая простирается за пределы индивидуального опыта и отдельного события... ее наивысшая сила проявляется в поэзии и искусстве». Моральное воображение вдохновляет на постижение правильного порядка в душе и в республике [21, р. 207].

Ориентация на проблемы культуры и морали оказывается одновременно и самой характерной чертой, и наиболее слабым местом как старых, так и «Новых» традиционалистов. Проблема заключается в том, что метод, основанный на «моральном воображении», позволяет диагностировать проблемы и формирует довольно серьезный корпус конструктивной критики, но патологически неспособен предоставить набор простых, и практически применимых решений. Мощные символические образы разрушающихся цивилизаций, деградации современной культуры под воздействием консюмеризма и радикальных теорий, а также акцент на личном благочестии и саморазвитии личности способны привлечь определенное количество сторонников из среды интеллектуалов, но оказываются недостаточными для функционирования в рамках институциональной политики США в XXI веке. Эта проблема была характерна для старого католического традиционалистского консерватизма, что и обусловило неспособность приверженцев данного движения оказать какое-либо реальное влияние на законодательство США в отношении аборт, роли религии в образовании и т. д. в период правления Р. Рейгана, тогда как либертарианцы и неоконсерваторы успешно воплощали свои предложения.

Для традиционалистского консерватизма проблема социальных практик и политического устройства Америки стояла всегда достаточно остро. Американские консервативные мыслители вынуждены легитимировать традиционализм, проводя аналогии отдельных эпизодов истории США с досовременными практиками. Пытаясь переосмыслить политико-философские основания Америки, «Новые традиционалисты» обращаются к интерпретации идеологии Старого Юга. Аналогии между социально-политическими условиями Юга и феодализмом проводили еще южные аграрии [26, р. 167]. Несмотря на поражение Конфедерации в Гражданской войне, южная политико-философская традиция остается важным источником альтернативных представлений о базовых американских ценностях. Например, «Новые традиционалисты» чаще ссылаются на современного представителя южной традиции — философа, поэта и фермера У. Бэрри. Он скептически относится к экономическим воззрениям

современных консерваторов, ассоциированных с Республиканской партией. Он задается вопросом: «Что эти консерваторы желают сохранить? Очевидно, как минимум обширные денежные и властные ресурсы, что подразумевает моральную деградацию и экономическую зависимость людей» [10, р. 195–196]. Проводимая государством неолиберальная экономическая политика приводит к уменьшению числа мелких фермеров и жителей небольших городов. Эта тенденция представляет серьезную проблему для движения «Новых традиционалистов», так как приводит к сокращению его потенциальной социальной базы. Падение уровня религиозности среди жителей больших городов, а значит, и среди членов политической элиты, является вторым важным вызовом представлением движения. Поэтому его последователи остаются в целом верными негативной интерпретации свободы как в области политики, так и в области религии. Проект Р. Дреера базируется на том, что именно акцент на личном благочестии и укреплении социальных связей, а не реформы на уровне правительства послужат наилучшими инструментами адаптации к современным условиям. Свой проект он называет «Выбором Бенедикта», описывая его в одноименной книге [16], которая вышла уже после перехода автора в православие, но все еще ориентирована в первую очередь на католическую публику и написана в рамках католической интеллектуальной традиции. В названии проекта речь идет о Бенедикте из Нурсии, основателе монашества на христианском Западе, а также о концовке книги Аласдера Макинтайра «После добродетели», в которой он говорит об ожидании нового Бенедикта, способного противостоять современному варварству [2, с. 355]. Как пишет Р. Дреер,

...я называю выбором Бенедикта стратегию, опирающуюся на авторитет писания и мудрость древней церкви принимать «изгнание в месте» и формировать яркую контркультуру. Осознавая токсичность современного секуляризма, а также фрагментацию, вызванную релятивизмом, христиане, сделавшие выбор Бенедикта, обращаются к Писанию и уставу Бенедикта для поиска способов культивации практик и общин. Вместо того, чтобы паниковать или оставаться покорными, они признают, что новый порядок — это не проблема, требующая решения, а реальность, с которой придется жить [16, р. 18].

Важно отметить, что в подобной позиции выражена не только надежда на религиозное обновление в далеком будущем, но и глубоко консервативная посылка. Речь идет о представлении, согласно которому любой серьезный сдвиг в мышлении возможен либо путем революции, что для консерваторов неприемлемо, либо путем воссоздания социальных условий, которые позволили бы «вырастить» способы мышления и действия, аналогичные досовременным. Это и делает проект одновременно реконструкционистским, перформативным и контркультурным. Он также апеллирует не только к жителям провинции, но и к населению мегаполисов, не удовлетворенному качеством и содержанием своей жизни. Это не первый подобный проект в истории католической традиции в Америке. Левая активистка Дороти Дей в середине XX века уже предпринимала попытку организации подобных общин, но в долгосрочной перспективе ее усилия оказались безуспешными [8, р. 224]. Интеллектуальные основания подобных проектов лежат в идеях британских «дистрибутистов»,

которые также вдохновлялись образами Средневековой Европы. Один из главных теоретиков дистрибутизма, Хилэр Беллок, считал, что настоящая свобода возможна лишь в общинах независимых земельных собственников и «если мы не восстановим институт Собственности, то мы не сможем избежать восстановления института Рабства; третьего пути не дано» [9, p. iii].

«Выбор Бенедикта» является наиболее близким приближением идей «Новых традиционалистов» не только к морали, но и к реальной политике, по крайней мере на местном уровне. Сам Р. Дреер и П. Денин на недавних выборах поддерживали Американскую Партию Солидарности, которая в значительной степени ориентирована на христианские ценности и местное самоуправление. Реализация подобных инициатив на законодательном уровне могла бы обеспечить более надежную основу для проекта, чем интерес его участников, но указанная партия занимает маргинальное положение в политической жизни США.

В целом, характеризуя движение «Новых традиционалистов», можно отметить, что его новизна состоит скорее в синтезе общинно-ориентированных традиций американской мысли и в более четкой артикуляции проекта их воплощения, а не в производстве новых и оригинальных идей. Как и американские католические консерваторы прошлого, «Новые традиционалисты» все еще примечательны в первую очередь своей культурной критикой современного либерального общества, которая, как уже отмечалось, носит ограниченный характер. Представители данного направления осознают, что само их существование и потенциальная реализация проекта «Выбора Бенедикта» возможны благодаря гарантированным либеральным государством свободам, и потому не готовы окончательно отвергнуть американскую либеральную традицию.

Наиболее остро и последовательно проблема отношения к либерализму описана в работе уже упомянутого Патрика Денина, позиция которого демонстрирует переход от одного направления католического консерватизма к другому. Со одной стороны, он так же, как «Новые традиционалисты», делает акцент на важности общинной жизни и в целом находится под сильным влиянием мысли А. Макинтайра. С другой — в своей книге «Почему либерализм провалился» он не пытается сгладить противоречия и достигнуть компромиссной позиции, а последовательно критикует недостатки политической философии либерализма, развитие которых и привело к актуальным проблемам американской действительности. Суть критики укладывается в пару пассажей:

Либерализм провалился — не потому, что потерпел неудачу, но потому, что был верен себе. Он провалился потому, что преуспел... Политическая философия, которая была создана во имя большего равенства, защиты яркой палитры культур и верований, защиты человеческого достоинства и, конечно, расширения свободы, на практике производит титаническое неравенство, навязывает единомыслие и гомогенность, усиливает материальную и духовную деградацию и подрывает свободу... Призывать к излечению болезней либерализма путем применения еще большего числа либеральных средств — это все равно что подливать масла в огонь... Возможно настал момент для чего-то большего, чем простая институциональная возня. Если действительно происходит нечто более фундаментальное и трансформативное, чем «нормальная политика», тогда мы оказываемся посреди

не просто политической перестройки, характеризующейся посмертным вздохом белого рабочего класса и негодованием обремененной долгом молодежи. Мы можем быть свидетелями усугубляющегося системного кризиса, вызванного банкротством политико-философских оснований нашей политической системы, существование которой мы воспринимали как данность. Сама ткань убеждений, подарившая жизнь двухсотпятидесятилетнему американскому конституциональному эксперименту, может вскоре исчезнуть [14, р. 3–4].

Идеи, выраженные в этих отрывках, являются ключевыми для понимания сущности постлиберализма и основанного на нем консерватизма. Критика оснований американского политического проекта не подразумевает антипатриотизм и полное отвержение исторических корней страны. Скорее наоборот, предложение П. Денина состоит в том, чтобы, опираясь на еще сохранившиеся христианские ценности и общеевропейское наследие, реконструировать наилучшие элементы американской традиции. В каком-то смысле речь идет о воплощении идеи О. Бронсона о необходимости прочтения американской конституции в свете католической теологии. Христианские идеи должны стать важным элементом в политическом дискурсе, но при этом целью должно стать не построение конфессионального государства, а укрепление издавна существующих в США свободных и активных сообществ. Свой политический проект П. Денин характеризует как «аристопопулизм» [13]. Его основная идея состоит в том, что широкие массы должны оказать давление на элиты. Представители высших классов имеют не только привилегии, но и обязанности, которым современные элиты последовательно пренебрегают. На институциональном уровне его проект подразумевает децентрализацию власти, увеличение полномочий штатов и расширение представительства в Конгрессе и других ключевых органах правительства. Интересно, что в основе проекта также лежит смешение элементов американской истории с образами Средневековья. Так, аргументация в пользу децентрализации власти заимствуется у антифедералистов и сторонников Статей Конфедерации, а предложение включить представителей различных классов и профессий в такие органы, как Совет управляющих ФРС, отсылает к концепции корпоративизма и напоминает аргументацию британских гильдейских социалистов. Например, Дж. Коул, один из главных теоретиков гильдейского движения, утверждал, что

если мы не хотим, чтобы индивид превращался в пигмея в руках колоссального социального организма, то должно существовать такое разделение социальных сил, которое сохраняло бы индивидуальную свободу путем столького тонкого балансирования одного социального организма с другим, что индивид все еще мог бы иметь значение [12, р. 91].

Стремление найти подобный баланс между индивидуальной свободой и общим благом является общей чертой проектов П. Денина и П. Дреера. В целом, проект укрепления американской демократии с помощью элементов аристократии, христианских ценностей и расширенного представительства не является новым, а потому иногда именуется «Выбором Токвиля» [3].

Обратимся к анализу движения «Новых интегралов». Это международная группа интеллектуалов. Среди ярких американских представителей стоит

отметить гарвардского профессора права Адриана Вермея, консервативного теолога Чедда Пекнольда, политолога Глэддена Паппина, уже упомянутого С. Ахрами. Работы данных авторов опубликованы на многих католических сайтах, но ключевыми для понимания их позиции являются TheJosias.com и The Postliberal Order. Как следует из названия движения, его приверженцы относят себя к традиции католического интегрализма и развивают идеи Жозефа де Местра, Луи де Бональда и Хуана Доносо Кортеса. Они также обращаются к интерпретации концепций ультрамонтанов, энциклик Пия IX, а также принципов политической теологии К. Шмитта. Движение «Новых интегралистов» в последнее время набирало сторонников и определенный интеллектуальный вес в полемике с традиционалистами. Так, в своей недавней статье консервативный комментатор The New York Post Сохраб Ахмари, которые еще несколько лет назад называл себя классическим либералом, выступил с резкой критикой Р. Дреера, обвиняя его в том, что, несмотря на его последовательное вскрытие проблем либеральной культуры и ее «мягкого тоталитаризма», он не способен окончательно отбросить свою приверженность таким либеральным принципам, как свобода слова [5]. В дополнение к критике С. Ахмари, Ч. Пекнольд назвал Р. Дреера и Р. Даутэта «терапевтами упадка», в нескольких пассажах высказав всю суть противоречий двух позиций.

Мы не должны объясняться перед либералами. Мы не должны отступать, и мы не должны зависеть от обращения индивидов или институтов-посредников, на которые либерализм предположительно опирается. Мы не нуждаемся в еще большем количестве терапевтов упадка... [Они] христиане и опираются на христианскую доктрину первородного греха, чтобы объяснить нашу структурную болезненность, но они жестоко лишают нас христианских структурных лекарств... Единственное лекарство от упадка — действовать политически, строя правовые и политические структуры, которые помогают людям верить в Бога... нам нужно политическое видение, которое принципиально и публично ориентировано на Бога как на *summum bonum* (высшее благо)... [24].

«Новые интегралисты» заимствуют трактовку общего блага у канадского томиста Шарля де Конинка, который критиковал неотомизм Жака Маритена за излишний индивидуализм и отдельно подчеркивал важность иерархического принципа как в метафизике, так и в политической философии [23, p. 67]. Для «Новых интегралистов» важен не столько сам принцип, который и так характерен для большинства подвидов консерватизма, сколько акцент на подчиненности земного блага благу небесному. Такая трактовка позволяет вернуться к более древней католической традиции отношения двух властей как «двух мечей», а не как двух взаимосвязанных, но автономных сфер. Представители рассматриваемого движения разделяют взгляды П. Денина в отношении либерализма и с открытой враждебностью относятся к его современным формам. Они придерживаются позитивной трактовки свободы во всех сферах жизни общества. Человек должен иметь возможность развиваться и стремиться к реализации благ, заложенных в него Богом и природой. Государство обязано играть активную роль в процессе развития человека, не только обеспечивая поддержку в материальном плане, но и защищая людей от негативных социо-

культурных феноменов, таких как распространение порнографии, публичное богохульство и т. д.

Как выразился С. Ахмари, в культурной войне «манеры и приличия являются вторичными ценностями... Мы должны использовать эти ценности чтобы навязать свой порядок и свою ортодоксию, а не притворяться, что они могут быть нейтральными» [6]. В отличие от «Новых традиционалистов», данная группа не намерена ограничиваться лишь поддержкой социального активизма и культурной критикой. Ведущий политический идеолог «Новых интегралистов» Адриан Вермель долгие годы развивал идею о том, что мэди-соновская республика с ее системой сдержек и противовесов давно уступила место административному государству с сильной фигурой президента, которой ни Конгресс, ни Верховный суд не могут противопоставить реальной власти [25, р. 7–10]. Потому нужно не пытаться спасти институты, которые давно потеряли свою актуальность, а реформировать законодательство в пользу административной ветви и позволить ей беспрепятственно решать актуальные проблемы. Интеграция этого видения административного государства с христианскими ценностями еще не до конца разработана авторами данного направления. С одной стороны, они с симпатией высказываются об Австрии межвоенного периода и Португалии при Антонио Салазаре [31], поддерживают популистские движения в Европе, если те выступают за сохранение христианской культуры [7]. С другой — А. Вермель предлагает иную концепцию «христианской стратегии» [29]. Опираясь на работу К. Шмитта «Римский католицизм и политическая форма», он утверждает, что «христианская политика всегда должна быть стратегической, рассматривая политические убеждения не как догматы веры, но как тактические инструменты, которые могут быть использованы любым способом, лишь бы они служили цели Христа» [28]. В другой своей работе А. Вермель в качестве наиболее вероятного варианта достижения своей цели называет «интеграцию изнутри», то есть постепенное занятие высоких административных постов людьми, разделяющими его взгляды [29]. Но все же стоит отдельно подчеркнуть, что, несмотря на значимую инструментальную роль политики в теории «Новых интегралистов», ее самоценность для людей является достаточно низкой. Как уже было отмечено, в схеме интегралистов акцент смещается на сверхъестественное благо, а положительные черты посясторонней сферы не акцентируются. В определенном смысле «Новые традиционалисты» ценят политику гораздо больше и считают участие в публичном процессе важным элементом человеческой жизни, хотя и ограничивают публичную сферу рамками небольших общин.

Тем не менее из размышлений «Новых интегралистов» не следует, что предлагаемый режим должен быть теократическим, власть в нем не обязана принадлежать представителям духовенства, но уровень интеграции церкви и государства должен быть крайне высоким, что следует из названия интегрализма. Свой вариант католического консерватизма А. Вермель называл «Выбором Боромира или Сарумана» [19], отсылая к персонажам трилогии «Властелин Колец» еще одного известного католика — Дж. Р. Р. Толкиена. Оба героя хотели использовать сомнительные средства для благих целей, но обоим ожидало поражение. Не совсем ясно, почему А. Вермель проводит аналогию

с этими персонажами, если рассчитывает на успех движения. Тем не менее подобный интерес к тесной интеграции РКЦ и государства не является беспрецедентным на территории США. Известный католический интеллектуал Brent Bozell-мл. в 60-е годы XX века был поклонником движения карлистов в Испании и мечтал о реформе США по модели корпоративного государства [8, р. 164]. Тем не менее в тот период его идеи не получили широкого распространения и поддержки. «Новые интеграллисты», наоборот, уже привлекли к себе внимание поддержкой молодого и перспективного сенатора Джоша Хоули, который высказывал близкие к духу движения идеи [18]. В целом, представители движения успешно продвигают свои идеи. Число публикаций, посвященных «Новым интеграллистам», исходя из субъективной оценки, значительно выше, чем тех, что посвящены их конкурентам.

Католические критики подчеркивают чрезмерную абстрактность предлагаемого проекта, а также его оторванность от обширной католической политико-философской традиции. Концентрируясь на наиболее жестких и бескомпромиссных аспектах, «Новые интеграллисты» забывают о важности представительства, субсидиарности [19] и простого христианского милосердия, выбирая в качестве идеала абсолютные монархии периода союза «трона и алтаря», историческая жизнь которых была в целом недолговечной и значительно повредила репутации католицизма в ряде стран Европы. Отвечая на подобную критику, А. Вермель также обращается к концепции воображения, но интерпретирует его не с точки зрения морализма Э. Берка, а с опорой на мысль Ж. де Местра и Х. Д. Кортеса. Он отмечает, что роль активных меньшинств в политике всегда была выше, чем считали «реалисты», и, по словам Ж. де Местра, даже после событий 1789 г. «пятеро или четверо человек могли дать Франции короля» [30]. Все, что необходимо, — это готовность действовать и политическое воображение, недостатка в котором католики не должны испытывать, учитывая их богатое наследие. Р. Дреер считает, что «Новые интеграллисты» используют политические концепции, которые совершенно не соотносятся со светской культурой современной Америки, а потому у них нет шансов на революцию силами меньшинства по модели Октябрьской Революции в России [17]. Некоторые критики также подчеркивают протестантские корни «Нового интегрализма». Таннер Грир замечает, что акцент на общем благе и высокой публичной роли религии находил свое воплощение в США не в социальных практиках католических поселенцев, но в жизни общин пуритан Новой Англии [20]. Это замечание еще более значимо, если учесть, что «Новые интеграллисты» редко обращаются к историческим примерам, ведь они часто опровергают их фундаменталистскую интерпретацию отношений церкви и государства.

Пытаясь найти стратегию, способную разрешить ключевой парадокс американского католического консерватизма, «Новые интеграллисты» создают целый ряд новых противоречий. Они опираются противоречащие друг другу социальные и интеллектуальные традиции, вольно интерпретируют католическое учение, прибегают к радикальной риторике, идущей вразрез с наиболее общими принципами консерватизма. Постмодернистской реинтерпретации «Новых традиционалистов» интеграллисты предпочитают политическое действие и даже воображение играет у них инструментальную роль, будучи

ориентированным на радикальные перемены. Такая позиция выводит «Новых интеграллистов» за рамки консерватизма, ассоциированного с преемственностью и реформами, приближая их к идеологам консервативной революции. Представители движения ориентированы на политическое действие и вовлечение в реальную институциональную политику. Хотя их политическая программа в целом до сих пор остается неразвитой, реальные исторические примеры режима А. Салазара в перспективе могут послужить основой для проекта конкретных реформ для еще большего укрепления административной ветви власти. «Новые интеграллисты» также действуют как единая группа и активно высказывают свою позицию, привлекая все большее внимание в католической среде и за ее пределами. Но их наивысшим достижением, как представляется, стал тот факт, что «Новые интеграллисты» смогли за достаточно короткий срок представить новый для США подвид католического консерватизма и адаптировать его к американским условиям.

Современные консервативные католические движения демонстрируют как преемственность с консервативными течениями прошлого, так и готовность к поиску новых интеллектуальных и институциональных решений. Тем не менее проблемы интерпретации свободы и базовых оснований американского проекта продолжают оставаться ключевыми элементами, вокруг которых формируются новые подходы и стратегии. Политическая и социальная нестабильность в США, кризис либеральной культуры и возрастающая секуляризация порождают в качестве реакции как моралистский эскапизм «Выбора Бенедикта», так консервативный триумфализм «Выбора Боромира». Их ключевые различия во многом объясняются историческими корнями традиций, к которым принадлежат представители обоих рассмотренных выше движений. Тем не менее у представителей обоих направлений сохраняется общее методологическое свойство, заключающееся в попытке «вообразить» будущее консервативных католиков в США на основе синтеза различных философских, политических и культурных концепций. Говоря о перспективах их развития, представляется, что в случае успешного развития влияние: «Новых традиционалистов» будет носить ограниченный характер как с точки зрения длительности, так и с точки зрения масштаба. Будучи контркультурным проектом, он напрямую зависит от энтузиазма людей, которые сделают «Выбор Бенедикта», и того, смогут ли они передать свои ценности следующему поколению. Р. Дреер часто высказывается об образовательных инициативах, направленных на культивацию классического образования, и в этой области идеи традиционалистов могут оказаться наиболее эффективными. Перспективы «Новых интеграллистов», как представляется, напрямую зависят от их способности конвертировать свои идеи в реальную политическую программу и заручиться поддержкой политических лидеров. Не исключено, что в ближайшие годы будут сформированы иные стратегические подходы и движения к решению ключевого парадокса католического консерватизма, т. к. он переживает период трансформаций и даже описанные движения все еще находятся в процессе становления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берк Э. Размышления о Революции во Франции. — London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992.
2. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. — М.: Академический Проект, 2000.
3. Межуев Б. Американская консервативная мысль в поиске «постлиберальной альтернативы» // Русская Idea. — URL: <https://politconservatism.ru/articles/amerikanskaya-konservativnaya-mysl-v-poiske-postliberalnoj-alternativy/> (дата обращения: 01.01.2022).
4. Against The Dead Consensus // First Things. — 3.21.19. — URL: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2019/03/against-the-dead-consensus> (дата обращения: 01.01.2022).
5. Ahmari S. After The Liberalism Debate // The American Conservative. — URL: <https://www.theamericanconservative.com/articles/after-the-liberalism-debates/> (дата обращения: 01.01.2022).
6. Ahmari S. Against David French-ism // First Things. — 5.29.19. — URL: <https://www.theamericanconservative.com/articles/in-defense-of-cultural-christianity/> (дата обращения: 01.01.2022).
7. Ahmari S., Pappin G., Pecknold C. In Defence of Cultural Christianity // The American Conservative. — URL: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2019/03/against-the-dead-consensus> (дата обращения: 01.01.2022).
8. Allitt P. Catholic Converts: British and American Intellectuals Turn to Rome. — Cornell University Press, 2000.
9. Bellock H. The Servile State. — New York: Henry Holt and Company, 1946.
10. Berry W. The Unsettling of America. — Berkley, CA: Counterpoint, 2015.
11. Brownson O. The American Republic. — New York: P. O'Shea, 1866.
12. Cole G. D. H. Self-Government in Industry // G. D. H. Cole: Selected Works. — New York: Routledge, 2011. — Volume 2.
13. Deneen P. J. Aristopopulism — A Political Proposal for America // First Things. — 3.20.19. — URL: <https://www.firstthings.com/media/aristopopulism> (дата обращения: 27.01.2022).
14. Deneen P. J. Why Liberalism Failed. — New Haven: Yale University Press, 2018.
15. Dreher R. Crunchy Cons: how birkenstocked burkeans, gun-loving organic gardeners, evangelical free-range farmers, hip homeschooling mamas, right-wing nature lovers, and their diverse tribe of countercultural conservatives plan to save America (or at least the Republican Party). — New York: Three Rivers Press, 2006.
16. Dreher R. The Benedict Option: A Strategy for Christians in Post-Christian World. — New York: Sentinel, 2018.
17. Dreher R. Think Tank Thomas Aquinas // The American Conservative. — URL: <https://www.theamericanconservative.com/dreher/integralism-think-tank-thomas-aquinas-public-policy/> (дата обращения: 04.01.2022).
18. Dodrill M. What does Pelagius have to do with Josh Hawley and white nationalism? // Baptist News Global. — URL: <https://baptistnews.com/article/what-does-pelagius-have-to-do-with-josh-hawley-and-white-nationalism/> (дата обращения: 01.01.2022).
19. Fernandes R. Against The New Integralists // Catholic Insight. — URL: <https://catholicinsight.com/against-the-new-integralists/> (дата обращения: 01.01.2022).
20. Greer T. The Problem of the New Right // The Scholar's Stage. — URL: <https://scholars-stage.org/the-problem-of-the-new-right/> (дата обращения: 03.01.2022).

21. Kirk R. *The Moral Imagination // The essential Russell Kirk: Selected Essays* / ed. by G. A. Panichas. — Wilmington, DE: ISI Books, 2007. — P. 206–218.
22. Kirk R. *What is Conservatism? // The essential Russell Kirk: Selected Essays* / ed. by G. A. Panichas. — Wilmington, DE: ISI Books, 2007. — P. 4–23.
23. Koninck C. *The Primacy of the Common Good against the Personalists // The writings of Charles De Koninck / edited and translated by Ralph MacInerny*. — Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2009. — P. 63–108.
24. Pecknold C. *Therapists of Decline // The Postliberal Order*. — URL: <https://postliberalorder.substack.com/p/therapists-of-decline> (дата обращения: 01.01.2022).
25. Posner E. A., Vermeule A. *The Executive Unbound: After the Madisonian Republic*. — New York: Oxford University Press, 2010.
26. Tate A. *Remarks on the Sothern Religion // I'll Take My Stand*. — Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2006. — P. 155–175.
27. Troutner T. *The New Integralists // Commonweal*. — Volume 147. — Number 10. — November 2020. — URL: <https://www.commonwealmagazine.org/new-integralists> (дата обращения: 01.01.2022).
28. Vermeule A. *A Christian Strategy // First Things*. — November 2017. — URL: <https://www.firstthings.com/article/2017/11/a-christian-strategy> (дата обращения: 01.01.2022).
29. Vermeule A. *Integration from Within // American Affairs*. — Volume II. — Number 1. — (Spring 2018). — P. 202–213.
30. Vermeule A. «It Can't Happen»; Or, the Poverty of Political Imagination // *The Postliberal Order*. — URL: <https://postliberalorder.substack.com/p/it-cant-happen-or-the-poverty-of> (дата обращения: 01.01.2022).
31. Waller J. *Quirks in the Neo-Integralist Vision // Church Life Journal*. — URL: <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/quirks-in-the-neo-integralist-vision/> (дата обращения: 01.01.2022).

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.1.016

УДК 94(47).05 + 94(571)

*Ю. Г. Акимов, К. В. Минкова**

ПОБУДИТЕЛЬНЫЕ МОТИВЫ МАССОВОЙ ХРИСТИАНИЗАЦИИ АБОРИГЕНОВ СИБИРИ ПРИ ПЕТРЕ I**

Статья посвящена историографии побудительных мотивов массовой христианизации коренного населения Сибири, развернувшейся в первой четверти XVIII в. Указывается, что, хотя отдельные аспекты процесса обращения сибирских аборигенов в православие изучены достаточно подробно, его причины, во-первых, редко попадали в поле зрения историков, а во-вторых, описывались и оценивались по-разному. В статье рассмотрены подходы к данному вопросу русских дореволюционных, советских и современных российских специалистов. Выявлены различия и сходства в их оценках и трактовках, отмечена широта разброса мнений. Делается вывод о том, что последнее связано как с базовыми идейными и методологическими установками представителей различных школ и традиций, так и с их субъективными оценками деятельности Петра I и его преобразований.

Ключевые слова: историография, Сибирь, коренное население, христианизация, миссионеры, Петр I, Филофей (Лещинский).

Yu. G. Akimov, K. V. Minkova

INCENTIVES FOR MASS CHRISTIANIZATION OF THE ABORIGINES OF SIBERIA UNDER PETER THE GREAT

The article is devoted to the historiography of the incentives for the mass Christianization of the indigenous population of Siberia, which unfolded in the first quarter of the 18th

* Акимов Юрий Германович — доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; y.akimov@spbu.ru

Минкова Кристина Владимировна — кандидат исторических наук, старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет; научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; k.minkova@spbu.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–42008 «Петр Великий: pro et contra. Личность и реформы Петра Великого в философско-культурологической и политологической рефлексии. Российский опыт и зарубежные контексты».

century. It is pointed out that although certain aspects of conversion of Siberian aborigines to Orthodoxy have been studied in sufficient detail, its reasons, firstly, rarely fell into the field of academic view, and secondly, they were described and evaluated in different ways. The article examines the approaches to this issue of pre-revolutionary Russian, Soviet and modern Russian specialists. The authors reveal differences and similarities in their assessments and interpretations, and note the breadth of the range of opinions. It is concluded that the latter is connected both with the basic ideological and methodological attitudes of representatives of various schools and traditions, and with their subjective assessments of the activities of Peter I and his reforms.

Keywords: historiography, Siberia, indigenous people, Christianization, missionaries, Peter I, Filofei Leshchinskii.

В первые десятилетия XVIII в. в Сибири (и в ряде других периферийных областей Российского государства) по инициативе Петра I начала осуществляться кампания по массовому обращению аборигенного населения («иноземцев») в православие. Это ознаменовало разрыв с предшествующей религиозной политикой московских властей, которые на словах приветствовали крещение язычников, но на деле не форсировали и не поощряли его, рассматривая как сугубо добровольный акт («аще своей волей похотят креститься», «насильством же никого не крестить» — регулярно подчеркивалось в официальных документах (подробнее см.: [7; 26])). Соответственно, количество христиан среди сибирских «иноземцев» в допетровское время было невелико. Однако уже к концу 1720-х гг. ситуация кардинальным образом изменилась: значительная часть представителей коренных народов Сибири — прежде всего Западной — стала (по крайней мере, номинально) православной.

До настоящего времени различные аспекты процесса христианизации сибирских аборигенов изучены неравномерно. С одной стороны, достаточно подробно рассмотрены указы царя о крещении «иноземцев», деятельность первых сибирских миссионеров, и прежде всего «апостола Сибири» митрополита Филофея (Лещинского, в схиме Федора), государственная политика в отношении новообращенных, предоставление им разного рода льгот и т. п. Эти сюжеты затрагивались в ряде общих и специальных работ отечественных и зарубежных историков различных эпох, принадлежащих к различным научным школам и направлениям.

С другой стороны, существенно реже в поле зрения исследователей попадали вопросы, касающиеся причин и побудительных мотивов тех радикальных изменений, которые произошли в религиозной политике русских властей по отношению к Сибири и в деятельности представителей Русской православной церкви среди коренного населения данного региона в 1700-е — первой половине 1720-х гг. На этот счет имеются преимущественно лишь общие суждения; при этом разброс мнений здесь чрезвычайно широк.

В настоящей статье мы рассмотрим как русские дореволюционные, советские и современные российские историки объясняли переход к массовой христианизации сибирских аборигенов, произошедший при Петре I, постараемся выявить сходства и различия в их подходах и оценках, а также вскрыть причины имеющихся расхождений.

Распространение православия среди коренного населения Сибири впервые начало изучаться еще в XVIII в. и в дальнейшем стало достаточно популярной темой в русской дореволюционной историографии, в которой, по словам С. В. Бахрушина, «история христианизации народов Севера приобретала особый интерес» [10, с. 228]. Однако интересующий нас вопрос о причинах и побудительных мотивах данного процесса затрагивался там далеко не всеми и не всегда.

Одним из первых на эту тему высказался Григорий Новицкий — непосредственный участник первых миссионерских поездок Филофея. В своем «Кратком описании о народе остяцком» (которое может считаться первым русскоязычным этнографическим трудом) он противопоставлял первые 150 лет, прошедшие от начала присоединения Сибири, когда она оставалась языческой, и Петровскую эпоху, когда ее жители стали приобщаться к христианству. По его словам, первоначально Сибирь была «...многолюдствием же различных дивных идолопоклоннического зловерия народов населенна, обаче от лет полторасти и вящее, егда сии роды российскому покорены скипетру, во всех сих зловерие идолобесия невозвратно храняшеся». Когда же Петр «России правления восприял скипетр, им же аки ключом царствия небеси отверзе сим языком двери спасения». Новицкий прямо указывает на то, что основная заслуга в приобщении аборигенов к православию принадлежит царю-реформатору, который выступает как «усердный бьяше любитель отечества, трудолюбный же искатель благочестия», «не только хитрости воинские учения ими же прочим государствам крепку и страшну показа державу свою и иная учения гражданского правосудия, наипаче же Богом угодные премудрости еллино-славено-латинские утверди училища и умножи учения, еже прежде в Российской державе не быша» [20, с. 60–61].

Подобный подход встречался и в некоторых других сочинениях, относящихся к XVIII в. Так, в неопубликованной записке Ивана Эверса и Степана Горновского «О приведении города Якутска и области его в лучшее состояние», направленной в 1798 г. на рассмотрение Павла I (о записке см.: [16, с.101]), крещение жителей Якутска было названо «беспримерной монархов милостью» (цит. по: [31, с. 4]). То есть по сути признавалось, что христианизация осуществлялась по инициативе самодержавной власти.

Продолжателем данной тенденции в XIX в. может считаться П. А. Словцов, который приписывал начало христианизации сибирских аборигенов заслугам Петра I, в том числе его религиозному рвению. По словам историка, царь, «полный теплой веры во Христа Бога, как и любви к отечеству изрек апостольскую мысль о распространении христианского закона не только около Тобольска, но и далее...» [25, с. 283]. Высоко оценивая заслуги митрополита Филофея и результаты его миссионерской деятельности, П. А. Словцов в то же время подчеркивал, что тот действовал «во исполнение воли Петровой» [25, с. 358].

В то же время Н. А. Абрамов в своей брошюре, целиком посвященной истории распространения христианства в Сибири, никак не затрагивал вопрос о побудительных мотивах активизации миссионерской деятельности

в начале XVIII в. Он лишь констатировал тот факт, что с 1712 г. «митрополит схимонах Федор [Филофей]... начал спасительное дело проповеди» [1, с. 26–27], и в дальнейшем, когда он вторично занял Тобольскую кафедру^{*}, его «главным занятием... было продолжение проповеди Христианской веры идолопоклонникам» [1, с. 27–28]. Краткой констатацией ограничился И. В. Щеглов, отметивший, что Филофею «по преимуществу принадлежит имя просветителя Сибири» [32, с. 149]. Специалист по церковной истории П. В. Знаменский также утверждал, что «распространение христианства в Сибири в XVIII в. продолжалось по-прежнему трудами отдельных личностей. Из сибирских архиереев миссионерскими подвигами особенно прославился тобольский митр[ополит] *Филофей Лещинский*» [15].

Несколько более комплексно рассматривал ситуацию в конце XIX в. Т. А. Догуревич. Он подчеркивал, что «ввести христианство, как единственное условие для обновления религиозно-нравственной жизни язычника и как необходимую основу всякой цивилизации и гражданственности, среди покоренных инородцев Сибири составляло... одну из важнейших задач государства и церкви». Т. А. Догуревич признавал, что «...в XVII ст. миссионерское дело не было и не могло быть поставлено на твердую почву. Архипастыри сибирские должны были заботиться не столько о дальнейшем распространении христианства, сколько о приведении христианских начал в жизнь русского населения». Начало же XVIII в. он называет «блестящим» и связывает это с личностью Филофея и его активностью: «...явился на Тобольской кафедре архипастырь, который весьма широко поставил дело миссионерства». О побудительных мотивах деятельности Филофея Т. А. Догуревич умалчивает [14, с. 69].

Любопытно, что схожей позиции придерживался лидер областников Н. М. Ядринцев. В двух его работах повторялась одна и та же фраза: «Первое время русские были заняты завоеваниями и приобретениями, тогда было не до проповеди. <...> Только в XVIII веке выступают заботы об обращении инородцев в христианство, но проповедь распространяется только на северных инородцев, причем выдается энергия обращения остяков и вогулов Филофеем Лещинским...» [33, с. 220].

В фундаментальной работе В. К. Андриевича говорилось, что Филофей «по справедливости может считаться просветителем Сибири» [8, с. 336]. При этом, по словам историка, «основанием к его рвению в просвещении остяков послужила грамота царя на его имя» [8, с. 350]. Таким образом, хотя и не прямо, а косвенно, указывалось на то, что импульс миссионерской деятельности исходил от Петра I.

Более подробно остановились на интересующем нас вопросе П. Н. Буцинский и И. М. Покровский. Первый прямо указывал на то, что инициатива христианизации коренного населения Сибири принадлежала Петру, поскольку церковь ранее не уделяла этому должного внимания:

Там не было только проповедников христианской религии; только представители русской православной церкви — патриархи — относились к делу

* Филофей (Федор) занимал Тобольскую кафедру дважды: в 1702–1711 и 1715–1721 гг. В 1711–1715 гг. Сибирским и Тобольским митрополитом был Иоанн (Максимович).

христианской миссии в Сибири с непонятным и непростительным безучастием! Таким бездействием высшая русская духовная власть, как бы сама передавала свое право на заботы о церкви и о христианской миссии между иноверными подданными московского государства в руки власти светской. Подобным положением дела естественно должен был воспользоваться деятельный и энергичный московский царь. Петр I-й только что возвратился из заграничного путешествия и несмотря на то, что его голова была занята серьезнейшими и разнообразными государственными делами внутренней и внешней политики, он в то же время думал и о делах религиозных, о проповеди христианского евангелия своим иноверным подданным [11, с. 43].

В свою очередь, И. М. Покровский считал, что «христианская миссия среди инородцев с конца XVII в. сделалась предметом общей заботы церковной и государственной власти». Говоря о событиях первой четверти XVIII в. он отмечал:

То было время, когда русское правительство, в лице Петра I, обратило серьезное внимание на укрепление русской власти в Азиатской России. Петр понял, что одним из самых действительных средств в этом поношении служила христианская миссия. <...> Все пошло сразу — и литье пушек, и горнопромышленность, и торговля, и миссия... При разных средствах у русских была одна цель — укрепиться в Сибири и быть там полными хозяевами» [24].

Как видим, здесь прямо указывалось на то, что в деле христианизации язычников царь руководствовался в значительной степени прагматическими соображениями.

Оценивая подходы дореволюционной историографии, С. В. Бахрушин делал следующий вывод:

Много места удалялось в литературе этой эпохи вопросу о благотворном якобы влиянии на «дикарей» буржуазной культуры, наиболее яркое проявление которой видели в христианизации народов Севера и в распространении среди них церковного образования. Буржуазные идеологи миссионерства ... отказывались от принудительных приемов христианизации, господствовавших в предшествующую эпоху, но зато придавали исключительное значение христианскому просвещению, как средству более глубокого укрепления зависимости «инородцев» от русского помещика и русского капиталиста [10, с. 228].

В советское время историки продолжали периодически обращаться к теме христианизации коренного населения Сибири при Петре I, оценивая ее в соответствии с установками и подходами, доминировавшими в исторической науке в тот или иной период.

Так, в первые послереволюционные десятилетия, когда «колониальная политика царизма», осуществлявшего «военно-феодальный грабеж сибирских колоний», подвергалась жесткой критике, обращение аборигенов в православие также рассматривалось в сугубо негативном ключе. Например, В. П. Карцов утверждал, что крещение было центральным элементом политики русификации «завоеванных земель и народов», которая, в свою очередь, была необходима для перехода «от прямого грабежа к методам систематической эксплуатации туземцев» [18, с. 68]. В целом аналогичной позиции

придерживался А. Н. Базанов, посвятивший специальную работу истории миссионерских школ на Тобольском севере. По его словам, «чтобы упрочить процесс колонизации и укрепить свое господство, царское правительство в начале XVIII века отказалось от недавних ограничительных мероприятий ... и поручило православной церкви, не останавливаясь даже перед актами грубого насилия, развернуть миссионерскую деятельность по приобщению туземцев к христианской вере» [9, с. 16].

В предвоенные годы оценки начинают смягчаться в соответствии с официальной формулой «наименьшего зла», которая стала применяться при описании вхождения тех или иных территорий в состав России. В известной работе И. И. Огрызко отмечалось, что обращение коренных жителей Сибири в православие являлось органической частью «всей внутренней политики Петра I и, в частности, его церковной политики». По его словам, «Петр I совершенно откровенно ставил перед церковью на первый план практическую задачу: средствами религиозного воздействия на верующих служить делу укрепления самодержавной власти. В этом плане нужно рассматривать и мероприятия Петра в направлении христианизации так называемых «иноверцев», населявших Россию» [21, с. 27].

И. И. Огрызко подчеркивал, что «стремление идеологическими средствами закрепить то, что было завоевано силой оружия, является, таким образом, основной причиной того поворота, который произошел в политике русского самодержавия в начале XVIII в. в отношении христианизации народов Сибири». В то же время он признавал, что здесь также имела место «борьба против наиболее грубых и примитивных форм религии» (то есть язычества и шаманизма), и в целом христианство «по замыслу Петра и его единомышленников, должно было явиться не только средством политического господства в руках самодержавия, но также и формой приобщения народов Сибири к более высокой русской культуре» [21, с. 28–29].

С начала 1950-х гг. и вплоть до распада СССР в советской историографии безраздельно господствовала концепция «преимущественно мирного и добровольного присоединения» нерусских народов к Российскому государству. В то же время присутствовала тенденция к приуменьшению либо замалчиванию роли Церкви в русской истории; также сохранялся определенный антирелигиозный посыл.

Так, в «Очерках истории СССР» «массовое крещение манси и хантов», а также других народов Сибири увязывалось с тем, что «правительство настойчиво проводило русификацию восточных окраин страны, стремясь крепче связать их с системой абсолютистского государства. В этой русификации важная роль отводилась православной церкви, превращенной при Петре I в послушное орудие императорской власти» [22, с. 599]. Далее подчеркивалось, что массовое крещение было начато «по царскому указу» [22, с. 601]. В то же время в разделе, посвященном Якутии признавалось, что «при всех отрицательных сторонах деятельности миссионеров христианизация якутов имела для них положительное историческое значение» [22, с. 610]

Однако во втором томе капитальной академической «Истории Сибири» лишь вскользь упоминалось о том, что «в XVIII в. начинается массовое креще-

ние хантов и манси. Политику активной христианизации проводил тобольский митрополит Филофей Лещинский» [17, с. 96]. Чем было продиктовано это начинание, в работе умалчивается.

Более подробно история распространения православия среди коренных народов Сибири рассматривалась в монографии М. М. Федорова. Говоря о побудительных мотивах этого процесса, он отмечал, что «необходимость укрепления абсолютной монархии требовала дополнения политического и экономического закабаления трудящихся закабалением духовным», а сама «христианизация сибирских аборигенов юридически уже рассматривается [властями] как орудие государственной политики» [30, с. 85].

Неожиданную точку зрения на интересующий нас вопрос высказала в своей работе Н. А. Миненко. По ее мнению, «к XVIII в. позиции России в Северном Приобье достаточно упрочились. Власти сочли возможным приступить к идейному закреплению политических успехов по присоединению Сибири, пойти навстречу желанию церковников распространить свою власть на зауральские народы» [19, с. 246]. Это, пожалуй, единственный (по крайней мере, в советской историографии) пример того, когда начало христианизации объясняется церковными, а не государственными интересами. В то же время какого-либо подтверждения своего тезиса Н. А. Миненко не привела.

О «живучести» установок советской историографии свидетельствует тот факт, что в монографии Е. С. Шишигина, выпущенной в 1991 г., повторялся тезис о том, что «политика насаждения православия среди аборигенного населения определялась сугубо классовыми интересами царского правительства» [31, с. 2] и что «христианизация нерусских народностей Сибири была направлена на сохранение самодержавно-крепостнических порядков, на усиление эксплуатации народных масс» [31, с. 3].

В российской исторической науке последних трех десятилетий наметился явный всплеск интереса к различным аспектам истории Русской православной церкви, и в частности к ее миссионерской деятельности среди коренных народов Сибири и Дальнего Востока (см., напр.: [7; 26]). Однако вопрос о побудительных мотивах ее всплеска в петровское время по-прежнему редко попадает в поле зрения ученых*.

Единственной специальной работой, посвященной выяснению причин перехода к массовой христианизации коренных народов Западной Сибири в первые десятилетия XVIII в., является статья В. Ю. Софронова — специалиста по истории миссионерской деятельности Русской православной церкви за Уралом. В ней подчеркивается, что «массовая христианизация

* Показательна в этом плане недавно выпущенная коллективная монография по истории Тобольской епархии. Ее авторы справедливо отмечают, что «истории распространения православия в среде автохтонного населения Западной Сибири посвящены многочисленные исследования», что «особый интерес историков вызывает эпоха так называемой массовой христианизации нерусских народов региона, которая соотносится с нач. 2-го десятилетия — сер. XVIII в.» и что «в фокусе изучения находились методы миссионерской деятельности и ее ближайшие результаты, изменения в религиозном сознании и соответствующих практиках новообращенных» [23, с. 33]. При этом вопрос о причинах и побудительных мотивах всего вышеперечисленного обходится стороной.

туземцев Северного Приобья» началась «по инициативе Петра I», а в целом в данном случае российские власти действовали сразу по трем направлениям: «противоязыческому», «противомусульманскому» и «противораскольническому» [27].

В сходном ключе рассуждает Е. М. Главацкая, которая увязывает «вопрос о целенаправленном крещении народов Сибири» и «геополитические интересы России в Сибири, поскольку на духовное влияние среди сибирских народов претендовали буддисты Китая и мусульмане Османской империи» [13, с. 151] (см. также [12]).

Ю. Г. Акимов рассмотрел «внешние факторы», которые могли способствовать принятию Петром I решения о крещении сибирских иноземцев. Среди них опыт миссионерской деятельности римско-католической церкви, идеи развития человечества как «взросления» (и «восхождения» от «дикости» к «варварству», от «варварства» к «цивилизации»), европоцентристские взгляды на отношения «ядра» и «периферии», отношение к религии как к «инструменту» воспитания хороших подданных и т. п. (см.: [4; 6]). Он также предположил, что решение о переходе к насильственному крещению аборигенов в районе Тобольска в первой половине 1710-х гг. могло быть вызвано угрозой (скорее всего, гипотетической) воздействия на них протестантских проповедников из числа пленных шведской армии (см.: [5]).

* * *

С точки зрения интересующего нас вопроса о причинах перехода к массовому крещению коренного населения Сибири при Петре I, рассмотренные нами работы можно разделить на две большие группы: к первой относятся те, в которых признается, что инициатива христианизации исходила от царя-реформатора, ко второй — те, авторы которых предпочли умолчать об этом. В последнем случае это могло быть связано с общей оценкой деятельности Петра I. Историками постсоветского периода отмечены факторы, повлиявшие на решение монарха форсировать обращение сибирских аборигенов в Православие: угроза распространения среди них других религий и/или ересей, геополитические соображения, стремление следовать западноевропейским образцам. В то же время представляется, что данная тема еще нуждается в углубленном изучении, результаты которого могут способствовать лучшему пониманию бурной эпохи петровских преобразований, истории Русской Православной Церкви и истории коренных народов Сибири.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов Н. А. Материалы для истории Христианского просвещения в Сибири, со времени покорения ее в 1581 году до начала XIX столетия. — СПб., 1854. — 41 с.
2. Абрамов Н. А. О введении христианства у березовских остяков // Журнал министерства народного просвещения. — 1851. — Ч. LXXII. Отд. V. — С. 1–22.
3. Абрамов Н. А. Филофей Лещинский, митрополит Тобольский и Сибирский // Журнал министерства народного просвещения. — 1846. Ч. LII. Отд. V. — С. 79–96.

4. Акимов Ю. Г. Европейские источники трансформации отношения русских к христианизации аборигенов Сибири в Петровскую эпоху // Вестник РХГА. — 2020. — Т. 21. — № 4–1. — С. 219–231.
5. Акимов Ю. Г. Объект любопытства, изучения, просвещения и эксплуатации: сибирские аборигены в политике Петра I // Петр I и Восток. Материалы XI Международного петровского конгресса, 1–2 июня 2018 года. — СПб.: Изд-во «Европейский дом», 2019. — С. 261–271.
6. Акимов Ю. Г. От объяснения инородцев к «просвещению дикарей»: европейское знание и отношение русских к аборигенам Сибири в первые десятилетия XVIII в. // Петр Великий и европейский интеллектуальный мир: циркуляция знаний, взаимовлияние (1689–1727): колл. монография по материалам двух коллоквиумов в Париже 28–29 и 30 марта 2013 г. / под ред. Д. Ю. Гузевича, И. Д. Гузевич. Париж — СПб.: Европейский дом, 2020. — С. 488–500.
7. Акишин М. О. Петр Великий и православная миссия среди народов Сибири // Меншиковские чтения: научный альманах / гл. науч. ред. П. А. Кротов. — СПб.: XVIII век, 2015. — Вып. 6 (15). — С. 10–31.
8. Андриевич В. К. История Сибири: в 2-х ч. — СПб.: Типография В. В. Комарова, 1889. — Часть II. Период с 1660 года до воцарения Императрицы Елизаветы Петровны.
9. Базанов А. Г. Очерки по истории миссионерских школ на Крайнем Севере (Тобольский Север). — Л.: Издание Института народов Севера, 1936.
10. Бахрушин С. В. Историческое изучение народов Севера // Бахрушин С. В. Научные труды: в 5-ти т. — М.: Изд-во АН СССР, 1955. — Том. III. Избранные работы по истории Сибири XVI–XVII вв. Часть вторая. История народов Сибири в XVI–XVII вв.
11. Буцинский П. Н. Крещение остяков и вогулов при Петре Великом. — Харьков: Типография губернского правления, 1893. — 93 с.
12. Главацкая Е. М. «...И Сибирскому государству какого повреждения не учинить...» (власть и миссионерство в Северо-Западной Сибири в XVII–XIX вв.) // Известия Уральского государственного университета. — Сер. 2. Гуманитарные науки. — 2004. — № 31. — С. 75–83.
13. Главацкая Е. М. Христианское освоение Обдорского края // Русское освоение Ямала (документы и исследования). — Екатеринбург: Банк культурной информации, 2005. — С. 150–186.
14. Догуревич Т. А. Свет Азии. Распространение христианства в Сибири в связи с описанием быта, нравов, обычаев и религиозных верований инородцев этого края: На основании миссионерских отчетов, записок путешественников и лучших исследований по данному вопросу. — СПб.: Тип. П. П. Сойкина, 1897. — 167 с.
15. Знаменский П. В. История русской церкви. — М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1996. — 474 с.
16. Иванов В. Ф. Записки русских чиновников и купцов конца XVIII в. // Вопросы историографии и источниковедения Якутии. — Якутск: Якутское книжное издательство, 1971. — С. 100–105.
17. История Сибири: в 5-ти т. / гл. ред. А. П. Окладников и В. И. Шунков. — Л.: «Наука», 1968. — Том второй. Сибирь в составе феодальной России. — 538 с.
18. Карцов В. Г. Очерк истории народов Северо-западной Сибири. — М.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1937. — 130 с.
19. Миненко Н. А. Северо-западная Сибирь в XVIII — первой половине XIX вв.: историко-этнографический очерк. — Новосибирск: Наука, 1975. — 308 с.
20. Новицкий Г. И. Краткое описание о народе остячком. — СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1884. — 120 с.

21. Огрызко И. И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII веке. — Л.: Учпедгиз, Ленинградское отделение, 1941. — 143 с.
22. Очерки истории СССР. Период феодализма. Россия во второй четверти XVIII в. Народы СССР в первой половине XVIII в. — М.: Изд-во АН СССР, 1957. — 866 с.
23. Очерки истории Тобольской епархии (XVII–XX вв.) / под общ. ред. П. В. Белоуса, А. Ю. Конева. — Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2020. — 248 с.
24. Покровский И. М. Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования: в 2-х т. — Казань: Типо-литогр. Имп. ун-та, 1897. — Т. II (XVIII в.).
25. Словцов П. А. Историческое обозрение Сибири: в 2-х кн. — М.: В типографии А. Семена, 1838. — Книга первая: с 1585 до 1742 года. — xxxii, 589 с.
26. Софронов В. Ю. Светочи Земли Сибирской: Биографии архипастырей Тобольских и Сибирских (1620–1918 гг.). — Екатеринбург: ИПП «Уральский рабочий», 1998. — 263 с.
27. Софронов В. Ю. Причины начала христианизации населения Западной Сибири в начале XVIII века // Сибирская заимка. 2012. — URL: <https://zaimka.ru/sofronov-missionary-activities/> (дата обращения: 15.12.2021).
28. Сулоцкий А. И. Святитель Филофей — митрополит Сибирский и Тобольский, просветитель сибирских инородцев. 2-е изд. — Омск, 1882. — 46 с.
29. Тихон, епископ Ишимский и Аромашевский (Бобов В. Д.). Митрополит Тобольский и Сибирский Филофей Лещинский и его связь с Тюменским Свято-Троицким монастырем 1621–2003 гг. — Тюмень, 2006. — 472 с.
30. Федоров М. М. Правовое положение народов Восточной Сибири: XVII — начало XIX века. — Якутск: Кн. изд-во, 1978. — 287 с.
31. Шишигин Е. С. Распространение христианства в Якутии. — Якутск, 1991. — 116 с.
32. Щеглов И. В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири. — Иркутск: Издание Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества, 1883. — 779 с.
33. Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы их быт и современное положение // Ядринцев Н. М. Сочинения. — Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 2000. — Т. 2. — 336 с.

*И. В. Карасев**

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ ПОДХОД В ДУХОВНОЙ ДИПЛОМАТИИ

Статья посвящена богословско-философскому рассмотрению духовной дипломатии как способу решения религиозных, межконфессиональных и дипломатических конфликтов. Принципами построения конструктивных взаимоотношений будут использование единого языка духовной дипломатии, являющегося общим не только для христианских конфессий, авраамических религий, но и для других религий, языка любви, единства и взаимопонимания, концентрация на уподоблении Богу, как на идеале нравственности и духовности, являющегося целью самопознания и стремления человека. Философско-богословское осмысление представлений об образе Божьем в жизнедеятельности человека; «вкусении» от дерева познания добра и зла, которое отдаляет человека от Божественного образа; сохранении единства как Божественного замысла для человечества, — являются основанием для реализации духовной дипломатии в реальной практической деятельности.

Ключевые слова: духовная дипломатия, обожение, межконфессиональные отношения, религиозные конфликты, межконфессиональные конфликты.

I. V. Karasev

THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL APPROACH IN SPIRITUAL DIPLOMACY

The article is devoted to the theological and philosophical consideration of spiritual diplomacy as a way to resolve religious, interfaith and diplomatic conflicts. The principles of building constructive relationships will be the use of a single language of spiritual diplomacy, which is common not only for Christian confessions, Abrahamic religions, but also for other religions, the language of love, unity and mutual understanding, concentration on assimilation to God, as on the ideal of morality and spirituality, which is the goal of self-knowledge and human aspirations. Philosophical and theological comprehension of ideas about the image of God in human life; «Eating» from the tree of the knowledge of good and evil, which removes a person from the Divine image; the preservation of unity as a Divine plan for humanity — are the basis for the implementation of spiritual diplomacy in real practical activities.

* Карасев Игорь Вячеславович, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; karasev_igor@list.ru

Keywords: spiritual diplomacy, deification, interfaith relations, religious conflicts, interfaith conflicts.

Духовная дипломатия подразумевает выполнение функций религии в обществе как на уровне формирования ценностной идеологии, так и на уровне практической деятельности, выраженной в выполнении ею духовно-дипломатической службы, которая имеет потенциал стать инструментом, способным определять основные контуры будущего развития «посткризисного» мира, включающего управление конфликтами и миротворчество. Влияние религии на решение конфликтов в межконфессиональных и дипломатических отношениях возможно во всестороннем постижении духовного сознания человека. Внутренняя духовная структура человека проявляется во всей ее полноте во взаимоотношениях с внешним миром. Межрелигиозный диалог должен строиться исходя из многовековой традиции народа, в духе постоянного поиска истины и более глубокого понимания как другой стороны, так и себя. Это проявляется в доброжелательности, во взаимном понимании и сотрудничестве, во взаимной помощи и поддержке, не только на уровне духа и мысли, а во всех сферах человеческой жизнедеятельности [5, с. 178–179]. Поскольку духовная дипломатия призвана не только способствовать сглаживанию конфликтов, но и привести баланс в государственно-церковные отношения, что возможно при условии выполнения церковью в обществе ее первоочередных задач — мирного сосуществования, уважения к образу жизни, культуре и истории, религиозным ценностям разных конфессий, религий и государств [18, с. 30–37]. Проявляясь в массовом сознании, религиозные ценности и идеалы влияют на текущую обстановку в условиях конфликтных ситуаций. Фундаментальные священные предписания относительно благочестия, братолюбия, доброты, жертвенности являются общими для авраамических религий и не имеют существенных различий между собой. В священных текстах авраамических религий содержатся общие духовные ценности и ориентиры, которые являются очень значимыми и необходимыми для жизнедеятельности их приверженцев. Священное представляет социальную реальность в преобразованной и идеальной форме, воплощая стремление общества к лучшему. Сакральное, по мнению Э. Дюркгейма, представляет социальную реальность. Тем самым оно поощряет стремление членов общества возвыситься над собой, жертвуя своими интересами ради общего блага [8, с. 54–55].

Осознавая ответственность перед Богом и людьми, а также принимая власть от Бога, положительным образом влияя на негативные процессы, происходящие в мире — это основа для духовной дипломатии. Человеку дана свободная воля. Перед человеком всегда, а перед Адамом — впервые, стоит выбор: быть с Богом или быть самому по себе, избрать иное основание [16, с. 43]. Адаму Богом была дана власть на земле и заповедовано возделывать и охранять землю, в которой он находился, также в доступе первого человека находились дерево жизни посреди рая и дерево познания добра и зла: «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2,15–17) [2, с. 2].

Человек по-прежнему имеет выбор и свободную волю, он несет ответственность за данную Богом власть. Во власти человека сделать правильный и неправильный выбор: вкусить и не вкусить от дерева познания добра и зла. Создается впечатление, как будто на вверенной человеку территории находятся все те же два эдемских дерева, от вкушения которых зависит будущее человечества. По мнению Августина, которое согласуется с другими христианскими авторами, зло в истории мира провиденциально существует и не уничтожается ради того, чтобы человек, даже пребывая во зле, отличал одно от другого и избирал добро в качестве своего пути [16, с. 47]. Конфликты, войны, проблемы во взаимоотношениях — следствие того, что человечество по-прежнему «вкушает от дерева познания добра и зла». В конфликте всегда две непримиримые стороны, каждая уверена в своей позиции, основанной на собственном опыте, каждая из этих сторон «вкушает» от «дерева познания», при этом не опасаясь самых трагических последствий. Человек «вкушает» от «дерева познания», когда обвиняет других, когда делит все на черное и белое, правильное и неправильное, на добро и зло в рамках собственного восприятия, а не ищет в себе несоответствие. Это приводит к разрушению, к развитию конфликтов и к негативным последствиям таких конфликтов. Вкушающий от дерева жизни имеет жизнь в самом себе, а также имеет способность оправдать даже самого отъявленного преступника, как это сделал Иисус Христос в одной из известных евангельских историй про распятого разбойника, показывая пример любви, оправдания и служения людям. Оправдание и прощение дают возможность укрепить взаимоотношения. Именно поэтому следует вкушать не от дерева познания добра и зла, а от дерева жизни, становясь источником любви, мира и созидания, и плодотворно влиять на происходящие в мире события. Дерево жизни олицетворяет жизнь, спасение. Бог предлагает человеку рассматривать свою жизнь как возможность приблизиться к совершенству через непрестанные усилия по преобразению себя и активную созидательную любовь — служение Богу, проявляющееся в служении людям [1, с. 62]. Поскольку истинное христианское учение, а также учение других религий всегда основано на любви, служит объединению и взаимному прощению конфликтующих сторон.

Наивысшая цель устремлений каждого человека, который работает над собой — достигнуть желаемого, избавиться от негативных сторон своего характера, достичь гармонии с самим собой и окружающим миром. Религиозные ценности напрямую связаны с религиозным идеалом, представляющим вид, образ или идею. Важная роль в формировании представлений об идеале человека принадлежит христианской традиции: человек как образ и подобие Бога. Данная традиция во многом аналогична представлениям других мировоззренческих традиций. В этом случае идеал является образцом для подражания или форменным представлением вида как конечного состояния, полагаемого вероучением [15, с. 194]. Для того же, чтобы достичь высшей цели стремлений, необходимо руководствоваться образцом или образом [4, с. 178]. Вера человека имеет практическое проявление — в нравственном деянии. Качества характера одного человека неразрывно связаны с сосуществующим с ним совокупного человека (социума). Чтобы разобраться с сутью проблем современного «расколотого» человека, необходимо выявить идеальный образ

человека, то желаемое целостное состояние, которое людям необходимо обрести и достичь [10, с. 5].

Поскольку человек — образ и подобие Бога, то в его сотворении заложена великая цель и Божественный замысел. Человек предстает как покорный Божий слугитель, почитающий единого Бога. Человек изначально создан совершенным по образу Божьему и Его подобию, но потерял этот совершенный образ вследствие грехопадения. Совершенным человеком, соединенным с Божественной природой, является Иисус Христос [11, с. 55]. В христианстве создание человека по определенному образу, «идеалу» — это не богословские и философские рассуждения, а результат Откровения Божия. Соответственно, божественное бытие человека проявляется через его богоподобие. «Божий образ» отражает свойства Творца: разумность, свобода воли, бессмертие, способность творчества, любовь, жертвенность [9, с. 76]. Образ Бога можно увидеть только в действии: «Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца, как же ты говоришь, покажи нам Отца?» (Ин. 14, 9); «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1, 18) [2, с. 100]. Бог есть существо духовное, человеческая душа тоже есть дух [12, с. 17]. Сотворив человека по Своему собственному образу, Бог, следовательно, одарил его теми же свойствами, которые принадлежат Его природе как Духу [17, с. 173]. Образ является основой для реализации практических действий, а также определяется характером этих действий. Из этого следует, что характер определяет образ человека. И для того, чтобы являть образ, или характер Божий, без которого нельзя иметь полноценную жизнь с Богом, необходимо иметь своей целью перенять характерные качества Иисуса Христа в сферу человеческой жизни. Для христианина «обожение» — это и есть сверхъестественная жизнь, дарованная Богом, в этом заключается самое великое чудо. Изречение Афанасия Великого: «Бог стал человеком для того, чтобы человек стал богом» [20].

Характер человека не является его врожденным свойством, а формируется на основе темперамента, способностей человека, а также жизненного опыта [4, с. 181]. Из современной психологии известно [13, с. 114], что темперамент, несмотря на то, что является врожденным свойством человека, и характер, как приобретенное свойство, могут быть подвержены изменениям. Таким образом, человеку возможно изменять свой характер в течение жизни. В проявлении человеком характера, или Образа Божия, определяется настоящая его зрелость и духовность. Человек создан Богом со свободной волей, а также человеку дан выбор — быть ответственным и принять от Бога наивысший дар — обожение. Являясь совершенством, Творец осуществляет процесс передачи миру своих совершенных качеств через особое отношение человека к Себе, через служение человека и исполнение им заповедей. Подлинно диалогические отношения — это прообраз соответствия человеческого Божественному. Тогда можно утверждать, что в основе межличностного диалога в социуме находится именно такое соответствие — соответствие религиозной связи. Способность к подобным отношениям делает возможным духовное становление человека, потому что диалогическое отношение к человеку есть прямое подобие религиозного отношения к Богу. Ведь Бог — это, прежде всего, Личность [6, с. 204].

Истинное христианство раскрывается и выражается через уподобление Христу в осуществлении праведной жизни. Из Образа Божьего следует соблюдение нравственности, и можно говорить о том, что человек спасен [21]. Чтобы человеку вернуть свой подлинный образ, необходимо принять образ Христа [3, с. 189]. Так как именно в антропологичности Христа, а не в Его божественности открывается смысл образа. Такое понимание образа Божия переходит из онтологии в экзистенцию. Образ Божий является основанием духовной дипломатии, которая помогает государству в качестве превентивной меры предотвращать конфликты, способствовать миротворчеству, обнаруживать конфликты, диагностировать их причины, а также помогать сторонам конфликтов в их преодолении.

Богословский подход в духовной дипломатии через откровение, через познание истины, формирует мировоззрение человека и общества. Бог желает собрать вместе (объединить) людей под Божье покровительство. Там, где есть разделения, приходит запустение и разрушение: «Любое царство, разделившееся на враждующие части, приходит в запустение, и дом, где есть распря, рушится» [19]. Как только верующие разных религий, а также христиане разных конфессий пожелают объединиться, провозглашая одни цели и задачи, когда у них появятся одни ценностные ориентиры, это поможет достичь мира, согласия и единства. Иисус Христос, указывает на то, что именно люди не захотели собраться вместе, вследствие чего не достигли единства и потерпели поражение:

Иерусалим! Иерусалим! избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! Сколько раз хотел Я собрать чад твоих, как птица птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благословен Грядый во имя Господне (Лк 13, 34–35) [2, с. 83].

Религия может стать инструментом духовной дипломатии, затрагивая основы человеческого бытия. В истории про Вавилонскую башню (Быт. 11, 1–8) [19] башня не была достроена людьми по причине Божьего неодобрения и, как следствие, разделения наречий. Богу было угодно смешать языки во время строительства башни, но, что примечательно, в день Пятидесятницы Бог объединяет людей, давая возможность им понимать друг друга посредством Духа Святого, как действие благодати, дающее человечеству возможность строить то, что угодно Господу, а именно: духовно здоровые семьи и нации, нести благую весть для спасения людей. Для этого непременно необходимо быть единомышленно вместе, используя один общий духовный язык, который будет понятен всем религиям и конфессиям, — язык духовной дипломатии, с помощью которого возможно вести переговоры. В христианстве день Пятидесятницы стал началом эпохи воссоединения языков и восстановления народного единства, поскольку люди стали понимать один другого:

Изумляясь и дивясь, они спрашивали: «Разве все эти люди не галилеяне? Как же это каждый из нас слышит их говорящими на нашем родном языке? Среди нас есть парфяне, мидяне, еламиты, жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и провинции Азия, Фригии и Памфилии, Египта, окрестностей Ливии, прилегающих к Кирене, жители Рима, иудеи и обращенные в иудаизм, критяне

и арабы, и все мы слышим, как они говорят о великих делах Божьих на наших языках!» (Деян. 2, 7–11) [19].

При этом сошествие Святого духа произошло, когда «все они были единомысленно вместе» (Деян. 2, 1) [2, с. 131]. В этот день был дан новый закон жизни, свободы и любви. Дух Святой обнаруживается в человеке: в способностях, в языке, в разуме. Причина, которая способствует вступлению на путь диалога религий, — это любовь к другим людям, свобода и открытость ума. Пророчество новозаветной истории о дне Пятидесятницы как о дне создания церкви Христовой и воссоединения языков, указания на единство и воссоединения народов. Поэтому началом решения конфликтов будет желание объединиться с целью решения общих задач, направленных на примирение и гармонизацию взаимоотношений, уделяя внимание не расхождениям, а общим аспектам, взаимообращению [18, с. 30–37]. В авраамических религиях имеются общие этические предписания, которые имеют путеводительное значение и смысл, без которых религиозность становится неэффективной. Для решения религиозных конфликтов и построения единства необходимо использовать интегративную функцию религии, искать общие точки соприкосновения, формировать позитивное отношение к наличию в обществе различных этноконфессиональных групп и способность к созидающему диалогу в общении с ними, проявлять интерес к ценностям участников диалога, проявлять культурную и религиозную компетентность, а не акцентировать внимание на теологических или других отличиях, которые служат разделяющим фактором. Интеграция как стратегия выхода из конфликта формируется на основании выявления общих позиций и мнений сторон и предполагает поиск возможных вариантов решения. Целью применения данной стратегии является сотрудничество, улучшение взаимоотношений сторон, повышение взаимного доверия и эффективности деятельности [22, с. 209–231]. Л. Козер отмечает позитивные функции социального конфликта, подчеркивая интерес к тем последствиям, которые служат усилению, а не ослаблению социальных отношений, исходя из того, что всегда существует возможность позитивного разрешения конфликта, даже если это будет сопряжено с порождаемыми конфликтом проблемами [7, с. 109].

От индивидуального мировоззрения зависит мировоззрение всего общества и его поведение. Религиозное мировоззрение осуществляет смыслополагающую функцию, помогая человеку обрести смысл своей жизни посредством формирования определенной картины мира, а также удерживает человека от крайних форм поведения и способствует разрешению противоречий между индивидом и обществом [14, с. 28]. Задача духовных лидеров как представителей различных религий — не только проповедовать, но и являть своим примером и деятельностью образ (характер) Божий, способствовать формированию духовной дипломатии и налаживанию взаимоотношений между представителями разных религий.

Духовная дипломатия основана на изучении и уважении духовных ценностей и особенностей религий и народов, способствует их мирным взаимоотношениям, а также является способом преодоления конфликтов. Рели-

гиозный фактор в духовной дипломатии основан на нравственных началах, составляющих качества Божественного образа и единения с Богом, которые человек способен проявлять в жизнедеятельности по своей собственной воле. Духовная дипломатия может быть представлена на институциональном уровне различными комитетами, функции которых — формирование общего мировоззрения, взаимная социальная деятельность, разработка концепций достижения мира и другие вопросы в рамках духовной дипломатии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонов В. В. Классика духовной философии и современность. — Изд-во: Одесса, 2007. — 537 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. — М. РБО, 2010. — 1020 с.
3. Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь / под ред. прот. Андрея Лоргус, Бертрама Штубенрауха. — Изд-во: Паломник, Никея, 2013. — 736 с.
4. Вопросы общей, педагогической и инженерной психологии / Б. Ф. Ломов. — М. Педагогика, 1991. — 295 с.
5. Долгов К. М. Философские измерения политики, дипломатии и культуры. — М.: Научная книга, 2006. — Том I. Философия: самосознание человека и общества. — 240 с.
6. Дмитриев В. Е., Дмитриева И. А. Философско-методологические основания межрелигиозного диалога. Материалы круглого стола: «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» — 2017 / отв. ред. Колосова И. В. — М.: ДА МИД России, 2017.
7. Козер Л. А. Функции социального конфликта / пер. с англ. О. А. Назаровой. — М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. — 208 с.
8. Конфликтология духовной сферы: учеб. пособие для вузов / С. Б. Никонова, А. М. Сидоров, А. В. Успенская; по ред. С. Б. Никоновой. — М.: Издательство Юрайт, 2019. — 318 с.
9. Лосский В. Н. Догматическое богословие. — М.: Директ-Медиа, 2008. — 176 с.
10. Нагевичене В. Я. Целостный человек (христианская традиция): монография / В. Я. Нагевичене, Д. В. Пивоваров. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. — 159 с.
11. Пискунов А. И., Бурдина О. Б., Рязанов С. М. Мировые религии в современном социуме: основы вероучений и предотвращение преступлений на межэтнической и межконфессиональной почве: учебное пособие. — М.: Проспект; Пермский институт ФСИН России, 2021. — 136 с.
12. Помяловский В. Г. Об образе божием в человеке. — М.: Книга по Требованию, 2013. — 62 с.
13. Практическая психология для дипломатов: учеб. пособие / под ред. Р. Ф. Додельцова. 2-е изд., расш. и перераб. — М.: МГИМО-Университет, 2011. — 508 с.
14. Радугин А. А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: курс лекций. — М.: Центр, 2004. — 240 с.
15. Религиоведение: учебник для бакалавров / под ред. И. Н. Яблокова. — М.: Издательство Юрайт, 2013. — 479 с.
16. Селиверстов В. Л. Этюды по онтологии Аврелия Августина. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2009. — 194 с.

17. Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. — СПб.: Изд-во христианского общества «Библия для всех», 1994. — 448 с.
18. Карасев И. В. Проблемы диалога Русской Православной Церкви и протестантских церквей в современной России и возможные пути решения // Журнал «Научное мнение» (педагогические, психологические и философские науки). — 2021. — № 4. — С. 30–37.
19. Библия. Новый Русский Перевод. — URL: <https://www.bible.com/ru/bible/143/LUK.11.17.НПП.htm> (дата обращения: 18.02.2021).
20. Святитель Афанасий Александрийский о христианском учении и жизни с Богом. — URL: <https://www.pravoslavie.ru/93289.html> (дата обращения: 30.05.2021).
21. Смирнов Д. (прот.) Нравственное учение Иисуса Христа. — URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/67036.htm> (дата обращения: 06.02.2014).
22. Jodok T. Faith-Based Diplomacy under Examination // The Hague Journal of Diplomacy. — 2008. — 3. — Pp. 209–231.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.1.019

УДК 82.09

*А. В. Святославский, О. В. Богданова**

СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ: МЕЖДУ КЛАССИЦИЗМОМ И РОМАНТИЗМОМ**

В статье дана история разработки представления о социалистическом реализме как художественном методе и направлении советской литературы. Охвачен период от начала 1930-х гг. до поздней советской эпохи. Отмечена роль Первого всесоюзного съезда писателей, на котором был принят Устав Союза писателей СССР, содержащий ставшее на многие годы каноническим определение нового метода, а также роль М. Горького и А. Фадеева, писателей, чье творчество проникнуто пафосом романтики, что влияло на попытки вывести особенности социалистического реализма отчасти из традиции романтизма. В статье акцентирован тот факт, что не только в литературоведении и критике постсоветского периода существуют разнообразные, вплоть до диаметрально противоположных, взгляды на сущность явления соцреализма, но и в годы активной пропаганды соцреализма как основы советской литературы так и не удалось дать корректного в научном отношении определения самого метода. На примере проанализированных авторами материалов и документов показано, как в советском литературоведении научная строгость при определении сущности и границ соцреализма как художественного направления и творческого метода подменялась общими идеологемами, рассуждениями о целях и задачах новой литературы, о недостатках литературы т. н. критического реализма и о сложности и подвижности самого явления, которое трудно однозначно определить. Авторы статьи видят историческое оправдание усилий литературных подвижников 1920–30-х гг. в попытках создать новый метод общей обстановкой новаторства, но признают, что научное обоснование существования нового метода было изначально обречено на неудачу. Делается вывод,

* Святославский Алексей Владимирович, доктор культурологии, доцент, профессор, Московский педагогический государственный университет, Институт филологии; научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; rokrov1988@gmail.com

Богданова Ольга Владимировна, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; olgabogdanova03@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21–011–43080 «Советский Союз как цивилизация: от расцвета до заката».

что большинство произведений, относимых в советскую эпоху к образцам социалистического реализма, в конечном счете если не представляли собою традиционный реализм, то тяготели или к романтизму, или к т. н. «советскому классицизму», задававшему жесткие рамки построения художественного произведения и во многом лишавшего автора творческой свободы.

Ключевые слова: русская литература XX в., советская литература, социалистический реализм, М. Горький, А. Фадеев, литературный метод, литературное направление.

A. V. Svyatoslavsky, O. V. Bogdanova

SOCIALIST REALISM: BETWEEN CLASSICISM AND ROMANTICISM

The paper presents the history of the concept of socialist realism development as an artistic method and art trend of Soviet culture. The period from the early 1930s up to the late Soviet era is covered. The role of the First All-Union Congress of Writers (1934) was noted, at which the Charter of the Union of Writers of the USSR was adopted, containing the «canonical» definition of the new method for many years. Also the role of M. Gorky and A. Fadeev was revealed, whose work is imbued with the pathos of romanticism, thus influencing the attempts to derive features of socialist realism, partly from the tradition of romanticism. The article emphasizes the fact that not only in literary criticism of the post-Soviet period there are various, up to diametrically opposite, views on the essence of the phenomenon of socialist realism, but also during the years of active propaganda of socialist realism as the basis of Soviet literature, it was impossible to give a scientifically correct definition the method itself. On the example of the materials and documents analyzed by the authors, it is shown how in Soviet literary criticism, scientific rigor in defining the essence and boundaries of socialist realism as an creative method was replaced by general ideologemes, reasoning about the goals and objectives of new literature, about the shortcomings of the literature of the so-called critical realism and the complexity and mobility of the phenomenon itself, which is difficult to unambiguously define. The authors of the paper see the historical justification for the efforts of literary devotees of the 1920s and 1930s. in attempts to create a new method by the general inspiration towards innovation, but admit that the scientific justification for the existence of a new method was initially doomed to failure. It is concluded that most of the works attributed in the Soviet period to examples of socialist realism, ultimately, if they did not represent traditional realism, then gravitated to either romanticism or the so-called. «Soviet classicism», which set a rigid framework for the construction of a work of art and largely deprives the author of creative freedom.

Keywords: Russian literature of the XX century, Soviet literature, socialist realism, Maxim Gorky, Alexander Fadeev, literary method, literary style.

Очевидно, что принцип анализа художественных, и в частности литературных, текстов по стилевым классификациям и художественным направлениям страдает ограниченностью и в некоторой степени условностью, на что последовательно указывал в свое время В. Н. Турбин, призывая отказаться от такого подхода. Тем не менее методика анализа произведений литературы и искусства за долгие годы достаточно срослась с необходимостью маркирования их в рамках того или иного направления и метода, и представляется небезынтересным обратиться к многожды и, казалось бы, всесторонне исследованному явлению социалистического реализма, поскольку в последние десятилетия именно этот «изм» оказался камнем преткновения в работах литературоведов и публицистов. Сегодня не только не существует единства мнений по поводу социалистического реализма, но шкала их располагает-

ся между полным отрицанием художественного направления и метода как таковых — и полным принятием прежней советской литературоведческой концепции соцреализма. В данной статье мы ни в коей мере не ставим под сомнение достижения советской литературы в целом, но ставим под сомнение существование социалистического реализма как научно обоснованного творческого метода и художественного направления.

Ставшее каноническим в СССР определение социалистического реализма было озвучено в Уставе Союза советских писателей СССР, принятом по итогам работы Первого Всесоюзного съезда советских писателей в сентябре 1934 г.; это определение потом попало в научные статьи, монографии и учебники. Формулировка метода выглядела следующим образом:

Социалистический реализм, являясь основным методом советской художественной литературы и литературной критики, требует от художника правдивого, исторически-конкретного изображения действительности в ее революционном развитии. При этом правдивость и историческая конкретность художественного изображения действительности должны сочетаться с задачей идейной перделки и воспитания трудящихся в духе социализма [12, с. 712].

В строгом смысле трудно назвать это научным определением художественного направления и метода, поскольку речь не идет о том, *чем он является*, но о том, *что требуется* от советских писателей.

Второй съезд советских писателей (1954) также не дал строгого определения, хотя при этом в резолюции призвал «решительно бороться с отклонениями от принципов социалистического реализма» [3, с. 591]. В приветствии съезду от ЦК КПСС снова прозвучала вышеприведенная цитата из Устава, а в открывшем съезд основном докладе А. А. Суркова была высказана мысль о том, что «в лучших произведениях, написанных на историческом материале, признаки метода социалистического реализма проявляются в первую очередь в том, что в них главной действующей силой истории выступает народ» [3, с. 20]. Довольно любопытная фраза для принципиального установочного доклада, если обратить внимание на словосочетания «признаки метода» «в лучших произведениях».

В массовом советском учебнике для педвузов «Введение в литературоведение» Г. Л. Абрамовича соцреализму посвящена специальная глава, но вместо классического формата научного определения термина снова приводится ссылка на приведенное в Уставе, в слегка измененной форме: «Этот художественный метод предполагает правдивое, исторически конкретное изображение действительности в ее революционном развитии и имеет своей задачей коммунистическое воспитание трудящихся» [1, с. 326]. Устав цитируется и в главе о соцреализме советского университетского учебника «Введение в литературоведение» под редакцией Г. Н. Поспелова [2]. Как видим, вместо ответа на вопрос, что есть соцреализм, сказано о том, что он предполагает.

Специалистом по соцреализму в советское время считался С. М. Петров, и мы обратимся к его работе [13]. Здесь, наконец, находим более четкое по форме определение, но, впрочем, тоже далекое от научного по содержанию: «Социалистический реализм — это классический реализм плюс социалистический идеал,

понимаемый, разумеется, в духе научного социализма» [13, с. 221]. Чтобы как-то конкретизировать определение, Петров дополняет его словами М. А. Шолохова из речи на Втором съезде писателей России о том, что соцреализм — «это искусство правды жизни, правды понятой и осмысленной художником с позиций ленинской партийности» [13, с. 222], и тем самым еще дальше уходит от научной строгости в сторону идеологической демагогии, а затем ссылается на слова Горького о том, что социалистический реализм «показывает человеческое бытие как деяние». Впрочем, далее автору приходится оговориться, что и в некоторых произведениях «старого» классического реализма можно найти изображение бытия как деяния. Разницу Петров объясняет тем, что «типический характер в произведениях социалистического реализма выступает в объективных связях с типическими обстоятельствами, заставляющими его действовать, но теперь, познав их природу, он в свою очередь заставляет их действовать в целях преобразования жизни» [13, с. 223]. Автор пытается здесь развить известное определение реализма по Энгельсу (типическое в типическом), причем, очевидно, что «преобразованием жизни» занимался целый сонм героев произведений критического реализма, от Петра Первого до толстовского Левина и героев Н. Г. Чернышевского, но особенность, видимо, в том, что те герои не были вооружены познанием «природы» обстоятельств.

Как видим, сколько не произноси слово «мед», сладко не становится: строгого в научном отношении определения соцреализма — ни как метода, ни как художественного направления — мы не находим даже там, где оно точно должно быть. Тем не менее советское литературоведение не страдало из-за отсутствия точных определений, о чем сказано в изданном в 1971 г. ИМЛИ им. М. Горького двухтомнике «Проблемы художественной формы социалистического реализма», где в открывающей первый том статье А. С. Мясникова читаем:

Споры о том, как лучше определить, что такое социалистический реализм, продолжаются и в наши дни. Все попытки дать однолинейное определение социалистического реализма при помощи замкнутой раз навсегда формулы не увенчиваются успехом, ибо социалистический реализм — сложное, развивающееся, живое явление [11, с. 15].

Интересно обратиться к истокам рождения понятия и к роли М. Горького, которому постоянно присягали в связи с обозначенной нами проблемой. Считается, что впервые (более ранних упоминаний нам неизвестно) публично словосочетание «социалистический реализм» прозвучало в устах председателя Оргкомитета по подготовке Первого всесоюзного съезда писателей И. М. Гронского в его выступлении на собрании актива литкружков Москвы в мае 1932 года. «Основное требование, которое мы предъявляем к писателям, — сказал тогда Гронский, — правдиво отображайте нашу действительность, которая сама диалектична. Поэтому основным методом советской литературы является метод социалистического реализма» [5, с. 1].

Хотя слово «правдивость», в отличие от диалектики, выглядит совершенно ненаучно, именно оно принципиально важно для дальнейших рассуждений о том, как «правдивая» литература со временем иногда грозила выродиться в то, что получало название «лакировки действительности».

В сентябре-октябре 1932 г. А. А. Фадеев публикует в «Литературной газете» заметки «Вопросы художественного творчества», которые войдут впоследствии в собрание его сочинений уже под названием «О социалистическом реализме». Сосредоточиваясь на необходимости диалектического подхода, он пишет: «Истинный революционный метод в искусстве есть, прежде всего, правдивое художественное изображение действительности в ее развитии, в ее основных тенденциях, в ее живом богатстве, в разнообразии проблем и вопросов, волнующих новое человечество» [20, с. 100]. И далее Фадеев говорит буквально следующее (выделяя приводимый пассаж в тексте курсивом): «*Советская литература наша все более уверенно и победно развивается под эгидой нового, революционного, художественного метода социалистического реализма*» [20, с. 101].

Восьмого мая 1934 г. Фадеев публикует в «Правде» статью «Социалистический реализм — основной метод советской литературы», где им курсивом выделено определение социалистического реализма как «*правдивого исторически конкретного изображения действительности в ее революционном развитии*» [21, с. 164]. Отдельно подчеркнута общественную роль новой литературы, призванной «идейно переделывать» и воспитывать читателя в духе социализма.

Как видим, Фадеев еще до Первого съезда не только употребляет само словосочетание «социалистический реализм», пытаясь придать ему весомость научного термина, но оказывает большую услугу будущим теоретикам социализма, поскольку именно «*правдивое исторически конкретное изображение действительности в ее революционном развитии*» будет на несколько десятилетий вперед определять важнейшую черту нового метода в учебниках теории литературы и документах писательских организаций.

Вскоре, в первом номере журнала «Литературная учеба» за 1933 г., Горьким была опубликована статья «О социалистическом реализме» [4]. Никаких точных определений метода Горький тоже не дает, но мысль его вращается вокруг оппозиции: буржуазный индивидуализм / социалистический альтруизм, а задачей новой литературы провозглашается борьба с первым. То есть Горький не пытается теоретизировать на предмет метода или художественного направления, а определяет задачи новой литературы, обслуживающей новое общество, но при этом (что очень характерно для Горького) обращается к проблеме пафоса.

Для того чтоб ядовитая, каторжная мерзость прошлого была хорошо освящена и понята, — пишет Горький, — необходимо развить в себе умение смотреть на него с достижений настоящего, с высоты великих целей будущего. Эта высокая точка зрения должна и будет возбуждать тот гордый, радостный пафос, который придаст нашей литературе новый тон, поможет ей создать новые формы, создаст необходимое нам новое направление — социалистический реализм, который — само собою разумеется — может быть создан только на фактах социалистического опыта [4, с. 12–13].

Довольно виртуозно развивается мысль Горького в попытке определения принципа реализма в его выступлении на Первом всесоюзном съезде советских писателей:

Миф это вымысел. Вымыслить — значит извлечь из суммы реально данного основной смысл и воплотить в образ — так мы получили реализм. Но если, — продолжает Горький, — к смыслу извлечений из реально данного объекта — домыслить, по логике гипотезы — желаемое, возможное, и этим еще дополнить образ, — получим тот романтизм, который лежит в основе мифа и высоко полезен тем, что способствует возбуждению революционного отношения к действительности, отношения, практически изменяющего мир [12, с. 10].

Выходит, что Горький рассуждает об универсальности категории мифа как отражения действительности, за что в те самые времена пострадал А. Ф. Лосев, опубликовавший мимо цензуры свою знаменитую «Диалектику мифа». Правда, Горький сводит мифотворчество к сфере художественной образности, что не выглядит так крамольно для «твердолобого материализма», и что — уж совсем замечательно — он определяет это мифотворчество вводимым в литературу понятием социалистического реализма. В приведенных рассуждениях обращают на себя внимание три ипостаси нового метода: связь с мифом, связь с романтизмом и возможность «домысливания желаемого и возможного».

Казалось бы, мысль Горького устремлена не к «правдивому исторически конкретному» представлению действительности, а, напротив, к нереальному и сконструированному воображением, однако здесь принципиально важной видится оговорка, что это домысленное (фантазия писателя) в принципе *возможно*. А. А. Жданов в своем установочном докладе на том же писательском съезде со ссылкой на И. В. Сталина требует от писателей «знать жизнь, чтобы уметь ее правдиво изобразить в художественных произведениях, изобразить не схоластически, не мертво, не просто как «объективную реальность», а изобразить действительность в ее революционном развитии». [12, с. 4]. То есть изображение *идеализированных* отношений в рамках нового *реалистического* метода оправдывается возможностью построения таких отношений в будущем обществе. Так рождается представление о положительных героях из коммунистического будущего, которое *реально*, потому что неизбежно в соответствии с принятой идеологической доктриной.

Как же получилось, что с годами так красиво звучавшие на Первом писательском съезде принципы построения метода новой литературы во многих произведениях уступили место тому самому схематизму, упомянутому А. А. Ждановым? Тот же Фадеев на посту генерального секретаря, а затем председателя Правления писательского союза подвергнет жесткой критике произведения В. М. Киршона, В. Н. Билль-Белоцерковского, С. Н. Голубова, Б. Л. Горбатова, в которых авторы прикрывают художественную беспомощность обращением к актуальной проблематике, уходя от художественного к публицистическому (см. подробнее: [16]). С другой стороны, заявленному подходу к изображению действительности соответствовали многие талантливые произведения того периода, составляющие и по сей день золотой фонд русской литературы: «Разгром» А. А. Фадеева, «Как закалялась сталь» Н. А. Островского... Поэтому уже в те годы невозможно было определить, где начинается и где кончается социалистический реализм в искусстве: ведь признанные принадлежащими этому направлению произведения по определению должны получать высокую оценку, и едва ли можно было встретить в критике

выражения вроде «плохое», «слабое», «малохудожественное» произведение социалистического реализма. Если что-то признавалось слабым, то оно как бы по умолчанию выводилось за пределы признанного прогрессивным направления. Однако появление в 1953 г. в «Новом мире» статьи В. М. Померанцева «Об искренности в литературе» стало выражением уже накопившегося к этому времени у многих ощущения, что даже с обласканными идеологами и отмеченными премиями произведениями соцреализма дело обстоит не так хорошо, как хотелось бы в начале 1930-х.

В реальности та самая советская литература, которая следовала, как считалось в то время, принципам единого и прогрессивного метода соцреализма, являла себя в переплетении (и даже борьбе) двух творческих парадигм, одна из которых могла бы быть условно обозначена как «искренняя» литература, то есть литература, содержащая в себе свободное авторское творческое волеизъявление, а вторая — как догматическая, построенная с оглядкой на требования советского классицистического канона, построенного на основе официальной идеологии и напоминающая не более чем «чертеж», по выражению Фадеева. Говоря о переплетении и даже борьбе, мы имеем в виду и борьбу художника с самим собой, потому что далеко не всегда можно более-менее однозначно маркировать конкретное произведение и творческое кредо его автора, исходя из предложенной дихотомии. Для нас не принципиально, близка ли первая категория к традиционному реализму или к тому, что называется революционным романтизмом; речь идет в данном случае не об особенностях видения мира и пафосе, а свободной реализации творческого «я» художника.

Оперируя понятиями «искренней литературы» и противостоящей ей литературы «советского классицизма», мы не совершаем открытия, а пользуемся трудами предшественников. Попытка обозначить здоровую часть литературы соцреализма через представление об искренности, как известно, была сделана в указанной выше статье В. М. Померанцевым [14]. Автор статьи (вызывавшей своим названием аллюзии к работе Н. Г. Чернышевского «Об искренности в критике») сразу же очень точно определяет ее ключевое слово: «Неискренность — это не обязательно ложь. Неискренна и *деланность* (выд. в оригинале. — А. С., О. Б.) вещи» [14, с. 218]. Деланность в статье раскрывается через понятия *сконструированности* и *состроенности*. Все это ведет, по мнению Померанцева, к лакировке советской действительности в произведениях кон. 1940-х — нач. 1950-х гг. Таким образом, оправданный Горьким принцип домысливания с целью формирования положительного идеала в практике реальной литературной действительности (а не умозрительного взора в перспективу из 1934 года) превратился в поправление самих основ реализма, в схематизацию искусства.

Этой самой «искренней» литературе противостояла литература, которую А. Д. Синявский [23] удачно обозначил термином «социалистический классицизм», имея в виду априорную заданность ряда позиций, в рамках которых должно создаваться литературное произведение. Если исходить из классификаций XIX века, то новый метод советской литературы был однозначно ориентирован на продолжение не просто реалистической традиции, как об этом заявлялось (причем в советском литературоведении при анализе некоторых произведений непросто было разграничить критический и социалистический

реализм), но на категорию произведений «с направлением», иначе говоря, идеологически обусловленных. При этом произведение соцреализма должно не просто быть эксплицитно отмечено идейной позицией автора, но должно нести в себе дидактический потенциал для пропаганды идей. Анализируя роман «Мать» Горького, Андрей Синявский писал:

По своему жанру это воспитательный роман. Притом воспитательный в двойном значении. Во-первых, он призван воспитывать читателей, входя в программу горьковской «социальной педагогики». <...> Во-вторых, и сюжет в романе «Мать» построен как воспитание человека, как постепенное пробуждение в нем новых сторон и возможностей [23, р. 34].

Рассуждая о героях романа в терминах классицизма, Синявский обращает внимание на *монументальность* образа Павла Власова, превращающегося в своего рода памятник, каковые позднее найдут себя в скульптуре т. н. «сталинского ампира».

Павел, — читаем у Синявского, — по складу и облику напоминает ходячую статую, которая без конца резонерствует. Недаром в сцене первомайской демонстрации несколько раз упоминается его «бронзовое лицо», которым любитесь мать. Это, конечно, аналогия с классическими, под античность, статуями — предвестие *социалистического классицизма (курсив наш. — А. С., О. Б.)* сталинской поры» [23, р. 35].

Отмечено наличие в романе Горького наряду с вполне правдоподобными описаниями лиц и событий (реализм) нарочитой пафосности, порождающей стереотипы и штампы: повторяющийся образ «героически горящих» глаз Павла; постоянный обмен рабочих рукопожатиями, что задумано как символ, подчеркивающий солидарность пролетариев, но из-за явного перебора подобных эпизодов превращающийся в штамп (классицизм). В то же время Синявским подмечена у Горького и выливающаяся в изощренную метафорику героическая патетика («Мать поднялась взволнованная, полная желанием слить свое сердце с сердцем сына в один огонь»), которая вызывает в памяти как хитросплетения поэтических фигур одической поэзии, так и романтиков. Нам кажется, что это весьма характерный момент, иллюстрирующий наследование не только старому реализму, но классицизму и романтизму.

Рассуждая о классицизме, мы неизбежно попадаем в необходимость обращения к понятию нормы, и в связи с этим характерен также термин «социалистический нормативизм», удачно употребляемый, в частности, Т. Т. Давыдовой в ее работе о неореализме [8] как продолжении традиций модернизма в 1920-х в СССР, — применительно к ситуации 1930-х гг., когда творчество некоторых бывших неореалистов (К. А. Тренев, С. Н. Сергеев-Ценский) уходит от неореализма и переходит на рельсы того, что обозначалось в те годы как социалистический реализм. Давая характеристику старому русскому классицизму, Ю. М. Лотман отмечал:

Для русской поэзии допушкинского периода характерно было схождение всех выраженных в тексте субъектно-объектных отношений в одном фиксированном

фокусе. В искусстве XVIII в., традиционно выделяемом как классицизм, этот единый фокус выводился за пределы личности автора и совмещался с понятием истины, от лица которой и говорил художественный текст. Художественной точкой зрения становилось отношение истины к изображаемому миру. Фиксированность и однозначность этих отношений, их радиальное схождение к единому центру соответствовали представлению о вечности, единстве и неподвижности истины [10, с. 329].

Точно так же стремление соответствовать задаваемой идеологами партии в СССР истине неизбежно должно было породить определенный схематизм. Важнейшим нормативным требованием считалось освещение руководящей роли партии. В год работы Первого писательского съезда оргсекретарь Союза писателей А. С. Щербаков писал А. О. Авдеенко по поводу представленного тем на суд идеологов романа «Столица» (позднее опубликован как «Судьба»):

Художественное произведение о пятилетке не может претендовать на значительность (я уж не говорю о таком произведении, которое собирается быть непревзойденным в ближайшие 2–3 года), если в этом произведении более или менее развернуто не отражена героическая и руководящая роль партии [22, с. 179].

Кстати, в романе Авдеенко руководящая роль обозначена была, но, по мнению Щербакова, недостаточно, слабо. Отсюда следовала не просто необходимость изображения партийного руководителя как положительного героя, но (о чем и пишет Щербаков) необходимость изображения созидательного труда, или труда ратного, под руководством таких героев. В этот период попадают под огонь критики и те, кто не хочет ограничить себя указанной тематикой (М. А. Булгаков, М. М. Пришвин), потому что жестко определена и сама тематика, нельзя, стало быть, обращаться к сферам, не связанным с преобразованием действительности, иначе чем там будет руководить партия?

Пресловутый классицистический схематизм в изображении амплуа героев позднее был обыгран А. Т. Твардовским в поэме «За далью — даль»:

Глядишь, роман, и все в порядке:
Показан метод новой кладки,
Отсталый зам, растущий пред
И в коммунизм идущий дед;
Она и он — передовые,
Мотор, запущенный впервые,
Парторг, буран, прорыв, аврал,
Министр в цехах и общий бал...
И все похоже, все подобно
Тому, что есть иль может быть,
А в целом — вот как несъедобно,
Что в голос хочется завывать [19, с. 241–242].

Обращает на себя внимание строка «И все похоже, все подобно», то есть речь идет даже не о приукрашивании действительности, а о чем-то еще, ведь все перечисленные социальные роли имеют место в советском социуме. Тогда почему же «несъедобно»? Очевидно, дело в превращении сюжетной, проблем-

ной, тематической основы художественного текста в навязчиво тиражируемый штамп, что особенно ощущалось в кинематографии. Впрочем, справедливости ради нужно оговориться: сегодня, когда те же старые фильмы смотрят «штучно» в атмосфере ностальгии, конструктивный положительный герой тех лет у многих уже не вызывает такого резкого отторжения, так как структура произведения перестала ощущаться как заданная свыше жесткая схема и общего давления той эпохи не ощущается с позиций настоящего.

В январе 1941 г. М. М. Пришвин записывает в дневнике: «...когда в советское время застигнутые врасплох писатели взялись приспособляться к идее социализма, я писал «Кашееву цепь», в которой быть самим собой ставилось как императив» [15, с. 351]. Насаждаемый литературой «социалистического классицизма» подход вел к утрате возможности автора быть самим собой. Борис Пильняк, осуждаемый за то, что идет «не в ногу», на заседании Президиума Правления ССП СССР в 1936 г. отвечал: «Я могу в литературе делать только то, что могу, остальное бесполезно. В тех обстоятельствах, в которых я нахожусь, у меня очень часто возникает ощущение ненужности моей работы» [18].

К середине пятидесятых годов, в начале «оттепели», стала все более остро ощущаться довлеющая тяжесть этого «классицизма», ведущая к потере автором своего творческого «я». Записанное в Уставе Союза советских писателей положение о том, что «социалистический реализм обеспечивает художественному творчеству исключительную возможность проявления творческой инициативы, выбора разнообразных форм, стилей и жанров» [12, с. 712] во многом осталось декларацией. Не удивительно ли, что через десятилетие с небольшим после того писательского съезда А. А. Фадеев (сам к тому времени ставший олицетворением партийного руководства советской литературой), создав первую редакцию романа «Молодая гвардия», подвергся критике за то самое отсутствие образов партийных руководителей в романе, за которое ругали Авдеенко в 1934 г.

Как видим, то, что традиционно называлось в СССР советской литературой социалистического реализма, в одних случаях тяготело к парадигме романтизма (некоторые литературоведы называют сегодня реализм этого рода советским романтическим реализмом), в других — к тому, что вслед за Синявским мы можем назвать советским литературным классицизмом.

Роль романтизма в представлениях того времени о новом методе была очень велика: вспомним обращение к пафосу романтики в преддверии Первого съезда и на съезде, о чем упоминалось выше. Исследуя провозглашенное основой соцреализма творчество М. Горького, Л. А. Спиридонова пишет: «Синтез реализма, романтизма и социалистического мифотворчества, характерный для произведений Горького начиная с 1906 г., сегодня чаще всего именуют новым реализмом, а в живописи даже романтическим реализмом». [17, с. 10] То есть налицо синтез, другой вопрос, насколько удачный, если в основе взаимодействия нескольких парадигм нередко лежала борьба.

Ханс Гюнтер идет еще дальше, говоря о самой государственности в СССР как о произведении некоего синтеза искусств:

так как жизненную реальность насильственно нельзя привести к гармонии, усилия переносятся на созидание прекрасной видимости, т. е. эстетическими средствами

создается иллюзия гармонического единства. Это стало возможным только в эпоху расцвета техники и средств массовой коммуникации, пронизавших в XX веке все сферы жизни [7, с. 7].

От себя добавим, что, если имеется в виду всеобщности мифа, то признаки подмены реального иллюзорным можно увидеть далеко не только в указанных Гюнтером «тоталитарных империях» XX века, иллюзорность носит всеохватывающий характер, что прекрасно показано Ж. Бодрийяром в работе «Симулякры и симуляция». При этом, анализируя особенности соцреалистического синтеза искусств, Гюнтер тоже обращается к традиции классицизма и выделяет такие черты советского искусства, как сверхреализм (мифология, облеченная в одежды реализма), монументальность, классицизм, народность, героизм. О соцреализме он пишет следующее: «Ему не нужен реализм описательного, «натуралистического» склада, но реализм «высшего», идеального типа. Фактически мы имеем дело не с реализмом, а с мифологией, облеченной в реалистическую одежду» И далее: «Говоря на языке тоталитарных культур, сама жизнь, сама эпоха является тем идеалом, который определяет формы отражения действительности» [7, с. 10].

Тем не менее, представляя искусство 1920–30-х гг. в СССР как по сути мифотворчество, Гюнтер в динамике советской литературы фиксирует переход к тому, что понималось всеми как реализм. В предложенной исследователем хронологии такой переход в литературном методе соответствует переходу в идеологии и социальном управлении от классово-революционного периода (достигшего апогея в деятельности РАПП) к идее советского народа как «новой исторической общности» и, соответственно, — к социалистическому реализму как новой эпохе в жизни СССР, начинающейся с первой половины 1930-х и отмеченной попыткой разворота в искусстве от очевидной утопии к тому, что называлось тогда «правдивым изображением советской действительности». Нельзя не согласиться с Гюнтером, что зафиксированное исторической фразой Сталина «Жить стало лучше, жить стало веселее» состояние советского общества с середины 30-х ориентировало искусство теперь не только на «коммунистическое далеко», но и на день сегодняшний как уже исполненный гармонии и не всегда нуждавшийся в приукрашивании, а тем более не подходящий для осуждения.

Можно сказать, — пишет Гюнтер, — что соцреализм — это «реалистический» ответ на крушение утопии. Причем «реализм» надо понимать как в эстетическом плане, так и в смысле учета реальных требований «самой жизни». Обе составные лозунга соцреализма значимы. «Реализм» направлен против утопизма, а слово «социалистический» указывает на преодоление пролетарской идеологии. Новый лозунг, возникший в 1932 году, стал водоразделом между революционной и собственно советской культурами. Если ведущим культурным символом раннего периода можно считать утопическую и конструктивистскую модель машины, то соцреализм обратился к органическому и антропоморфному образцу мифа [6, с. 47].

Однако и после середины 1930-х в условиях некоторого отмеченного выше благодушия, вызванного успехами экономического и политического характера,

нельзя было констатировать, что советская действительность свободна от недостатков. Возникал болезненный момент, на который обратит внимание Фадеев, выступая уже в 1954 г. на Втором всероссийском съезде писателей: вроде бы нельзя не отражать недостатков в литературе, а с другой стороны, это идет на руку идеологическим врагам за рубежом. Примечательно выглядит в этом отношении и письмо М. Горького к эмигрантке Е. Д. Кусковой, где он писал:

Мне кажется, что людям вашего типа следовало бы обращать внимание не на мою грубость, а на совершенно изумительную циническую грубость эмигрантской прессы. На ее поражающую лживость и вообще на понимание ею моральной грамотности. Односторонность? Но ведь Вы в письме Вашем тоже односторонни — и как еще! Между нами тут есть, разумеется, существенное различие: у Вас есть привычка не молчать о явлениях, которые вас возмущают, я же не только считаю себя вправе и могу молчать о них, но даже отношу это умение к числу моих достоинств. Это — аморально? Пусть будет так. Но не считайте это парадоксом или вообще какой-то словесной уловкой. Суть в том, что искреннейше и непоколебимо ненавижу правду, которая на 99 процентов есть мерзость и ложь. Вам, вероятно, известно, что, будучи в России, я публично, и печатно, и в товарищеских беседах выступал против «самокритики», против оглушения и ослепления людей скверной, ядовитой пылью будничной правды. Успеха я, разумеется, не имел. Но это меня не охлаждает, я знаю, что 150 млн. массы русского народа эта правда вредна и что людям необходима другая правда, которая не понижала бы, а повышала рабочую и творческую энергию. Такая правда, возбуждая доверие человека к воле своей, к разуму, уже посеяна в массе; она дает превосходные результаты [9, с. 241].

Горький опасается, что прозаическая правда жизни, и тем более изображение ее негативных сторон, лишит литературу пафоса веры, надежды и радостного ожидания грядущего счастливого будущего. Едва ли попытка избежать правды жизни идет на пользу реализму, но, видимо, по мнению Горького, социалистический реализм, вырастающий из революционной романтики, имеет на это право.

Итак, новая литература, которую пытаются создать в 1930-х гг., должна была воплотить в художественном творчестве господствующую идеологическую доктрину. Если она делает это успешно, то она и являет собою литературу социалистического реализма. Но просто заявить об этом было недостаточно, потому, что хотелось дать научное обоснование метода, а это никак не получалось: сам предмет оказался расплывчат и постоянно ускользал. Изначально предпринятые попытки провозгласить основой нового метода и направления в искусстве плохо совместимые вещи: правдивое отображение действительности и необходимость постоянного приукрашивания ее в духе провозглашенного Горьким «домысливания» — обрекли теоретическое обоснование на неудачу. Помимо ссылок на Горького, советское литературоведение постоянно присягало ленинской статье «Партийная организация и партийная литература», в русле положений которой якобы и формировалась парадигма соцреализма, однако совершенно очевидно, что Ленин в статье 1906 года, во-первых, делал упор не на художественное творчество, а на политическую публицистику, а во-вторых, никогда не пытался обосновать новый метод или направление

в творчестве, а всего-навсего определил принципы формирования партийной печати для большевиков. В то же время рождение самой идеи нового метода глубоко закономерно в контексте эпохи, когда страстное стремление оторваться от буржуазного прошлого и первые успехи в строительстве новой государственности породили желание распространить новаторство на все сферы жизни, создать что-то свое, новое — под флагом социализма. Если рассуждать в категориях христианства, то это было проявлением некоей коллективной гордыни, когда даже воспитанный на классике Горький в своих докладах на Первом Всесоюзном съезде писателей неоправданно жестко обрушивается на мастеров европейского и русского (Ф. М. Достоевский) реализма, чтобы оправдать необходимость сконструировать *новый* метод в литературе. Вместо того, чтобы просто говорить о новом этапе русской литературы, о ее во многом новом содержании, определяемом историческим моментом, что вполне закономерно, советские литературоведы и писатели потратили немало сил, чтобы сконструировать некое теоретическое обоснование соцреализма, так в итоге и не продемонстрировав на этом пути каких-то наукообразных результатов и придя в итоге к выводу, что явление столь сложное и развивающееся, что и определить его пока нельзя. Отказаться от однажды внесенного в Устав Всесоюзной писательской организации определения было неприлично, и пришлось десятилетиями тратить силы на доказательство того, что соцреализм не симулякр, а термин, имеющий под собою некий референт. Реальная советская литература, давшая миру даже нобелевских лауреатов, во многом проявила себя в многообразии форм и совершенно естественным образом сопротивляясь нормативизму. Однако параллельно этому процессу шел процесс литературоведческий (причем в роли литературоведов пытались без видимого успеха выступать и некоторые писатели, вроде Суркова, Фадеева, Шолохова), исполненный попыток доказать, что многое из того написанного и есть проявление принципиально нового метода.

Пафос романтики и образы идеальных отношений сами по себе занимают прочное место в мировом искусстве, поэтому определенная часть советского искусства, а именно та, что тяготеет к романтической парадигме, утверждающей стремление к светлым идеалам — вкупе с ностальгией по советской эпохе, стала востребована сегодня, особенно в кинематографе, песенной эстраде, архитектуре, но отчасти также в литературе и живописи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамович Г. Л. Введение в литературоведение. Изд. 6-е, испр. и доп. — М.: Просвещение, 1975. — 352 с.
2. Введение в литературоведение / под ред. Г. Н. Поспелова. — М.: Высшая школа, 1976. — 422 с.
3. Второй Всесоюзный съезд советских писателей. Стенографический отчет. — М.: Советский писатель, 1956. — 608 с.
4. Горький М. О социалистическом реализме // Горький М. Собр. соч.: в 30 т. — М.: ГИХЛ, 1953. — Т. 27. — С. 5–13.

5. Гронский И. М. «Обеспечим все условия творческой работы литературных кружков». Собрание актива литкружков Москвы // Литературная газета. — 1932. — № 23 (192). 23 мая. — С. 3.
6. Гюнтер Х. Соцреализм и утопическое мышление // Соцреалистический канон: сб. статей / под общ. ред. Х. Гюнтера и Евг. Добренко. — М.: Академ. проект, 2000. — С. 41–47.
7. Гюнтер Х. Тоталитарное государство как синтез искусств // Соцреалистический канон: сб. статей / под общ. ред. Х. Гюнтера и Евг. Добренко. — М.: Академ. проект, 2000. — С. 7–15.
8. Давыдова Т. Т. Русский неореализм. Идеология, поэтика, творческая эволюция. 2-е изд. — М.: Флинта; Наука, 2006. — 336 с.
9. Кускова Е. Д. Трагедия Максима Горького // Новый журнал. — Нью-Йорк, 1954. — № 38. — С. 240–242.
10. Лотман Ю. М. Структура художественного текста // Лотман Ю. М. Структура художественного текста. Анализ поэтического текста. — СПб.: Азбука-Аттикус, 2018. — С. 6–374.
11. Мясников А. С. Социалистический реализм и изучение художественных форм // Проблемы художественной формы социалистического реализма: в 2 т. — М.: Наука, 1971. — Т. 1. — С. 9–69.
12. Первый Всесоюзный съезд советских писателей. Стенографический отчет. — М.: ГИХЛ, 1934. — 720 с.
13. Петров С. М. Основные вопросы реализма. Критический реализм. Социалистический реализм. — М.: Просвещение, 1975. — 303 с.
14. Померанцев В. М. Об искренности в литературе // Новый мир. — 1953. — № 12. — С. 218–245.
15. Пришвин М. М. Дневники. 1940–1941. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. — 880 с.
16. Святославский А. В. Между вымыслом и реальностью: Художественная литература и публицистика как исторический источник // Профессиональная историография и историческая память: опыт пересечения и взаимодействия в сравнительно-исторической перспективе / под. ред. О. В. Воробьевой, О. Б. Леонтьевой. — М.: Аквилон, 2017. — С. 49–72.
17. Спиридонова Л. А. Творчество Горького и возникновение социалистического реализма // Максим Горький: pro et contra, антология. Современный дискурс / сост.: О. В. Богданова, В. Т. Захарова, Л. А. Спиридонова, М. Г. Уртминцева. — СПб.: РХГА, 2018. — С. 9–15.
18. Стенограмма заседания Президиума Правления ССП СССР от 28 октября 1936 года. — РГАЛИ. — Ф. 631. Оп. 15. Ед. хр. 75. Л. 140.
19. Твардовский А. А. За далью — даль // Твардовский А. А. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Худож. литература, 1976–1983. — Т. 3. — М., 1982. — С. 211–322.
20. Фадеев А. А. О социалистическом реализме // Фадеев А. А. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Худож. литература, 1971. — Т. 5. — С. 96–107.
21. Фадеев А. А. Социалистический реализм — основной метод советской литературы // Фадеев А. А. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Худож. литература, 1971. — Т. 5. — С. 163–167.
22. Щербаков А. С. А. С. Щербаков — А. О. Авдеенко. 17 нояб. 1934 // «Счастье литературы». Государство и писатели. 1925–1938. Документы. — М.: РОССПЭН, 1997. — С. 178–185.
23. Siniavski A. Роман М. Горького «Мать» — как ранний образец социалистического реализма // Cahiers du monde russe et soviétique. — Vol. 29, № 1, Janvier-Mars 1988. — Maksim Gor'kij (1868–1936) cinquante ans après. — Pp. 3340.

*И. Р. Тантлевский, Е. С. Норкина**

**РУССКО-ЕВРЕЙСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ НАЧАЛА XX В.
О РОССИИ И РЕВОЛЮЦИИ
(НА ПРИМЕРЕ ВЗГЛЯДОВ А. ИДЕЛЬСОНА)****

Статья посвящена анализу взглядов русско-еврейской интеллигенции на Россию и революционные события начала XX в. В фокусе внимания находится позиция известного сиониста А. Идельсона. Он, как и другие представители его поколения, был прочно укоренен в российской интеллектуальной жизни и не оставался равнодушным ни к одному общественно-политическому процессу в России, свидетелем которого он был. Однако все они освещались им сквозь призму еврейского вопроса и проблем еврейского общества. Авторы приходят к выводу о том, что Идельсон разделяет воззрения либеральной интеллигенции русского и еврейского происхождения. Это представления об исторической закономерности и неизбежности революций в жизни общества, надеждах на положительные изменения в результате них, недемократичности государственной власти в России, презрение к национализму и антисемитизму, социализму. Основным источником исследования послужили публикации Идельсона в русско-еврейских периодических изданиях.

Ключевые слова: русско-еврейская интеллигенция, А. Идельсон, сионизм, либерализм, революция, империя, Россия, еврейский вопрос.

* Тантлевский Игорь Романович, доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой еврейской культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, сопредседатель Академического правления Международной ассоциации по иудаике и еврейской культуре; tantigor@bk.ru

Норкина Екатерина Сергеевна, научный сотрудник, Санкт-Петербургский государственный университет; tantigor@bk.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 21-18-00153, Санкт-Петербургский государственный университет).

I. R. Tantlevskiy, E. S. Norkina
RUSSIAN-JEWISH INTELLIGENTSIA OF THE EARLY TWENTIETH CENTURY. ABOUT
RUSSIA AND THE REVOLUTION
(ON THE EXAMPLE OF THE VIEWS OF A. IDELSON)

The article is devoted to the analysis of the views of the Russian-Jewish intelligentsia on Russia and the revolutionary events of the early 20th century. The authors focus on the position of the famous Zionist A. Idelson. Like other representatives of his generation, he was deeply rooted in Russian intellectual life and did not remain indifferent to any socio-political process in Russia, which he witnessed. However, all of them were illuminated by him through the prism of the Jewish question and the problems of the Jewish society. The authors come to the conclusion that Idelson shares the views of the liberal intelligentsia of Russian and Jewish origin. These are ideas about the historical regularity and inevitability of revolutions in the life of society, hopes for positive changes as a result of them, undemocratic state power in Russia, contempt for nationalism and anti-Semitism, socialism. The main source of the research was Idelson's publications in Russian-Jewish periodicals.

Keywords: Russian-Jewish intelligentsia, A. Idelson, Zionism, liberalism, revolution, empire, Russia, the Jewish question.

Во второй половине XIX — начале XX в. в Российской империи сформировалась особая группа людей, стоявшая в центре интеллектуальной жизни общества — русско-еврейская интеллигенция. Принимая активное участие в общественно-политической жизни страны и видя себя частью многонациональной российской интеллигенции, она все же не могла окончательно расстаться со своей культурой. Более того, она взяла на себя роль представителей народа перед лицом общества и государства, вела борьбу за еврейскую национальную самоидентификацию в России. Русская культура сыграла огромную роль в ее мировоззрении и интеллектуальном становлении. Представители русско-еврейской интеллигенции принадлежали сразу к двум мирам — русскому и еврейскому. Наблюдая современные им события, они не могли оставаться равнодушными к стране и выносили свои суждения о происходящем в публичных пространствах. Нередко критикуя и высказываясь, казалось бы, нелестно о русском обществе, они все же делали это с любовью к России.

В данном исследовании мы предпочитаем использовать понятие русско-еврейской интеллигенции, которое в последнее время формулировали в научных работах современные отечественные и зарубежные историки российского еврейства Дж. Клиер, Б. Горовиц и В. Е. Кельнер. Согласно их определению, это та часть евреев, которая отошла от традиционного религиозного мировоззрения, но отстаивала права евреев в России. Многие из них происходили из религиозных семей, оканчивали хедер и даже иешивы. Они прошли путь аккультурации за довольно короткий период времени [7; 39; 40]. По мнению современного израильского историка Й. Френкеля, еврейская интеллигенция была ветвью русской, развиваясь под воздействием русской оппозиционной политики [46, с. 15]. Особенно ярко проявились лидерские общественные и политические качества русских евреев в столице империи, куда устремлялась активная молодежь.

Среди наиболее известных представителей русско-еврейской интеллигенции Санкт-Петербурга начала XX в. можно назвать историка С. Дубнова,

общественного и политического деятеля М. Винавера, юриста Г. Слиозберга, сиониста В. Жаботинского. Фигура А. Идельсона, взгляды которого являются ключевыми для данного исследования, выбрана неслучайно. С одной стороны, в своих публикациях он просто транслировал воззрения, преобладавшие в среде еврейской интеллигенции [46, с. 193]. С другой стороны, происходившие в стране процессы Идельсон анализировал с позиции одного из наиболее авторитетных лидеров и теоретиков российского сионизма. При этом необходимо уточнить, что он принадлежал к поколению палестинофилов, начавших свою деятельность в 1880-х гг., а потому его условно нельзя отнести ни к революционерам, ни к юным энтузиастам. Он не был таким активным политиком, как, например, М. Винавер. Это позволяет продемонстрировать позицию несколько отстраненного, напрямую не участвовавшего в революционном движении общественного деятеля. В итоге мы поймем воззрения Идельсона на революцию и Россию через призму проблем современного ему еврейского общества.

А. Идельсону и его взглядам посвящена статья современного американского историка Б. Горовица, в которой автор с помощью биографического метода пытается раскрыть общественный контекст мысли Идельсона с акцентом на сионистскую деятельность и его роль в еврейской общественно-политической жизни [8; 9; 10]. Известно, что Идельсон родился в религиозной семье в Векшни (Литва), а его юность проходила в одном из местечек Ковенской губернии. Он поступил на юридический факультет Императорского Московского университета. В этот период формируются его политические взгляды. Так, в ассимиляции и антисемитизме он видел главную опасность для евреев России и, оставив свою религиозность в прошлом, стал проявлять интерес к протосионистскому движению «Ховевей Цион». Участниками этого движения были лучшие еврейские студенты, которые внезапно стали соблюдать еврейские обряды и посещать синагоги [10, с. 51–52].

Переехав в Петербург, Идельсон возглавил редакцию журнала «Рассвет», позже — издание «Еврейская жизнь». При нем «Рассвет» стал процветать и превратился в центральный орган сионистов. Это издание проводило новые тенденции и лозунги в политику русского еврейства и положило в свою основу защиту национальных интересов. Важно, что издание адресовало свои публикации и русскому обществу. Таким образом, Идельсон постепенно приобрел статус одной из ключевых фигур российского сионизма. Именно ему принадлежит теоретическая формулировка концепции «синтетического сионизма». Согласно этому направлению, необходимы расширение участия евреев в общероссийских политических организациях, в образовании и культуре, усилия по улучшению жизни евреев в России, а также признание важности галута как учебной площадки для последующей эмиграции в Эрец-Исраэль. Можно сказать, что еврейская общественная жизнь была не чужда Идельсону еще и потому, что он был одним из активистов Общества любителей древне-еврейского языка [1, с. 37, 202].

Идельсон, как и другие представители его поколения, был прочно укоренен в российской интеллектуальной жизни и не оставался равнодушным ни к одному общественно-политическому процессу в России, свидетелем которого он был.

Однако все они освещались им сквозь призму еврейского вопроса и проблем еврейского общества. Ему удалось мастерски вплетать свою точку зрения о наиболее насущных вопросах повседневности в начало каждой статьи, заканчивая ее каждый раз «еврейской проблемой»: развитие сионизма, еврейское образование, сохранение еврейской культуры, еврейское бесправие на фоне общегражданского бесправия в стране, помощь в войне, эмиграция, кровавый навет и антисемитизм. Именно «еврейские» проблемы имели для Идельсона первостепенную важность, что, возможно, свидетельствует о приоритете еврейской идентичности в нем. Кроме того, Идельсон четко отделяет взгляды, которые представляет он и его сообщество, от позиции «русской интеллигенции», при этом явно ставя себя на тот же уровень и ощущая себя частью русской элиты. Довольно смело он выступает в защиту еврейского народа: так, в 1906 г. выходят его резкие статьи о попустительстве местной администрации антиеврейским погромам, за что несколько номеров «Хроник еврейской жизни» были арестованы [47, с. 699]. Его публикации присутствуют практически в каждом номере «Хроники еврейской жизни» и «Рассвета» под реальной его фамилией или псевдонимом «А. Давидсон», нередко это передовицы. Особо можно выделить его статьи, вышедшие в «Рассвете» и «Хронике еврейской жизни» с 1905 по 1917 гг. под общим названием «Итоги»: в них он делал выводы о событиях российской общественно-политической жизни за предыдущий год.

Поскольку основная публикационная активность Идельсона приходится на наиболее сложные в политическом отношении годы, закономерно, что многие его статьи являются попыткой осмыслить революционный процесс в России. При этом он нередко углубляется и в теоретические рассуждения о природе революции. Из-под пера Идельсона слово «революция» выходит довольно часто и скорее является синонимом общего процесса перемен, нежели дефиницией конкретного события в стране. В революции Идельсон видит неизбежность и закономерность: это борьба старых общественных сил, выросших в рамках старого общественного строя, с самим общественным строем. Цель этой борьбы — создание новых форм, более соответствующих интересам восставших сил: «Выросшие общественные силы, которые больше не укладываются в рамки старого общественного строя, объявили последнему войну» [12, с. 5–6; 34, с. 1.]. В этом смысле борьба ведется не против конкретного правительства, а против правительства вообще, т. е. против самого принципа власти и порядка, поддерживаемого в данное время. Революция — это не просто борьба против абсолютизма, это борьба интересов, которая совершается постоянно и непрерывно, с большей скоростью, чем в обыкновенное время. Иными словами, согласно пониманию Идельсона, революция — это исторический процесс, доведенный до максимальной быстроты [26, с. 6]. Революция жестока, но при победе щедро вознаграждает своих сторонников. Даже разрушительный процесс, по мнению Идельсона, является шагом вперед, так как он расшатывает устаревшие устои [18, с. 4–5]. Таким образом, автор предстает явным сторонником разрушения старого строя и создания нового фундамента общественно-политической жизни.

Такие взгляды во многом роднят его с политическими деятелями либерального направления, писавшими и говорившими о закономерности и объ-

активной неизбежности революции в 1905–1906 гг. Однако если политические лидеры четко формулировали программные задачи своих партий и конечные цели революционного процесса [42], то в выступлениях Идельсона цели представлялись несколько размытыми — смена характера власти и создание нового порядка, который бы устроил общество.

На протяжении жизни теоретические воззрения на революционный процесс у Идельсона не меняются и остаются идентичными как после событий 1905 г., так и 1917 г. Для Идельсона революция представляет собой некое тяжелое потрясение и отклонение от нормальной жизни. В этом он даже видит некоторую цикличность: на смену революциям приходят периоды возвращения к спокойной, в чем-то даже серой и скучной жизни. О послереволюционных периодах жизни страны Идельсон пишет: «Нормальная жизнь сера, скучна, тягуча и однообразна... В такие периоды обыкновенно замечается хозяйственный подъем. Общество... продолжает накапливать внутренние силы, создает то, что служит основой жизни, что создает прогресс данного общества» [17, с. 6]. В этот период, по его мнению, на некоторое время общество может испытывать удовлетворение. Идельсон часто связывает революцию и хозяйственную и экономическую разруху. Именно в затянувшейся экономической нестабильности он видит причину неудач революционных движений [17, с. 5; 37, с. I–IX]. Акцент на экономические факторы в революции, вероятно, связаны с болезненным отношением Идельсона к тяжелому экономическому положению и разрушительным последствиям для хозяйства большей части еврейского населения империи, к чему он периодически возвращается в своих публикациях. Он отмечает, что в черте еврейской оседлости царит нищета и вырождение, ремесла исчезают, торговля падает, рабочие остаются без работы [16, с. 4].

Применительно к России восприятие революции Идельсоном утяжеляется. По его убеждению, в российской практике революция фактически граничит с провокацией и их порой трудно отличить друг от друга [33]. Лишь тогда, когда русское общество вместе со своим правительством будут доведены до состояния истощения и анархии, начнется организаторская деятельность отдельных общественных групп, выступит на сцену общественная самодеятельность, которая восстановит правовой порядок и создаст новые формы общественной жизни. До этих пор русская революция есть стихийный процесс разложения общественных форм в сфере политической и гражданской жизни, процесс анархический и исключительно отрицательный [12, с. 5–6].

Характерной чертой революции 1905 г. в России Идельсон называет стихийность и неорганизованность, и в этом он явно разделяет мнение многих своих современников. Как следствие — русское революционное движение за 1905 г. представляет собой преимущественно разрушительный процесс с точки зрения результатов [18, с. 4–5]. С сожалением Идельсон признает, что если для русского общества революция 1905 г. частично принесла пользу, то еврейское общество только еще больше потеряло от нее. Если главный итог революции — Дума — и является положительным для русского общества, которое получило в ее лице некоторые права в области законодательства и контроля над финансами, то для евреев в нее фактически нет доступа [15, с. 2–3]. Так он пишет о Думе:

Обратиться в Думу с проектом еврейского равноправия — значит обратиться не по надлежащему адресу. Дума, даже если захотела бы, не может дать евреям равноправия, как не может экспроприровать помещичьи земли, если правительство этого не захочет [35, с. 4].

Размышления А. Идельсона о несбывшихся надеждах евреев на революцию и ее результат — Думу — вполне закономерны на фоне происходивших событий. Многие общественные и политические силы возлагали большие надежды на революцию. Казалось, создание Государственной Думы станет решающим шагом к всеобщей демократической трансформации. В частности, русско-еврейские лидеры видели и в революции, и в парламенте средство достижения равноправия и испытали огромное разочарование. И если в 1905 г. все подобные мечты и надежды о равноправии могли быть открыто обнародованы, то после 1905 г. поддержка политическими деятелями евреев уменьшалась — как либералы, так и радикалы оказались неспособны внести перемены, позволившие бы улучшить положение евреев. То сожаление, которое высказывает Идельсон относительно Первой русской революции, может свидетельствовать о таких же больших надеждах, какие возлагали на нее многие его современники.

Причинами неудачи после революционных событий 1905 г. Идельсон называет неравенство противоборствующих сил, а так же отсутствие единства интересов сторонников революции. Он пишет:

Борющиеся силы неравны между собой. С одной стороны — представители старого режима с его сложившейся организацией, с его грозной вооруженной силой, а с другой — безоружная неорганизованная масса, разделенная между собой на классы и партии, преследующая свои интересы, противоречивые между собой. Поэтому общество не в состоянии пойти прямо к намеченной цели и вырвать власть [12, с. 4].

Следствием этого является общественный беспорядок и расстройство государственного аппарата, который в сущности нужен всем.

Необходимость участия евреев в освободительном движении 1905–1906 гг. для Идельсона была бесспорна. Он отмечал:

Мы, евреи, можем ожидать широких реформ нашей жизни и полного освобождения от позорящих и губящих нас исключительных законов только от революции. Только она в состоянии окончательно порвать со старым и устроить общество на совершенно новых началах [12, с. 6].

С одной стороны, такая его позиция соответствовала его же концепции синтетического сионизма и объединяла его с другими представителями русско-еврейской интеллигенции и русскими либералами. Так, Дубнов, Слиозберг и особенно Винавер были уверены в том, что судьба российского еврейства во многом зависела от развития русского освободительного движения и от успеха в обретении равноправия всеми российскими гражданами [7]. Однако в рассуждениях Идельсона сквозил некоторый пессимизм по этому поводу. Он подчеркивал, что евреи участвуют в революционном движении не как со-

юзники, а как крепостные для чужих [11, с. 8–9]. Многие евреи — участники русского революционного движения — сознательно, а чаще — бессознательно, идентифицировали свои интересы с интересами русских рабочих и крестьян, нередко имея об этих самых рабочих и крестьянах самые фантастические представления [5, с. 9–10]. И в этой оговорке состояло отличие позиции Идельсона, который поддерживал убеждение другого лидера российского сионизма, В. Жаботинского, подчеркивая, что силы в этой борьбе за равноправие необходимо направить именно вовнутрь еврейства [39, с. 177].

В сознании русского обывателя роль евреев в первой русской революции представлялась большей, чем была на самом деле. Слово в ответ на такое общественное мнение Идельсон в своих публикациях 1907 г. признает заметное участие евреев в революции: «...наше участие в русской революции довольно значительное, хотя не доминирующее, как его изображают другие органы печати» [14, с. 4]. При этом он подчеркивает, что о евреях-революционерах нельзя говорить как о единой сплоченной группе, преследующей свои цели, скорее как об отдельных индивидуумах еврейского происхождения [15, с. 4].

На фоне растущего общественного напряжения в стране, падения престижа власти и общего раздражения в начале XX в. Идельсон неслестно отзывается и о природе русской власти и общества. Он подчеркивает полное отсутствие правового сознания в России, которое заменяет чувство, настроение, волевые импульсы. Так, русское общество в понимании Идельсона представляет собой «мягкую массу, из которого случай лепит, что хочет... Эта масса как будто не имеет собственных законов жизни, а принимает формы извне, случайно, по дуновению ветра. Общество не может мыслить самостоятельно» [19, с. 4–5; 32, с. 3–4]. Красной нитью проходит в его публикации отрицательное отношение к чиновникам, которые «не имеют возможности каким-либо образом повлиять ни на что, а лишь слушаться» [38, с. 4]. Политические убеждения для администратора считаются роскошью, а главное — послушание и готовность исполнять волю представителей власти. Одни и те же лица проводят диаметрально противоположные политические меры [27, с. 4]. Это убеждение мыслителя о недемократизме российской государственности перекликается с идеями русских мыслителей — современников Идельсона, в частности Н. А. Бердяева [3, с. 11–13]. Он писал о России как самой безгосударственной и в то же время самой «государственной, бюрократической» стране в мире, однако у Идельсона мы не находим бердяевского мессианства «русской идеи».

Распространяющийся антисемитизм, бесправие евреев и невозможность исправить эту ситуацию даже с помощью Государственной Думы приводит Идельсона к презрительному отношению к этому органу, которое он разделял со многими другими общественно-политическими лидерами. Причиной того, что в России так и не возник настоящий парламент, по его мнению, было отсутствие у Думы собственного фундамента. Единственным источником силы является правительство, а Дума существует, лишь пока это допускает власть. Дума даже при всем желании не может решить многие важнейшие вопросы, если этого не захочет правительство. С сарказмом он пишет о Думе следующее:

Русская Дума имеет оригинальное свойство: она послушна не только во время своего существования, но и до своего появления на свет Божий. Она рождается такой, какой ее хотят видеть те, кому она должна быть послушна [22, с. 2].

Наблюдая за работой Думы Третьего созыва, Идельсон фактически называет ее простой фикцией, и чем больше проходит времени после ее создания, тем более резко Идельсон выражается о ней [21, с. 2–3; 30, с. 2.]. Помимо основных проблем, связанных с работой этой Думы, следует помнить и о факте присутствия в ней большего количества националистически настроенных членов, что, возможно, также влияло на отношение Идельсона к ней.

Несмотря на критическое и даже презрительное отношение к механизму русской государственной власти, сам Идельсон настороженно относился к возможному ее свержению в результате революции: «И мы евреи примкнули к революции, но путь анархии для нас опасен» [12, с. 6]. Такое опасение, вероятно, связано с последовавшими осенью 1905 г. антиеврейскими погромами. События первой русской революции вызвали вопль ужаса у современника Идельсона — публициста и философа Михаила Гершензона, инициатора сборника «Вехи»: «... 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» [8, с. 249].

В целом для Идельсона, как и для многих из его ближайшего окружения, характерны скорее «упаднические» настроения в межреволюционный период. Довольно мрачные представления выражает он о жизни в России уже спустя почти шесть лет после первой революции. Как человек, высоко ценивший образование и культуру и даже непосредственно принимавший участие в распространении просветительской деятельности среди евреев, он говорит об общественном разложении. Он называет Россию «страной мертвых душ» и «живых трупов». С сожалением он констатирует: грубость становится нормой в обществе, университеты в глазах власти являются ненужными рассадниками крамолы, и всюду «холопы, которые потенциально опасны: ведь дикарь ненавидит более цивилизованных и развитых людей» [36, с. 3–5]. Это умонастроение сближает его с критиками революционной интеллигенции из лагеря русских публицистов-философов либерального толка. Общее движение от революционаризма к умеренности, реформизму, ценностям религии, культуры, национализма, государственности:

Россия пережила революцию. Эта революция не дала того, чего от нее ожидали. <...> Русское общество... находится в каком-то оцепенении, апатии, духовном разброде, унынии. Русская государственность не обнаруживает пока признаков обновления и укрепления... и, как будто в сонном царстве, все опять в ней застыло, скованное неодолимой дремой. Русская гражданственность, омрачаемая многочисленными смертными казнями, необычайным ростом преступности и общим огрубением нравов, пошла положительно назад. Русская литература залита мутной волной порнографии и сенсационных изделий. Есть от чего прийти в уныние и впасть в глубокое сомнение относительно дальнейшего будущего России [6, с. 43].

Закономерно, как и у многих других русско-еврейских лидеров, и особенно лидера еврейского либерализма М. Винавера, возмущение у Идельсона вызывает направление российской внутренней политики, усилившееся в начале XX в., — национализм. Однако если в целом национализм чаще ассоциировался с проявлением империализма и монархизма, то для Идельсона это приобретает абсолютно иное значение. Он подчеркивает, что это совсем не тот национализм, о котором говорят в Европе, а лишь простая продолжающаяся с давних времен «травля инородцев», что больше напоминает ему дикость. Подобная политика русской власти, по его мнению, наоборот, порождает сепаратизм и усиливает нерусский национальный элемент [31, с. 2–3; 27, с. 3–5]. И снова в его взглядах мы можем наблюдать некоторое «эхо» взглядов русских мыслителей. Так, М. А. Славинский писал о национализме, развившемся в ходе революционных событий 1905 г.:

Дата 17 октября 1905 г. является формальной гранью между уходящим в историю принудительным единством и долженствующим прийти ему на смену живым разнообразием национальностей единой Российской империи. <...> Последовавшие затем события, длившиеся и до наших дней, смяли и растоптали венок национальных надежд... Практика имперской национальной политики, утвердившись заново на старых рельсах официальной народности, делала и делает все зависящее от нее для того, чтобы развить центробежные стремления среди недержавных народностей империи [44, с. 414–415].

На стыке больного для Идельсона еврейского вопроса и критики направления политики — национализма, он снова приходит к рассуждениям о природе русской власти и права. Он пишет: «Всякое право зависит от того, как его толкуют... Право первенства понимается у нас как право подавлять, выселять, вытеснять из тех областей, где есть возможность. Врагов отечества на Руси много...» [13, с. 5].

В 1917 г. «Рассвет» выходит более редкими номерами, а революционные события становятся главной темой публикаций периодического издания. Летом, наблюдая за событиями в Петрограде, Идельсон с некоторым презрением говорит об участниках народного выступления и отмечает, что объединяют всех выступавших в июле их антиобщественные и антигосударственные взгляды и это приводит их в лагерь большевиков. Главной их задачей Идельсон называет смуту [20, с. 1–3]. В августе он дает определение происходящим событиям: «В сущности у нас не революция, а просто «смутное время» [24, с. 1]. К этому времени уже многие общественно-политические деятели и публицисты используют это слово для определения обстановки в стране. И уже по отношению к революции 1905 г. часто значение «смуты» определялось как общее гнетущее состояние и нередко использовалось даже представителями власти [43], а события 1917 г., начиная с поэта А. Белого, сопоставляются именно со Смутой XVII в. [4, с. 315] По мнению Идельсона, русская революция далась легко, так как власть была слабой. Русское общество после этого было предоставлено само себе: оно «напоминает заброшенную сироту, которое целый день шатается на улице и думает, что хочет, потому что некому смотреть за ним» [25, с. 2].

Относительно событий 1917 г. Идельсон остается верен своим взглядам на цель революции — создание новых форм жизни, соответствующих интересам борющихся. Однако у него преобладает пессимизм относительно происходящих событий, поскольку у борющихся групп не определенных и общих целей, а вместо общественных целей преобладают индивидуалистские стремления [24, с. 2]. С некоторым сарказмом он говорит и об итогах революции для России. Весь успех России лишь искусственный: и равноправие, и кажущееся отсутствие антисемитизма. Все это не соответствует ни экономическому, ни культурному состоянию страны [37, с. V]. Как и раньше, наибольшую настороженность вызывает у него антисемитизм, вспыхнувший с особой силой в военный период и остающийся даже после революции.

Идельсон продолжает воздерживаться от наименования определенных политических событий революцией. Об осенних событиях 1917 г. он отзывается следующим образом: «это не революция, не переворот, не «захват власти»... Это просто выступление большевиков, нечто, не имеющее никакого политического названия...» [28, с. 21–22]. Очевидно, что, как и многие наблюдатели, он недооценил большевиков и произошедшие события. Довольно резко Идельсон высказывается о социализме, но не о самой природе политического течения, а о том, чем он стал в России. Он дезорганизовал, вызывал анархию, не создав ничего конструктивного. Основная причина этого виделась Идельсону в личных качествах сторонников социализма. Как человек, высоко ценивший культуру и образование, Идельсон негативно отзывается о большевиках, которые, по его мнению, из-за отсутствия интеллигентности и надлежащего культурного уровня и кругозора не смогут стать достойным «хозяином» страны [29, с. 32; 28, с. 21–22].

Подобная критика социализма звучала в России широко после первой революции. Ранее, как писал Н. А. Бердяев, «русская интеллигенция... по своему моральному сознанию во вторую половину XIX в. вся почти была социалистической» [2, с. 44]. Дискуссии разворачивались, главным образом, между разными направлениями социализма (народничество, марксизм), а внутри этих направлений — между более или менее умеренными и радикальными их сторонниками. Периодически звучавшие иные мнения, например Д. Менделеева, который считал, что социалистическое учение способно увлечь только «малоразвитых людей» [41, с. 168], были обречены оставаться на обочине общественной мысли. Как констатировал М. И. Туган-Барановский, «социалистические симпатии русской интеллигенции составляют одну из ее наиболее характерных отличительных черт» [45, с. 419]. Лишь горькие плоды революции 1905–1907 гг. побудили к пересмотру старых идеологий, прежний общественный консенсус российской интеллигенции вокруг социализма начал разрушаться, хотя открытый разрыв с социализмом осмелились провозгласить немногие. Революция 1917 года усилила этот процесс постепенного ухода интеллигенции от социализма, по крайней мере, в его наиболее радикальных и утопических формах. Однако этот уход не приводил к усилению либерализма или иных альтернативных социализму политических движений. Скорее его результатом было нарастание в интеллигентской среде аполитичности, пессимизма, поиск новых ориентиров за пределами политической борьбы — в религии, «чистом»

искусстве, профессиональной деятельности, а после победы большевиков — в эмиграции, внешней и внутренней, и т. д.

Характер публикаций Идельсона показывает, что события 1917 г. не были для него неожиданностью, скорее, снова закономерностью и вполне ожидаемыми для природы русской власти. Он отмечал: «В случаях как в России, со слабой властью при революции выступает на арену самый сильный класс — буржуазия, которая имела сильную организацию в лице конституционно-демократической партии» [28, с. 23]. Как и многие мыслители и общественные лидеры его времени, такие как меньшевики и даже многие большевики, он отмечал: «Ни для кого не тайна, что мы переживаем типичную буржуазную революцию» [23, с. 4].

Революция большевиков заметно ударила по позиции Идельсона как сионистского лидера и спикера. Снизилась его роль и как теоретика сионистского движения. В итоге Идельсон вынужден был покинуть Россию, потеряв контакты со своим окружением [10].

Как мы видим, во многом взгляды Идельсона на революцию и Россию как государство неоригинальны. Он скорее разделяет воззрения того окружения, к которому принадлежит, — либеральной интеллигенции русского или еврейского происхождения. Это представления об исторической закономерности и неизбежности революций в жизни общества, надеждах на положительные изменения в результате них, недемократичности государственной власти в России, презрение к национализму и антисемитизму, социализму. В его рассуждениях отсутствуют споры с оппонентами по политическим позициям и противопоставления себя им. Он их даже не называет. Некоторый пессимизм, сквозивший практически во всех публикациях Идельсона, хорошо передает настроение современного ему общества. Перспективы изучения темы видятся нам в более глубоком анализе еврейской российской общественной мысли в контексте интеллектуальной истории русской интеллигенции того же времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бейзер М. Евреи в Петербурге. — М.: Библиотека Алия, 1990.
2. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990.
3. Бердяев Н. А. Судьба России. — М.: Советский писатель, 1990.
4. Булдаков В. П. Красная смута: природа и последствия революционного нашествия. — М.: РОССПЭН, 2010.
5. Будницкий О. В. В чужом пиру похмелье: евреи и русская революция // Евреи и русская революция. Материалы и исследования. — М., Иерусалим: Гешарим, 1999. — С. 3–21.
6. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи; Интеллигенция в России: Сборники статей 1909–1910 / сост. Н. Казаковой, предисл. В. Шелохаева. — М.: Молодая гвардия, 1991. — С. 43–84.
7. Горовиц Б. «И кризис, и преемственность»: новый взгляд на российское еврейство в поздней царской России // Горовиц Б. Еврейская составляющая русской идеи. — М.: Три квадрата, 2020. — С. 100–118.
8. Горовиц Б. Михаил Гершензон и его интеллектуальный круг // Горовиц Б. Еврейская составляющая русской идеи. — М.: Три квадрата, 2020. — С. 244–258.

9. Горовиц Б. Михаил Гершензон: еврей среди российской элиты // Горовиц Б. Еврейские интеллектуалы Российской империи. — М.: Три квадрата, 1917. — С. 278–294.

10. Горовиц Б. Синтетический сионизм и судьба Абрама Идельсона // Горовиц Б. Еврейская составляющая русской идеи. — М.: Три квадрата, 2020. — С. 50–67.

11. Идельсон А. Вопросы жизни // Хроника еврейской жизни. — 1906. — № 6.

12. Идельсон А. Где Исход // Хроника еврейской жизни. — 1905. — № 45.

13. Идельсон А. Декларация // Рассвет. — 1912. — № 50.

14. Идельсон А. Итоги // Рассвет. — 1906. — № 1.

15. Идельсон А. Итоги // Рассвет. — 1907. — № 1.

16. Идельсон А. Итоги // Рассвет. — 1907. — № 48.

17. Идельсон А. Итоги // Рассвет. — 1909. — № 1.

18. Идельсон А. Итоги // Хроника еврейской жизни. — 1906. — № 45.

19. Идельсон А. Итоги // Рассвет. — 1911. — № 1.

20. Идельсон А. Июльские дни // Рассвет. — 1917. — № 2.

21. Идельсон А. К законопроекту о равноправии // Рассвет. — 1908. — № 20.

22. Идельсон А. К результатам выборов // Рассвет. — 1912. — № 42.

23. Идельсон А. К. Д. и национальный вопрос // Рассвет. — 1917. — № 3.

24. Идельсон А. Московское совещание // Рассвет. — 1917. — № 6.

25. Идельсон А. Национальная автономия и федерализм // Рассвет. — 1917. — № 14.

26. Идельсон А. Национальное собрание // Хроника еврейской жизни. — 1906. — № 4.

27. Идельсон А. Перемены курса // Рассвет. — 1911. — № 40.

28. Идельсон А. Политический обзор // Рассвет. — 1917. — № 19.

29. Идельсон А. Политическое обозрение // Рассвет. — 1917. — № 22–23.

30. Идельсон А. После закрытия сессии // Рассвет. — 1909. — № 22.

31. Идельсон А. После закрытия сессии // Рассвет. — 1911. — № 23.

32. Идельсон А. Преступление и наказание // Рассвет. — 1912. — № 29.

33. Идельсон А. Призрак погрома // Рассвет. — 1911. — № 37.

34. Идельсон А. Реальные силы момента // Хроника еврейской жизни. — 1906. — № 24.

35. Идельсон А. Своим путем // Рассвет. — 1908. — № 2.

36. Идельсон А. Страна «мертвых душ» // Рассвет. — 1911. — № 47.

37. Идельсон А. Тяжелое наследие (вместо предисловия) // Из недавнего прошлого. Речи еврейских депутатов в Государственной Думе за годы войны. — Пг., 1917.

38. Идельсон А. Четвертая Дума // Рассвет. — 1912. — № 46.

39. Кельнер В. Е. Щит. Винавер и еврейский вопрос в России в конце XIX — начале XX века. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2018.

40. Клиер Дж. О русско-еврейской интеллигенции (К постановке вопроса) // Евреи в России: история и культура: сборник научных трудов / отв. ред. Д. А. Эльяшевич. — СПб., 1995. — С. 75–78.

41. Менделеев Д. И. Собр. соч.: в 25 т. — М. — Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1952. — Т. 21.

42. Милюков П. Н. Год борьбы. Публицистическая хроника 1905–1906. — СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1907.

43. Новосельский С. С. «Смута» или «революция»? События 1905 г. в России в оценках представителей власти и консервативных течений общественной мысли // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. — 2017. — С. 98–106.

44. Славинский М. А. Русская интеллигенция и национальный вопрос // Вехи; Интеллигенция в России: Сборники статей 1909–1910 / сост. Н. Казаковой, предисл. В. Шелохаева. — М.: Молодая Гвардия, 1991. — С. 406–418.

45. Туган-Барановский М. И. Интеллигенция и социализм // Вехи; Интеллигенция в России: Сборники статей 1909–1910 / сост. Н. Казаковой, предисл. В. Шелохаева. — М.: Молодая гвардия, 1991. — С. 419–426.

46. Френкель Й. Пророчество и политика: социализм, национализм и русское еврейство, 1862–1917. — М.: Мосты культуры, 2008.

47. Эьяшевич Д. А. Правительственная политика и еврейская печать в Российской империи. Очерки истории цензуры. — СПб.: Мосты культуры, 1999.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.1.021

УДК 7.032; 296.1; 296.3; 903.7; 904

*Н. Ю. Раевская**

ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЕ ИСКУССТВО: ОПЫТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В статье рассматривается изобразительная деятельность, связанная с самым древним периодом в истории иудаизма (главным образом, с эпохой I и II храмов). Этот первый этап иудейской изобразительности теряется в глубине тысячелетий. Представления о его содержании и тем более интерпретация смысла создававшихся изображений носят гипотетический характер и в силу отсутствия надежно атрибутированных археологических находок основываются преимущественно на текстах Танаха. Священное Писание, с одной стороны, содержит строгий запрет на создание любого рода фигуративных объектов, с другой стороны, указывает на наличие таковых и в скинии, и в храме. Встает вопрос о том, на каком основании и с какой целью создавались эти изображения, какой смысл в них вкладывали создатели и видели зрители; являлись ли они объектами, необходимыми для культа, или их роль была незначительной и сводилась к простому украшению.

Ключевые слова: иудаизм, монотеизм, еврейское искусство, храмовый культ, Иерусалимский храм, храм Соломона, храм Ирода.

N. Yu. Raevskaya

EARLY JEWISH ART: ATTEMPT AT INTERPRETATION

The article examines the visual activity associated with the most ancient period in the history of Judaism (mainly with the era of I and II temples). This first stage of Jewish art is lost in the depths of millennia. The ideas about its content and, moreover, the interpretation of the meaning of the created images are hypothetical in nature, and due to the lack of reliably attributed archaeological finds, are mainly based on the texts of the Tanakh. Scripture, on the one hand, contains a strict prohibition on the creation of any kind of figurative objects, on the other hand, indicates the presence of such in the tabernacle and in the temple. There is the question why these images were created, what meaning did the creators put in them and what the audience saw? Were these objects necessary for the cult, or was their role insignificant and reduced to mere decoration?

* Раевская Наталья Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет; raev.spb@rambler.ru

Keywords: Judaism, monotheism, Jewish art, temple cult, Jerusalem temple, Solomon's temple, Herod's temple.

Мозаичные полы и фрески с изображением библейских персонажей, обнаруженные археологами в античных синагогах, в свое время перевернули устоявшееся представление о евреях как «народе без искусства» и пробудили интерес исследователей к изобразительной деятельности, связанной с иудаизмом. В наши дни многочисленные работы, посвященные этой теме, занимают видное место в иудаике, описывая и интерпретируя артефакты, обсуждая их место в религиозной жизни евреев. Росписи, рельефы и мозаики в синагогах; гравированные церемониальные объекты; иллюминированные рукописи и надгробные изваяния убедительно показывают, что изобразительная деятельность не была запрещена и не была чужда евреям на всем их долгом пути от античности к современности. Первые связанные с иудаизмом изображения, попавшие в поле зрения искусствоведов, датируются началом нашей эры и связаны с синагогами, ставшими центрами религиозной жизни после разрушения Иерусалимского храма. К этому времени иудаизм уже «имел за плечами» более чем тысячелетнюю историю и прошел сложный путь исторического развития, в ходе которого формировалось и «оттачивалось» монотеистическое мировоззрение, выкристаллизовывались специфически иудейские формы взаимодействия с божеством, преодолевавшие традиционные для культур древности формы. Этот первый этап иудейской изобразительности теряется в глубине тысячелетий. Представления о его содержании и, тем более, интерпретация смысла создававшихся изображений, могут носить лишь гипотетический характер, и в силу отсутствия надежно атрибутированных археологических находок (об их принадлежности к иудейской традиции и тем более назначении можно говорить лишь предположительно[8]) основываются преимущественно на текстах Танаха.

Косвенно помогает судить о смысле изобразительной деятельности в раннеиудейской среде (в дохрамовый период и период I храма) изучение культур тех народов, которые соседствовали с евреями в древности (в первую очередь финикийцев). Дополнительным источником, к которому, однако, стоит относиться с осторожностью, служат тексты более поздних иудейских авторов (талмудические, апокрифические, исторические), создававшиеся уже в постхрамовую эпоху и содержащие толкование смысла изобразительных практик предшествующих веков. Такое толкование основывалось на традиционных для своего времени представлениях, но могло отличаться от изначального восприятия изображений в эпоху скинии и храма.

Священное Писание представляет нам картину аниконической, с момента ее возникновения, религии, категорически отрицающей возможность использования изображений божества. Все отклонения от этого принципа (Бемидбар (Чис.) 21,4–9; Шмот (Исх.) 32; Шофтим (Суд.) 8,22–28; 17–18; Мелахим А (3 Цар.) 12,25–32; Мелахим Б (4 Цар.) 23,5–7) видятся «уклонением в язычество», отступлением от подлинного иудейского учения. Изобразительная деятельность, связанная с собственно иудейской традицией, показана как полностью санкционированная и освященная Всевышним. Отсутствие изображений

Бога и наличие других изображений (от «медного змия» в пустыне Бемидбар (Чис. 21:4–9) до декораций ковчега и скинии (Шмот (Исх.) 25–31)) представляется следствием Его прямых указаний и выполнением Его воли: «Все, как Я показываю тебе... так и сделайте» (Шмот (Исх.) 25:9). «Образец» оформления скинии, то есть места собственного явления народу, установленный Богом, включал в себя две золотые фигуры херувимов на крышке ковчега, посреди которых Он обещал «являться», «херувимов искусной работы» на покрывалах скинии и завесе, а также тщательно прописанный дизайн предметов культа и одежды священников. Обязательность тщательного следования предписанной модели подчеркнута божественным указанием: «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе» (Шмот (Исх.) 25:40) — и указывает на необходимость всех перечисленных объектов и изображений с точки зрения культа. Не только ритуал внутри скинии, но и правильно выполненная «изобразительная схема» представляется условием присутствия Бога среди «сынов Израиля». Создание изображений внутри I храма (строительство которого датируется предположительно началом X в. до н. э.) тоже предстает как часть общего плана, предусмотренного Богом для своего святилища. Передавая Соломону детальные чертежи будущего храма и описания священных предметов внутри него (включая «колесницу с золотыми херувимами»), царь Давид восклицает: «Все это в писании от Господа, который вразумил меня о всех работах предначертанных» (Диврей айямим А (1 Пар.) 28:19). Другой вариант той же истории хоть и умалчивает о наличии изначального образца, данного Богом, но показывает, что изображения внутри I храма санкционированы им постфактум: после окончания строительства «слава Господня наполнила дом Господень» (Мелахим I (3 Цар.) 8:11), а Бог, явившийся Соломону, сказал: «... посвятил Я этот дом, который ты построил, пребыванию имени Моего там вовеки; и будут очи Мои и сердце Мое там во все дни» (Мелахим I (3 Цар.) 9:3). Священное Писание свидетельствует о том, что одобренное Богом пространство храма включало в себя две огромные фигуры херувимов в Святая святых, сделанные из дерева и покрытые золотом, а под ними ковчег завета с еще одной парой херувимов. По всему храму на стенах и дверях располагались вырезанные из дерева и обложенные золотом изображения херувимов, пальмовых деревьев, распускающихся цветов и «подобий огурцов». Медные столбы были покрыты «гранатовыми яблоками», гигантское медное «море» удерживалось двенадцатью литыми фигурами волов, а умывальницы из меди стояли на подставках, украшенных литыми рельефами львов, волов, херувимов, пальм и «развесистых венков». Декор храма прописан с не меньшей тщательностью, чем оформление скинии, ранее запрошенное Богом, что указывает на то, что и в этом случае визуальные объекты представлялись иудеям необходимыми элементами культа.

Безусловно, Танах не дает возможности однозначно судить о содержании изобразительной деятельности в рамках культуры, складывавшейся вокруг иудаизма в течение первых столетий его существования. Он рисует картину, согласующуюся с общей религиозной доктриной зрелого иудаизма. Многие тексты Танаха, отсылающие нас во времена Моисея, Давида или Соломона, по всей видимости, выражают отношение к изображениям, характерное для

полностью сформировавшейся монотеистической системы, а не то, каким оно было в действительности в период I храма и до него, когда эта система находилась в стадии становления.

...имеются в виду книги т. наз. Девтерономиста (D-автора) — предполагаемого автора (или группы авторов) Второзакония (*Deuteronomy*) и ряда других книг. К «девтерономической истории» относят книги Дварим (Втор), Йошуа (Нав.), Шофетим (Суд.), Шмуэль I–II, Мелахим I–II (1–4 Цар.) и, иногда, Йирмейа (Иер.) [6, с. 55–56].

«Поздний» взгляд на вещи, утвердившийся в иудаизме, вероятно, не раньше конца VII в. до н. э. провозглашал, безобразность трансцендентного Бога с вытекающей из этого невозможностью создания его изображений (Дварим (Втор.) 4). Очевидно, что представления о трансцендентности Бога и возможности личностного взаимодействия с ним, составляющие суть зрелого монотеизма, складывались постепенно и пробивали себе дорогу, преодолевая и разрушая традиционное мифоритуальное сознание. Так, большинство современных исследователей полагают, что строгий аниконизм, то есть осознанно и последовательно провозглашаемое отрицание возможности использования изображений божества, не был присущ иудаизму изначально. Приводятся достаточно весомые аргументы в пользу того, что для древнего иудаизма могло быть характерно как использование фигуративных изображений богов, подчиненных Яхве (который в ранний период воспринимался лишь как глава пантеона), так и его собственных изображений вплоть до наличия статуи божества в храме Соломона [10; 11; 13; 14]. Другая точка зрения, не столь радикально отличающаяся от картины, которую рисует Священное Писание, предполагает, что «де-факто» аниконизм был присущ иудаизму изначально, то есть «место Бога» в храме Соломона было пусто, но «программного», воинствующего аниконизма, обоснованного безобразностью Бога, не существовало по крайней мере до конца VII в. [12, с. 274]. Несмотря на серьезность аргументов, высказываемых за и против, ни одна из двух точек зрения на данный момент не является доказанной [13].

Важно то, что осознанный, «программный» аниконизм зрелого иудаизма, решительно отрицавший не только необходимость, но и саму возможность использования статуи божества для контакта с ним, был частью новой специфически иудейской схемы взаимодействия с Богом. Этот новый способ взаимодействия, нехарактерный для соседних культур, предполагал, что Бог пребывает с народом в первую очередь в силу выполнения данных им заповедей, а не в силу грандиозности храма и культа (Мелахим I (3 Цар.) 6–7), Йирмейа (Иер.) 7) [9, с. 269]. D-автор, тщательно описывая храмовое убранство, указывает на то, что для Бога важнее правильное человеческое поведение, чем храм с его ритуалом. Храмовый ритуал в этой схеме представляется лишь одним из элементов взаимодействия с Богом, теряющим свою силу при условии отклонения народа от выполнения остальных требований. Обращение к Танаху показывает, что эта модель настойчиво утверждается в рамках относительно поздних текстов, тогда как в ранний период существования иудаизма, основополагающей формой контакта с божественным являлся храм (сначала пере-

носной, потом стационарный) и культ, с ним связанный [4]. Как и в соседних культурах древности, взаимодействие с божеством в начале предполагало идею «физической», «пространственной» близости народа и Бога. Грандиозность постройки, богатство внутренних декораций и великолепии ритуала должны были служить этой цели. Неслучайно рекомендации, связанные со строительством и украшением скинии и храма, прописаны в мельчайших подробностях. Бог выбирает для себя место, где он будет спускаться к людям, и повелевает оформить пространство, в котором он будет являться, строго определенным образом.

Изобразительная деятельность, о которой упоминает Священное Писание, характеризуя ее как подлинно иудейскую, связана практически исключительно с культовыми сооружениями, а изображения (фигуративные и декоративные) показаны включенными в систему культа и представляются достаточно значимыми ее элементами. Иудаизм на заре его существования мог, возможно, обходиться без изображений божества, но другие визуальные объекты и декорации были для него столь же необходимы, как и для соседних культур, и представлялись важными средствами, обеспечивающими божественное присутствие. Они создавали среду, необходимую для схождения Шхины и достойную ее. Примечательно, что мудрецы Талмуда, жившие в первые века н. э., рассуждая о значении фигур херувимов в рамках храмового культа, трактовали их как «работающие образы». Традиция устойчиво связывала Бога с этими крылатыми существами. Он представлялся небесным царем, восседающим на «херувимовом» троне. Так, эпитет «Господ Цеваот, обитающий над керувами» неоднократно встречается в Танахе (Шм. I (1 Цар.) 4:4; Шм. II (2 Цар.) 6:2; Йеш. (Ис.) 37:16), а в видении Иезекииля Бог является пророку на престоле, расположенном над колесницей херувимоподобных существ (Йех. (Иез.) 1). Согласно Торе и в скинии, и в храме Соломона Шхина обнаруживала себя над крышкой ковчега в пространстве между этими двумя крылатыми существами (Шмот (Исх.) 25:22). Как отмечает Т. Меттингер, «по аналогии с Сиро-Палестинским искусством херувимов [в храме Соломона] стоило бы понимать как конституирующих трон» Бога [12, с. 282]. Изображения, подобные херувимам, были популярным мотивом в рамках ближневосточного искусства как такового, в ряде случаев маркирующими троны правителей и богов. Подобные существа, например, изображены на саркофаге царя Библа Ахирама по обе стороны его трона; на пластине слоновой кости, найденной в Мегидо, представляющей ханаанского правителя сидящим на херувимоподобном троне; на финикийских печатях времен Соломона, где показаны херувимы, несущие трон городского божества г. Тира Мелькарта и т. д. Все эти изображения относятся ко времени, предшествующему или синхронному возникновению культа Яхве [3, с. 89].

Примечательно, что, согласно комментариям Талмуда, лица херувимов, установленных Соломоном в храме, «чудесным образом меняли направление, отражая отношение еврейского народа к Богу» (Бава Батра 99а). Когда народ исполнял его волю, эти существа поворачивались друг к другу, и Шхина наполняла Святая святых. В случае отклонения Израиля от божественной воли Шхина покидала Святая святых, а лица разворачивались по направлению к ковчегу завета, «подобно ученикам, провожающим учителя» (Бава Батра

99а). *Другой талмудический трактат описывает*, как язычники, вторгшиеся в святилище разрушенного второго храма, были приведены в смущение, увидев херувимов, нарисованных на стенах, прильнувшими друг к другу подобно любящим супругам. Они демонтировали их и принесли на рынок, с удивлением вопрошая, как могли богобоязненные евреи создавать столь постыдные изображения, а затем уничтожили их (Йома 54б). Тот же трактат объясняет и оправдывает значение этих изображений следующим повествованием: когда во время праздников поднимали завесу Святая святых в первом храме, люди могли видеть фигуры херувимов, чьи тела были буквально переплетены между собой, что напоминало любовные объятия мужчины и женщины. «Смотрите, как вы возлюблены перед Богом», — говорили жрецы, разъясняя, что «два херувима символизируют Святого, будь Он благословен, и еврейский народ» (Йома 54а). Как в случае супругов, верных друг другу, «Шхина пребывает с ними» (Сота 17а), так в случае верности народа своему Богу, по мнению талмудических мудрецов, Шхина сходила в пространство между херувимами, соединяющимися вследствие благосклонности Всевышнего, одобряющего человеческие действия. Интересно и одно из мнений, приводимых в Талмуде, утверждающее, что херувимы хотя и были чувственно воспринимаемы, но «стояли чудесным образом и не занимали физического пространства» (Бава Батра 99а). В Святая святых, месте божественного присутствия, естественные объекты приобретали сверхъестественные свойства. Невидимый Бог, удовлетворенный послушанием народа и правильностью ритуала, являлся людям над крышкой ковчега завета на материально осязаемом троне, который мистическим образом образовывали тела и крылья золотых херувимов. Как отмечает Моше Идель, сходные представления с древних времен существовали и в еврейской мистике, воспринимавшей храмовых херувимов как материальные проявления двух божественных качеств — милосердия и правосудия. Каббала же позднее стала толковать процесс смыкания их крыльев как результат смягчения качества правосудия путем усиления противоположного ему качества милосердия в ответ на исполнение Израилем божественной воли [1, с. 228, 279].

На основании вышеуказанных свидетельств с большой степенью вероятности можно утверждать, что, как и в рамках других культур древности, основное назначение изображений внутри храма сводилось к созданию среды, обеспечивающей присутствие божества. Иные цели если и достигались, то опосредованно и не всегда осознанно. Так, очевидно, что непосредственной и главной задачей изобразительной деятельности не было эмоциональное или воспитательное воздействие на зрителя, в качестве которого выступал главным образом ограниченный круг священства. Народ, если и допускался в храм (сам этот факт подвергается сомнению (Йома 54а)), то лишь во время паломничества на Песах, Шавуот и Суккот, а в Святая святых с великолепными фигурами херувимов, как предполагают, мог входить исключительно первосвященник и только раз в год, на Йом Кипур. Роскошь храмового декора предназначалась в первую очередь не для того, чтобы ей восхищались и наслаждались люди, а для того, чтобы Бог мог являться и пребывать в пространстве, достойном его величия. Определенно и то, что в рамках скинии и храма изображения не служили выражением мыслей, чувств и надежд мастеров, их создававших.

Веселеил, «исполненный Духом Божиим», чтобы владеть искусством обработки разных материалов для изготовления ковчега и скинии (Шмот (Исх.) 31:2–6), как и призванный Соломоном «тирянин из колена Неффалимова», обладавший умением делать вещи из меди (Мелахим I (3 Цар.) 7:13–15), были наняты «устроителями» святилищ, чтобы воплотить в жизнь заранее заданный план, со всей тщательностью следуя предписанному образцу. Хотя, возможно, сами «заказчики» скинии и храма, стараясь «искусными средствами» обеспечить пребывание Бога в среде Израиля, в то же время воспринимали создаваемое как жест личного благоговения, выражения искренней любви и почтения по отношению к Богу.

Описываемая эпоха закончилась разрушением I храма в 586 году до н.э. и вавилонским пленением. Изобразительная деятельность следующего за пленом периода вплоть до падения II храма в 70 г. н. э. окутана неизвестностью не менее, чем предыдущая. Существуют минимальные литературные свидетельства, касающиеся устройства II храма, восстановленного Зоровавелем (586 г. до н. э. — 20 г. до н. э.), и храма, перестроенного Иродом (20 г. до н. э. — 70 г. н. э.), создающие впечатление, что его убранство при всем богатстве в обоих случаях носило чисто декоративный характер. Единственный фигуративный элемент, который упоминается в этих текстах, — «золотые виноградные лозы, от которых свешивались кисти в человеческий рост», в храме Ирода (Иосиф Флавий «Иудейская война» V, 5:5). По всей вероятности, здесь уже не было изображений херувимов на стенах и занавесах святилища, как в храме Соломона. Не было их и в Святой святых. Как свидетельствуют все источники, это пространство было совершенно пустым и не имело никаких украшений. Раз в год на Йом Киппур первосвященник входил туда, чтобы возжечь фимиам и ставил кадильницу на камень в том месте, где когда-то находился ковчег завета (Иосиф Флавий «Иудейская война» V, 5:5; Йома 52 b). Можно предположить, что храмовые декорации здесь не несли той смысловой нагрузки, которая им была присуща в период первого храма и не воспринимались в качестве значимых для взаимодействия с Богом. Причиной тому, вероятно, было окончательно утвердившееся, осознанное и четко выраженное понимание божественной трансцендентности, устранявшее антропоморфизм и натурализм в его понимании. Тексты Танаха, создававшиеся накануне, в течение и сразу после вавилонского плена, хоть и используют формулу «Господь Цеваот, восседающий на херувимах» (Шм. I(1 Цар.) 4:3-4; Мелахим II (4 Цар.) 19:15-19), но подчеркивают, что он имеет «святое жилище» на небесах (Дварим (Втор.) 26:15), а в храме призывается его имя (Мелахим I (3 Цар.) 8:16-53) и присутствует его «слава» (Йех. (Иез.) 1:28).

Наиболее явно переход от одного акцента в понимании божества к другому демонстрирует книга пророка Йешая (Исайи), объединяющая в себе две части, созданные с промежутком примерно в два столетия. Автор первой части (Йеш. (Ис.) 1–39), вероятно, сам пророк, живший в VIII в. до н. э. (т. е. в эпоху I храма), на протяжении всего текста именует Бога Цеваот (Саваоф), используя этот эпитет, чтобы подчеркнуть его воинственный и грозный характер. В контексте обличительных речей пророка, такой акцент в понимании Бога должен был указать еврейскому народу на неизбежность божьего наказания

за грехи. Бог Саваоф предстает в видении Йешайя, как царь, сидящий на троне в иерусалимском храме (Йеш. (Ис.) 6:2–4; 33:23). «Место имени Господа Цеваота», говорит пророк, находится на горе Сион (предполагается, что так до I в. н.э. называли храмовую гору в Иерусалиме). (Йеш. (Ис.) 18:7), и это не просто точка, где восхваляется имя Бога, но и его непосредственное «место обитания» (Йеш. (Ис.) 18:4), из которого он наблюдает за народом. Совершенно отчетливо звучит здесь мысль о том, что Бог «обитает» в определенном пространстве на земле, а именно в храме, построенном Саломоном (Йеш. (Ис.) 8:19), и нет ни одного упоминания о том, что его истинное «жилище» находится на небесах.

Вторая часть книги (Йеш. (Ис.) 40–66), принадлежащая автору, жившему в VI в. до н. э. (либо в эпоху плена, либо сразу после нее) с первых строк подчеркивает совершенно противоположную мысль..

Кому уподобите вы Бога? И какое подобие найдете Ему? Идола выливает художник, и золотильщик покрывает его золотом и приделывает серебряные цепочки... Разве вы не знаете?... Он есть Тот, Который восседает над кругом земли, и живущие на ней — как саранча пред Ним; он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья (Йеш. (Ис.) 40:18–22).

Второисайя в отличие от своего предшественника, жившего двумя веками ранее, утверждает, что Бог «восседает» не на престоле в храме, а на небесах «над кругом земли». Имя Саваоф уступает место эпитетам Возвышенный и Превознесенный (Йеш. (Ис.) 57:15). Автор утверждает, что в мире нет и не может быть ни одной вещи, ему подобной, в силу чего любые изображения божества не только бессмысленны, но и кощунственны. Они оскорбляют величие Бога, который трансцендентен по отношению к миру и превышает все в нем существующее.

Тема надмирного существования Бога в противовес его храмовому обитанию была важной не только для Второ-Исайи, но и для автора Мелахим I (3 Царств), создававшейся, вероятно, в то же время. «Но, воистину, разве будет Бог жить на земле? Ведь небо и небеса небес не могут вместить Тебя, тем менее этот дом, который я построил». Храм, как здесь утверждается, — не то место, где Бог обитает, но то место, к которому Бог проявляет особое внимание. Его «сердце и очи» обращены туда, где люди к нему обращаются с молитвами, восхваляют и прославляют его имя. «Чтобы были очи твои отверсты на дом сей ночью и днем... Услышь моление раба Твоего и народа Твоего Израиля, когда они будут молиться на этом месте; услышь на месте обитания Твоего на небесах...» (Мелахим I (3 Цар.) (8:27–53). Вместе с тем в этой книге фрагменты подчеркивающие, что подлинное место Бога на небе, соседствуют с высказываниями о храме как месте его обитания. То же самое характерно и для более поздних послепленных источников. Так в книге Эзры (Ездры) о храме говорится как о «доме Божьем», в котором «Богу небесному» приносят «жертву приятную». Имя «небесного Бога» не просто призывается, но «пребывает» или (в синодальном переводе) «обитает» в храме. (Эзра (1Езд.) 6:10–12) Кажущееся противоречие проясняется в последних разделах книги Йешайя: «Возвышенный и Превознесенный, Существующий вечно и Святой — имя

Его: в месте высоком и священном обитаю Я, но с тем, кто сокрушен и смирен духом» (Йеш. 57:15) (в синодальном переводе: «Высокий и Превознесенный» живет и «на высоте небес и в святилище, и также с сокрушенными и смиренными духом» (Ис. 57:15)). Пусть храм и «не вмещает Бога», но это и не просто пространство, в котором обращаются к Всевышнему. Он выделяет это место среди других, Его внимание определенным образом сконцентрировано на этом объекте, но не только на нем, а и на судьбах конкретных людей, послушных его воле. Бог повсюду, но храм служит точкой наибольшего соприкосновения с ним. Здесь божественное присутствие являет себя людям, делая возможным контакт с ним. И это присутствие зависит не только от создания определенной материальной среды, притягивающей и удерживающей божество, но и от человеческого поведения. Такой способ присутствия и контакта имел серьезные отличия от принятых в древних культурах форм, где близость с божеством достигалась главным образом через непосредственное взаимодействие людей с его изображением. Несмотря на то, что представления древних, вероятно, не были столь примитивными, чтобы трактовать материальное изображение как само божество, способ взаимодействия с Богом тем не менее мыслился как взаимодействие со статуей, его представляющей. Такое общение требовало определенной обстановки и определенных действий, сходных с теми, которые имели место в случае общения с царственными персонами. В таких культурах храмовые изобразительные и ритуальные схемы представлялись имеющими первостепенную важность и обеспечивающими реальность присутствия Бога и эффективность человеческого взаимодействия с Ним. Иудаизм периода I храма (или, по крайней мере, начала этого периода) хоть и обходился, вероятнее всего, без изображения Бога, но в целом находился в плену тех же воззрений, предполагавших необходимость создания строго определенной храмовой среды для возможности пребывания в ней божества. В иудаизме периода II храма такой поход утратил свое значение в силу окончательно утвердившихся представлений о неантропоморфном, исключительно духовном характере божества. К концу пленной эпохи и началу эпохи второго храма иудейский монотеизм, обогащенный представлениями о надмирной трансцендентности Бога, приобрел законченную форму. Можно предположить, что в это время храмовое убранство перестало восприниматься как обязательная среда, обеспечивающая явление невидимого Бога, а декорации стали терять свою фигуративность и магически-смысловую нагрузку. Их богатство лишь подчеркивало величие Бога и служило выражением почтения по отношению к нему. Херувимы и другие элементы храмового декора более не представлялись важными и обязательными элементами культа, а Бог, требующим создания особой материальной среды для своего пребывания с народом. Акцент сместился в сторону необходимости следования божественной воле, и строгого исполнения божественных заповедей. Правда, значительная часть самих заповедей была связана с жертвоприношениями и другими храмовыми ритуалами, которые, как и прежде, совершались скрупулезно, но смысл их выполнения теперь виделся скорее в самом выполнении, то есть в слиянии воли народа с божественной волей, приближающем к Богу и обеспечивающем его покровительство. Иудеи, вернувшиеся из плена, окончательно усвоили новаторскую

схему общения с Богом, в которой главным элементом является человеческое поведение, согласующееся с всевышней волей Бога, а не ритуал и декорации храма, в котором происходит встреча с божеством.

Подводя итог, можно сказать, что предпринятый опыт интерпретации смысла изобразительной деятельности в древнем иудаизме, позволяет сделать предположение о том, что основное назначение изображений, присутствовавших в I храме, сводилось к созданию среды, необходимой для присутствия Бога. Визуальные объекты, находившиеся там, определенным образом способствовали Его пребыванию в храме; были частью сложной конструкции, которая в совокупности всех составляющих (архитектуры и скульптуры, ритуальных предметов и тканей, зажигания свечей и воскурения фимиама, пения и музыки) создавала условия для пребывания Бога в среде еврейского народа. Изображения (как и все остальные элементы храма) представлялись средствами, обеспечивающими устойчивый и постоянный контакт с божеством. Без них такой контакт не мог состояться, казался невозможным. Их основное назначение, таким образом, было чисто практическим и сводилось, как и во всех древних культурах, к актуализации изображаемой реальности божественного мира. При этом изобразительная деятельность отчасти могла служить выражением чувств ее творцов и вызывать ответные чувства у тех, кому случалось созерцать эти объекты, но эти цели достигались опосредованно и не были сознательно позиционируемыми. В эпоху II храма представления о действенной силе изображений, по всей видимости, уступили место безразличному отношению к ним, не предполагающему обязательности их наличия. Они могли быть в храме или могли отсутствовать: и то и другое не имело решающего значения. Бог оставался с народом при условии выполнения всех заповедей Торы, и храм служил точкой проявления его особого внимания, местом пребывания Шхины. Нефигуративные в большинстве своем изображения, остававшиеся в храме, уже не решали утилитарную задачу «сведения» божества на землю, но скорее служили «маркерами» священного места, подчеркивали значимость храма и величие Бога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Идель М. Каббала: новые перспективы. — Иерусалим — Москва: Мосты культуры / Гешарим, 2010.
2. Иосиф Флавий Иудейская война. — Иерусалим — Москва: Мосты культуры / Гешарим, 2008.
3. Подосинов А. В. Символы четырех евангелистов: Их происхождение и значение. — М: Языки русской культуры, 2000.
4. Раевская Н. Ю. Программный аниконизм в теологии Дварим (Второзакония) // Вопросы теологии. — 2021. — Т. 3, № 2. — С. 146–158
5. Танах / пер. Иосифона Д. — Иерусалим: Мосад Арав Кук, 1978.
6. Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: Издательство РХГА, 2016.

7. Babylonian Talmud. — URL: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> (дата обращения: 23.08.2021).
8. Beck P. Imagery and representation: studies in the art and iconography of ancient Palestine: collected articles. — Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, 2002.
9. Feder Y. The Aniconic Tradition, Deuteronomy 4 and the Politics of Israelite Identity // *Journal of Biblical Literature*. — 2013. — V. 132, № 2. — P. 251–274.
10. Hendel R. S. Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel // *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. — Leuven: Peeters Publ., 1997. — P. 205–228.
11. Lewis T. J. Art and Iconography Representing Yahwistic Divinity // *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel*. — New York: John Wiley & Sons, Ltd Publ. — 2016. — P. 510–532.
12. Mettinger T. A Conversation with My Critics: Cultic Image or Aniconism in the First Temple? // *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman*. — Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006. — P. 273–297.
13. Na'aman N. No Anthropomorphic Graven Image: Notes on the Assumed Anthropomorphic Cult Statues in the Temples of Yhwh in the Pre-exilic Period // *Ugarit-Forschungen*. — 1999. — V. 31. — P. 391–415.
14. Niehr H. In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple // *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. — Leuven: Peeters Publ., 1997. — P. 73–95.
15. Uehlinger C. Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images // *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. — Leuven: Peeters Publ., 1997. — P. 97–155.

*М. И. Цветаева, А. Е. Никифорова**

РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИВОПИСИ БРАТСТВА ПРЕРАФАЭЛИТОВ В РЕФОРМИРОВАНИИ ИСКУССТВА ВЕЛИКОБРИТАНИИ

Религиозная живопись художников Братства прерафаэлитов с недопустимым для того времени реализмом стала отправной точкой реформирования британского искусства. Обратившись к эстетическим идеям Джона Рескина и взяв за основу живопись эпохи кватроченто, Джон Эверетт Миллес, Уильям Холман Хант и Данте Габриэль Россетти разработали типологический символизм и создали радикальные для своего времени интерпретации Священного Писания.

Ключевые слова: Братство прерафаэлитов, кватроченто, Рескин, религиозная живопись, реформирование искусства.

M. N. Tsvetaeva, A. E. Nikiforova

THE ROLE OF THE PRE-RAPHAELITE BROTHERHOOD RELIGIOUS PAINTING IN THE BRITISH ART REFORMING

Religious paintings created by the Pre-Raphaelite Brotherhood artists with its unacceptable realism, became the starting point for the British art reforming. John Everett Millais, William Holman Hunt and Dante Gabriel Rossetti inspired by John Ruskin's aesthetic ideas and the Quattrocento art developed typological symbolism and created the Holy Spirit interpretations radical for that time.

Keywords: Pre-Raphaelite Brotherhood, Quattrocento, Ruskin, religious painting, art reform.

Изучая творчество прерафаэлитов, необходимо погрузиться не только в историко-социальную реальность Англии, но и духовно-нравственную, онто-

* Цветаева Марина Николаевна, доктор культурологии, профессор кафедры музейного дела и охраны памятников, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; mtsvetaeva@rambler.ru

Никифорова Анна Евгеньевна, литературный редактор, Фонд развития правовой культуры (г. Пушкин); anna_nikiforova@list.ru

логическую и символично-эстетическую ментальность национального искусства. Индивидуально-творческая свобода, познание духовно-эстетического бытия, Красоты и Истины являются вечными сюжетами национального и европейского искусства. Анализируя творчество указанных художников, признавая их интерес к возрождению религиозно-философского мироощущения — *осовремениванию библейской темы* на новой творческо-эстетической волне, духовно-нравственный и формально-эстетический интерес к христианской культуре, необходимо обозначить ряд важнейших направлений исследования: концепцию революции искусства, связанную с диалогом традиций, старой и новой школы, проблемами эстетического мироощущения, выраженного в познании бесконечности и многообразия Природы; соотношение «высокого и низкого», жанровой иерархии, сопряжение образов быта и бытия. И еще один аспект, актуальный для современной художественной культуры, который озвучивает специфику европейского искусства XIX века, — глубинное взаимодействие Слова и Образа, литературного текста и его визуального воплощения, особенностей словоцентризма классического искусства.

Братство прерафаэлитов возникло в то время, когда рушились старые порядки: в феврале 1848 года началась революция, свергнувшая Июльскую монархию и установившая Вторую республику во Франции, в апреле состоялся марш чартистов в Лондоне с требованием всеобщего избирательного права. Известно то, что Джон Эверетт Миллес и Уильям Холман Хант — будущие создатели Братства прерафаэлитов — стали свидетелями этой демонстрации. Впечатленные происходящими событиями, Миллес, Хант и Данте Габриэль Россетти замыслили революцию в искусстве, интересующую их больше, чем политические изменения. Наряду с почитанием старых итальянских и фламандских мастеров, художников объединило понимание необходимости обновления британского искусства.

Отметим, что в целом независимость мысли в Великобритании была обусловлена Реформацией, неуклонным развитием науки, постоянной беспрепятственной борьбой мнений. Бунт прерафаэлитизма прозвучал как часть общего протеста против академизма в литературе и в искусстве. Причиной того, что в литературе этот бунт начался значительно раньше, прерафаэлит второй волны, дизайнер Уильям Моррис видел то, что «искусство живописи более тесно связано с формальной техникой, чем литература, и в большей степени зависит от традиции» [2].

Идея создания Братства возникла, когда художники рассматривали гравюры Карло Лазинио с фресок Кампо-Санто в Пизе. Тремя годами ранее художественный критик Джон Рескин, выступивший впоследствии в защиту прерафаэлитов, писал своему отцу: «Вы не можете даже представить себе живость и полноту замысла этого великого старика. Несмотря на все нарушения общих запутанных правил искусства, несмотря на анахронизм и причудливость... Авраам и Адам, и Каин, и Рахиль и Ревека — настоящие, зримые, осязаемые, такими какими они были, такими какими они должны были быть, никто не сможет взглянуть на них без уверенности, что они жили... Ангелы, изображенные на фресках, предстают не бесплотными начертаниями среди людей. Они двигаются, словно облаченные в человеческую плоть,

в лучах яркого, дневного света, не утрачивая при этом своей божественной сути» [10, р. 90].

Особое внимание и восхищение Джона Рескина и прерафаэлитов вызвали работы Беноццо Гоццолли. Английский литературный критик, искусствовед, член Братства прерафаэлитов Фредерик Джордж Стивенс пишет о том, что эти репродукции помимо того, «стали точкой кристаллизации или ядром энтузиазма для их несколько туманных идей в искусстве». Прерафаэлитов восхитили формальные качества рисунков, переданные посредством гравюры, их резкость, малая глубина и угловатость линий [11, р. 31].

Отметим, что художники не стремились имитировать искусство кватроченто, обратившись к традициям живописи, существовавшим до Рафаэля, они стремились создать новую эстетическую концепцию. Данный тезис подтверждает высказывание Уильяма Холмана Ханга: «Рассматривая гравюру за гравюрой, мы осознали, что эскизы Кампо-Санто примечательны случайными деталями — как следствие внимательного наблюдения за неисчерпаемой в своем многообразии Природой... Однако мы от души посмеялись и над незрелой перспективой, и над неразвитой техникой рисунка, и над слабостью светотени... и над скупыми образчиками флоры, и над геометрическими формами в пейзаже. Эту примитивность, устаревшую еще при жизни художника, мы отметили как пережиток прошлого» [6, с. 7].

Художники отвергли принципы первого президента Академии Джошуа Рейнолдса, полагавшего, что для того, чтобы запечатлеть идеальную красоту художнику следует изъять недостатки природы из композиции, и обратились к идеям Джона Рескина, обозначившего задачу художника в страстном призыве: «Стань между мной и природой, объясни ее мне; дай мне смотреть твоими глазами и слышать твоими ушами, приди мне на помощь и подкрепи меня силою твоего великого духа» [4, с. 63].

Противопоставив свое творчество шаблонным сюжетам официальной живописи, отказавшись от смягченных и приглушенных тонов, темных красок, в частности от признаваемого художниками времен Рейнолдса любимым тоном старых мастеров коричневого цвета, молодые люди именовали себя Братством прерафаэлитов, подчеркивая подобным названием их связь с мастерами итальянского кватроченто.

В работе «Материалы и методы в живописи прерафаэлитов» Элисон Смит объясняет то, как прерафаэлиты смогли добиться ярких красок на своих полотнах. В стремлении достичь чистых цветов, подобных краскам иллюстраций средневековых манускриптов, восхищенные яркостью ранних витражей, художники восприняли акварельную технику Уильяма Генри Ханга и Джона Фредерика Льюиса. Прерафаэлиты привнесли новизну в технику, заключающуюся в нанесении локального цвета точечными мазками на белую основу. На влажный грунт (художники самостоятельно грунтовали холсты, используя цинковые белила, придающие глубокий бледно-голубой цвет) графитным карандашом наносился набросок, а затем прозрачная краска в виде мозаики цветных пятен [3, с. 28].

Журнал «Росток» (The Germ), издававшийся с января по апрель 1850 года, стал первым документальным источником, транслировавшим идеи художников.

Но в целом он был скорее детищем Данте Габриеля Россетти, чем всего Братства прерафаэлитов, и литературные склонности поэта и художника проявились в формировании журнала.

На обложке первого номера «Мысли о природе в поэзии литературе и искусстве» значился манифест Братства прерафаэлитов, переводимый буквально как «полная приверженность простоте искусства». В целом, в «Ростке» были обозначены цели искусства и отношение художников к природе, их богомность и отстраненность от общественной жизни не декларируются в журнале [15. с. 5].

Первые картины художников Братства прерафаэлитов можно назвать новаторскими. Выполненные в новой технике и отмеченные впервые инициалами Братства прерафаэлитов — P. R. B. (Pre-Raphaelite Brotherhood) (предполагалось, что аббревиатура также должна была всколыхнуть интерес публики), полотно Миллеса «Лоренцо и Изабелла» и работа Ханта «Риенци» были выставлены в Королевской Академии, а картина Данте Габриеля Россетти «Отрочество Девы Марии» с его сонетами на раме — на «Свободной выставке» в Гайд-Парке в 1849 году.

Отметим, что картина Миллеса, в сущности, относилась к светской живописи и иллюстрировала поэму Джона Китса «Изабелла, или горшок с базиликом», ставшую поэтическим переложением V новеллы Декамерона. Хант также обратился к литературному произведению, при этом наполнив полотно религиозными смыслами, Россетти же создал картину на религиозный сюжет.

Так, внимание Миллеса сосредоточено на зарождающейся любви Лоренцо и Изабеллы. Обилие прорисованных с необычайной точностью деталей, богатство цвета и реалистичность персонажей делают сюжет картины зримым. словно предрекая трагический финал, на первом плане полотна брат Изабеллы толкает ногой преданную ей собаку, опрокинутая солонка, из которой соль высыпалась на стол, указывает на назревающий конфликт. В своем труде «Английская живопись» Роберт Сизеран отмечает: «Во враждебных взглядах, которые оба брата бросают на Лоренцо, содержится вся драма Китса» [5, с. 153].

Полотно Уильяма Холмана Ханта, созданное в 1848–1849 гг. под влиянием митингов чартистов, вдохновлено романом Эдварда Бульвер-Литтона «Риенци, последний из римских трибунов» об исторической личности Кола ди Риенци, возглавившего восстание и объявившего себя трибуном, впоследствии убитого народом Рима.

Картина выполнена согласно принципам раннего прерафаэлитизма и характеризуется яркостью красок, реалистичностью персонажей и пейзажа; она становится не только реконструкцией исторического события, но и живописным воспроизведением сцены романа. Хант избирает один из наиболее драматических моментов. Полное название картины — «Риенци клянется отомстить за смерть своего младшего брата, убитого в схватке между кланами Колонна и Орсини» — становится описанием события, запечатленного Хантом, которое также поясняет цитата из романа: *«Но вследствие этого события, будущий освободитель Рима, который мог быть мечтателем, ученым, поэтом — мирным соперником Петрарки — человек мысли, но не действия. Но с того времени все его способности, силы, мечты, и его талант сосредоточились в одной точке...»*

Интересно то, что художник, воспринял текст Эдварда Бульвер-Литтона слишком буквально. По совету писателя, полагавшего, что фигура будущего трибуна сливается с крупами коней, Хант изменил цвет костюма Риенци с серого на красный [12, с. 40].

Важно отметить, что художник на одном полотне транслирует ряд последовательных событий из жизни *Христа*. Так, на заднем фоне в левом верхнем углу под зарождающимся месяцем изображены женщина с ребенком, воплощающие образ Девы Марии с младенцем. Образ Христа считается и в фигуре Риенци, который страдает от рук своего народа. Поза младшего брата Риенци, венок, лежащий поверх его безжизненной руки, отсылают к эпизоду снятия с креста.

На полотне Данте Габриэля Россетти «Отрочество девы Марии» изображено, как под руководством св. Анны Мария вышивает лилию. На заднем плане ее отец обрезает виноградную лозу. Полотно наполнено традиционными христианскими символами: так, пальмовая ветвь и шип отсылают к образу Христа, книги символизируют надежду, веру и милосердие, голубь же традиционно является образом Святого Духа.

Данное полотно, соответствовавшее взглядам на правильное воспитание девочек того времени, публика, подготовленная к восприятию изданными ранее «Современными художниками» Рескина и «Очерками по истории христианского искусства» Александра Линдси, приняла и благосклонно отнеслась к сходству полотна с картинами раннего Ренессанса.

Отметим, что протестантской Великобритании изображения в храмах встречались крайне редко, преимущественно в виде мозаики или витража. Прерафаэлиты, обратившись к творчеству итальянских художников, которое по сути своей было католическим, создали картины на религиозные сюжеты с недопустимым в то время реализмом. В живописи в стремлении возродить немецкое религиозное искусство ранее выступили назарейцы (художники Братства Святого Луки). Группа немецких художников обратилась к работам Дюрера, Фра Анжелико и раннего Рафаэля; воскресив систему символов прошлого, назарейцы обнаружили в своем творчестве новое понимание взаимосвязи слова и образа. Главной задачей их творчества стал перевод прежних знаков на язык нового искусства. Прерафаэлиты также стремились сформировать собственный художественный язык, основываясь на иконографическом языке христианской живописи, — создавать картины, максимально приближенные к действительности. Художники Братства разработали типологический символизм, чтобы донести до современников суть христианской мысли. И в 1850 году Миллес и Хант в Королевской академии художеств, а Россетти в Портлендской галерее выставили полотна, нарушившие эстетические принципы искусства и тотально изменившие представление о нем.

Так, на картине Миллеса «Иисус в родительском доме», также названной некоторыми критиками «Мастерской плотника», Христос изображен как обычный мальчик, целующий деву Марию, встревоженную тем, что он поранил гвоздем ладонь. Капля крови капает на левую ступню, как знак его будущих ран, а плотницкие инструменты символизируют орудия Страстей Господних.

Картина, противоречащая эстетическим стандартам Викторианской эпохи, стремившимся к гармонии физического и духовного идеала в живописи,

подверглась критике Чарльза Диккенса, несмотря на то, что он сам в своих реалистических романах преуспел в отображении низменного, грязного, полуживого, уродства тела и духа, сострадая этому. Писатель был возмущен реализмом и прозаизмом, с которыми были изображены персонажи полотна, о чем написал в эссе «Старые лампы взамен новых»: «Приближаясь к этому Святому Семейству, вы должны изгнать из Вашего ума всякое религиозное настроение, всякую возвышенную мысль, всякую ассоциацию нежных, драматичных и благородных идей и приготовиться спуститься до глубины всего низменного, отвратительного, возмутительного и отталкивающего. На переднем плане одетый в ночную сорочку отвратительный рыжий мальчишка, с искривленной шеей и распухшей, словно от слез, физиономией; вам кажется, что, играя с приятелем в какой-то сточной канаве неподалеку от дома, он получил от него палкой по руке, каковую и выставляет сейчас напоказ перед коленопреклоненной женщиной, чья внешность столь вопиюще безобразна, что даже в самом вульгарном французском кабаре и в самом дрянном английском трактире она привлекла бы к себе внимание своей чудовищной уродливостью (разумеется, если допустить, что создание с такой перекошенной шеей способно просуществовать хоть минуту). Два почти совершенно голых плотника, хозяин и поденщик, достойные товарищи этой приятной особы, заняты своим делом; никто из них не обращает ни малейшего внимания на выпачканную табаком старуху, которая, казалось бы, по ошибке забрела сюда вместо расположенной по соседству табачной лавочки и уныло стоит у прилавка, ожидая, чтоб ей подали пол-унции ее излюбленной смеси. Здесь собрано все уродство, какое только можно уловить в человеческом лице, фигуре, позе. Разденьте любого грязного пьяницу, попавшего в больницу с варикозным расширением вен, и вы увидите одного из плотников. Даже их ноги с распухшими пальцами явились сюда прямехонько из Сент-Джайлса» [1].

По сути, Диккенс мастерски описывает персонажей на картине Миллеса как героев своих романов, но в работе художника он видит осовременивание библейской темы и не может этого принять.

Полотна художников Братства прерафаэлитов, созданные на пике противостояния идеализма и реализма в английском искусстве, созвучны произведениям писателей Викторианской эпохи, для которых, как и для прерафаэлитов, реализм стал одновременно и эстетическим базисом, и достижением. По мнению С. Андрес, Джордж Элиот, которая была знакома с прерафаэлитами, в изданном в 1859 г. романе «Адам Бид» в высказывании о голландской живописи выразила эстетические принципы художников-прерафаэлитов, которых вдохновляло творчество старых мастеров [9, с. 8–11].

Описания в романе Элиот подобны картинам прерафаэлитов и голландских мастеров системой точной передачи деталей. Первая глава романа «Мастерская» содержала описание мастерской плотника, отсылающее к полотну Миллеса: «Послеобеденное солнце сильно пекло пятерых работников, трудившихся над дверьми, оконницами и панельными обшивками. Запах соснового леса, распространившийся от кучи досок, собранных за открытую дверь, смешивался с запахом кустов бузины, цвет которых, белый как снег, виднелся у самого открытого окна, находившегося с противоположной стороны мастерской;

косые солнечные лучи светились сквозь прозрачные стружки, поднимавшиеся от твердого рубана, и ярко освещали тонкие нитки дубовой панели, которая была прислонена к стене» [8, с. 3].

Подобно прерафаэлитам, бросившим вызов академизму, автор спокойно отворачивается «от заоблачных ангелов, от пророков, сивилл» к старухе «наклоненной над своим цветочным горшком или одиноко сидящей за своим обедом, между тем как полуденный свет, смягченный, быть может, ширмой из листьев, падает на ее ночной чепчик, и только касается края ее самопрялки и ее каменного кувшина и всех этих дешевых обыкновенных предметов, составляющих для нее драгоценную потребность жизни» [8, с. 214].

Как отмечает Н. М. Шамардина в статье «Принципы голландской живописи в романе Джордж Элиот «Адам Бид», «голландская живопись в целом была не пафосной, приземленной, домашней, стремилась говорить доступным человеку языком» [7, с. 990]. Автор любит картины голландской школы за безупречную правдивость. Именно это и сближает ее с художниками Братства прерафаэлитов. В отличие от последователей Рейнолдса, прерафаэлиты зачастую страдают своим персонажам. Будь то сцена из окружающей действительности, литературный или библейский сюжет, художники стремятся передать горести современников, они прорабатывают каждую деталь интерьера и пейзажа, дающие ключ к символическому толкованию картины и усиливающие эмоциональный отклик у зрителя. Элиот словно вторит прерафаэлитам и Джону Рескину: «Изобразите нам, если можете, ангела в развевающемся фиолетовом одеянии, с ликом бледным от небесного света, изображайте нам еще чаще мадонну, обращающую кроткий лик к небу и отверзающую руки, чтоб приветствовать божественного младенца, но не налагайте на нас каких-нибудь эстетических правил, которые удалят из области искусства этих старух, скоблящих морковь своими загрубевшими от работы руками, этих тяжелых бурлаков, пирующих в закоптелом кабачке, эти согнутые спины, и глупые загрубелые лица, наклонявшиеся над заступом и исполняющие грубейшую на свете работу... На этом свете существует столько обыкновенных грубых людей, не имеющих живописного сантиментального несчастья!» [12, с. 215–216]

Негодование критиков вызвала картина Данте Габриэля Россетти «Благовещение». По сути, она стала продолжением полотна «Отрочество девы Марии» — лилию, которую вышивала девочка, мы видим здесь завершенной. Дева Мария изображена юной девушкой, сидящей на кровати, испуганной появлением небесного, при этом бескрылого посланника. В руках архангел Гавриил держит лилию, черенок которой указывает на чрево девы Марии, как бы говоря о том, что непорочное зачатие совершилось. Полотно Россетти было расценено как «тревожное возвращение в младенчество» [14, р. 27].

Яркое полотно Ханта «Английское семейство, обращенное в христианство, защищает проповедника этой религии от преследования друидов» вызвало упреки в трактарианстве, склонности к маньеризму и в развращенном вкусе. «Атенеум» охарактеризовал его как «живописное богохульство», положительный отзыв на полотно дала трактарианская «Гардиан» [14, р. 68–69].

На картине изображены спасенный священник и его паства в небольшой рыбацкой хижине. На заднем плане другого миссионера догоняют друиды,

чтобы предать его смерти. Джордж Лэндоу подробно анализирует полотно с точки зрения типологического символизма, разработанного художниками Братства прерафаэлитов. Так, Лэндоу отмечает, что поза миссионера отсылает к снятию с креста. Красный крест, изображенный за его спиной, усиливает это восприятие. По сути, полотно говорит о единстве Христа с теми, кто идет на смерть за Его слово. Одна из новообращенных готовится омыть лицо проповедника губкой, смоченной в воде, в то время как другая девушка убирает ветвь с шипами, зацепившуюся за облачение проповедника. С типологической точки зрения священники представляют собой прообразы первых учеников Христа. Также Лэндоу приводит объяснение самого Ханта: «...я стремился... продемонстрировать цивилизующее влияние божественной религии, которой миссионеры учили обитателей хижины». Кукуруза и виноградные лозы становятся примером того, как они уже изменили британскую жизнь. Хант добавляет, что сеть в углу сарая также должна наводить на мысль о христианстве. К этому можно добавить, что миссионерам — ловцам людей — подобает быть спасенными теми, кто в буквальном смысле являются рыбаками [13].

Интересен и взгляд Джона Рескина на отношение художников к религии. В труде «Искусство и действительность» художественный критик отмечает, что «для Россетти Старый и Новый Завет были только самыми прекрасными из известных ему поэм». Критик полагал, что когда художник «писал сцены оттуда, он не более верил в их связь с действительностью и человеческой деятельностью, чем когда писал *Morte d'Arthur* или сцены из *Vita Nuova*». При этом мы хотели бы отметить, что для Россетти грань между реальностью и вымышленной вселенной художественного произведения, к которому он обращался, всегда была размытой. Например, художник отождествлял себя и свою возлюбленную Элизабет Сиддал с Данте Алигьери и Беатриче Портинари. Рескин делает вывод: «Великий поэтический гений Россетти дает мне право приписать ему полную оригинальность почина в той сурово-материалистической и глубоко-благоговеющей правде, которую английское братство применило к событиям из жизни Христа. Нигде это направление не выражается с такой полнотой и ясностью, как в картине «Мария в доме святого Иоанна». Отмечая при этом, что, для Уильяма Холмана Ханта «Новый Завет сделался... не только величайшей действительностью, но действительностью единственной» [4, с. 200–201].

Важно отметить, что изданный в 1846 году второй том «Современных художников» Джона Рескина, содержащий впечатляющий анализ религиозных работ XIV и XV веков, оказал значительное влияние на становление Ханта-художника, а также дал импульс формированию его религиозных убеждений. После распада Братства прерафаэлитов он сосредоточился на создании религиозных полотен, призванных донести до современников моральный посыл художника, его призыв к духовности. Художник дважды посетил Палестину, чтобы приблизиться к событиям жизни Христа.

Религиозная живопись прерафаэлитов размыла границы допустимого в британском искусстве. Бунт художников проявился и в отказе от традиционных композиционных и технических методов, и в нарушении иерархии жанров, установленной Джошуа Рейнольдсом. Прерафаэлиты отказались

от копирования идеальных образцов и восприняли живопись эпохи кватроченто как отправную точку для создания нового религиозного искусства, подкрепленного эстетическими идеями Джона Рескина. Они не стремились имитировать искусство кватроченто, обратившись к традициям живописи, существовавшим до Рафаэля, но стремились к созданию новой эстетической концепции. Их религиозная живопись отличалась реализмом, проявившимся ранее в литературе. В заслугу мастеров необходимо вменить разработку «типологического» символизма, творческое желание осовременить религиозную живопись.

ЛИТЕРАТУРА

1. Диккенс Ч. Старые лампы взамен новых / пер. Е. Коротковой // Диккенс Ч. Собрание сочинений в тридцати томах. — Том 28. — 1960. — URL: www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=9361 (дата обращения: 13.02.2022).
2. Моррис У. Искусство и жизнь. Избранные статьи, лекции, речи, письма / пер. В. А. Смирнова, Е. В. Корниловой; сост. А. А. Аникст // История эстетики в памятниках и документах. — URL: coollib.com/b/321162-uilyam-morris-iskusstvo-i-zhizn/read#t18 (дата обращения: 13.02.2022).
3. Прерафаэлиты. Викторианский авангард. Из собрания галереи Тейт, Лондон. — М.: Изд. ГМИИ им. А. С. Пушкина, 2013.
4. Рескин Д. Искусство и действительность / пер. О. М. Соловьевой. — М., 1900.
5. Сизеран Р. Современная английская живопись / пер. с англ. Е. Ошанской. — Москва: Изд. В. М. Саблина, 1908.
6. Хант У. Х. Прерафаэлитизм и Братство прерафаэлитов [Фрагменты книги] // Прерафаэлиты: Мозаика Жанров. — Иностранная литература. — 2013. — № 5. — С. 5–11.
7. Шамардина Н. А. Принципы голландской живописи в романе Джордж Элиот «Адам Бид» // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. — 2010. — № 4. — С. 990–992.
8. Элиот Дж. Адам Бид. — М.: Рипол Классик, 2017.
9. Andres S. The Pre-Raphaelite Art of the Victorian Novel: Narrative Challenges to Visual Gendered Boundaries. — Columbus: Ohio State University Press, 2005. — 208 p.
10. Hilton T. John Ruskin. — Yale University Press, 2002. — 947 p.
11. Hilton T. The Pre-Raphaelites. — London: Thames and Hudson Ltd, 2012. — 216 p.
12. Holman Hunt and the Pre-Raphaelite vision — Toronto: Art Gallery of Ontario, cop. 2008. — 221 p.
13. Landow G. William Holman Hunt and Typological Symbolism. — New Haven: Yale University Press, 1979. — URL: <https://victorianweb.org/painting/whh/replete/druids.html> (дата обращения: 13.02.2022).
14. Peteri E. Victorian Approaches to Religion as Reflected in the Art of the Pre-Raphaelites. — Budapest, 2003. — 137 p.
15. The Germ: The Literary Magazine of the Pre-Raphaelites / preface by Andrea Rose. — Ashmolean museum, Oxford; Birmingham Museums and Art Gallery, 1979. — 192 p.

*А. М. Любомудров, И. С. Леонов**

ЭСТЕТИКА ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНСТВА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ОСМЫСЛЕНИИ ИВАНА ШМЕЛЕВА И БОРИСА ЗАЙЦЕВА

В работе рассматривается чувственно-образное восприятие православия двумя художниками русского зарубежья — И. Шмелевым и Б. Зайцевым. Поставлена задача определить сближения и расхождения в их художественном восприятии веры. Для сопоставления выбраны важнейшие доминанты: церковное богослужение, чтение Евангелия, крестный ход, облик духовных лиц, монастырский уклад. Показано, что эти реалии предстают у двух художников слова в совершенно разном эстетическом обрамлении, демонстрируя различие их художественно-эстетических систем. Сделан вывод о том, для Б. Зайцева христианство прежде всего спиритуально, его образы и персонажи устремлены к высшему, духовному плану бытия, в то время как у И. Шмелева оно чаще предстает как нечто зримое и осязаемое; для этого писателя характерно внимание к обрядности и православному быту, хотя в ряде книг он также обращается и к метафизическим вопросам вероучения.

Ключевые слова: русское зарубежье, Иван Шмелев, Борис Зайцев, православная эстетика, богослужение, монашество, Валаам.

A. M. Lyubomudrov, I. S. Leonov

AESTHETICS OF ORTHODOX CHRISTIANITY IN THE ARTISTIC INTERPRETATION OF IVAN SHMELEV AND BORIS ZAITSEV

The article deals with the sensory-figurative perception of Orthodoxy by the two writers of the Russian diaspora — I. Shmelev and B. Zaitsev. The aim of the work is to clarify the convergence and divergence in their artistic perceptions of the faith. The most important dominants were chosen for comparison: church worship, reading the Gospel, the Cross

* Любомудров Алексей Маркович — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, anketaspb@yandex.ru

Леонов Иван Сергеевич, доктор филологических наук, Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина, профессор кафедры мировой литературы, заместитель декана филологического факультета по учебной работе; mamif.lis@rambler.ru

procession, the images of the clergy men, the monastic way of life. It is shown that these realities appear in the two artistic worlds in a completely different aesthetic frame, demonstrating the difference of artistic and aesthetic systems of the writers. It is concluded that for B. Zaitsev's Christianity is primarily spiritual, his images and characters are directed to a higher, spiritual sphere of being. Meanwhile in Shmelev's books the Christianity often appears as something visible and tangible. This writer is characterized by attention to ritual and Orthodox mode of life, although in a number of books he also addresses to the metaphysical subjects of the faith.

Keywords: Russia abroad, Ivan Shmelev, Boris Zaitsev, Orthodox aesthetics, church service, monasticism, Valaam.

В XX веке православная вера нашла многогранное художественное отображение в творчестве классиков русской литературы — Ивана Шмелева и Бориса Зайцева. Обращаясь к их книгам, которые можно назвать художественным богопознанием, читатель открывает многоцветную палитру картин и образов русского православного мира. К счастью, русское зарубежье подарило читателям двух православных классиков. (Конечно, мы не забываем других прозаиков и поэтов минувшего столетия, но речь идет о вершинных художественных достижениях). Если бы такой писатель был один, то он мог бы стать единственным эталоном художественного освоения православия, включая стиль, язык, мелодику и ритм, сюжетно-жанровые предпочтения. Сегодня мы имеем возможность убедиться, сколь разной оказывается эстетика двух художников, исповедующих единую веру. Для сопоставления выберем такие важнейшие составляющие православного бытия, как церковное богослужение со звучащим на нем Словом Божиим, крестный ход, облик духовных лиц, монастырский уклад.

Сравним две зарисовки, описывающие чтение Евангелия в храме: «Золотая книга» Шмелева (из цикла «Сидя на берегу») и «Двенадцать Евангелий» Зайцева. В этих миниатюрах раскрываются художественно-эстетические системы двух художников, описывающих одни и те же реалии православной веры, но придающих им разное эстетическое обрамление.

Зайцев: «в голубоватом каждении, в золоте слегка веющих нежных, капающих воском свечей» [3, с. 664]; *Шмелев:* «Жаркие пятна стоят в глазах: пылающие свечи — золотые кусты горящие...» [11, с. 202]. У *Зайцева* священник «с большим умным лбом, снежно-легким обрамлением волос на голове» читает «старческим, высоким, но сколь музыкальным голосом» [3, с. 666–667]; у *Шмелева* «тугие руки дьякона-силача держат Ее (книгу Евангелия. — А.Л.) над храмом, — и бархатный, и густой рев-возглас, как колыхание колокольной меди, гудит надземно...» [11, с. 202]. У *Зайцева* «спокойное, ровное, течет рекою первое, самое длинное и мистическое Евангелие среди все той же голубовато-золотистой тишины...» [3, с. 667]. У *Шмелева* «Над преклоненными головами плывет, колышась, закованная блеском, великая Золотая Книга — Евангелие великопраздничное... Звякают серебром тяжелые застежки, грузно разламывается Оно на аналое...» [11, с. 202].

В зарисовке Зайцева в обрамлении приглушенных тонов, в прозрачной атмосфере звучат строки самого Благовестия, занимающие значительную часть объема текста. Божественные Слова Писания говорят сами за себя, невозможно лучше них выразить великий смысл крестной жертвы Спасителя.

В миниатюре Шмелева раздаются лишь вступительные возгласы к чтению Евангелия («Премудрость...» «Во время оно...»), не назван даже праздник, мысль автора сосредоточена не столько на благовествовании Истины, сколько на ощущении значимости, важности творимого действия.

Эти же тексты позволяют заметить разницу в ценностной иерархии двух писателей. Конечно, для обоих Родина, Россия была предметом огромной и неизбывной любви. Но для Зайцева эта любовь никогда не заслоняла ценность истин христианства, отчества Небесного. В рассматриваемой заметке тема России проходит лишь пунктиром, автор замечает, что день Великого Четверга и в Париже «такой же, каким был в Москве»: вечный и универсальный смысл вновь и вновь вспоминаемых Страстей Господних здесь важнее национальных форм. У Шмелева же описание чтения Евангелия подводит к главной мысли: надо мученическую историю родины записать, «как Страсти Христовы», и так же читать это «Евангелие России» в церкви [11, с. 203].

Столь же различны образы православных крестных ходов. Крестный ход в Москве, свидетелем которого был Зайцев, передан им в очерке «Венец Патриарха» в таких ощущениях: «крулота, стройность и мирность» [2, с. 490]. Совсем иные чувства рождают образы в цикле воспоминаний «Сидя на берегу» Шмелева. В исполненных экспрессии описаниях аккумулируется образ былинного богатырства, то растворяющегося в теле народа, то персонифицирующегося в фигуре Александра («Царь мужицкий. С крепкими кулаками... Порфира его громадна; трудна, тяжела Держава. Но руки крепки: держал — не гнулся» [11, с. 205]. Реальность гиперболизируется, становится сказочной, действие вырастает в символ древнего исторического «хода» всей России: «трудные, строгие хоругви», «золото, серебро литое», «бархат грузным шитьем окован». «Бородатые мужики-медведи, раскинув косые плечи, головы запрокинув в небо, ступают тяжелой поступью... Тяжелы древние хоругви: века на них». И даже рябины «обвисли грузно» [11, с. 200, 201].

Характер шмелевской образности подвигает зарисовку «Крестный ход» к грани социальной карикатуры: если не знать внутренней ориентации автора, эта сцена с описанием тяжелой плоти, покрытого копотью серебра, замаятой травы, упавших с хоругвей подсолнухов может ведь восприниматься как отталкивающая картина неодолимой земной силы, явленной в каких-то полулюдях-полузверях. Автор не боится передать «исконный воздух Крестного Хода русского» как «церковно-народный воздух... жаркой одежды русской, души и тлена» [11, с. 202].

Удивительно, что в ранней миниатюре Б. Зайцева «Черные ветры» (1906) мы находим схожую картину православного праздника, решенную в такой же стилистике и образности, с теми же метафорами, но с противоположным авторским отношением. Совпадают даже детали:

«Грязное и туманное утро: праздник. В городе звонят в церквях, и туда идет темный народ. У часовен, икон шныряют монахи... провозят в рыдванах иконы, стоят дюжие дворники,.. кипит тяжеловесное тело, всероссийская сыть. Над гигантским становищем людей, как облако, клубятся их желания, мысли... жизнь, косолапая и развалистая, глухо рычит... Православные молчат, их тугие мысли тихо движутся под бычьими черепами... Темными кучами

бредут они к давнему Кремлю... Как будто черная сила обкладывает город... черные горящие пятна растут» [5, с. 58] и т. п. Впрочем, антиклерикализм этой миниатюры (даже церковные колокола «гудят страшным полуночным воем, как трубы бед») для раннего Зайцева, певца «Людей Божиих», совсем не типичен. А в зрелом творчестве, придя к вере и Церкви, рисовать церковные праздники в подобной стилистике Зайцев, конечно, не мог.

У Шмелева этой мощной силе, текущей медленно, но неудержимо, совершенно не адекватен кенотический, смиренный образ Христа, столь близкий Зайцеву. Спаситель на иконе присутствует в таком виде: «Спасов Великий Лик, темный-темный, черным закован золотом. Ярое Око — строго» [11, с. 201] (примерно таким изображен он на хоругви на картине П. Корина «Александр Невский»). Этот образ важен в смысловом содержании: от картины-воспоминания автор обращается в будущее, и ему слышатся дальние отзвуки незримого нового крестного хода, ведомого яростным «Спасовым Оком», которое «сожжет закрывшую его тьму» [11, с. 202, 206].

Православие для Шмелева всегда оставалось неразрывно связанным с народной душой. Его облики духовных лиц лишены утонченной душевной организации, богословской образованности, свойственным персонажам Зайцева. Главный герой романа Зайцева «Дом в Пасси» Мельхиседек — худенький, с огромной седой бородой монах, в котором видится «нечто серебряное»; постоянный его эпитет — «легкий». «Поддуваемый ветерком, как легкий парусник» [4, с. 294], он плывет или, скорее, перелетает из одного конца страны в другой. Он освободился не только от тяжести плоти, но и от душевных пристрастий, страстности. Точно так же, запечатлев облик своего духовника архимандрита Киприана Керна (в посвященном ему очерке и в рассказе «Река времен»), Б. Зайцев нарисовал тип отрешенного от земли мечтателя, любящего звездное небо, чувствующего вечность.

Напротив, в зарисовке Шмелева «Свет Разума» дьякон, побеждающий протестантского миссионера — «мужицкий совсем», у него «лицо корявое, вынуто в щеках резко, стесано топором углами, черняво, темно, с узко-высоким лбом — самое дьяконское» и, неожиданно прибавляет рассказчик-простец, «духовное», имея в виду то ли атрибут сословия, то ли качество «духовности», а может быть оба значения вместе [10, с. 77]. В этом же рассказе Шмелев напоминает об отличительных свойствах народного православия — его осязаемо-предметном характере и антирационализме: «Что на уме построено — рассыплется! Согрей душу! Мужу на глаза икону надо, свечку надо, теплую душу надо» [10, с. 79]. Всякой земной мудрости противопоставляется «Высший Разум — Господь в сердцах человеческих» [10, с. 86].

В рассказе «Свет Разума» «победа» над безбожником-комиссаром и штундистом одерживается в народном порыве, когда, по традиции, в праздник Крещения в ледяную воду «забухали с пристани за крестами человек тридцать». Как и в «Крестном ходе», зримо, осязаемо воссозданная Шмелевым картина праздника взгляду просвещенного европейца, да и отечественного интеллигента могла бы вполне показаться диким полуязыческим обрядом, ничего общего не имеющим с благой вестью христианства: «А там — е-кстаз... Бабы визжат: “Отцы родные, братики, покажите веру!” А я и кадилом, и орарем, и кистью...

Кричу рыком: “Наша взяла! Во Имя Креста Господня, окажи рвение, ребятаки!” И доказали... Восемнадцать человек приплыли со крестами, семеро без крестов, остальных на лодке подобрали без чувств. Ни единого не утопло! Всех на подмерзлом камне сетями накрыли, вина притащили... Праздников Праздник получился» [10, с. 87].

Отметим здесь юмор, добрую улыбку автора, но его сверхзадача вполне серьезна: через персонажа, через его простодушный рассказ показать, во-первых, характерно-народное представление о вере, и, во-вторых, неистребимость этой веры — по крайней мере в части русского народа.

В последующих книгах Шмелева, прежде всего «Лете Господнем» и «Богомолье» подобная стилистика в описании обрядов и церковного быта сохранилась, хотя гротесковые и карикатурные моменты смягчены. Но именно эти книги обрели новое качество потому, что в них появились собственно духовные стороны жизни христианина: покаяние, смирение, упование на Божию защиту, осознание Промысла Божия.

Православные писатели не могли пройти мимо монастырской темы. В августе 1935 г. Б. К. Зайцев, совершил поездку на остров Валаам и вскоре опубликовал одноименный очерк. Е. А. Осьминина сообщает, что Зайцев передал Шмелеву его юношескую книгу «На скалах Валаама», хранившуюся в монастыре, прислал просфорку, «землицу», образок [8, с. 205]. «...Живые нити протянулись от “ныне” — к прошлому, и это прошлое мне светит. В этом свете — тот Валаам, далекий. И я подумал, что полезно будет вспомнить и рассказать о нем: он все такой же, *светлый*», — пишет он в предисловии к очерку [12, с. 347]. Приняв такое решение, Шмелев вступил в творческое состязание с другом-писателем, буквально наступая тому «на пятки»: заключительная глава «Валаама» Зайцева появилась в «Возрождении» в марте 1936 г., а первое упоминание о работе над «Старым Валаамом» находим в письмах Шмелева 16 февраля того же года [6, с. 124]. Работа шла быстро: в письме от 9 июня упоминается уже завершенная пятая глава очерка [6, с. 131].

В тексте Шмелева можно обнаружить парафразы из очерка Зайцева, возникшие, скорее всего, неосознанно, в глубинах художественной памяти. Так, строки: «Помню, бродили во мне мысли, светлые мысли, рожденные этим светом валаамским... возвращался я *чем-то* исполненный, чем-то *новым*, еще неясным — благоговением?» [12, с. 385] могли быть рождены раздумьями Зайцева о том, что он уносит с собой из монастыря: «каплю света? Благоговения? не знаю, как сказать. Но для меня очевидно: как же были наполнены и значительны жизни уединенные, протекавшие здесь, раз и сейчас они волнуют» [1, с. 193].

Но нас интересуют различия. Сравним особенности художественного воспроизведения монастырского мира. Вот две сценки:

Зайцев. «Обратный путь наш был спокоен, беспрепятствен. <...> Солнце подходило к закату, в лесу легла прозрачно-синеватая тень. Мы никого не встретили из людей. На одном перекрестке белочка пробежала по земле у самой дороги, схоронилась в кучу хвороста. Мы остановились. И она пригнулась. Кто кого перемолчит? Мы стояли минуты две. Она не выдержала, и, шурша цепкими лапками, развевая хвост пушистый, вознеслась по сосне

до высокой ветки. Там ей покойнее. Но на всякий случай прячется за ствол, только хвост веет оттуда, мордочку же высунула, и как блестят маленькие, острые глазенки... А потом и кончились леса. Мы были благодарны им, и жаль даже было расставаться» [1, с. 177].

Шмелев. «Мы идем по лесной дороге, не зная, куда приведет она. <...> Из-за мшистого пня высматривают глаза... как странно! “смотри, кто это там... глаза?” — говорю я жене. Радостная, она мне шепчет: “да это... лисичка!” Да, лисичка, совсем ручная. Глядим на нее, не шелохнемся. Глядит и она на нас. Странное чувство — близости и доверия, и неизъяснимой радости,.. отчего? Самая обыкновенная лисичка, только... умильная... Идем и думаем: чудесная такая встреча! Ну, конечно, чудесная. Жизнь здесь какая-то иная, чем там, в миру. Зло как бы отступило, притупилось. И зло, и страх. Зверь не боится человека, и человек тоже другим становится» [12, с. 405].

У Зайцева встреча с маленьким зверьком — милый эпизод спокойной прогулки. Люди затевают с белкой игру, относясь к ней как к забавному, но бессловесному животному. Такая встреча могла бы произойти в любом лесу и в любой стране. В ней нет ничего необычного. Это просто дополнительный штрих к описанию своего путешествия. Шмелев же превращает встречу в эпизод, насыщенный особой значимостью, скрытыми смыслами: ведь на Валааме все особенное. Читатель активно включается в происходящее: сцена написана в настоящем времени, обладает своим микросюжетом; сначала говорится о чем-то *странном*, потом о *чьих-то глазах*, и только потом выясняется, *кто же* глядит на путников. Между человеком и зверем возникают родственные чувства близости и доверия. В этой встрече усматривается некий сверхъестественный, «чудесный» смысл, отсутствие страха у лисички (белочка Зайцева все же «прячется») заставляет вспомнить, что героев окружает мир, благословленный Господом, в котором меняются и люди, и звери, и природа, — как сказано чуть ниже, «места священные, освященные молитвой», и автор вспоминает пример из жития о льве, защищавшем святого.

С большой долей вероятности можно предполагать, что эта сценка является литературным парафразом известной картины М. В. Нестерова «Лисичка» (1914), запечатлевшей безмолвное общение старцев-скитян с вышедшим из леса зверьком. Даже упомянутый писателем «мшистый пенек» присутствует на первом плане картины. Сам М. Нестеров так объяснял смысл своего полотна: «...Где-то на Рапирной горе, в Анзерском скиту — на севере, у студеного моря живут Божьи люди — старцы. Вот они сидят трое, ведут тихие речи — перед ними лес, а там за ним светлое озеро, — а дальше, совсем далеко голубая мгла — то горы. Мирно, не спеша живут Божьи старцы — кругом их в лесу поют птицы, прыгают лесные звери — вот совсем близко выбежала на них лиска — лиса, значит. Не боится она старцев, и им она не помеха — смотрят на Божию тварь — улыбаются. Таково прекрасно сотворен рай земной — во истину, “в человецех благоволение!”» [цит. по: 7, с. 240]. В первой, юношеской книге Шмелева о Валааме такой сцены не было, да и быть не могло: тогда свое настроение во время странствий по острову автор передавал иначе: «Быстро иду я по убитой дороге во мрак и дрему лесных недр. <...> Тоскливо, неуютно, пустынно» [9, с. 448, 463].

Безусловно, дух нестеровской живописи близок и Борису Зайцеву. В его «Валааме» нарисована картина умиротворенного существования, погруженного в атмосферу красоты: «Это мир благообразного и святого мира, раскинувшегося вокруг, зеркальности Ладоги, сумеречного благоухания пустыньки и всей бесконечной ясности неба» [1, с. 173]. Доминирующее состояние мира в зайцевской книге — тишина и покой, эти слова stanовятся лейтмотивами. В плавном повествовании сцены сменяют друг друга без резких перебивов и контрастов. Отсутствуют открытые, звонкие краски. Все как бы окутано легкой дымкой, в которую погружены пейзажи, фигуры, лица, и в «прохладном», эмоционально сдержанном повествовании доминируют приглушенные, пастельные тона.

Напротив, яркая живопись, краски, запахи, звуки, вещьность, осязаемость природы и быта характерна для «Старого Валаама» Шмелева. Сцены драматургически выстроены. Автор ведет рассказ в настоящем времени, благодаря чему усиливается эффект присутствия. Достаточно неординарные образы иноков воссозданы Шмелевым и через внешность, и через слово. Характерны диалоги, реплики, иногда краткие, но весьма емкие.

«Вы не обижайтесь, — говорит о. Федул, и во взгляде из-под седых бровей я вижу пытлиное сомнение. — Много ученых нонче, кои Господа не почитают. А что апостол-то говорит? Где умные и разумные, а? где совопросники века сего, а? На Страшном Суде ответят. Ну, пойдете на колокольню, Господь с вами.

Идем за ним. Чувствую я, смущенно, что есть и некая правда в словах о. Федула» [12, с. 364].

Зайцев последовательно выдерживает легкую отстраненность рассказчика от описываемого мира: «Мы поищем грибов, поклонимся могиле Антипы, полюбуемся солнцем, лесом, перекрестимся на пороге часовни» [1, с. 158]. Повествователь предстает как светский путешественник, знаток культуры и истории и стремится не демонстрировать своих собственных чувств, приглушает эмоции.

В книге Шмелева два повествователя: это скептик-студент, впервые близко столкнувшийся с атмосферой монашеской жизни и с изумлением взирающий на нее, — и писатель зрелый, умудренный, изменившийся, спустя полвека комментирующий себя «юного» и окружающий монастырский мир. Шмелев постоянно анализирует свои мысли, чувства, духовные состояния, и это придает очерку в большей степени исповедальный характер. Из психологических состояний самые распространенные — изумление, недоумение («Я не понимаю, спрашиваю...»; «Я удивлен...» [12, с. 367], а также ощущение, что все вокруг «святое», «доброе», приветливо расположенное к человеку.

Взгляд Зайцева гораздо более светский, взгляд извне, что подчеркивается вводными словами, эвфемизмами, оговорками, словно бы извинениями за употребление нехарактерных для мирской культуры понятий. Сравним «прохладные» зайцевские фразы: «В общем, ведь все это радость, Божья благодать», «к иконам приложишься, и как-то чувствуешь, действительно: это добрые силы» [1, с. 195], — с полными экспрессии, восторженными восклицаниями Шмелева: «И веришь, знаешь, что это все — Господне»; «Стискивает в груди восторгом... Я чувствую — мой народ. И какой же светлый народ, какой же добрый и благодный» [12, с. 402, 350].

Если в Валааме Зайцева воссоздан мир, прекрасный эстетически, то у Шмелева — мир, прекрасный этически. Нравственное величие обнаруживается в неустанном физическом и молитвенном труде иноков, в бытовом укладе, в строках монастырского устава, в уважении к личности, в отношении к ближним, в том, что «на Валааме никого не бьют, пальцем не трогают, лик Божий уважают в человеке...» [12, с. 406]. С приезжими устанавливаются сердечные, братские узы. Встреченные иноки преисполнены любви к юным героям-молодоженам, проявляющейся, во-первых, в услужливости, приветливости, искренней доброте, во-вторых, в словесном назидании, которое приносит пользу душе, даже если поначалу духовный смысл сказанного чужд и непонятен слушающим.

«Валаам» Зайцева несет элементы доброжелательного путеводителя, рассчитанного на близкого по кругу и уровню образования читателя: так, пешеходные прогулки названы «одним из чудеснейших занятий на острове», сообщается, что с парাপета церкви открывается «чудесный вид на пролив, леса за ним и дальнюю Ладогу» [1, с. 172, 191]. Этого «рекламного» характера совершенно лишен шмелевский «Старый Валаам»: туристом в нем является не «рассказчик», а персонаж — студент, причем светский подход к реалиям обители постоянно дискредитируется. Нелепыми выглядят в монастырской лавке запросы «интеллигентных» путников, ищущих «художественных» «поделок и фигурок», по сравнению с простыми крестьянами, требующими крестики, образки, «божественного» и «наставительного». «В Питере... там всякие безделки. Тут — «святости»», — остужает сувенирный пыл четы молодоженов монах-продавец [12, с. 393–394].

Сопоставление двух очерков о Валааме выявляет парадокс: глубоко воцерковленный и неколебимо утвержденный в православии Зайцев рисует обитель глазами светского путешественника, мятущийся и страстно ищущий ответа на последние вопросы бытия Шмелев, проводя студента-агностика по скалам Валаама, заставляет его отречься от секулярной культуры, преклониться перед истовой верой простонародья, подвигами схимников и трудников, принять как высшую истину немногословные фразы иноков. Парадокс этот объясняется разными эстетическими и мировоззренческими установками писателей. Зайцев погружается в знакомую и близкую ему действительность, ощущает себя в ней вполне органично. В отличие от зайцевского очерка, в шмелевском есть внутренний сюжет, интрига: герой попадает в чуждый ему мир, с которым постепенно знакомится, сближается; в нем происходят перемены: «Многое мне открылось, великое» [12, с. 391]. Читатель становится не только созерцателем обители, но и свидетелем постижения героем монастырской культуры.

Наконец, для Зайцева поездка на остров — одно из многочисленных путешествий, не повлекшее заметных перемен ни в судьбе, ни в творчестве. У Шмелева оно осмыслено как важнейшее событие биографии, определившее его судьбу как писателя: «Связал меня Валаам с собой... Тогда подумалось — а зачем мы приехали?.. И вот, определилось, что — *за чем-то*, что было *надо*, что стало целью и содержанием всей жизни, что поглотило, закрыло жизнь — *нашу жизнь*» [12, с. 411].

Отсюда разница в эмоциональной интенсивности и смысловой окрашенности финальных сцен прощания с островом на палубе отходящего парохода. *Зайцев*: «Ну, вот, — сказал я жене. — Это наш прощальный выход. Доведется ли еще когда увидеть Валаам? Жена вздохнула: — Да, если бы еще увидеть...» [1, с. 195]. *Шмелев*: «С этим валаамским хлебом вкушаем в последний раз, впитываем в себя, в сердце кладем себе благостное, что видели и вняли, что осветило нас, первые шаги нашей жизни. Мы едим валаамский хлеб, тесно у нас в груди. Глаза смотрят на все прощально, жадно. Никогда больше не увидим? Никогда. В грезах увидим, в снах» [12, с. 418].

Мы коснулись лишь нескольких аспектов православной духовной и бытовой реальности, художественное отражение которых позволяет вывить общее и индивидуальное у двух замечательных художников. В развитие этой темы можно провести, например, сопоставление образов духовных отцов и наставников, монастырских старцев, сравнение характера паломнического текста, понимания Промысла и других метафизических предметов, составляющих содержание православной веры. Эта задача выходит, однако, за рамки настоящей работы.

Проведенный анализ текстов позволяет прийти к следующим выводам. Различия в чувственно-образном восприятии православия двумя художниками очевидны. Для Б. Зайцева христианство прежде всего спиритуально. Его образы и персонажи обрамлены эпитетами «легкое», «невесомое», «воздушное». Оно всегда облегчено от вещной материи, почти бесплотное, ибо принадлежит к высшему, а именно духовному плану бытия.

Православие у И. Шмелева предстает как нечто зримое, осязаемое, максимально воплощенное в жизнь. Любование и даже завроженность внешними атрибутами веры, обрядностью, православным бытом присутствуют во всем творчестве художника. Но, конечно, в произведениях зрелого периода Шмелев прикасается к христианской аскетике, стремится постичь тайну промысла Божия о человеке — тайну «путей небесных».

Художественные миры, можно сказать художественные вселенные двух писателей во многом различны, порой противоположны. Эстетика их различается. Но, тем не менее эти вселенные православны в своих онтологических основах. Это говорит о широких возможностях духовного реализма, способного в многообразных художественных формах выражать единую истину православия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зайцев Б. К. Валаам // Зайцев Б. К. Собр. соч. [в 11 т.]. М.: Русская книга, 2000. Т. 7. С. 155–196.
2. Зайцев Б. К. Венец патриарха // Зайцев Б. К. Путникам в Россию. Роман, очерки, публицистика. М.: Сибирская благовонница, 2019. С. 486–500.
3. Зайцев Б. К. Двенадцать Евангелий // Зайцев Б. К. Путникам в Россию. Роман, очерки, публицистика. М.: Сибирская благовонница, 2019. С. 664–671.
4. Зайцев Б. К. Дом в Пасси // Зайцев Б. К. Собр. соч. [в 11 т.]. М.: Русская книга, 1999. Т. 3. С. 203–344.

5. Зайцев Б. К. Черные ветры // Зайцев Б. К. Собр. соч. [в 11 т.]. М.: Русская книга, 1999. Т. 1. С. 56–60.
6. Ильин И. А. Собр. соч.: Переписка двух Иванов (1935–1946) / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 2000.
7. Михайлов А. И. Михаил Васильевич Нестеров. Жизнь и творчество. М: Сов. художник, 1958. — 494 с.
8. Осьминина Е. А. Иван Шмелев — известный и скрытый // Москва, 1991. № 4. С. 204–207.
9. Шмелев И. С. На скалах Валаама // Шмелев И. С. Собр. соч.: в 12 т. М.: Сибирская благовонница, 2008. Т. 1. С. 311–476.
10. Шмелев И. С. Свет разума // Шмелев И. С. Собр. соч.: в 8 т. М.: Русская книга, 1998. Т. 2. С. 76–88.
11. Шмелев И. С. Сидя на берегу Шмелев И. С. Собр. соч.: в 8 т. М.: Русская книга, 1998. Т. 2. С. 198–216
12. Шмелев И. С. Старый Валаам // Шмелев И. С. Собр. соч.: в 8 т. М.: Русская книга, 1998. Т. 2. С. 346–419.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.1.023

УДК 316

*А. С. Пученков, Л. К. Рябова**

МИХАИЛ СЕРГЕЕВИЧ ГОРБАЧЕВ: СТРАНИЦЫ ИЗ ИСТОРИИ ПЕРЕСТРОЙКИ**

В статье рассматривается феномен М. С. Горбачева как политического лидера перестройки. С опорой на документальные источники, воспоминания делается вывод о масштабности проведенных Горбачевым политических преобразований, рассказывается о его ошибках и просчетах, успехах и победах. Важное внимание уделяется личному фактору, акции ГКЧП, Ново-огаревскому процессу, Беловежским соглашениям. Приведено восприятие событий самим М. С. Горбачевым, основанное на его воспоминаниях. Указаны «подводные камни» и побудительные мотивы подписания нового Союзного договора и августовского путча. По мнению авторов, следствием путча стала фактическая гибель государства, демонтаж основной несущей конструкции Союза — КПСС, дискредитация КГБ, падение авторитета Советской армии. Отмечено, что роковым для судьбы Союза стал вопрос личных амбиций, а именно — противостояние М. С. Горбачева и Б. Н. Ельцина.

Ключевые слова: М. С. Горбачев, августовский путч, Союзный договор, 1991 год, распад Союза, Беловежские соглашения.

A. S. Puchenkov, L. K. Ryabova

MIKHAIL SERGEEVICH GORBACHEV: PAGES FROM HISTORY OF PERESTROIKA

The article examines the phenomenon of M. S. Gorbachev as the political leader of perestroika. Based on documentary sources, memoirs, a conclusion is made about the scale of the political transformations carried out by Gorbachev, talks about his mistakes

* Пученков Александр Сергеевич, доктор исторических наук, профессор кафедры Новейшей истории России, Санкт-Петербургский государственный университет; научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; a.puchenkov@spbu.ru

Рябова Людмила Константиновна, кандидат исторических наук, доцент кафедры источниковедения истории России, Санкт-Петербургский государственный университет; научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; l.ryabova@spbu.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-43080 «Советский Союз как цивилизация: от расцвета до заката».

and miscalculations, successes and victories. Much attention is paid to the personal factor, actions of the State Emergency Committee, Novo-Ogarevsky process, Belovezh Accords. The perception of events by M. S. Gorbachev based on his memoirs. The «pitfalls» and incentives for the signing of the new Union Treaty and the August putsch are indicated. According to the authors, the consequence of the coup was the actual death of the state, the dismantling of the main supporting structure of the Union — the CPSU, the discrediting of the KGB, the fall of the authority of the Soviet army. It is noted that the fate of the Union was fatal to the question of personal ambitions, namely, the confrontation with M. S. Gorbachev and B. N. Yeltsin.

Keywords: M. S. Gorbachev, the August putsch, the Union Treaty, 1991, the collapse of the Union, Belovezh Accords.

Первые месяцы и даже годы перестройки были временем всеобщего оптимизма: после опостылевшей всем «пятилетки похорон» на смену прежним старцам пришел энергичный, яркий, неутомимый в работе, образованный и умный лидер, не боявшийся привлечь в свою «команду» ярких и образованных людей. Усталость общества от застоя в значительной степени предопределила готовность советских людей к тем радикальным переменам, которые предложил стране и миру Горбачев.

В 1985–1987 гг. Горбачев пользовался поистине всеобщим доверием, в известной степени страна была влюблена в нового генсека. Его энергия, креативность и работоспособность просто поражали воображение, Горбачев трудился, не жалея себя.

К несчастью, правление Горбачева сопровождали серьезные испытания, а нередко и ошибки государственной власти: тут и злосчастная антиалкогольная кампания, нанесящая серьезный урон бюджету страны, и Чернобыль, ставший зловещим предзнаменованием последующего распада Союза, и землетрясение в Армении. Безусловно, были и успехи, к их числу относилась и сфера международных отношений. Новый генсек был убежден, что в области внешней политики на первый план должны выйти отношения с США, уровень конфронтационной составляющей в них должен быть резко снижен [6, с. 72]. Саммиты Горбачев — Рейган в Женеве (1985) и Рейкьявике (1986), проходившие на фоне чрезвычайно сильного эмоционального накала [14, с. 17–29], все же подарили миру надежду на то, что две великие державы желают услышать и понять друг друга.

И действительно, в последующие годы США и Советский Союз смогли добиться совершенно определенного перелома в характере межгосударственных отношений, был достигнут серьезный прорыв в области политики разоружений.

Успешно развивалась и советская культура. Вряд ли можно не согласиться с мнением В. Г. Захарова, министра культуры СССР в 1986–1989 гг., по утверждению которого «от перестройки больше всего выиграла культура. Политика гласности помогла покончить с практикой запретов, некомпетентного вмешательства в творческий процесс. Это был огромный успех» [8, с. 144]. Запрещенные на родине многие годы книги Е. И. Замятина, Н. С. Гумилева, И. С. Шмелева обрели в те годы своего читателя. Наконец-то были опубликованы и давным-давно написанные и так и не увидевшие свет при жизни авторов книги «Новое назначение» А. А. Бека и «Жизнь и судьба» В. С. Гросс-

мана. Олицетворением гласности стала песня В. Цоя «Перемен!», исполненная рок-идолом перестройки в финале фильма С. А. Соловьева «Асса».

Иллюстрацией происходивших в СССР демократических процессов стала работа Съездов народных депутатов СССР, за которой следила без преувеличения вся страна, а деятельность парламентариев затрагивала самые основы советского государства, острейшие проблемы жизни нашего общества [13, с. 284–329]. Менее чем через год после начала работы Съездов народных депутатов, на Внеочередном Третьем Съезде, 15 марта 1990 г. страна обрела своего первого президента — избранного народными избранниками на безальтернативной основе Михаила Сергеевича Горбачева. Тогда, в 1990-м, вряд ли кто мог подумать, что деятельность Михаила Сергеевича на его новом посту продлится всего 661 день, а с его уходом в отставку прекратит свое существование и Советский Союз. Зловещей приметой перестройки стал абсолютно неожиданный для руководства страны взрыв «национальной бомбы» на окраинах Союза. М. С. Горбачев вспоминает:

Перестройке досталось тяжелое наследие в сфере национальной политики и федеральных отношений. И я не могу сказать, что я и мои коллеги, начинавшие перестройку, видели всю проблему в ее полном объеме... Надо признать, что мы поначалу недооценили масштабы и остроту проблемы. Но когда она возникла, мы не могли действовать прежними методами подавления и запретов. Мы считали, что надо идти по другому пути, искать продуманные и взвешенные подходы, действовать методами убеждения. Из этого мы исходили, когда в начале 1988 г. обострилась проблема Нагорного Карабаха. Корни конфликта — давние, простого решения он не имел тогда и не имеет сейчас... Но ни партийные структуры, ни интеллигенция двух республик не сумели найти путь к согласию или хотя бы к диалогу. И их оттеснили на задний план экстремисты. События нарастали как снежный ком [5, с. 18–19].

В известной степени последние два предложения можно отнести и к характеристикам процессов, происходивших и в других союзных республиках.

Страна трещала по швам, в этой ситуации советское руководство продолжало предпринимать все возможные в тех условиях *политические* меры для сохранения единого государства. «Прибалтийская модель» послужила образцом для подражания в других республиках СССР, она в той или иной мере воспроизводилась в них. Значение Литвы как застрельщика движения за выход из состава СССР сложно преувеличить: прибалты показали пример, как можно вернуть свою государственность. К концу 1990 г. центробежным тенденциям, как вспоминал консультант ЦК КПСС по национальным вопросам Э. А. Баграмов, уже не могли помешать «ни ученые речи», ни «бесконечно правильные постановления народных депутатов СССР» [1]. Было очевидно, что страна приблизилась к обрыву. Видя растущее размежевание республик с Центром, опасаясь повторения «литовского сценария», М. С. Горбачев заявил о необходимости подписания нового Союзного договора, в основу которого был положен принцип «сильный Союз — сильные республики».

Сама идея подписания нового Союзного договора и «торга» с республиками импонировала далеко не всем представителям команды Горбачева,

консерваторы настойчиво подталкивали президента СССР к возвращению в сталинскую матрицу, к идее силового сохранения *всех* республик в составе Союза. Ярким олицетворением «нового курса» Горбачева стали вильнюсские события января 1991 г., которые не только дискредитировали главу государства в глазах демократической и мировой общности, но и вызвали шок у самого Михаила Сергеевича, расценившего кровопролитие 13 января как провокацию против него как президента [3, с. 202]. В свою очередь, среди доверенных лиц Горбачева до сих пор присутствует твердая убежденность в том, что президент СССР никаких приказаний относительно применения в Вильнюсе силового сценария не отдавал.

Трагедия 13 января потрясла и демократическую часть окружения Горбачева — А. С. Черняева, Е. М. Примакова, А. Н. Яковлева, по сути предупредивших президента СССР о том, что собираются прекратить работать с ним. Интеллигенция практически единодушно выступила против жесткой акции власти. Помощник Горбачева по экономическим вопросам академик Н. Я. Петраков был в числе представителей интеллигенции, подписавших заявление, осуждающее литовскую трагедию [10]. В тот же день в рабочем кабинете Петракова раздался звонок по «президентскому» телефону, звонить по которому мог только Горбачев. «Что же, Николай, записал своего Президента в преступники?» — начал разговор Михаил Сергеевич. Выслушав аргументы Н. Я. Петракова, Горбачев сказал: «Ты ничего не понимаешь. На мне лежит огромная ответственность, я должен вытащить страну из хаоса, я должен ее сохранить, ты ничего не знаешь и не понимаешь...» [11, с. 182]. Несомненно, что Горбачев был искренен в тот момент, высказывая в беседе с помощником свое политическое кредо *на тот момент времени*. Спустя пять лет после вильнюсских событий, накануне президентских выборов 1996 г., Горбачев заявил:

То, что меня подозревали в отходе от демократического выбора, — это была эмоциональная реакция... Я находился в тяжелой борьбе и схватке с антиреформаторскими силами в самом ближайшем окружении, в КПСС, по всей стране. Я нес огромный груз, выдерживал удары и не получал необходимой поддержки от демократов. Они одно считали правилом — подталкивать, торопить Горбачева, вместо того, чтобы понять реально, в каком обществе проводятся преобразования и какие препятствия стоят на пути. И, вообще говоря, не мог быть Президент, генсек КПСС самым левым в стране. Эти крайности — суть нашей политической культуры, ее специфика. Нам все время или красных или белых навязывают, а мой замысел состоял в том, чтобы люди стали гражданами и получили для этого правовую базу и чтобы не ретрограды и не лихие наездники вели нашу страну, чтобы не ломали ее по-ковбойски, через колено [7].

Желая сохранить за собой репутацию либерала, Горбачев принял самое неуклюжее, но, возможно, единственно возможное в той ситуации решение: откестился от всего произошедшего на улицах Вильнюса. В итоге либеральная часть команды Горбачева продолжила работать с президентом, но силовики затаили на него смертельную обиду. В известной степени, на взгляд автора этих строк, те дни оказались роковыми и для Союза, и для его президента. С одной стороны, отказавшись принять на себя ответственность за непопу-

лярные действия силовиков, советский лидер, по сути, размежевался с самой надежной своей опорой. В свою очередь, руководство армейских структур и госбезопасности, не будучи уверено в поддержке своих действий со стороны Президента и Верховного главнокомандующего, не было готово рисковать, защищая государство имеющимися и безучастности силовыми средствами. Результатом этого стала нерешительность и безучастность высшего генералитета армии и КГБ в декабре 1991 г. — «подставиться» после «Вильнюса» они более не желали. С другой стороны, республиканские элиты наяву увидели слабость как Центра, так и самого Горбачева — это способствовало дополнительному укреплению позиций сепаратистов.

Как следствие, Вильнюсские события привели к резкому падению популярности Горбачева. Демократические круги вообще стали представлять его чуть ли не олицетворением сталинщины. К концу зимы 1991 года Горбачев многим казался лидером, каждый шаг которого мистическим образом обречен на неудачу. Шанс избежать ухода в отставку Горбачеву подарили результаты первого в истории страны Всесоюзного референдума 17 марта 1991 г. Из пришедших на избирательные участки советских граждан 76,4% ответили «Да» на предложенный к ответу вопрос референдума: «Считаете ли Вы необходимым сохранение Союза Советских Социалистических республик как обновленной федерации равноправных суверенных республик, в которой будут в полной мере гарантироваться права и свободы человека любой национальности» [2, л. 6]. Как сам референдум, так и формулировка вопроса, предложенного на нем, имели немало недостатков, порождали определенную двусмысленность. В голосовании приняли участие жители 9 из 15 союзных республик. Не участвовали Литва, Латвия, Эстония, Молдавия, Армения и Грузия. На их территориях пункты голосования были только в районах дислокации частей Советской армии. Своим согласием на проведение референдума в таком составе республик союзное руководство фактически признавало, что прежнего Союза больше нет и нужно стремиться к сохранению ядра страны.

Результаты референдума серьезно укрепили позиции Горбачева. Опираясь на волю народа, президент СССР мог и должен был требовать немедленного подписания Союзного договора, однако в этой ситуации ключевую роль играла позиция государствообразующей республики — РСФСР, лидер которой, Б. Н. Ельцин, ясно дал понять, что Россия не подпишет договор до момента проведения выборов своего первого президента, т. е. до июня 1991 г. Согласившись с этим требованием Ельцина, Горбачев допустил роковое промедление, ставшее, быть может, для него фатальным. Однако в то время многое представлялось по-другому. В частности, еще одним успехом Горбачева было подписание известного Заявления «9 + 1» 23 апреля 1991 г. Девять союзных республик и Центр в лице президента СССР М. С. Горбачева признавали подписание Союзного договора безотлагательной и первоочередной задачей. Заявление, названное «Не допустить углубления кризиса, ввести жизнь в нормальное русло», провозглашало, что «важнейшим условием выхода страны из кризиса является заключение нового Союзного договора с учетом итогов проведенного всесоюзного референдума», а участники встречи признавали необходимым просить Верховные советы республик «завершить рассмотре-

ние проекта нового Союзного договора с тем, чтобы можно было уже в мае окончательно согласовать его на заседании Совета Федерации и подписать делегациями республик» [16, л. 75].

В известной степени это Заявление позволило избежать отставки Горбачева, которая могла последовать на Пленуме ЦК КПСС, оно укрепило позиции Михаила Сергеевича как генсека, увеличив количество его сторонников среди членов ЦК. Пленум происходил в атмосфере безудержной критики генсека, он был превращен в «судилище над Горбачевым». Ораторы, поднимавшиеся один за другим на трибуну, в своих выступлениях изображали Горбачева главным виновником острейшего кризиса, в котором находился и партия, и Союз в целом. Вспыливший Горбачев заявил о своей отставке, что повергло членов ЦК в настоящий шок — такой реакции генсека никто не ожидал. Второй человек в партии, заместитель Горбачева В. А. Ивашко объявил двухчасовой перерыв, за время которого сторонники Михаила Сергеевича успели собрать 72 подписи, уведомив президиум о своем выходе из состава ЦК в случае принятия отставки Горбачева. Стало понятно, что в партии назревает раскол, а Горбачев продолжает пользоваться большим политическим авторитетом. В перерыве экстренно было собрано заседание Политбюро, на котором никто из членов Политбюро не выступил с критикой Горбачева (сам Михаил Сергеевич на заседании не присутствовал). Председательствующий В. А. Ивашко предложил членам Политбюро считать, что никакого заявления Горбачева и не было. После уговоров генсек согласился «вернуться» на свой пост [16, л. 75]. Политбюро, в свою очередь, предложило на утверждение ЦК резолюцию, в которой заявлялось: «Исходя из высших интересов страны, народа, партии, снять с рассмотрения выдвинутое Михаилом Сергеевичем Горбачевым предложение о его отставке с поста Генерального секретаря ЦК КПСС» [17, л. 1]. М. С. Горбачев пишет:

Сейчас я думаю, что мое согласие остаться на посту генсека было ошибкой. Партия, как показали дальнейшие события, оставалась консервативной силой, неспособной реформировать себя и участвовать в реформировании страны [5, с. 23].

Думается, что эти слова Михаила Сергеевича не вполне точны: весной 1991 г. все, и в первую очередь сам Горбачев, понимали, что вслед за отрешением Горбачева от партийной власти неминуемо бы последовало и лишение Горбачева поста президента СССР. И Горбачев, и значительная часть его сторонников отчетливо осознавали, что партия нуждается во все еще сохранявшемся общесоюзном политическом авторитете Горбачева, последний же нуждался в партии, все еще продолжавшей контролировать «командные высоты» в стране.

В свою очередь, июльский Пленум ЦК КПСС 1991 г. проходил, казалось бы, в более мирной атмосфере, естественно, по сравнению с апрельским Пленумом: не звучало яростных обличений генсека, была обсуждена новая Программа КПСС, позволявшая трансформировать партию в социал-демократическом духе. При этом было очевидно, что за прошедшие с предыдущего Пленума три месяца противники Горбачева не отказались от своих взглядов, а решающие политические баталии еще впереди [12, с. 464–465]. На июльском

Пленуме также стало очевидно, что у умеренных консерваторов появился свой лидер — выдвигенец Михаила Сергеевича и его личный друг Анатолий Иванович Лукьянов, Председатель Верховного Совета СССР, который вскоре фактически поддержал акцию ГКЧП.

Центральным моментом в политической жизни СССР в 1991 г. был многомесячный Ново-огаревский процесс: в подмосковной резиденции советского лидера проходили долгие, затяжные и чрезвычайно трудные переговоры между Горбачевым и руководителями национальных республик. В известной степени все участники переговоров не могли игнорировать результаты Всесоюзного референдума 17 марта, но в то же время оказывали давление на президента СССР, пытаясь выбить из него все новые и новые уступки. Центр, в лице Горбачева, отводил себе роль своеобразного арбитра в отношениях между республиками, представителя страны на мировой арене, за Центром сохранялось руководство внешней политикой, вооруженными силами, эмиссионное право.

При всей масштабности уступок, которые Центр делал в адрес республик, на переговорах настойчиво проводилась мысль о необходимости сохранении Союза как единого государства. Уже одно это позволяет говорить о том, что Ново-огаревский процесс мог привести Горбачева к политическому триумфу. В случае подписания Союзного договора в «горбачевской верстке» Михаил Сергеевич обрел бы репутацию спасителя единого государства, сумевшего изменить советское общество гласностью, раскрепостить людей, покончить с холодной войной, сохранить союзное государство как обновленную федерацию и при этом фактически сохранить компартию у власти. 23 июля текст Союзного договора был согласован.

2 августа 1991 г., накануне своего рокового отъезда в отпуск, Горбачев разослал «Президентам, Председателям Верховных советов Республик» «текст проекта Договора о Союзе Суверенных Государств, завизированный руководителями полномочных делегаций республик 23 июля 1991 года в Ново-Огарево» [15, л. 16]. 20 августа планировалось открыть Договор для подписания «государственными полномочными делегациями» [15, л. 16]. М. С. Горбачев вспоминает:

Были решены вопросы, связанные с правами и полномочиями республик и Союзного центра, единой денежно-кредитной политикой, налогами. В июле же началась реализация антикризисной экономической программы. Тяжело она нам далась, но в конце концов удалось прийти к варианту, который поддержали республики, готовность выполнять ее положения выразили даже прибалты. Все, что «сошлось» в июле 1991-го, явилось итогом длительных поисков и усилий на пути, начатом в апреле 1985-го. Складывались реальные предпосылки для того, чтобы вытащить страну из кризиса и масштабно продвинуть начатые демократические преобразования [5, с. 24].

При подготовке Союзного договора Горбачев работал как одержимый, его силы были на пределе, но ему казалось, что все будет в порядке, а кризис удастся преодолеть. Однако Союзный договор так и не был подписан. Спасти Советский Союз не удалось.

По большому счету, именно предстоящее заключение Союзного договора и спровоцировало путч. Содержание готовящегося к подписанию договора

было неизвестно стране; полноценного представления о нем не было ни в ЦК КПСС, ни в Верховном Совете СССР, ни в Кабинете министров СССР — Горбачев не считал нужным ставить их в известность об этом, замыкая всю работу по подготовке договора на себе. Горбачев везде и всюду подчеркивал, что ведет переговоры с лидерами республик как президент СССР, а не как генсек. Партийно-государственная элита и общесоюзные органы власти были предельно раздосадованы подобной позицией Горбачева, у них присутствовали опасения, что для них не найдется места в новых органах власти после подписания Союзного договора: его подписание предусматривало необходимость формирования новых органов власти. Отсутствие достоверной информации о Ново-огаревском процессе порождало всевозможные слухи, при этом было известно, что на переговорах «давят» именно республики, а не президент СССР, который понемногу сдает позиции Центра под их напором, но была надежда, что проект Договора будет «доведен до ума» в Верховном Совете СССР. Тот факт, что президент СССР решился на визирование проекта своей личной волей, не согласовывая его ни с кем, казался ошеломительным и едва ли не преступным. Горбачев же надеялся, что, договорившись обо всем с лидерами союзных республик, он заключит договор в обход и Съезда народных депутатов СССР, и Верховного Совета, и ЦК КПСС и поставит их всех перед свершившимся фактом. Оговорим еще раз: заключение Союзного договора было для Горбачева тождественно спасению единой страны, это было сверхзадачей момента, все остальное казалось ему несущественным. Любая дискуссия по поводу текста договора на уровне более низком, чем уровень руководителей республик и президента СССР, полагал Горбачев, приведет к срыву договорного процесса и торпедированию Союза. Любое промедление в подписании договора смертельно опасно — завтра лидеры республик могут передумать. Логика в рассуждениях Горбачева была, правда, президент СССР не считал нужным даже информировать о ней представителей партийно-государственной элиты, видимо, не особо доверяя ее представителям и не слишком высоко оценивая ее интеллектуальные и деловые качества.

Договорившись, как ему казалось, обо всем с лидерами республик, Горбачев считал возможным уехать на короткий срок в традиционный отпуск в Крым. Поездка эта оказалась для него роковой: сложно поверить, что заговор удалось бы организовать, если бы президент СССР находился в Москве, а не в отдалении от столицы, в Форосе, ведь в этом случае членам ГКЧП пришлось бы действовать против советского лидера предельно жестко — по примеру противостояния Пиночета с Сальвадором Альенде в Сантьяго. Три августовских дня показали, что на это они были не готовы. Итак, акция ГКЧП была возможна только в условиях отсутствия президента СССР в Москве, а отъезд Горбачева в Крым стал для его политической карьеры роковым [18]. Признает, что его уход в отпуск был крайне несвоевременен, и сам Горбачев [4, с. 249]. Можно предположить, что если бы договор был подписан, то власть на какое-то время сохранилась бы за Горбачевым; куда важнее другое: в том или ином виде сохранился бы Советский Союз, распастся ему было бы гораздо сложнее, чем это произошло в действительности. Анализируя зыбкую, может быть, даже в чем-то рыхлую природу того текста Союзного договора, который был готов

к подписанию накануне путча, игнорируют важнейшее соображение: статьи договора могли быть после его подписания наполнены в политическом смысле в ту или иную пользу; иначе говоря, в новом Союзе все зависело от того, в чьих руках продолжала находиться реальная власть. Накануне путча 1991 года власть продолжала находиться в руках Горбачева, застрельщики Беловежских соглашений — Л. М. Кравчук и Б. Н. Ельцин — все еще опасались вступать с ним в открытое противостояние, а ведь именно позиция Украины и РСФСР сыграла ключевую роль в распаде страны: судьба СССР зависела от того, сколь сильно в нем были заинтересованы эти две республики. Позиция остальных республик отталкивалась от позиции славянского ядра Союза, лидеры азиатских республик боялись распада единой страны, не будучи уверены в том, что смогут прокормить свой народ.

Путч обрушил все прежние договоренности, это была ужасающе беспомощная попытка избежать подписания нового Союзного договора и повернуть время вспять. Вряд ли можно говорить о путче как о заговоре, направленном против Горбачева лично: ГКЧП состояло из абсолютно разных людей, ряд из них, по всей видимости, воспринимали свое участие в его работе как попытку политически сохранить Михаила Сергеевича как лидера единого государства и считали, что «играют» на его стороне (Г. И. Янаев, О. Д. Бакланов, Д. Т. Язов), другие (например, В. С. Павлов, А. И. Тизяков, В. А. Стародубцев, может быть, Б. К. Пуго) достаточно критически относились к деятельности Горбачева на посту главы государства. Все они, однако, поддались убеждению Председателя КГБ СССР В. А. Крючкова, что с Горбачевым все согласовано [9]. Акция ГКЧП не возникла из воздуха: вопрос о введении ЧП обсуждался на самом высоком уровне начиная с весны 1991 года, однако никто в союзном руководстве не мог и представить, что введение ЧП произойдет без санкции главы государства. Можно предположить, что некоторых из членов ГКЧП попросту провели, внушив им мысль, что они действуют в интересах Горбачева. Как бы то ни было, но именно деятельность ГКЧП похоронила надежду на сохранение обновленного Союза. Попытка государственного переворота опрокинула государство.

Из Фороса Горбачев вернулся в Москву политическим пленником Ельцина, отныне все важные назначения он должен был согласовывать с российским президентом. Это прекрасно понимали и лидеры республик, увидевшие возможность избавиться от докучливой опеки Горбачева и превратиться из удельных князей в великих. Политическая ситуация кардинально изменилась. Путч стал нокаутирующим ударом для судьбы Союза. Он фактически обнулил и уничтожил все договоренности, достигнутые Горбачевым с республиками. В свою очередь, Ельцин за три августовских дня вырос в фигуру, в политическом отношении более крупную, чем Горбачев, в глазах народа он был главным героем подавления путча, с ним, а вовсе не с Горбачевым, связывали свои надежды простые люди. Следствием путча стала фактическая гибель государства, демонтаж основной несущей конструкции Союза — КПСС, дискредитация КГБ, падение авторитета Советской армии. «Король» — Горбачев — оказался голым, его позиции были сильно дискредитированы, путч подстегнул дезинтеграцию, прежней заинтересованности в Центре, которая существовала до событий 19–21 августа 1991 г., в республиках уже не было.

В последующие месяцы М. С. Горбачев приложил поистине нечеловеческие усилия, пытаясь реанимировать Ново-огаревский процесс. В этом отношении ему удалось добиться серьезных успехов: в середине октября восемь республик подписали Договор об экономическом сообществе, начал действовать Межреспубликанский экономический комитет. Появилась серьезная перспектива трансформации СССР в *конфедеративное союзное государство* [5, с. 27]. В этой ситуации роковым для судьбы Союза стал вопрос личных амбиций: по словам Горбачева, Ельцин

и его окружение принесли Союз в жертву неудержимому стремлению воцариться в Кремле. Лидеры России, Украины и Белоруссии решили судьбу Союза неправым путем, вопреки воле народа, выраженной на референдуме 17 марта, за спиной президента СССР, руководствуясь прежде всего стремлением «убрать Горбачева» [5, с. 28].

Беловежские соглашения добились Советский Союз. Великая страна, воодушевленная знамя Победы над Рейхстагом и первой запустившая человека в космос, была принесена в жертву амбициям политиков. 25 декабря 1991 г. М. С. Горбачев объявил о своей отставке. Михаил Сергеевич оставил свой пост, желая избежать раскола страны и гражданской войны, что было бы неизбежно в случае, если бы он прибегнул к силовым акциям. Михаил Сергеевич вспоминает:

Мне до сих пор задают вопрос: вы уверены, что после Беловежского сговора сделали все возможное, использовали все полномочия президента для сохранения Союза? Мой ответ: да, я использовал все политические полномочия, все средства, кроме силовых. Пойти на применение силы, чтобы удержать власть — это уже был бы не Горбачев. И чем это могло бы кончиться? Расколом всего — армии, милиции, гражданским конфликтом, а возможно и гражданской войной. Этот путь для меня был закрыт [5, с. 28].

В день отставки президент СССР был очень подавлен и удручен, но в момент записи обращения к советскому народу сумел собраться. Обращение Горбачева, трансляция которого шла в прямом эфире по Центральному телевидению, было преисполнено чувством собственного достоинства и уважения к своему народу, которому предстояли не менее тяжелые испытания. Началась эпоха Новой России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баграмов Э. А. Как делалась национальная политика. Воспоминания консультанта ЦК КПСС // Независимая газета. — 1992. 24 января.
2. ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. 7522. Оп. 13. Д. 134. Протокол Центральной избирательной комиссии референдума СССР. Л. 6.
3. Горбачев М. С. В меняющемся мире. — М., 2018.
4. Горбачев М. С. Остаюсь оптимистом. — М., 2017.

5. Горбачев М. С. Понять перестройку. Финал «мира миров» // Россия в глобальной политике. — 2021. — № 6 (112). — С. 18–29.
6. Горбачев М. С. Понять перестройку... Почему это важно сейчас. — М., 2006.
7. Горбачев М. Страну нельзя ломать по-ковбойски через колено // Общая газета. — 1996. 4–10 апреля.
8. Захаров В. Г. Культура и власть. Записки министра культуры СССР. — М., 2014.
9. Калашников В. Август 1991-го в личном формате // Санкт-Петербургские ведомости. — 2016. 21 октября.
10. Московские новости. — 1991. 20 января.
11. Петраков Н. Я. Русская рулетка: экономический эксперимент ценою 150 миллионов жизней. — М., 1998.
12. Пученков А. С. Августовский путч 1991 г.: Взгляд на события из здания ЦК (по показаниям очевидцев) // Новейшая история России. — 2019. — Т. 9. — № 2. — С. 464–465.
13. Пученков А. С. Май 1989 — май 1990 гг.: год из жизни Союза // Демонтаж СССР: 1991 год / под ред. проф. В. В. Калашникова. — СПб.: СПбГЭТУ «ЛЭТИ» им. В. И. Ульянова (Ленина), 2021. — С. 284–329.
14. Пученков А. С. Саммит в Рейкьявике 1986 г.: прорыв или провал? // Российская история. — 2020. — № 6. — С. 17–29.
15. РГАНИ (Российский государственный архив новейшей истории). Ф. 84. Оп. 1. Д. 298. Л. 16.
16. РГАНИ. Ф. 84. Оп. 2. Д. 297. Л. 75.
17. РГАНИ. Ф. 89. Оп. 012. Д. 026. Л. 1.
18. Черняев А. Горбачев очень добрый // Московский комсомолец. — 1995. 11 апреля.

*М. Е. Хлопаева, Н. А. Хлопаева**

МИХАИЛ ГОРБАЧЕВ В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ СМИ: PRO ET CONTRA**

В статье представлены результаты исследования присутствия Михаила Горбачева в отечественном медиапространстве. Анализ присутствия первого и единственного президента СССР в российских СМИ позволил определить динамику информационного потока, соотношение позитивных, негативных, нейтральных и противоречивых оценок публикаций, выявить наиболее популярные темы, составить рейтинг СМИ. Приводятся основные выводы по итогам исследования: за последние 20 лет в СМИ отмечается рост упоминаний Горбачева; доля негативных и противоречивых оценок его роли значительна (более 40%); главными темами, в контексте которых Горбачев упоминается чаще всего, являются история отношений России и США и распад СССР.

Ключевые слова: медиаисследования, медиапортрет, Горбачев, распад СССР, масс-медиа, электронные и печатные СМИ.

М. Е. Khlopaeva, N. A. Khlopaeva

THE MEDIA REPRESENTATION OF GORBACHEV: PRO ET CONTRA

The article presents some results of a study of the russian media representation of Mikhail Gorbachev. The goal of media content analysis (quantitative and qualitative) was to reveal the dynamics of information presence, to determine tone of media coverage of Gorbachev (positive, negative, neutral, ambivalent); to classify the themes which are covered widely across the media; to examine the context in which Gorbachev is referred to most often. The study has revealed that: the number of articles reporting on Gorbachev increased over the 20-year study period; Russia-United States relations, collapse of the USSR are the themes

* Хлопаева Мария Евгеньевна, кандидат юридических наук, научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; mhlopaeva@ya.ru

Хлопаева Наталья Анатольевна, кандидат социологических наук, научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; hlopaeva@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-43080 «Советский Союз как цивилизация: от расцвета до заката».

most commonly linked with the Gorbachev; most articles were negative and ambivalent in tone (more than 40%).

Keywords: media representation, media research, Gorbachev, collapse of the USSR, mass media.

Более 35 лет имя Михаила Горбачева присутствует в мировом медиапространстве. Мнения о последнем правителе Советского Союза в российском обществе представлены в спектре от известной цитаты из фильма «Брат-2» Алексея Балабанова: «Где твоя Родина, сынок? Сдал Горбачев твою Родину американцам!» (СТВ, 2000) — до «Он пришел дать нам волю»: название фильма Леонида Парфенова (Студия «Намедни», Первый канал, 2011) отсылает к роману Василия Шукшина «Я пришел дать вам волю» о крестьянском восстании под предводительством Степана Разина.

В рамках настоящего исследования предпринята попытка оценить качественные и количественные показатели присутствия образа первого и единственного президента СССР в отечественных СМИ на материале медиапубликаций, отобранных с использованием базы данных «Интегрум» (свыше 120 000 источников, включая печатные и электронные СМИ, ленты информационных агентств, расшифровки теле- и радиозэфиров) [4]. К анализу приняты результаты обработки запросов в базе «Интегрум» с применением фильтров, позволяющих выявить релевантные сообщения.

В период 2000–2020 гг. наблюдается уверенный рост упоминаний Горбачева в российских федеральных и региональных СМИ. Скачкообразный рост упоминаний отмечается с 2018 года по настоящее время. В этот период публикуются материалы, посвященные годовщине подписания главами СССР и США договора о ликвидации ракет средней и меньшей дальности (ДРСМД вступил в силу в 1988 г.), фиксируется всплеск публикаций в связи с новостями об ухудшении здоровья и последовавшей длительной госпитализации Горбачева. В СМИ широко освещаются презентации автобиографии «Михаил Горбачев: в меняющемся мире». Тиражируется новость Левада-Центра о новом рекорде доли россиян, сожалеющих о распаде СССР (более 66%). В 2019 году важным информационным поводом для дискуссий становится 30-летие падения Берлинской стены.

Распределение видов СМИ, в которых упоминается Горбачев, показывает преобладание интернет-сегмента, занимающего 85% всех упоминаний в медиапространстве. На линейчатой диаграмме распределение видов СМИ отражено в абсолютных цифрах: ТВ, радио, информационные агентства уступают многочисленным интернет-источникам.

На основе данных базы «Интегрум» можно составить рейтинг федеральных СМИ, наиболее часто упоминающих Горбачева в период с 01.10.2020 г. по 01.10.2021 г. Среди лидеров рейтинга: радио — Эхо Москвы, Радио Свобода, Радио Sputnik; ТВ-каналы — Царь-град ТВ, ТК Культура, Первый канал; газеты — Независимая газета, Комсомольская правда, Московский Комсомолец, Новая газета, Аргументы недели, Советская Россия; информационные агентства — РИА Новости, ТАСС, ИА REGNUM, ИА Красная весна, ИА InterMedia; интернет-порталы — Newsland.com, Ria.ru, Moscow.media, MK.ru, Aif.ru.

Главной темой, в контексте которой упоминается Горбачев, является история отношений России (СССР) и США (31%). Напряженный характер отношений между странами, сохраняющийся в настоящее время, определяет регулярность инвентаризации договоренностей периода холодной войны и последующих лет. СМИ напоминают аудитории об обещаниях американских лидеров о нерасширении НАТО на восток, которые озвучивались Горбачеву в устной форме и впоследствии были нарушены. На фоне подготовки и проведения саммита президентов России и США в 2021 году, СМИ проводят параллели между этим событием и встречей президентов СССР и США 30 лет назад.

Комплексный двусторонний стратегический диалог, о котором условились на встрече в Женеве президенты РФ и США Владимир Путин и Джо Байден, может способствовать преодолению опасной тенденции к подрыву международной архитектуры контроля над вооружениями, заявили в МИД РФ в связи с 30-летием подписания Договора о сокращении стратегических наступательных вооружений (СНВ). Документ был подписан 31 июля 1991 года в ходе встречи президента СССР Михаила Горбачева и президента США Джорджа Буша-старшего в Москве (РИА Новости. 31.07.2021).

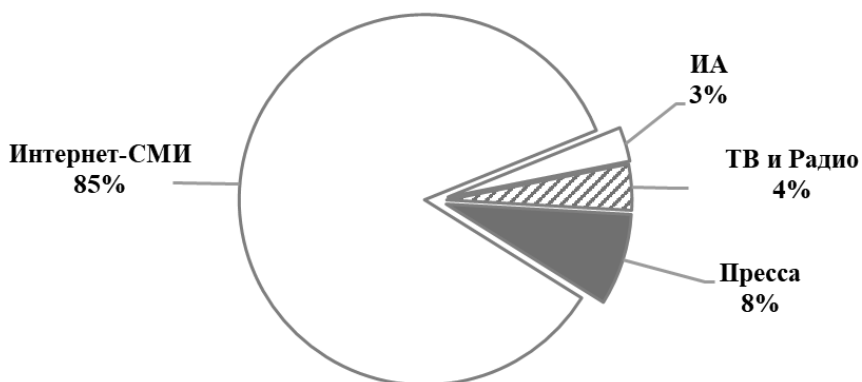
В среду президенты России и США встретятся в Женеве... Репортер NBC вспомнил и учения наших войск на юге нашей же территории, так напугавшие Запад, но не упомянул о маневрах альянса недалеко от российской границы. Ведь в западной риторике, если дело касается нас, то Москва — это агрессор, а НАТО исключительно обороняется. / В. Путин, президент РФ: Ничего себе оборона! В период Советского Союза еще Горбачеву, он, слава богу, жив-здоров, спросите у него, устно, но все-таки было обещано, что не будет расширения НАТО на восток. Ну и где эти обещания? Две волны расширения... / К. Симмонс: Где написано, где было закреплено это обещание? / В. Путин: Вы молодец! Правильно, обманули



**Упоминания Горбачева в медиапубликациях:
распределение видов СМИ
01.10.2020 – 01.10.2021**



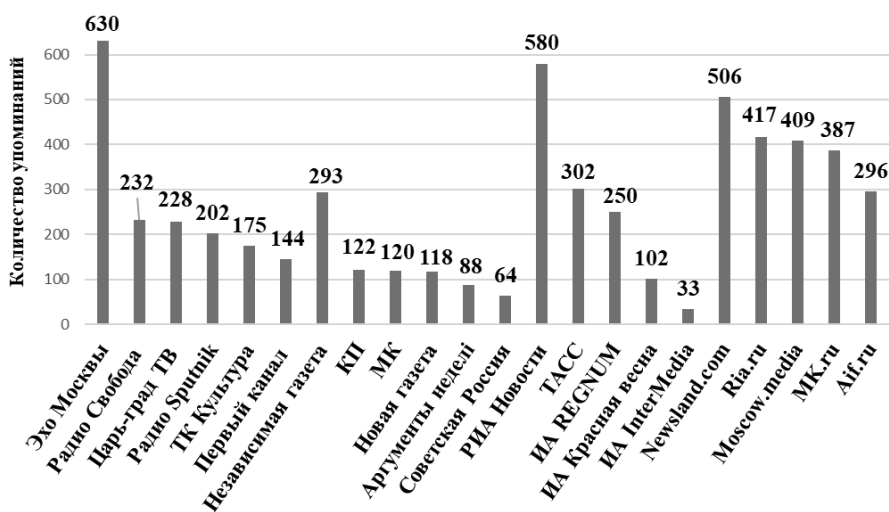
**Упоминания Горбачева в медиапубликациях:
распределение по видам СМИ**



дурачка на четыре кулачка? у нас так в народе говорят. Значит, надо все закреплять на бумаге. Но зачем надо было расширять НАТО на восток, приближая инфраструктуру к нашим границам? И вы говорите, что это мы ведем себя агрессивно (ТВЦ — События. 14.06.2021).

Россия надеется, что пять постоянных членов Совета Безопасности ООН (Великобритания, Китай, РФ, США, Франция) смогут принять совместное за-

**Информационный рейтинг федеральных СМИ:
ТВ, радио, ИА, печатные издания, порталы
01.10.2020 – 01.10.2021**



**Горбачев в российских СМИ: тематические блоки
01.10.2020-01.10.2021**



явление о недопустимости ядерной войны в духе известного заявления лидеров СССР и США Михаила Горбачева и Рональда Рейгана о том, что в ядерной войне не может быть победителей и она никогда не должна быть развязана. Об этом в четверг рассказал заместитель министра иностранных дел РФ Сергей Рябков, напомнив, что формулу Горбачева-Рейгана 16 июня переподтвердили по итогам

саммита в Женеве президенты Владимир Путин и Джо Байден (ВПС-мониторинг «Банки и Биржи сегодня». 27.07.2021).

Бывший заместитель генсека ООН Сергей Орджоникидзе на фоне встречи президентов США и России в Женеве рассказал РИА Новости о том, как проходила встреча генерального секретаря ЦК КПСС Михаила Горбачева и президента США Рональда Рейгана в 1985 году. Саммит СССР — США 1985 года также проходил в Женеве. Орджоникидзе считает Швейцарию удачным местом для проведения подобных переговоров и приветствует такой же выбор для встречи Владимира Путина и Джо Байдена... «Горбачев старался всему миру понравиться, особенно западному, поэтому обстановка была дружески расслабленная. Отношения шли по нарастающей, на улучшение, это и заявлялось неоднократно. Мы сдавали наши позиции, они были счастливы. А теперь не сдаем, они далеко не счастливы», — сказал Орджоникидзе (РИА Новости. 16.06.2021).

Пришедшее к власти в 1990–1991 гг. руководство России вслед за Горбачевым и Шеварднадзе провозгласило отказ от конкуренции с США, сдачу геополитических позиций по всему миру, сокращение армии и вывод войск и военных советников с территорий других стран на территорию России. Квинтэссенцией этих процессов стала так называемая козырьевская дипломатия, которая фактически строилась вокруг сдачи геополитических позиций страны и оставшихся союзников. Нет ничего удивительного, что бывший министр иностранных дел Козырев нынче проживает в США с полным чувством выполненного перед своей новой родиной долга. В этих вопросах он более открыто и последовательно следовал курсу, который проводился Горбачевым и Шеварднадзе (Рожин Б. ИА REGNUM. 01.05.2021).

Экс-посол США в РФ Майкл Макфол выразил мнение, что после эпохи правления Владимира Путина в России нынешнюю власть сменит «нечто фундаментально новое»... «После Сталина было антисталинское движение при Хрущеве. После 20 лет Брежнева был Михаил Горбачев. Это была реакция на 20 лет стагнации при Леониде Брежневем. И Путин, конечно, — реакция на ельцинизм» (РИА Новости. 08.09.2021).

Бывший вице-премьер России и действующий глава Счетной палаты Алексей Кудрин является самой подходящей кандидатурой для проведения «второй перестройки» в России, пишет National Interest. Как считает издание, лучшей кандидатуры на роль второго Горбачева в постсоветской России не найти... «Российская экономика демонстрирует устойчивость перед лицом США. Санкции, введенные в ответ на вмешательство в выборы и кибератаки, и Кремль не демонстрирует никаких признаков смягчения своей позиции в отношении Соединенных Штатов...». Таким образом, заключает National Interest, почему бы не повторить то, что сделал Горбачев? Новой тактикой, как утверждает автор статьи, должна стать «новая перестройка (реструктуризация), организованная лидером, который может провести столь необходимые реформы и улучшить отношения с США и Западом» (ИА Красная весна. 30.04.2021).

Второй по упоминаемости темой, в контексте которой присутствует Горбачев, является распад СССР (27%). Журналисты и приглашаемые ими эксперты, исследователи, историки, социологи, политологи, политтехнологи, продолжают анализировать причины развала Советского Союза. Эксперты-экономисты

утверждают, что основными причинами были проблемы в экономике. Военные — обращают внимание на положение армии. Дипломаты — говорят о сложившейся на тот момент геополитической обстановке. Многие политологи транслируют мнение, что роль первого президента в процессе развала СССР не была значимой, поскольку на тот период Союз уже был обречен.

Отсутствие продуктов в магазинах обозначил в качестве главной причины распада СССР бывший советник президента СССР Михаила Горбачева по экономике, учитель нынешнего главы Счетной палаты Алексея Кудрина Олег Ожерельев... Напомним, многие исследователи и современники эпохи высказывают тезис о намеренном создании дефицита продовольствия в СССР в годы Перестройки людьми, входящими в высшее руководство страны и поставившими целью ее уничтожение (Лента.ру. 05.09.2021).

Особенность личности Горбачева состояла в том, что у него присутствовало типичное для руководителя СССР после Сталина раздвоение личности: с одной стороны, страх пойти путем сталинского насилия, нежелание создавать новый ГУЛАГ, а с другой стороны — стремление не перейти красную черту, не разрушить страну. Но именно Горбачев решился на последовательную десталинизацию. При этом он все-таки верил в невозможное: что можно сочетать советскую экономику с демократией. Горбачев не осознавал, что вся советская система держится на таких скрепах, как «железный занавес», руководящая роль КПСС, общественная собственность на средства производства, цензура, и прочее. И поэтому произошло то, что произошло. Демократия, спровоцированная перестройкой, разрушила советскую систему. И мне думается, что даже если бы к власти в СССР не пришел Горбачев, советскую систему нельзя было сохранять так долго, как сохраняют сталинский социализм потомки Ким Ир Сена (Ципко А. МК. 22.09.2021).

Как отметил директор Центра политического анализа и социальных исследований Павел Данилин, распад Советского Союза был неизбежен с 1989 года, а сам по себе путч в 1991-м уже «не был серьезным политическим событием»... Политолог Матвейчев также полагает, что у Горбачева оставались альтернативы, если бы не вмешались другие члены высшего руководства СССР. «Каким бы ни был плохим Горбачев, а он, безусловно, был плохим правителем и довел страну до ручки, путчисты сделали все еще хуже: они спровоцировали приход к власти в остальных республиках националистов, которые пошли на отделение и развал Советского Союза. Если бы они не повели себя так, Горбачев бы какой-нибудь союзный договор сделал... это был бы другой, более плавный процесс» (ТАСС. 19.08.2021).

Экс-премьер-министр России Сергей Степашин, возглавлявший комиссию по расследованию августовских событий 1991 года: — Если бы не было ГКЧП, мы бы сохранили, может, не в том виде страну, она не называлась, может, Советский Союз Социалистических Республик, но, кроме Прибалтики, мы могли бы сохранить те страны, которые входили в состав Союза. / — То есть, это не Горбачев, не Ельцин развалили СССР, а ГКЧП? / — Страна и так разваливалась, это было совершенно очевидно, централизация власти и так далее. А ГКЧП — это последняя точка была (Радио «Комсомольская правда». 12.08.2021).

Мнение о том, что экс-президент СССР Михаил Горбачев не мог предотвратить действия ГКЧП в августе 1991 года, высказал заслуженный юрист России,

профессор Сергей Шахрай. «Все дело в том, что Горбачев к лету 1991 года уже не был тем сильным лидером, который мог что-то предотвратить», — заявил Шахрай (ИА Красная весна. 19.08.2021).

Георгий Сатаров, президент фонда «Индем»: — Переворот сверху произошёл раньше, в 1990-м. На XIX партийной конференции, когда Горбачев столкнулся с ситуацией, что ему для того, чтобы победить противников, нужно менять политическую систему. И прозвучал лозунг «Вся власть — Советам. И эти Советы нужно выбирать по-настоящему». С этого момента началась умеренная фаза революции. А путч и выход людей обозначил переход к радикальной фазе революции, которая закончилась осенью 1993-го... Мы не можем определенно говорить, можно ли сохранить империю, потому что опыт мировой показывает, что нет, нельзя сохранять империи. Можно ли было подписать Союзный договор в 1991 году? Да, бесспорно... Но дальше возникает вопрос: этот новый сохраненный, преобразованный Союз долго ли бы продержался? Этот вопрос не имеет никакого ответа. Точно так же, как не имеет ответа вопрос: а продержится ли еще Россия в ее нынешних границах? (Эхо Москвы. 20.08.2021)

Сам М. С. Горбачев в своих выступлениях в СМИ выражает сожаления по поводу распада СССР. Его коллеги и бывшие сотрудники администрации напоминают, что Горбачев предпринимал все усилия, чтобы сохранить преобразованный Советский Союз.

В разговоре с британской газетой The Times Горбачев заявил, что если бы Советский Союз не распался, то мир сегодня определенно «был бы лучше». Отвечая на вопрос корреспондента радиостанции «Говорит Москва»: можно ли восстановить СССР, Михаил Горбачев пояснил, что для этого потребуется очень много времени. По его мнению, бывшие советские республики растеряли политический опыт (Говорит Москва. 08.10.2020).

Первый президент СССР Михаил Горбачев выступал с инициативой реформировать Советский Союз в конфедерацию. Об этом сообщил ТАСС руководитель пресс-службы Горбачев-фонда, переводчик Горбачева Павел Палажченко. «Могу напомнить, что последний вариант договора о союзе независимых государств Горбачев представил главам республик в ноябре 1991 года как конфедеративный союз», — сказал Палажченко (ТАСС. 09.03.2021).

Горбачев после августовского путча 1991 года еще надеялся нормализовать ситуацию в стране, но принимать какие-то меры было уже поздно. Такое мнение о событиях 30-летней давности высказал руководитель протокола последнего советского лидера Владимир Шевченко... По его мнению, сейчас «нужно думать о том, как жить дальше», а не «сожалеть о том, что уже прошло; эти охи-вздохи никому уже сегодня не нужны». Тем более, продолжил он, не стоит принимать в расчет «разные фэйки». Чем больше уходит из жизни людей, которые действительно что-то знали, тем больше появляется «знающих», как это было. Возлагать всю ответственность за распад Советского Союза на последнего лидера этой страны было бы неправильно, уверен Шевченко... «Горбачев вошел в историю, и они в ней останутся с Борисом Николаевичем [Ельциным]: это люди, которые искали вариант реконструкции. У кого-то что-то получилось, у кого-то что-то не получилось. Это все история» (ТАСС. 19.08.2021).

Эпохе перестройки посвящены 22% медиапубликаций, в контексте которых упоминается Горбачев. СМИ вспоминают вывод войск из Афганистана, трагедию Чернобыля и другие события «пятилетки» Михаила Горбачева.

XXVII съезд КПСС. Михаил Горбачев обозначает новый политический курс. С трибуны звучит и совершенно новый для советского человека термин «гласность». «Долой цензуру» — новая партийная установка. Сразу после съезда в самых влиятельных СМИ меняются главные редакторы. ... В Союзе кинематографистов достают с дальних полок «зарезанные» цензурой ленты... Стиль эпохи задавал сам Горбачев. Ленинград. Первая поездка после вступления в должность. В нарушение всех норм протокола генсек выходит из лимузина и идет в народ (МТРК Мир. 25.02.2021).

Неудачу в Афганистане стоило признать раньше, сейчас же важно извлечь уроки из ситуации и не повторять подобных ошибок, считает экс-президент СССР Михаил Горбачев... По инициативе Горбачева, считавшего присутствие СССР в Афганистане политической ошибкой, начался вывод советских войск. Сам Горбачев в интервью РИА Новости говорил, что решение о выводе советских войск из Афганистана принималось после многочисленных обсуждений, эту линию поддерживало и политическое, и военное руководство СССР, и, главное, народ (РИА Новости. 17.08.2021).

Партия «Коммунисты России» потребовала завести на Горбачева уголовное дело за утаивание информации о взрыве на Чернобыльской АЭС. «Наша партия считает, что Горбачев преступно бездействовал и сорвал оперативное управление общества о случившемся. Мы направили в Следственный комитет РФ заявление с требованием привлечь его за это к ответственности», — рассказал Сурайкин. По его утверждению, в апреле 1986 года Горбачев, получив информацию о взрыве на АЭС и о радиационной опасности, угрожающей многим городам страны, не предпринял своевременных мер для того, чтобы люди могли сберечь свои жизни, не покидали своего жилья и не участвовали в массовых мероприятиях (РИА Новости. Все Новости, 26.04.2021).

«Канцлер ФРГ (Гельмут) Коль все время говорил, что ключ к германскому воссоединению лежит в Москве. В этой связи, конечно, СССР во главе с тогдашним генеральным секретарем ЦК КПСС Михаилом Горбачевым играл очень важную роль. Без их участия это было бы невозможно — реализовать германское единство. С другой стороны, для канцлера Коля было бы невозможно достичь решения на переговорах в Москве без последовательной поддержки со стороны американского президента Джорджа Буша», — заявил бывший посол ФРГ в России Эрнст-Йорг фон Штудниц (РИА Новости. 03.10.2020).

Стена между ГДР и ФРГ, которая отделяла блок НАТО от стран Варшавского договора, передвинулась до границ России после предательской сдачи ГДР в 1990 году, заявил советник директора Росгвардии, командующий 1-й гвардейской танковой армией 1992–1993 гг. Леонтий Шевцов в эфире ток-шоу «Воскресный вечер с Владимиром Соловьевым» на телеканале «Россия 1»... «Страна проиграла, вооруженные силы проиграли, социальность проиграл, подорвали авторитет во всем мире за нашу страну, за империю и прочее... Выиграл только один Горбачев с Шеварднадзе, и что им вместо наказания? — Фонд Горбачева. Что в этом фонде должны изучать наши русские, российские люди? Как предавать? Как сдавать?» (ИА REGNUM. 05.10.2020)

Долю более 10% занимают медиапубликации, в которых Горбачев присутствует как персонаж произведений современной культуры.

Государственный театр наций представил спектакль «Горбачев» латвийского режиссера Алвиса Херманиса. Одним из первых зрителей стал сам первый и единственный президент СССР Михаил Горбачев... В спектакле всего две роли — Михаила Горбачева и его супруги Раисы Максимовны, которые исполняют художественный руководитель театра народный артист РФ Евгений Миронов и народная артистка России Чулпан Хаматова... Зритель наблюдает за первой встречей героев, свадьбой и последовавшей семейной жизнью, за важными поступками Михаила Сергеевича на пути к посту главы государства. Показана и общественная деятельность Раисы Максимовны, ее тяжелая болезнь и смерть... Артисты и режиссер тщательно изучали исторические документы, мемуары политиков, документальные фильмы, интервью и воспоминания Горбачевых, и также лично встречались с Михаилом Сергеевичем... Понимая, что политическая фигура Горбачева оценивается неоднозначно, создатели спектакля намеренно убрали из повествования деятельность Михаила Сергеевича с 1985 по 1991 год. Период, когда он возглавлял СССР, описан одной фразой Раисы Максимовны: «Эти 6 лет прошли как один рабочий день»... По словам режиссера, история на сцене не про политику, а про удивительную семейную пару, которой было суждено изменить мир и во многом опередить свое время (ТАСС. 04.10.2020).

Российскую театральную премию «Хрустальная Турандот» вручили новым лауреатам... Награду создателям постановки «Горбачев» вручил президент Всемирной ассоциации русской прессы, бывший генеральный директор ТАСС (1991–2012) Виталий Игнатенко, служивший также помощником Михаила Горбачева. Он поделился с участниками церемонии, что смотрел спектакль со слезами на глазах и обратил внимание на финальный монолог главного героя. «Михаил Сергеевич говорит очень важные вещи, что важно сохранять демократическую направленность нашей жизни и ни при каких условиях не сходить с этого пути. Если мы сойдем, у нас никогда не будет будущего. Спектакль «Горбачев» доказывает, что надежда Михаила Сергеевича никогда не умрет. Это выдающийся, мужественный и очень нежный спектакль» (ТАСС. 21.06.2021).

Ксения Ларина: — Знаю, что вы хотели снять фильм о Горбачеве. И почему-то не получилось. Видели ли вы спектакль в Театре Наций? / Павел Лунгин: — Нет, не видел еще, но пойду. Но я это хотел снять лет 20 назад... Для меня было так, что очень много в том, что произошло в России, был для Горбачева дар любви... Я не видел спектакля, но у меня была концепция, что он очень много делал для России... для Раисы и во имя Раисы, и чтобы быть достойным Раисы, и... это та любовь, которая изменила жизнь. Я хотел об этом сделать фильм. Но удивительным образом никто не дал денег... Я ходил к нему на эту дачу в Кальчуге и мы с ним говорили, говорили... / К.Л.: — Сегодня для общества, большинства, он антигерой как историческая фигура. Никто спасибо даже не сказал и не скажет. / П.Л.: — Ну, конечно, потому что... Никому не говорят спасибо. Ни ему, ни Ельцину. Никому. Но спасибо говорят только Сталину (Эхо Москвы: Интервью, 25.07.2021).

Фильм Кирилла Семеновича Серебренникова «Петровы в гриппе» — настоящая хонтология, но не столько намеренно эстетически, сколько случайно теоретически. По его фильму шагают призраки Маркса и «совка», призраки Гоголя и Булгакова, призраки Ельцина и Горбачева, призрак светлой России будущего...

Горбачев продал, Ельцин пропил, а мы по-прежнему не знаем, кто мы, откуда, и что нам делать (ИА InterMedia. 31.07.2021).

Сценарий для сатирической комедии «Снесите эту стену» о встрече Михаила Горбачева и Рональда Рейгана в 1990 году напишет автор разнузданной комедии «Смерть Сталина» Ян Мартин, сообщает The Hollywood Reporter. Кинематографист был вдохновлен романом Гийома Серины «Невозможная мечта: Рейган, Горбачев и мир без бомбы». В центре событий — историческая встреча двух лидеров 1990 года, которая стала катализатором завершения Первой холодной войны с поражением СССР... Сценарист пояснил, что это «будет история двух мужчин, управляемых умными женщинами». Эти политики притворяются, что контролируют треснувший и рухнувший вокруг них мир. «Это очеловечит Горби и Ронни, сведенных вместе судьбой, неспособных стать друзьями, но полностью понимающих друг друга», — рассказал Мартин. Напомним, фразу «Снесите эту стену!» произнес президент США Рональд Рейган 12 июня 1987 года во время выступления на площади перед Бранденбургскими воротами в Берлине. Таким образом, американский лидер призвал Горбачева демонтировать Берлинскую стену. Демонтаж Берлинской стены в 1989 году с последующей сдачей ФРГ, стал прологом к демонтажу самого СССР... Фраза звучала в композиции «The Trial» альбома «The Wall» английской группы «Pink Floyd» (ИА Красная весна. 08.10.2020).

Фильм «Горбачев. Рай» смотрится гладко и увлекательно. Кино представляет собой портрет-наблюдение за первым президентом СССР (в отличие от вышедшего двумя годами ранее дока Вернера Херцога «Встреча с Горбачевым», где были только их беседы). Манский чаще слушает своего собеседника, а еще больше — молчаливо наблюдает за ним в быту, как Горбачев трапезничает, читает стихи, что-то упоительно напевает себе под нос. Разговор завязывается от начала политической карьеры бывшего лидера страны до судьбоносного решения распустить республики, даровав им независимость. У Херцога Горбачев предстал стареющим лидером великой державы, тут он, скорее, стареющий романтик и гуманист, в конце концов, куда ближе к понятию «обычный человек» (ИА InterMedia, 12.04.2021).

9% публикаций относятся к категории прочих тем. В подобных материалах Горбачев занимает не центральное место, а упоминается в перечне политиков, в эпизодах воспоминаний главных героев материалов СМИ.

Михаил Сергеевич Горбачев, будучи главой государства, выглядел официально и вместе с тем интересно, но, вероятнее всего, в этом заслуга его супруги Раисы Максимовны, женщины с большим вкусом и чувством стиля (она была первой из советских «леди № 1», которая всегда выглядела безупречно, соответственно обстановке). Да, к слову: в каких-то особых изюминках образа Горбачев не нуждался — шарма ему добавляло родимое пятно (Брошки Набиуллиной и носки Трюдо стали тайным языком // МК. 17.09.2021).

«В Киеве был эпизод, когда Михаил Сергеич вышел в народ. И тут у нас над головами летит кейс. Он перелетает через группу Михаила Сергеевича, его окружающих и сопровождающих и падает за спинами у нас. Все могло быть в этом кейсе. И офицер охраны Беликов Андрей тогда этот кейс схватил, прижал к своей груди и просто убежал», — рассказал офицер персональной охраны президента СССР Михаила Горбачева Владимир Воронин (Охота на президентов: роковые просчеты служб безопасности // Телеканал РЕН ТВ. 29.09.2021).

Доля нейтрально окрашенных медиапубликаций, в которых упоминается Горбачев, составляет порядка 44%.

На 90-м году жизни скончался Олег Бакланов — последний из ныне живших членов ГКЧП, попытавшихся устроить в августе 1991-го года государственный переворот и отстранить от власти первого президента СССР Михаила Горбачева (Радио Свобода. 28.07.2021).

Вчера было 90 лет Горбачеву. Он для тебя является авторитетом? Каким-то человеком, которого ты уважаешь, о котором думаешь с теплотой, как о человеке, который дал свободу России? / Иван Янковский, актер: — Знаешь, я вчера с другом обсуждал, что у него юбилей. Это заняло у нас минуты две. «Представляешь, представляешь. Как здорово. Дай бог ему еще долгих лет жизни», — вот на чем мы сфокусировались, увы. / — А у тебя есть какие-то моральные авторитеты?.. В свое время был Сахаров или Лихачев, например. / Иван Янковский: — Я не знаю, я так далек от этого всего (Искусство кино. 12.03.2021).

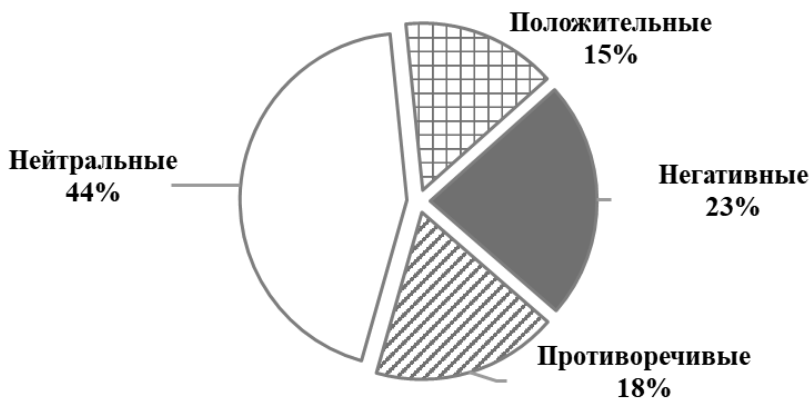
Позитивные оценки представлены в 15% медиапубликаций.

День рождения отмечает первый и единственный президент Советского Союза Михаил Горбачев. Ему исполнилось 90 лет. Владимир Путин в поздравительной телеграмме отметил, что Михаил Сергеевич принадлежит к плеяде ярких, неординарных людей, выдающихся государственных деятелей современности, оказавших *значимое* влияние на ход отечественной и мировой истории. А профессиональный и жизненный опыт, энергия и творческий потенциал помогают ему и по сей день активно участвовать в общественной работе, уделять внимание реализации международных гуманитарных проектов. С именем Горбачева связаны знаковые события в нашей стране, давшие советским людям новые понятия: «перестройка», «гласность». Споры вокруг тех реформ идут до сих пор. При Горбачеве произошел вывод советских войск из Афганистана. Закончилась «холодная война». А в 1990 году Горбачев получил Нобелевскую премию мира. 30 лет назад после ГКЧП, в 91-м, Беловежские соглашения поставили точку в истории СССР, а Михаил Сергеевич ушел в отставку. Сегодня ночью на нашем канале в 00:15 смотрите документальный фильм «Михаил Горбачев. Первый и Последний» (Первый канал — Новости. 02.03.2021).

Владимир Познер: — Когда история вынесет свой суд, и на весы ляжет то, что сделал Горбачев позитивного и негативного, то, безусловно, перетянет позитивное, причем значительно. В этом я абсолютно убежден (Первый канал. 15.03.2021).

Дмитрий Киселев: Горбачев развалил Союз — общее место. Но сегодня я бы предложил посмотреть на дело с другого ракурса... Вот нам сегодня с Запада говорят: протяните нам руку, войдите в семью цивилизованных народов, и все будет хорошо, но ведь однажды мы так уже сделали. И руку Западу протянул именно Горбачев. Кто-то ругает Горбачева за неосмотрительность, чрезмерную доверчивость, но сегодня это непродуктивно. Куда интереснее и куда полезнее проанализировать реакцию Запада на честно протянутую руку, ведь Горбачев в своем романтическом порыве был кристально искренен... Взамен на объединение Германии и вывод советских войск из Восточной Европы, что оставались там по праву победителя после Второй мировой, Горбачеву американцы обещали не двигать НАТО на Восток... Горбачева сознательно обманули. А многие

Горбачев в СМИ: характер оценок 01.10.2020-01.10.2021



письменные договоры, которые даже и были ратифицированы, американцы все равно разрушили... В XX веке наша страна жила в трех типах государственного устройства: Российская империя, Советский Союз, новая Россия. Неискренность, стремление сдержать и даже разрушить наше Отечество оставалось на Западе неизменными. Чего уж удивляться, что Горбачева обманули? Да, для него Союз — драма. Но видим ли мы что-то новое с Запада сейчас? И готовы ли так же обмануться? Нет. Спасибо за опыт, Михаил Сергеевич (Россия 24. 07.03.2021).

Джо Байден поздравил бывшего лидера СССР Михаила Горбачева с юбилеем, отметив, что благодаря его приверженности свободе и мужеству мир стал более безопасным (РИА Новости. 02.03.2021).

Памятник Михаилу Горбачеву открылся в субботу по случаю 30-го Дня германского единства в Дессау-Рослау в центре ФРГ. Памятник открыт «в память о политике, создавшем своей деятельностью условия для перестройки и гласности, которые затем позволили осуществиться мирной революции [в ГДР] в 1989 году и германскому единству в 1990 году», отметил обер-бургомистр Дессау-Рослау Петер Курас. Монумент, изображающий в полный рост шагающего Горбачева, создал известный в Германии скульптор Бернд Гебель из Галле. Средства на его установку были собраны за счет пожертвований жителей Дессау-Рослау (ТАСС. 03.10.2020).

«Нужны смелые решительные реформаторы, честные порядочные люди, посвятившие себя служению общественному благу, — такие, каким был и остается Михаил Сергеевич Горбачев», — сказал Владимир Рыжков на международной конференции, посвященной 90-летию политика (РИА Новости. 04.03.2021).

В издательстве «Весь Мир» готовится к выходу книга «Горбачев. Урок Свободы». Публикуем предисловие составителя и редактора этого юбилейного сборника члена-корреспондента РАН Руслана Гринберга... «Только благодаря Горбачеву

теперешняя Россия, несмотря на растущий авторитаризм путинского правления, все еще заметно отличается от той страны, какой она была в доперестроечные времена, когда даже нынешнее пространство свободы казалось невозможным... Просматривается очевидная для страны полезность опыта великих реформ Александра II и, конечно же, перестройки М. Горбачева, который не просто покончил с советским тоталитаризмом, но и сделал все возможное для оздоровления морально-нравственного климата в стране» (Гринберг Р. Непонятый пророк // Новая газета, 19.02.2021).

Ведущий: «Мы все, особенно те, кто работает на «Дожде», естественно благодарны Михаилу Сергеевичу за свободу слова и вообще за свободу, ощущение реальности, за то, что Советский Союз стал открыт миру... Страшно интересно, что Горбачев говорил про нынешнего президента Владимира Путина. Когда Путин только пришел к власти, Горбачев его хвалил, потому что считал, что авторитарные методы, при помощи которых Путин не дал России развалиться, это было мнение Горбачева, приемлемы на определенной стадии, но стадия эта сильно затянулась... Сейчас о том, как менялись взгляды Михаила Горбачева на действующего российского президента» (Телеканал Дождь. 02.03.2021).

Дмитрий Орешкин: «С моей точки зрения, это несчастная политическая судьба, которая помогла нам с вами выжить. Его сейчас обвиняют во всех смертных грехах, но на самом-то деле страна была обречена на развал, и заслуга Горбачева в том, что он эту процедуру смог провести достаточно мирно. Горбачеву пришлось быть сиделкой при умирающем государственном организме. Особенно противно выглядит то, как над ним смеются за то, что он рекламировал, к примеру, пиццу когда-то, хотя могли бы понять, что раз он это делал, значит, он ничего не украл и ничего в карманах у него не осталось» (НСН. 02.03.2021).

Антон Орех: «Величие Горбачева в том, что он, простой крестьянский сын, не какой-то глубокий мыслитель, не великий интеллект и вовсе не гений, получив огромную власть в молодом еще возрасте, мог пользоваться ей, наверное, до сих пор — ведь до сих пор же мог править! — но рискнул все изменить. Понял, что вот так, как мы жили, жить уже невозможно, стыдно, глупо, недостойно... Забывая о том, что это сам Горбачев дал возможность ругать себя, критиковать, смеяться и даже оскорблять. Ни на каторгу, ни в психушку за это не отправляли. И получилось, что Горбачев не бог, не царь, а обычный человек, который волею судеб всего лишь оказался во главе страны. А потом просто взял и ушел. Не цепляясь танками и штыками за ускользающую власть. И с тех пор тридцать лет, треть жизни живет как пенсионер — только пенсионер всемирного значения... Мне кажется, что нам нужен новый Горбачев и это единственная надежда на перемены» (Эхо Москвы. 02.03.2021).

К негативным публикациям (23%) отнесены материалы с явными и прямыми обвинениями в адрес Горбачева.

Рой Медведев: — Горбачев действительно оказал влияние на историю нашей страны и даже всего мира... С точки зрения гражданина Советского Союза, влияние это было однозначно отрицательным... Хотя в стране было огромное количество проблем, в том числе кровавых — начались боевые действия в Приднестровье, Литве. Но Горбачев ничего не предпринимал. Чем больше я наблюдал за его деятельностью, тем больше менял свое мнение о нем в худшую сторону.

И наконец сделал вывод: это человек с хорошими замыслами, который взялся за дело, которое ему не по плечу. Он был очень слабым лидером (Аи Ф. 17.03.2021).

Перестройка, запущенная Горбачевым, является преступлением против человечности, заявил политолог, доктор политических наук, профессор МГУ им. М. В. Ломоносова Сергей Черняховский... Результатом перестройки стало то, что «залита кровью была вся страна». По оценкам политолога, после распада Советского Союза «конфликтное пространство» насчитывало до 180 вооруженных конфликтов. Процессы, запущенные во время перестройки, привели к разрушению экономики страны, человеческие потери достигли уровня сопоставимого с потерями СССР во время Великой Отечественной войны. До 70% территорий бывшего СССР были вовлечены в национально-территориальные конфликты. Кроме того, горбачевская перестройка «запустила механизм исторического регресса» на всей территории бывшего Советского Союза. И этот запущенный перестройкой механизм продолжает действовать и в настоящее время, считает политолог. «Горбачев — самонадеянный неуч, вина которого перед народами Советского Союза чуть ли не больше, чем вина Гитлера», — уверен Черняховский (ИА Красная весна. 08.08.2021).

30 лет назад состоялся Всесоюзный референдум о сохранении СССР... За сохранение Союза проголосовало 76,4% участников опроса... «Нарушением воли народа» называет сегодня распад СССР первый и последний президент Союза Михаил Горбачев, недавно отметивший 90-летие. Человек, похоронивший великую страну с семидесятилетней историей, но каким-то чудом доживший до десятого десятка, все еще делает заявления о том, что Советский союз был развален незаконно... Даже если не трогать деструктивный характер самой Перестройки, главным нелицеприятным вопросом к Горбачеву остается: почему он не сделал ничего для защиты воли народа (Родионов Д. Референдум за сохранение СССР: 30 лет величайшего обмана // РЕН ТВ.18.03.2021).

С резкой речью о Горбачеве и обвинениями его в развале СССР выступил спикер Законодательного собрания Санкт-Петербурга Вячеслав Макаров, сообщает издание ЗакС.Ру. «Величайшее государство Советский Союз разрушили, раздолбали, развалили», — заявил спикер. Виновником разрушения СССР Макаров назвал бывшего на тот момент президента Михаила Горбачева. «Для кого-то Горбачев — демократ, для меня это самый никчемный человек в истории руководства великого государства России, предатель всех времен и народов» (ИА Красная весна. 27.08.2021).

Можно сказать: «Не по Сеньке шапка». Горбачев, все-таки не тот герой отечественной истории, который должен быть призван в тот момент. Нарцисс и позер с непомерными амбициями и не более, у него попросту не было необходимых сил и воли, поэтому силы и воля нашлись у деструктивных сил (ИА REGNUM, 26.03.2021).

Горбачеву — 90 лет. И даже это не повод искать в нем что-то хорошее. Это человек, который разрушил нашу Родину, предал ее (Квачков В. Царь-град ТВ. 02.03.2021).

Виктор Кожемяко: — Гитлер, собрав силы почти всей Европы, не смог СССР одолеть. А вот тридцать лет назад цель фашистского фюрера осуществили двое

русских по происхождению — Горбачев и Ельцин. Вы согласны с этим? / Член-корреспондент Российской академии наук Жан Тоценко: — Да, безусловно, их роль в той колоссальной трагедии велика. Они словно соревновались за звание российского Герострата, и оба его заслужили... Горбачев начал с провозглашения: «Больше демократии — больше социализма!» Красиво вроде бы. Однако куда на деле повел? К развалу государства и ликвидации социализма (Правда КПРФ. 01.10.2021).

Украинский поэт и почти государственный позднесоветский деятель Борис Олейник в быту человек был безобидный, а в общественной жизни страшнова-тый, хотя и комичный. Из-под его пера вышло самое дикое из того, что до сих пор написано о Горбачеве. Он на полном серьезе сообщил стране и миру, что Михаил Сергеевич — уполномоченный Князя тьмы, да, посланец Антихриста для разрушения Великой России, знаменитую встречу Горбачева и Джорджа Буша на Мальте, а не в другом месте, объяснил тем, что там когда-то располагались рыцарские ордена, поклонявшиеся сатане (Стреляный А. Радио Свобода. 28.01.2021).

Доля противоречивых оценок составляет 18%.

Документальный фильм «Михаил Горбачев. Первый и последний». Вектор главного ракурса задает сам Горбачев, рассказывая о посетившем его видении во время балета «Щелкунчик» в сцене метели. Пока шла метель и танцоров кружило и разметывало, он вдруг не просто увидел и понял природу России, он прозрел ее — метельная страна, метельный народ. И сам он — человек метели. Противоречивый, для одних свой, для других — чужой, то раскручивающий события, то упирающийся поперек их, то приводящий в восторг, то распаяя не менее сильное чувство разочарования, а то и ненависти; то герой, а то предатель, Горбачев — человек вольный. А раз вольный, то и место тебе или в пантеоне героев, или — на Лобном месте... Второй ракурс, заданный им же, — это, по признанию Горбачева, две его подлинные и страстные любви. Любовь первая: сильная, увядающая, вечная — его жена. Любовь вторая, той же силы, но иная: неверная, азартная, переменчивая — политика (Первый канал. 03.03.2021).

Все закончилось у Белого дома 21 августа: счастье, эйфория, братство, снос того самого Дзержинского. Потом оказалось — мы ничего не поняли, нас обманули. Или мы сами обманываться рады? Оказалось, что Горбачев, которому я всегда буду благодарен за тот глоток, прекрасный миг свободы, прос*ал страну. Вместе с нами, конечно, — а что же, опять все сваливать на одного человека? Мы проиграли, продули, прошляпили свою страну. А Горбачев... Он так ничего и не понял. Не понял прежде всего свой народ, наверное, думал о нем лучше, чем он есть на самом деле. Он оказался плохим, слабым, никчемным правителем, который дал нам свободу. Свободу, что в России не ценили никогда. Но эта свобода осталась в нас — тех, кто еще чувствует и понимает. И вот за это мы ему будем всегда благодарны (Мельман А. МК. 10.03.2021).

Глеб Павловский: — В развале, конечно, есть роль Горбачева. Главная причина — это его чудовищная медлительность... У Горбачева даже после августа был шанс сохранить целостность страны. У него был верховный совет, его признавал Запад. Америка в первую очередь не хотела развала СССР, потому что надо было решать вопрос с ядерным арсеналом. Но Горбачев не сумел все это реализовать. Он совершил ошибку Николая II и сложил полномочия, хотя мог этого не делать... Нельзя «подарить» свободу, это возмутительное выражение. Оно подходит тем,

кто приемлет вождя, и вот он якобы должен подарить свободу. Мне эта позиция омерзительна была всегда, как и слово «вождь». Это некоторая рабская деталь в нашей натуре... Я был за Союз, был против Беловежских соглашений. Фактически развал — это катастрофа, его так даже в западной литературе описывают. Просто в России это слово несет отрицательный оттенок, но вообще в слове «катастрофа» ничего такого нет. Еще важно помнить, что в распад свой вклад внесли и сами граждане (RTVi (rtvi.com). 14.08.2021).

Нет компетентной общепринятой оценки того, что происходило на памяти большинства из нас. Нынешняя власть ревниво относится к тому, что когда-то страной управляла не она. Поэтому о Горбачеве предпочитает не вспоминать. Не атакуя автора перестройки впрямую, она представляет его эпоху временем хаоса и развала державы, за которые всегда отвечает лидер. Либеральная же часть общества поет Горбачеву дифирамбы за столь малокровный демонтаж империи и коммунистической идеологии, приведший Россию к процветанию в нулевые годы. А что шансом не воспользовались — не вина Горбачева. Но передергивают и те и другие... Как политик Михаил Горбачев оказался неудачником: потерял власть, не удержал империю от распада. В 1996 г. он выставил свою кандидатуру на выборах президента Российской Федерации и набрал 0,51% голосов. Но он остался героем в гамлетовском смысле... Он говорил, что знал и про готовящийся переворот: «Откуда только не звонили мне — предупреждали, что путч, путч, путч. Но самое главное мое кредо было — не довести до крови большой». Хотя Горбачев не подписывал Беловежских соглашений, он всегда признавал свою ответственность за распад Советского Союза (Терентьев Д. Аргументы недели. 11.03.2021).

Исследование контента отечественных СМИ позволяет сформулировать основные характеристики актуального медиаприсутствия Горбачева.

1. Отчетный период (01.10.2020–01.10.2021) оказался оптимальным для сбора наиболее полного спектра мнений о Горбачеве. «Урожайными» информационными поводами стали 90-летний юбилей самого Михаила Сергеевича, 30 лет со дня проведения Всесоюзного референдума о сохранении СССР, 30 лет ГКЧП, 30 лет с момента подписания договора с США СНВ-1, годовщина воссоединения Германии и другие. К соответствующим датам было приурочено множество мероприятий, конференций, презентаций книг, фильмов, спектаклей. В год юбилея Горбачева были опубликованы результаты ряда социологических опросов, согласно которым негативные оценки россиян в адрес последнего президента СССР несколько смягчились [1; 2; 3].

2. Утверждение Михаила Горбачева о том, что период перестройки в России замалчивается, «информации об этом не хватает, а если она появляется, то в большинстве случаев в искаженном виде» (РИА Новости. 03.03.2021), результаты настоящего медиаисследования не подтверждают. Горбачев, его представители и коллеги упоминаются и цитируются в российских СМИ на ежедневной основе — открыто высказываются по интересующим их темам, освещают иницилируемые ими мероприятия.

3. Горбачев является активным комментатором событий повестки: дает интервью отечественным и зарубежным СМИ, публикует собственные статьи, поздравляет первых лиц с днями рождения, озвучивает оценки, призывает политиков к тем или иным решениям. Образ Горбачева — пример-достижение

уникальной информационной работы. Сравнения с 90-летним Горбачевым в медиадолголетии и медиаактивности не выдерживают ни экс-председатель Совета министров СССР 92-летний Николай Рыжков, ни бывший член политбюро ЦК КПСС Егор Лигачев, скончавшийся на 101-м году жизни, спустя два месяца после юбилея Горбачева, ни другие российские политики, достигшие солидного возраста.

4. В отличие от ушедших политиков-предшественников, Горбачев продолжает лично участвовать в информационной работе по оптимизации собственного имиджа (*reputation-washing*), создавая образ «обычного человека», активного гражданина, истинного и искреннего патриота, любящего семью и Родину. Бывший лидер страны выбрал не путь забвения, не уход в святость, подвижничество, а уход в фонд своего имени [7]. Согласно сведениям на официальном сайте, девизом фонда является: «К новой цивилизации». Концепция организации гласит, что «в условиях глобализации стране и миру нужно новое мышление, новое прочтение идей прогресса и гуманизма, разработка принципов более справедливого миропорядка» [5]. Стоит отметить, что на данный момент в России Михаил Сергеевич Горбачев демонстрирует единственный пример сценарного решения в отношении правителя страны, покинувшего свой пост.

5. История Горбачева вдохновляет авторов мемуарной и художественной литературы, драматургов, сценаристов, получая отражение в произведениях современного искусства — спектаклях, игровых, документальных и мультипликационных фильмах. Образы Горбачева и его супруги последовательно интегрируют в художественную сферу, переводят в мир романтических, лирико-мелодраматических историй, очеловечивают, рассказывая о большой любви мужчины и женщины, мечтающих о лучшем будущем для своей страны.

6. Негативных оценок в отношении Горбачева выявлено больше, чем в адрес других правителей СССР. К публикациям с негативными оценками были отнесены те, авторы которых открыто заявляют о личной ответственности Горбачева за распад СССР и конфликты, заложенные, по их мнению, еще в период перестройки и приведшие в дальнейшем к катастрофическим последствиям.

7. Часть негативно окрашенных публикаций не являются персонализированными: акцентированы последствия, однако ответственные лица не называются. Роль Горбачева определяется как значимая, вместе с тем содержание значения не уточняется. Прослеживаются попытки рассмотреть за одной фигурой множество групп интересов. В некоторых публикациях присутствуют предположения о существовании «хозяев Горбачева», версии о злонамеренных решениях. Однако в большинстве федеральных СМИ публикуются мнения, согласно которым Горбачев не обладал силой, необходимой для изменения сложившегося положения и сохранения СССР.

8. Собрание эпитетов в адрес Горбачева представляет собой полную палитру оценочных средств: «гамлетовский герой», «человек метели», «непонятый пророк», «сильный политический бренд», «исполнитель неизбежной роли», «продукт разложения советской системы», «самый большой долгожитель из всех правителей России за всю историю», «обычный человек». Для стран Запада Горбачев — человек, изменивший мир, стареющий лидер великой державы, в Германии — отец единства (*Vater der Einheit*), удостоенный уже двух

памятников. Среди наиболее категоричных оценок: «разрушитель СССР», «предатель», «глубоко бездарный» и «самый ненавидимый политик», «никчемный человек», «нарцисс и позер», «христородавец», «антихрист». В интерактивных опросах своей аудитории СМИ используют такие противопоставления, как «благодетель или злодей», «созидатель или разрушитель», «узник Фороса или руководитель ГКЧП», «герой или преступник».

9. Амбивалентность образа Горбачева в медиопубликациях в течение многих лет сохраняет у аудитории противоположные аффективные ориентации по отношению к одному и тому же лицу, порождая психологический процесс расщепления, тревоги, растерянность, ощущения нестабильности, не способствующие оздоровлению российского общества [6; 8].

10. Образ Горбачева как человека, который «хотел только хорошего, но получилось плохо», присутствует в отечественном медиопространстве десятки лет как постоянный раздражитель, как напоминание о тяжелой утрате. Вопрос об отношении к Горбачеву — один из ключевых в списке тем, раскалывающих российское общество на тех, кто за, и тех, кто против. Продолжается столкновение той части общества, которая в одночасье утратила свою страну, гражданство, родственные связи, жилье, работу, сбережения, надежды, уверенность в завтрашнем дне, и тех, кто не застали в сознательном возрасте многих событий, или были рождены уже в другой стране, или восприимчивы к СМИ, транслирующим послание «Горбачев подарил нам свободу». Боль потерь и сужение перспектив одних разбивается о непонимание других, часто воспринимаемое как равнодушие, что лишь осложняет взаимодействие. Концентрация внимания аудитории на тяжелой утрате и столкновении разных социальных групп выглядят наиболее вероятными целями проводимой информационной работы.

ЛИТЕРАТУРА

1. 90-летие Михаила Горбачева. Представления россиян об исторической роли Михаила Горбачева. 03.03.2021. — URL: <https://fom.ru/Politika/14546> (дата обращения: 24.10.2021).
2. ВЦИОМ: 51% россиян считают, что Горбачев думал о благе страны, но совершил просчеты // РИА Новости. 02.03.2021.
3. ГКЧП: 30 лет спустя. ВЦИОМ представляет данные опроса россиян, приуроченного к тридцатилетней годовщине ГКЧП. 18.08.2021. — URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/gkchp-30-let-spustja> (дата обращения: 24.10.2021).
4. Ключевые особенности и принципы функционирования сервисов «Интегрум». — URL: <https://integrum.ru/dostup-smi> (дата обращения: 02.10.2021).
5. Некоммерческая организация Международный фонд социально-экономических и политологических исследований (Горбачев-Фонд). — URL: https://www.gorby.ru/gorbi_fund/about (дата обращения: 12.10.2021).
6. Хиршман А. О. Выход, голос и верность: Реакция на упадок фирм, организаций и государств. — М.: Новое издательство. — 2009. — С. 108–109.
7. Шемякин Д. А. Школа злословия. Выпуск 340 // НТВ. 20.04.2014.
8. Merton R. K. E. Sociological Ambivalence and Other Essays. — New York: Free Press, 1976. — P. 78–80.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.1.025

УДК 1(091)

*Д. В. Масленников, Р. И. Зекрист**

**КОНФЕРЕНЦИЯ С МЕЖДУНАРОДНЫМ УЧАСТИЕМ
«ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ В СОВРЕМЕННОМ
МЕЖРЕЛИГИОЗНОМ ОБЩЕНИИ»
(САНКТ-ПЕТЕРБУРГ — УФА, 3 МАРТА 2022 ГОДА)****

Maslennikov D. V., Zekrist R. I.

CONFERENCE WITH INTERNATIONAL PARTICIPATION

*«THE IMPORTANCE OF PHILOSOPHY AND THEOLOGY IN MODERN
INTERRELIGIOUS COMMUNICATION» (ST. PETERSBURG — UFA, MARCH 3, 2022)*

3 марта 2022 года состоялась конференция с международным участием «Значение философии и теологии в современном межрелигиозном общении», организаторами которой выступили Русская христианская гуманитарная академия, Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы (Уфа), Научно-образовательная теологическая ассоциация (НОТА). Задача, которую ставили перед собой организаторы научного форума, состояла в том, чтобы рассмотреть философские дискурсы теологической проблематики с учетом современного социального контекста, наметить перспективы дальнейшего научного сотрудничества по актуальным вопросам межрелигиозного общения.

Все участники конференции, и духовенство, и миряне, выразили важность понимания своей ответственности в условиях растущей сложности современ-

* Масленников Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе РХГА; dwm61@inbox.ru

Зекрист Рида Ирековна, доктор философских наук, профессор, Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, Уфа, Россия; Русская христианская гуманитарная академия. zekrist@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44055 «Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна»

ного мира, важность понимания того, что только религия, только вера дают нам средства для различения добра и зла. Не философия, не искусство, а только вера. Вместе с тем, философия имеет свои преимущества, поскольку философия всегда ориентирована на дискурсивный диалог, на взаимодействие. Религия же, как мы знаем из истории, открывала возможности и для взаимодействия, и для разъединения людей. И от того, насколько мы сами сможем достичь гармонии веры и знания, гармонии философии и богословия, во многом будет зависеть наше взаимодействие с миром. Этой гармонии умели достигать великие богословы прошлого и это — та задача, к которой мы должны стремиться сегодня. Все наблюдаемые тенденции сегодняшнего дня приводят к выводу, что серьезный и ответственный диалог является требованием времени и выступает как сознательная установка, требующая теоретической разработки.

С приветственным словом от имени организаторов конференции выступили *Дмитрий Кириллович Богатырёв*, ректор Русской христианской гуманитарной академии и *Мустаев Алмаз Флюрович*, Первый проректор по стратегическому развитию Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы.

Д. К. Богатырёв в своем докладе отметил, что мы живем в непростое время, время конфликтов и на идеологическом, и на религиозном уровне. И наша задача, поскольку мы живем в многоконфессиональной и многонациональной стране, укреплять социальную солидарность, понимание между представителями различных традиционных религиозных направлений. У нас есть общее в этом, это — система ценностей, которую мы возводим к библейскому откровению, собственно говоря, ее разделяют и иудеи, и христиане, и мусульмане в своем социально-ценностном ядре. И представляется, что здесь для понимания общности великим традициям особое значение имеет философия. Теология должна быть конфессиональной, она должна оправдывать истину своей традиции. А философия может содействовать осуществлению межконфессионального, интерконфессионального диалога, поскольку может несколько дистанцироваться от определенных традиций, обрядов и догм. В наше непростое время нам необходимо укреплять ценностно-смысловое единство. Конечно, оно не будет монолитным, оно должно быть построено на синергии. Вот на это и будет нацелена наша конференция. Ректор РХГА пожелал всем участникам творческих успехов.

А. Ф. Мустаев поприветствовал участников конференции от имени ректора БГПУ им. М. Акмуллы, Салавата Талгатовича Сагитова, от имени профессорско-преподавательского состава вуза, студенчества, отметил важность участия в мероприятии педагогического университета в качестве одной из диалоговых площадок. В БГПУ им. М. Акмуллы интегрированы наука и образование, что позволяет развивать перспективно религиозоведческий дискурс как в теоретическом, так и в прикладном значении. Так, вуз с 2008 года реализует план мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама. Выступая одной из пяти федеральных площадок по данному направлению, Акмуллинский университет в сентябре 2021 года был отобран в состав ведущих вузов Научно-образовательной теологической ассоциации. За указанный период вузу удалось разработать,

реализовать ряд образовательных программ, основного и дополнительного образования, направленных на развитие межконфессионального согласия, духовной безопасности. При содействии Фонда поддержки исламской науки и образования, партнеров разрабатывается и реализуется широкий спектр программ дополнительного образования, по которым могут обучаться как священнослужители, педагоги в сфере исламского образования, управленцы, такие как: «Исламская теология», «Семейная медиация», «Бережливые процессы деятельности религиозных образовательных организаций», «Основы культурно-просветительской деятельности в исламском образовании», «Педагогика в системе исламского образования» (профессиональная переподготовка). Ежегодно проводится мероприятие на федеральном и международном уровне «Идеалы и ценности ислама» которое является знаковым как на уровне республики, так и Российской Федерации. Таким образом, системная деятельность университета направлена на созидательное взаимодействие светских и религиозных традиций, сохранение культурной памяти народов нашей страны, использование нравственного мировоззренческого ресурса традиционных религий в сфере образования и науки. Первый проректор по стратегическому развитию БГУ им. М. Акмуллы пожелал участникам конференции плодотворной работы и здоровья.

С приветственным словом от имени участников конференции выступили: А. Ю. Дудчик, заместитель директора Института философии Национальной академии наук Беларуси и А. А. Бибарсов, заместитель председателя-муфтия Духовного управления мусульман Республики Башкортостан

Андрей Юрьевич Дудчик в своем выступлении отметил, что Институт философии Национальной академии наук Беларуси в прошлом году отметил 90-летие. Тематика философии, религии и религиоведения входит в приоритет исследований Института. Недавно заключен договор о сотрудничестве с РХГА, в связи с чем открываются широкие возможности для совместного развития в указанном направлении. В ноябре проходит традиционная конференция «Интеллектуальная культура Белоруссии», приуроченная к ежегодно отмечаемому Дню философии. Тематика сегодняшней конференции актуальная для Белоруссии, поскольку имеется исторический опыт взаимного существования разных религиозных конфессий, конечно, не всегда было все гладко, но есть и позитивный опыт. В качестве примера толерантности часто приводят небольшой городок Ивья на западе Белоруссии, на центральной площади находится культовое сооружение четырех конфессий — церковь, костел, синагога и мечеть, исторически они вместе существуют долгое время. Такое взаимодействие, диалог религиозных конфессиональных традиций невозможен без философского осмысления, которое исторически развивалось и белорусскими мыслителями. И сегодня эта тематика разрабатывается в Институте философии, в том числе, молодыми учеными. В завершении своего приветствия, А. Ю. Дудчик, заместитель директора Института философии Национальной академии наук Беларуси, пожелал плодотворной работы и продуктивного диалога всем участникам конференции.

Аюп Аббасович Бибарсов поприветствовал от имени Духовного Управления мусульман Республики Башкортостан, а также от имени А. А. Биргалина,

председателя-муфтия ДУМ РБ, со словами: Мир вам, милость Всевышнего Аллаха и его благословение! Межрелигиозный диалог, межнациональные взаимоотношения из покоен веков являются самыми актуальными, потому что мы живем в поликонфессиональном многонациональном государстве, и от того, какие взаимоотношения у нас происходят между национальностями и конфессиями, от этого во многом зависят состояние в целом в обществе. Всевышний сказал: Увы, люди, мы вас создали от одного отца и от одной матери, и разделили вас на разные народы и племена. И для чего? — Чтобы вы познали друг друга, познали культуру, познали традиции, быт познали, и все лучшее, что у вас есть, вы вбирали в себя и руководствовались лучшими позитивными моментами. Исходя из этих аятов, Хвала Всевышнему, на протяжении многих столетий, последних десятилетий у нас сложились теплые братские взаимоотношения с православной церковью, с иудейской конфессией, в трех основных конфессиях, которые присутствуют у нас в Республике Башкортостан, традиционно сложилось так, что мы при обращении к друг другу всегда обращаемся как к брату. Это говорит о многом. В эти непростые времена важно сохранить позицию твердого единства наших народов. Аюп Аббасович Бибарсов, заместитель председателя-муфтия Духовного управления мусульман Республики Башкортостан поблагодарим организаторов конференции за возможность присоединиться к межрелигиозному диалогу, пожелал успехов участникам мероприятия.

По завершении приветственной части конференции перешли к прослушиванию докладов и их обсуждению.

Свое выступление *Игорь Николаевич Зайцев*, известный религиовед, профессор Русской христианской гуманитарной академии, кандидата философских наук, доцент посвятил теме «Возможно ли общее понятие Бога?», начав с исторического экскурса и напомнив о том, что философии и теология связаны теснейшим образом с момента своего возникновения. Проблемные поля философии и теологии тесно связаны и по историческим, и по сущностным причинам. Язык философии дал возможность апологетам первых веков нашей эры выразить суть христианства в культурно приемлемой форме. Фома Аквинский полагал, что только философия может быть основанием для дискуссий с исламом. Современная культурная и интеллектуальная ситуация характеризуется рядом идей постмодерна, объединённых интенцией отрицания (или по меньшей мере подозрения в отношении) всех «великих нарративов». В связи с этим, любая религиозная традиция воспринимает это отрицание как вызов. Наш диалог есть пример работы против постмодерного низведения разума на уровень разобщённых локальных, частных рациональностей, каждая из них связна и логична в себе, но не может усмотреть того же в других рациональностях. Если постмодернизм прав, наш диалог не может увенчаться успехом; и наоборот, наш успех будет ответом на вызов современности. Более конкретно нам предстоит выбрать несколько тем, обсуждение которых обладает потенциалом к успеху. Предложение темы: общее понятие Бога. Настолько ли далёк бог философов от Бога Авраама, Исаака и Иакова? По мнению профессора И. Н. Зайцева, различие между первым и вторым сильно преувеличено, философия продвинулась далеко со времён Паскаля.

Протоиерей *Константин Костромин*, кандидат богословия, кандидат исторических наук, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской Духовной Академии продолжил тему о значении философии и теологии в межрелигиозном диалоге, обратившись к проблеме межконфессиональных отношений в Древней Руси, которая приобретает сегодня особую научную актуальность. Известно, что отношения между руководителями и служителями конфессий в средние века отсутствовали, а в теологическом дискурсе имела место религиозная нетерпимость. Общение на бытовом уровне имело место, однако часто табуировалось в теологической литературе. Ситуация стала меняться только с распространением просвещения и толерантности в XVII–XVIII веках, когда отношения не были установлены, но взаимная нетерпимость сменилась игнорированием. XX век принес, вне зависимости от цивилизационной парадигмы, одинаковые плоды и в советском, и в капиталистическом мире — на уровне государственного диалога были начаты встречи руководителей конфессий, однако долгое время это не отражалось в научном изучении межконфессиональных отношений. В России с конца XIX века постепенно, но быстро межконфессиональные отношения стали рассматриваться в общеисторическом контексте, с позиций политической нейтральности, а сегодня чаще всего изучаются в связи с ментальными социальными маркерами «свой-чужой» или процессами межэтнического взаимодействия, что дает позитивные плоды для формирования мировоззренческой основы добрых межконфессиональных отношений. К примеру, общей практикой становится проведение православно-исламских конференций, где активную роль играет Духовное Управление мусульман Санкт-Петербурга, администрация губернатора, так и Академия государственной службы и народного хозяйства при Президенте РФ, что позволяет формировать позитивное взаимодействие в сфере межконфессиональных отношений.

Межрелигиозный диалог является одним из важных инструментов в достижении мира и согласия в современном обществе, считает *Аюп Аббасович Бибарсов*, заместитель председателя-муфтия ДУМ РБ. Диалог должен быть построен на равноправии сторон, на признании допустимости иной точки зрения на основе плюрализма, на осознании различий. Мы действительно разные, за нами стоят многовековые традиции, и мы ответственны за это наследие. Недооценка различий, громкие фразы о единстве, вызывающие признак полного тождества, также не продуктивны, поскольку они сознательно упускают существенные различия и превращают диалог в пустую риторику, в обмен любезностями. Межрелигиозный диалог имеет несколько аспектов: во-первых, он позволяет объяснить другу другу наши позиции по ключевым вопросам, во-вторых, он позволяет определиться с тем общим, что имеется у разных религий и народов, в-третьих, он позволяет наметить совместную практическую стратегию. В идеале, чужую позицию мы и так должны знать, для этого существуют многочисленные религиозоведческие исследования, и по сути, это проблема образованности. Что касается совместной стратегии, это уже чисто практический шаг, который должен делаться на заключительной стадии. Второй пункт вопроса: что нас объединяет? Не нужно быть профессиональным религиоведом, чтобы понимать, что религии и даже течения внутри

каждой религии столь различны, что свести их друг к другу не представляется возможным. Иначе бы это означало потерю каждым религиозным течением своеобразия, той конкретной и пестрой реальности, которая стоит за сухими религиоведческими дефинициями. Как тогда ставится вопрос об общем, чтобы учесть принципиальность имеющихся различий? Есть, по меньшей мере, два подхода.

Первый подход — религиоведческий. Религиоведение смыкается с философией религии, то есть, по сути, философский подход. Идеальное исследование такого типа, то есть, компаративное исследование, должно попытаться выявить то общее, что имеется между религиями, прежде всего, в смысловом формате. Подытожить результаты сравнительного анализа можно следующим образом. Мировые религии в целом сходятся в области этики и онтологии. Фундаментальные этические предписания, касающиеся благочестия, доброты, альтруизма, жертвенности и закрытости сердца — воистину универсальны, и здесь нет существенных различий между мусульманином, христианином, иудеем или буддистом. С другой стороны, базовые онтологические идеи и, прежде всего, представление о единственности и единстве первоначала являются общечеловеческими, хотя смысловые особенности имеются в каждой традиции. Однако межрелигиозный диалог не исчерпывается обращением только к философскому подходу, иначе это была бы форма светской дискуссии. Спецификой межрелигиозного диалога является то, что в этом диалоге каждый участник представляет свою религию и свою позицию — в этом основание второго подхода.

По-настоящему фундаментальной задачей является задача выявления возможностей для межрелигиозного диалога внутри каждой из религий. Нужно попытаться обнаружить то измерение своей религии, которое делает диалог с представителями иной веры допустимым и даже необходимым. Если же окажется, что такое измерение отсутствует, то любые поиски обречены на провал. Существует огромный потенциал межрелигиозного диалога с точки зрения ислама. Духовные традиции внутри евразийской цивилизации ближе к другу другу, чем к другим традициям за пределами этой цивилизации имеют под собой давнюю историю мирного сосуществования язычества — буддизма, ислама и православия, благодаря которому и сложилась общая мировоззренческая почва, выработался уникальный стиль религиозности. Евразийские традиции отличаются напряженным и искренним богоискательством, принимающим форму поиска истины, отмеченным особой сердечной созерцательностью, связанной с сердцем как органом познания. Вот главные источники веры и культуры, вот главная сила России и российской самобытности. Сердце как орган познания занимает центральное место не только в православном исихазме, но и в основных направлениях суфизма. Рациональность в евразийском характере никогда не выступала «вещью в себе», то есть она не была самодостаточной, но всегда оказывалась направленной на сердечные истоки, на область интуитивного, на область веры. Способ воплощения духовности, который объединяет евразийские традиции, его потенциал мы должны учитывать при формировании концептуальных основ внутрироссийского межрелигиозного диалога, иначе имеется опасность, что диалог сведется к пустой

риторике и не будет затрагивать сущности проблем, с которыми сталкиваются религиозные люди в современном мире.

На современную мировую политику, в которой все более возрастает роль религиозного фактора и его влияние на развитие внутривосточных процессов, о чем свидетельствуют, например, события на Ближнем Востоке, которые привели к кардинальным переменам в расстановке сил в регионе, — обратила внимание *Эльмира Ленаровна Садыкова*, начальник Центра межрелигиозного диалога Болгарской исламской академии Республики Татарстан, исполнительный директор Фонда стратегического диалога и партнерства с исламским миром, доктор политических наук, кандидат юридических наук. Изучение исторического опыта, касающегося межрелигиозных отношений, показывает их важную роль в международных процессах. Политическим ракурсом манифестации религиозных смыслов является и проблема соотношения глобального и локального, партикуляризма и универсальности. Новым полем исследовательского пространства и политической прагматики становится понимание религии как цивилизационной характеристики и основания культурной самобытности: конфессиональная идентичность может выступать как необходимым условием гармонизации социальной системы, так и фактором ее дестабилизации. Дезинтегрирующие проявления социальной функции религии имеют потенциал для роста, что подтверждается современными тенденциями подъема фундаменталистских настроений среди верующих мусульман и христиан. Принадлежность к той или иной вероисповедной традиции на практике нередко используется в качестве инструмента достижения политических целей.

Для России православно-мусульманский диалог связан с историческими аспектами становления и развития российской государственности. В настоящее время уровень согласия между двумя конфессиями является важным фактором геополитической устойчивости Российской Федерации. Диалог двух монотеистических религий может способствовать реализации их традиционно нравственного потенциала и создает условия для объединения усилий в целях противостояния вызовам современного мира и защиты права человека на жизнь. Концептуальные основы межрелигиозного диалога в условиях современности определяются целым спектром причин, на крайних полюсах которого находятся: угроза межцивилизационных конфликтов и расколов и ресурс диалоговых форм как инструментов мягкой силы для решения внутренних и глобальных проблем. Рассмотрение межрелигиозного диалога как технологии конструктивного взаимодействия субъектов различного уровня и масштаба в условиях цивилизационного разнообразия современного мира представляется альтернативой насильственным стратегиям, все больше доминирующим в современном мире.

Артем Павлович Соловьев, заведующий кафедрой религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского федерального университета, кандидат философских наук выступил с докладом «Место философского знания в структуре вузовских образовательных программ по теологии: опыт Казанского федерального университета». Как само теологическое образование, так и философские курсы в его структуре, направлены на формирование гуманитарных компетенций, среди которых основной

является умение допускать значительную свободу интерпретаций текстов, высказываний, идей и смыслов. Это предполагает способность и навыки критического мышления, которое может выявить ситуации, когда интерпретация оказывается манипуляцией и искажением, а не вариантом толкования. Но даже в этой ситуации выпускник-теолог должен уметь признавать право человека на иное мнение, на иное мировоззрение и не должен допускать дискриминации личности оппонента в случае своего несогласия с ним.

Это право мыслить иначе является условием разнообразия, мозаичности культуры, ее диалогичности и ее целостности. Именно умение видеть в представителе другой религии, другого мировоззрения не врага, а человека, с которым можно и нужно вести диалог, является главной установкой при преподавании всех дисциплин на направлении «Теология» в Казанском федеральном университете. Понятно, что особую роль тут играет философские дисциплины, в рамках которых студенты осваивают не только технологии критического мышления, но и изучают основания и базовые принципы различных мировоззрений, выражаемых философскими школами.

На входе в образовательном процессе мы имеем молодежь, которая социализируется в глобальном медиапространстве, где негативным итогом дистанционности этих технологий оказывается усиление отчужденности людей друг от друга. А это ведет к объективации человека, к отождествлению его ценностной позиции с его личностью, к стигматизации инакомыслящих и к негативации человека и групп людей по какому-то специфическому признаку. Кратко говоря: к дегуманизации человека на основании его мировоззренческих приоритетов. По большому счету это ничем не отличается от того, что характерно для расизма, радикального национализма и религиозного фундаментализма. Это ведет к разобщению и в пределе — к гражданской войне, которая идет в пока медиапространстве, но всегда имеет тенденцию к проявлению и в оффлайн-реальности.

Нельзя забывать и о том, что разобщению людей в значительной степени способствовали карантинные мероприятия, связанные с пандемией коронавирусной инфекции. Люди были вынуждены увеличить свое присутствие в цифровом пространстве. А именно объективация и отчуждение является неотъемлемой стороной социальных сетей, когда люди не видят за образом человека в медиапространстве реальную личность. Это приводит к проекции этой разобщенности и конфликтности в оффлайн-реальность. В этом смысле теологическое образование и включение в него значительного количества философских дисциплин должно предполагать формирование таких стратегий коммуникаций молодежи, которые будут иметь ориентацию на социальную интеграцию, социальный мир и согласие особенно в такой конфликтной среде как межрелигиозные коммуникации.

То есть целью теологического образования, опирающегося на критическое мышление, которое вырабатывается в рамках разнообразных, изучаемых студентами-теологами, философских дисциплин, — это гармонизация общественных отношений, формирование общественного мира и согласия в связи с межрелигиозными отношениями и умение видеть в любом человеке именно человека, а не носителя неких маркеров. Это то, что можно назвать

инклюзивностью, по аналогии с инклюзивным образованием, предполагающим совместное обучение здоровых учащихся с учащимися, имеющими ограниченные возможности по состоянию здоровья. Для этого, например теологам, необходимо не только изучение теологии своей собственной религии (что является научно-исследовательским ориентиром теологии), но и приобретение социальных компетенций, предполагающих знание других религий, контакты с представителями других религий. Именно эта установка все больше внедряется на кафедре религиоведения КФУ, где в рамках «Введения в специальность», философских дисциплин студенты, изучающие исламскую и христианскую теологию, сидят в одной аудитории и вступают в живую межличностную коммуникацию.

Эта диалогичность, предполагающая то, что другой имеет право быть другим, и это не повод для его дискриминации, способствует трансформации обезличивающих способов мышления молодежи в способы мышления, ориентированные на гуманизацию человека вне зависимости от его мировоззренческих и ценностных предпочтений. Диалогичность направлена на преодоление обвинительного-оправдательного (дизинтегративного) дискурса в общественных дискуссиях в медиапространстве, на формирование инклюзивного (интегративного) дискурса мышления, предполагающего допустимость инаковости другого человека, допустимость множественности интерпретаций событий и фактов, легитимность этой инаковости и множественности. И это особо подчеркивает значение философии в теологическом образовании и теологии в системе современного российского образования.

Мухтар Яхьяевич Яхьяев, декан факультета психологии и философии Дагестанского государственного университета, заведующий кафедрой философии и социально-политических наук, главный редактор журнала «Исламоведение», доктор философских наук, профессор, в своём выступлении поблагодарил организаторов конференции за то, что нашли возможность собрать специалистов и поговорить о тех проблемах, которые стоят перед научным и теологическим сообществом. Дискуссии о научном статусе теологии, которые не прекращаются с 90- годов прошлого столетия, чрезвычайно обострились после 2015 года с включением теологии в перечень научных специальностей ВАК. Формально-юридическое наделение теологии статусом научности не превратило ее в науку, но раскололо не только научное, но и теологическое сообщество на два враждующих лагеря. Часть научного сообщества, объединяющая преимущественно представителей естественнонаучного знания, категорически отказывает теологии в научности, гуманитарии все больше склоняются к признанию возможности теологии как особенной формы гуманитарного знания. И все вспоминают слова Председателя ВАК В. Филиппова, который не устал повторять, что наука всегда внеконфессиональна, а значит, и теология, раз она объявлена наукой, должна быть именно такой. Теологическое сообщество едино в том, что теология, которая основывается на религиозном опыте, не может существовать вне конкретной конфессии, она не может и не должна быть аксиологически нейтральной. Внеконфессиональное положение теологии даже отдельными светскими исследователями объявляется абсурдным, опустошенным, лишенным адекватного предмета. Внесение теологии в паспорт

научных специальностей ВАК, лицензирование в нескольких десятках российских вузов образовательных программ по теологии, создание экспертных и диссертационных советов по теологии настоятельно требуют проведения четкого разграничения предмета религиоведения, теологии и богословия. Одной только институализацией теологии как науки невозможно утвердить ее научный статус, необходимо еще определиться с методологией, логикой, категориальным аппаратом, критериями научности теологического знания и пр. Сегодня ни по одному из этих аспектов теологии как науки нет определенности в научном сообществе, множатся только взаимные обвинения оппонированных друг другу сторон дискурса.

В значительно обостренной форме эта проблема обрисовалась в исламоведческой среде, в частности, перед редакционными коллегиями научно-теоретических журналов, таких как «Исламоведение», куда стали поступать материалы теологического характера с требованиями от авторов размещать их статьи на страницах журналов лишь на том основании, что теология официально объявлена наукой. Исламоведение сегодня существует и развивается в многообразных формах: академическое исламоведение как отрасль религиоведческого знания, конфессиональное исламоведение или теология ислама, исламистика, исламское богословие и даже «профанное» исламоведение. Только должной демаркации этих форм исламоведческого знания как не было, так нет и сегодня. Помимо академического исламоведения из других форм исламоведческого знания только теология ислама может претендовать на статус науки. Однако теология ислама, включающая в себя множество давно сформировавшихся и довольно развитых «исламских» наук, не выказывает особого стремления быть втиснутой в «прокрустово ложе научности», не желает быть мереной критериями современной науки. Для исламской теологии собственное специфическое видение науки выше светского ее понимания. Вот из этой непростой ситуации, в которой оказалось научное сообщество, и нужно искать выход, вовлекая в дискурс мусульманских алимов.

Во многом созвучной высказанным идеям стало выступление *Юрия Яковлевича Бондаренко*, экс-члена Совета по связям с религиозными объединениями при Правительстве Республики Казахстан, профессора Костанайского регионального университета им. А. Байтурсынова, кандидата философских наук и *Джандельды Арсеновича Шаукенова*, директора Центра религиозных исследований, кандидата исторических наук, доцента Костанайского регионального университета им. А. Байтурсынова. Проблема преподавания философских и непосредственно религиоведческих дисциплин в вузах и школах в условиях современного глобального кризиса эта, казалось бы, частная проблема становится одной из значимейших проблем образования. В отношении дисциплин философского цикла в целом в наших современных вузах мы встречаем то, что умело было обойдено в СССР. В вузах Советского Союза, при все формализме и перекармливании идеологией существовала четкая поэтапно разворачиваемая система преподавания дисциплин особой мировоззренческой значимости. Первый курс: «История КПСС». Второй и часть третьего: «Диамат и «Истмат». Четвертый «Основы научного атеизма» и «Научный коммунизм». Это упрощенный общий стандарт. Сила его в том, что

каждый год, становящийся более зрелым студент имел дело с дисциплинами мировоззренческого характера. Следовательно, имел возможность обсуждать в стенах вуза актуальные социально-философские проблемы, новинки художественной и философской литературы, и, что немаловажно, текущие события с учетом знаний и навыков, полученных при освоении учебных курсов. Сегодня все социально-философские дисциплины практически свалены на первый курс. Студент остается наедине с множеством вопросов. Религиоведение же в самые последние годы в стране вообще выброшено из вузовской программы. И это в условиях, когда спекуляции на религии и псевдорелигиях, либо на крайне экстремистских толкованиях религиозности становятся особенно опасными. В школах ситуация тоже непростая. И тут нам видится, что опыт РК в определенных отношениях более перспективен, чем опыт наших коллег. При всех уязвимых местах школьного «религиоведения», в Казахстане оно имеет компаративистский характер и ориентировано на обрисовку картины в целом. В России, насколько известно, система выбора. При этом широта взгляда утрачивается. Так, например, те, кто будет изучать основы ислама ли, православия ли, будут невольно отрезаны и от одноклассников, выбравших иное, и, что еще значимее, столкнется с «обрезанной» картиной живой социокультурной реальности. К примеру, будут убеждать школьника, что ислам осуждает воровство. Правильно будут убеждать. Но при этом ему останется невдомек, что не только ислам, но и христианство, иудаизм осуждают это же. Уже в «Ветхом завете» звучит заповедь: «Не укради!» Поэтому очень важно, чтобы наряду со спецификой, своеобразием колорита школьник мог почувствовать общее, то, что не только сближает, но и способно объединять в решении самых разнообразных задач, включая борьбу с социальными и одновременно личностными пороками.

Есть и другие проблемы. При светском образовании государства, особенно в вузах и колледжах важны живые встречи с представителями разных конфессий. Уместны при наличии такой возможности и посещения студентами религиозных заведений. Такие встречи часто надолго остаются в памяти. И, конечно же, в качестве тренировки подвижной критической мысли уместным представляется использование фрагментов религиозных текстов, включая и тексты священных книг, особенно такие, которые подверглись недобросовестному цитированию и спекуляциям. Абсурдность некоторых интерпретаций легко опровергается наглядной демонстрацией целостных фрагментов библейских текстов. Одновременно студент очередной раз убеждается в неуместности легковерия и необходимости личного обращения к первоисточнику, если только тот оказывается доступным. Особого упоминания заслуживает магистратура. Здесь акценты делаются на философии и истории науки, что представляется несколько ущербным. Думается, что более панорамным и соответственно более уместным здесь был бы курс «Философия в социо-культурном контексте». Ведь и философская проблематика, и язык философии никогда не ограничивался языком науки. И несколько схоластический и периодически разгорающийся спор «Наука ли философия?» (даже, когда он сводится к трафаретному ответу: «философия и наука, и искусство») не вполне уместен, потому что проблему надо ставить в иной плоскости. И в самом деле: Религия — это наука? Нет.

Религия — это искусство — нет. Но почему же тогда мы употребляем понятия «мусульманская философия» или «христианская философия»? Да потому что и философия, и религия очень многогранны и многоцветны, и при всем опыте тысячелетий перед нами еще широкое поле для теоретически и практически значимых размышлений.

Проблему разграничения определений — «преподавание религии» и «преподавание знаний о религии» затронул в своем докладе *Вадим Яковлевич Розенфельд*, педагог-исследователь БГПУ им. М. Акмуллы. Актуальность проблемы светского и религиозного образования характеризуется, прежде всего, бурным развитием последнего, но в светской системе. Учитывая конституционно зафиксированный принцип отделения Церкви от государства, проблему, на первый взгляд, можно отнести к категории несущественных. Но, создание кафедр и факультетов теологии в светских ВУЗах, внедрение в общеобразовательных школах предметов ОРКиСЭ, агрессивный маркетинг Новых Религиозных и оккультных движений, с другой — не менее агрессивный подход отдельных представителей традиционных религий, желающих вмешаться в процесс обучения, подчас ставит под угрозу принцип светского образования. Необходимо принять во внимание столь значительный фактор, как отсутствие внятной методики, регламентирующей взаимодействие светской системы образования со столь специфическими предметами и, как следствие этого, отсутствие внятного обсуждения данного вопроса. Как считают апологеты «Толедских принципов», изучение религиозных аспектов в рамках государственного среднего образования должно идти в рамках определенных педагогических и этических норм и требовать иных методологических рамок, чем стандартные предметы. Не секрет, что диспут о «допустимости религиозного» и степени данной допустимости превратились в своего рода очередные «культурные войны» между сторонниками различных политических концепций. «Цифровизация», «дистанционное обучение» превратились в агрессивный инструментальный общественных групп, считающих нравственно допустимым превращать образовательное и религиозное поле в предмет политических баталий. Имеются сторонники более классического подхода, считающие, что методически, изучение религий в рамках образовательного процесса не должно отличаться от преподавания иных дисциплин, «наряду с историей, литературой, иностранными языками, социальными науками и включать в себя феноменологию, социологию, антропологию и психологию религии». Существует несколько подходов к систематизации форм религиозного образования. В частности, «феноменологический», или адогматический подход, который «видит цель религиозного образования в содействии пониманию. Обучение рассматривается в нем как средство эмпатического проникновения в мир индивидуального и группового переживания веры. Он не пропагандирует ни одного из религиозных воззрений, но признает, что изучение религии должно переступать пределы простой информативности». Разумным выходом представляется разработка и введение курса религиозной безопасности, разработанного религиоведами, сочетающего в себе правовые, образовательные, культурологические и духовные аспекты, и направленного исключительно на профилактику влияния деструктивных религиозных групп.

«Религиозная безопасность» — это комплекс педагогических, религиоведческих, психологических норм, имеющих целью выработку религиозного иммунитета у молодежи к бесконтрольному влиянию деструктивных культов, порождающих конфликты этноконфессионального характера. В русле данного проекта школьные уроки о роли и месте религии в современном мире, религиозно-светских отношениях, несут более, чем значимую нагрузку: они должны дать новому поколению практические навыки, необходимые для успешной жизни в современном религиозном мире.

Розалия Идрисовна Халикова, председатель Союза мусульманок Республики Башкортостан поблагодарила участников и организаторов конференции. Отметила, что предыдущий докладчик говорил о преподавании предмета ОРКиСЭ — «Основы религиозной культуры и светской этики» в 4 классе (32 часа за учебный год, крайне недостаточно), который преподается по выбору, правда, регламент выбора не всегда соблюдается. Если посмотреть на этнический состав Республики Башкортостан, где-то 60–70% мусульмане — башкиры, татары и другие этносы, несмотря на это, данный модуль выбирают около 3%. Такая картина сложилась в нашем Башкортостане. Религиоведы нужны. При Союзе мусульманок РБ работает свой педагогический совет, он состоит из профессионалов, отличников образования, заслуженных учителей, учителей разного уровня и квалификации. В районах республики действуют районные отделения, имеющие свои педсоветы, в составе которых муслима, имеющих религиозное образование, учителя, социальные работники, врачи, специалисты разных профессий. Наши мусульманки имеют возможность, начиная с 2014 года, пройти переподготовку в Институте дополнительного образования БГПУ им. М. Акмуллы в рамках программы федерального уровня «Педагог в системе исламского образования», получив диплом, имеют возможность работать даже в школах в рамках факультативов. В рамках данной программы разработан учебно-методический комплекс «Введение в исламскую этику» (3-годичная программа, учебник, хрестоматия, рабочая тетрадь). Современным мугалимам недостаточно религиозных знаний, им нужно знать и психологию, и социологию, иметь педагогические знания, то есть, необходима полнота светского профессионального образования. В этом отношении существует положительный опыт Татарстана. К примеру, в Самарской области преподается предмет «Семьеведение» в 9–10–11 классах с религиозным компонентом. Требование времени таково, что в приоритете у нас с вами совместная работа и мугалимов, и религиоведов, и педагогов, знающих основы собственной религии и умеющих вступать в межрелигиозный диалог, разделять его базовые ценности, прежде всего, нравственное воспитание.

«Имам Матуриди и религиозные основы межрелигиозного общения» — тема выступления *Суюргулова Рифата Рифовича*, старшего преподавателя Российского исламского университета. В условиях растущей религиозности населения России возникает проблема: помешает ли религиозность убежденного мусульманина контакту, общению с таким же убежденным христианином? Мусульмане Урало-Поволжья являются ханафитами, последователями матуридистского богословского мазхаба. Сегодня, когда ислам возрождается, увеличивается количество практикующих мусульман, часть из них, к сожа-

лению, уходит в салафизм, фундаментализм, а часть, при условии советников и учителей, выбирают матуридизм, традиционный ислам. Последователями Матуриды являются турки-мусульмане всего мира, а также часть арабов. Темы контактов с немусульманами Матуриды разбирает в своих трудах в трех аспектах на основе аята Корана, согласно которому, Аллах не запрещает вам быть добрыми и справедливыми с теми, которые не сражались с вами из-за религии и не изгоняли вас из ваших домов. Воистину, Аллах любит беспристрастных! Аллах позволяет мусульманам устанавливать хорошие отношения с представителями других религий, исключая врагов, с кем воевали. Мусульманину дозволено делать общее дело с немусульманином, но и заключать с ним соглашение. В связи с этим, важно вспомнить Мединское соглашение 622 года. Также в 113–115 аятах из Корана видим указание на то, что Аллах положительно высказывается о добропорядочных людей других конфессий, нет запрета на установление с ними межрелигиозного общения. Священная книга Коран, как источник знаний для мусульман, позволяет строить нормальные отношения с благочестивыми членами других верований.

Оксана Юрьевна Кнаус, аспирант Института философии Национальной академии наук Беларуси в докладе «Практическое взаимодействие как часть диалога Православной и Римо-католической Церквей в Республике Беларусь» обратилась к истории, к разделению христианских традиций Востока и Запада 1054 года, что имело комплекс политических и богословско-культурных разногласий. Почти за 10 веков Православная и Римо-католическая церковь сформировалась как независимые друг от друга институты. Долгий период евхаристического необщения не способствовал разрешению конфликты, а лишь разводило две христианские традиции, неприязни одной конфессии к другой. К середине 20 века настороженное отношение Запада к Востоку, сменилось на стремительное принятие другого. Период второй половины XX — начала XXI вв. ознаменован формированием новых форм диалога между восточной и западной христианскими традициями. Поворотным событием в коммуникации между конфессиями стала встреча в 1964 году Папы Римского Павла VI и Патриарха Константинопольского Афиногора в Иерусалиме. После встречи, называемой Диалогом Любви, взаимоотношения между конфессиями вышли на качественно новый уровень. Итогом стало снятие взаимных отлучений, однако подписанная декларация не восстановила евхаристического общения и была лишь жестом справедливости. Начался путь к постоянному преодолению трудностей диалога и конструктивной коммуникации, в которой активное участие приняла и Русская православная церковь, а в ее лице и митрополит Филарет Вахромеев. Значительная роль в становлении и развитии коммуникаций между конфессиями принадлежит митрополиту Филарету (Вахромееву), первому Патриаршему Экзарху всея Беларуси и Герою Беларуси.

В докладе отмечается, что в религиозном пространстве Республики Беларусь Православная и Римо-католическая конфессии составляют ядро, приводится аналитический обзор практического взаимодействия как части межконфессионального диалога. Концептуальным базисом коммуникаций конфессий является открытость, стремление узнать «Другого», взаимоуважение и стремление к единству. Практическое взаимодействие Церквей лежит в не-

скольких плоскостях: теологической, образовательной, социальной и культурной. Сегодня еще одним вектором коммуникаций между конфессиями может стать стремление к миротворческой деятельности и обеспечение межрелигиозного диалога в рамках достижения мира и понимания.

Стефано Мария Капилупи, заместитель заведующего кафедрой зарубежной филологии и лингводидактики РХГА, кандидат философских наук, кандидат филологических наук, доцент, в своем докладе поднял вопросы о понимании восприятия границ между философией и богословием как ресурсе католической традиции, в том числе, современного католического мышления. И этот ресурс становится ресурсом для диалога в общем, диалога религиями, диалога между верующими и неверующими, которые глубоко связаны, для чего необходимо тринитарно мыслить. Начиная с Ренессанса, в современном мире проблемы искупления и преображения становятся острее, как и искупления и творения. Мы должны быть благодарны за дар жизни, в каком-то смысле ислам и иудаизм нам об этом напоминают, как и возможности прогресса, активного ожидания грядущего мира. Пересечение мира Данте и Достоевского, чьи юбилеи праздновала в прошлом году мировая общественность, в каком-то смысле оказалось пересечением понимания справедливости и теодицеи. Этот вопрос требует своего осмысления и позволит расширить пределы нашего понимания межрелигиозного диалога.

«Теология как искусство диалога: христианские модели межрелигиозного общения», — так звучит тема доклада протоиерея *Димитрия Сизоненко*, доцента Русской христианской гуманитарной академии, кандидата богословия. Теология как искусство межрелигиозного диалога — довольно конкретная реальность, в которой многое определяется личными качествами богословов. Вместе с тем, эта тема является необъятной, поскольку христианство, как и любая мировая религия, объединяет в себе великое множество различных подходов к этой проблематике. Является ли дружеское общение с представителями других религий опасностью для религиозной идентичности? Наибольший вред человеку наносят не внешние оппоненты, мнимые или реальные, а то, когда он останавливается в стремлении к истине. В сфере межрелигиозного диалога дискуссии между специалистами, к сожалению, нередко сводятся к апологетике. Гораздо легче находят между собой общий язык мистики и созерцатели. В опыте христианских подвижников, древних и новых, можно встретить множество историй и высказываний, которым имеются яркие параллели в духовных традициях других религий. Христианин не может по-настоящему осуществить собственное призвание, если не понимает, как по-христиански относиться к другим религиям. Диалог и миссия должны непременно начинаться с библейского богословия, с понимания духовного отцовства Авраама. Это относится, прежде всего, к диалогу с иудаизмом и исламом. Другим важным приоритетом богословия диалога является стремление к добрососедству, к взаимному уважению. Чаще всего презрение и насилие, возникающие якобы на религиозной почве, в действительности не имеют никакого отношения к духовным традициям как таковым. К сожалению, нередко религия используется как предлог для разжигания розни, поэтому со стороны духовных лидеров и богословов требуется неустанная работа по осмыслению основополагаю-

щих истин. Межрелигиозный диалог должен начинаться с соприкосновения и встречи с конкретным ближним, соседом, собратом. Здоровое религиозное чувство содержит в себе неиссякаемый ресурс мирного сосуществования, оно направляет человека на проникновение в сокровенную суть реальности, подвигает к преображению мира. Современная теология диалога должна опираться на непосредственное восприятие реальности, а не на устаревшие пособия по обличительному богословию. Религия апеллирует к памяти, которая не столько связана с прошлым, сколько с обетованиями, то есть по сути является воспоминанием о будущем. Современный христианин призван воспринимать представителей других религий как спутников, таких же, как он сам, пилигримов на пути к вечности, даже если конечный пункт назначения ими мыслится по-разному. Их присутствие помогает христианину открыть, что в его собственном сердце и образе жизни осталось не просвещенным светом Евангелия. Прежде чем судить о религиозной доктрине, необходимо видеть в другом собрата по человечеству, который нуждается больше в сострадании и солидарности, чем в наставлениях и суждениях. При встрече людей разных религий вопрос «кто кого видит?» обладает вечной актуальностью.

Для современного научного мира характерен повышенный интерес к междисциплинарным исследованиям, связанным с экологической проблематикой. Одним из перспективных для подобных исследований направлений является «духовная экология» («spiritual ecology»), которое может привести, по мнению *Айрата Ильдаровича Шагапова*, аспиранта по профилю подготовки «Философия религии и религиоведения» БГПУ им. М. Акмуллы, свой вклад в современный межрелигиозный диалог. Особый интерес к «spiritual ecology» с философского, религиоведческого и теологического подходов связан с тем, что оно включает в себя большое количество разнообразных недостаточно хорошо изученных религий, мифо-религиозных, и религиозных социальных движений, таких как, например, экошаманизм, экофеминизм, экоязычество, некоторые из которых используют в своих учениях элементы китайских метафизических практик (например, фэн шуй, цигун, нэйгун, тайцзи цюань). Один из примеров эзотерических учений в рамках духовной экологии: Толтекский экологический шаманизм Поля Дегриза (Paul Degryse) как сочетание китайских метафизических практик и наследия Карлоса Кастанеды. Компаративистский анализ опыта развития философского подхода к изучению толтекского шаманизма в единстве сравнительной философии и религиозной практики, как и оценка возможности инкорпорирования когнитивных стратегий толтекского шаманизма в структуру философии и цифровой религии является одним из траекторий современных диалогов в мифо-религиозном поле.

В завершение конференции модераторы подвели итоги, поблагодарили всех участников, докладчиков и всех тех, кто участвовал в обсуждении, идейно обогатил конференцию проблемными вопросами и выступил с конструктивными предложениями, тем самым, внес посильный вклад в позитивные и открытые взаимоотношения и сотрудничество между народами, культурами и религиями мира, в раскрытие новых философских и теологических перспектив развития межрелигиозного диалога.

НАШИ ПОТЕРИ

ВИХНОВИЧ ВСЕВОЛОД ЛЬВОВИЧ (4.06.1937–12.01.2022)

Всеволод Львович родился в Ленинграде. Его отец — военный моряк-подводник, участник Великой Отечественной войны, в 1952 году был репрессирован по ложному доносу и вскоре после смерти Сталина реабилитирован.

Всеволод Львович закончил два советских вуза — знаменитый Горный институт (и потом долгое время работал инженером в Горном инженерном проектном институте) и Ленинградский Государственный университет (психологический факультет).

Всеволод Львович был выдающимся просветителем и ученым, который неустанно работал над задачей ознакомления отечественного читателя с историей евреев и еврейской культуры и религии в России. Главным его исследованием этой темы стала книга «2000 лет истории евреев России. От начала новой эры до современности» (2012).

Долгие годы он был руководителем просветительского семинара С. М. Дубнова при Петербургском институте иудаики и одно время преподавал в Русской Христианской Гуманитарной академии. Несколько раз он выступал со статьями в нашем «Вестнике».

На моей книжной полке стоят несколько книг, подаренных мне их автором — Всеволодом Львовичем. Эпиграфом к одной из них он избрал слова Спинозы: «Я всячески старался не осмеивать, не оплакивать, не хулить человеческих деяний, но понимать их». Этому завету Всеволод Львович следовал всегда.

К одной из его книг, а именно, к книге о С. О. Грузенберге у меня особое отношение. Я как-то рассказывал Всеволоду Львовичу о Санкт-Петербургском Религиозно-философском обществе и, среди прочего, коснулся двух близких ему сюжетов — об участии в работе Общества еврея С. О. Грузенберга, который к тому же был одним из добрых знакомых профессора кантгянца А. И. Введенского, и о посещении Общества известным немецким философом Германом Когеном. Так родилась тема книги В. Л. Вихновича «Профессор С. О. Грузенберг» (2018) и одной из статей в нашем «Вестнике» (на этот раз о Г. Когене)

Книги Всеволода Львовича надолго сохранят память об этом выдающемся человеке.

А. А. Ермичев.

МАРАХОВ ВЛАДИМИР ГРИГОРЬЕВИЧ
(07.03.1929–01.02.2022)

ПАМЯТЬ ОБ УЧИТЕЛЕ

«А мні одна только в світі дума,
Как би умерти мні не без ума».
Григорий Саввич Сковорода

Первого февраля 2022 года ушел из жизни Владимир Григорьевич Марахов, мыслитель, философ-педагог, который многих и многих, — в том числе и меня, — учил основам высокого философского ремесла. Он — сверстник Ю. Хабермаса, и по общей гуманистической интонации философствования близок своему немецкому коллеге. Как для Юргена Хабермаса, так и для Владимира Марахова, свойственна общая гуманистическая установка, которую можно выразить словами: *«Прежде чем стрелять, давайте поговорим!»*. — Может быть, тогда и палить не придется.

Мне запомнился сентябрь 1960 года, когда он, 30-летний заведующий кафедрой философии в Ленинградском Кораблестроительном институте, читал студентам четвертого курса, будущим инженерам-корабелям, первую лекцию — о предмете философии. — Так случился мой первый, оставшийся на всю жизнь, существенный философский импринтинг. Тогда я не столько понял, сколько почувствовал, — что такое по-настоящему умный человек, по-сократовски способный к главному в философском искусстве, — к *мыслящему рассмотрению предметов*. — Ум — главная добродетель настоящего философа.

Порядочность, смелость и чувство юмора всегда сопровождают умного. Умом и другими духовными добродетелями щедро наделила Владимира Григорьевича природа, родители, Университет и философский факультет. Если бы не философская стезя, Владимир Григорьевич был бы, наверное, прекрасным дипломатом. В каждую эпоху ярких, блестящих гениев довольно много, но по-настоящему умных людей всегда наперечет. У Владимира Григорьевича, кроме ясного ума, были доброжелательность, вкус и чувство меры. Участвуя в общественной, профессиональной и партийной жизни Владимир Григорьевич смело — с готовностью улыбнуться и способностью вызвать от-

ветную улыбку у собеседников — заступался за тех, кто был искренне заинтересован в философии, но которым подчас не хватало такта и чувства меры, а то и просто — здравого рассудка. Владимир Григорьевич, из семьи учителя, был блестящим философским педагогом, превращавшим самые казенные мероприятия в нечто человечески значимое и возвышающее. Ещё в молодости, он просто читал вслух крестьянам «Робинзона Крузо», объясняя им попутно самые азы подлинной новоевропейской цивилизованности. Так он в помещении сельской библиотеки наполнял философским и гуманистическим содержанием советскую «избирательную кампанию».

Вообще говоря, Владимир Григорьевич продолжал Аристотелевскую традицию в философии. Ещё одна фигура, близкая по интеллектуальному изяществу профессору Марахову: Григорий Саввич Сковорода: *«всё нужное не трудно, всё трудное не нужно»*. Как никто, он понимал и ценил ясное и веское философское слово.

От Аристотеля у Владимира Григорьевича интерес и вкус к глубинным основаниям детерминизма. Исследуя закономерности развития производительных сил, он обнаруживал непреходящую значимость философского постижения причинности, что дополнялось основательным его проникновением в основания современного естествознания и в культуру технического мышления, связанным с таким феноменом, который в это время получил название «научно-техническая революция». В. Г. Марахова глубоко по-философски интересовал концепт «производительные силы», который не только в марксизме, но и во всем мышлении новоевропейской цивилизации, играет огромную роль. Достижения современной феноменологии без такого комплементарного исследования социального детерминизма просто повисают в воздухе.

Аристотелева систематичность и ясность мышления В. Г. Марахова наметилась в 5-томной коллективной монографии «Материалистическая диалектика», полностью переведенной на китайский язык. Как я думаю, этот перевод существенен для наших неизбежных, и не всегда лёгких будущих диалогов с политиками и философами Китайской Народной Республики.

Владимир Григорьевич Марахов дал нам значимые философские уроки. Не всегда удалось услышать действительный вес и значимость тех смыслов, которые он, вместе с другими талантливыми профессионалами этого времени, ненавязчиво, но очень серьезно, пытался нам, его духовным потомкам, сообщить. — Будем на вес золота ценить ту мудрость, которую Владимир Григорьевич оставил. — Вообще мы обязаны вспомнить, что советский этап в развитии российской философии вовсе не «черная дыра». Многое зависит от нашей способности вычитать глубину тех смыслов, которые там были. На нынешнем этапе мы, — не всегда доброжелательные потомки, — обязаны вырастить те зерна философской мудрости, которые в советское время были брошены, но ещё не сумели прорасти.

— Но, всё минется, философская правда останется...

К. С. Пигров

АКУЛИНИН ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ
(16.12.1919–1. 04. 2022)

Владимир Николаевич родился в Новосибирске в семье железнодорожника. Он начал свою трудовую деятельность препаратором в Биологическом институте Сибирского отделения АН СССР и получил естественно научное высшее образование на биолого-почвенном факультете Томского Государственного университета. Специалистам знакомы его статьи о береговых ласточках. Постоянный интерес к философии привел его на философский факультет Ленинградского Государственного университета (1983 г. — стажер, 1984–1987 гг. — аспирант кафедры истории философии), где он написал и защитил кандидатскую диссертацию «Проблема специфики философии в религиозно-идеалистической концепции всеединства». В диссертации, которая вскоре переросла в книгу «Философия всеединства: от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому» (Новосибирск, 1990), автор не ограничился анализом взглядов В. С. Соловьева, а в возможной полноте воспроизвел традицию всеединства, глубоко укорененную в отечественной философии. В 1991 г. Владимир Николаевич издал сборник работ С. Н. Булгакова «Христианский социализм» с анализом возможности его реализации в России начала XX века. В 1996 г. издает библиографию С. Н. Булгакова. Первым исследованием истории Философского общества при Петербургском университете следует считать написанный им (вместе с товарищем) очерк, изданный в 1994 г. в Новосибирске.

С конца восьмидесятых годов прошлого века и до своей безвременной кончины В. Н. Акулинин работал в Институте философии и права Новосибирского государственного университета. Его лекции и семинары всегда были событиями. Погружая слушателей в глубины творческой лаборатории философской мысли, они сопровождались мягким и тонким юмором, демонстрируя изящную игру ума и энциклопедические познания лектора.

О. В. Самылов
А. А. Ермичев
Э. Матушичик

Учредитель журнала

Частное образовательное учреждение высшего образования
«Русская христианская гуманитарная академия»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Богатырёв Дмитрий Кириллович —
доктор философских наук, профессор,
ректор РХГА

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Ермищев Александр Александрович —
доктор философских наук, профессор
РХГА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Богатырёва Людмила Викторовна —
кандидат философских наук (РХГА)
Преображенская Кира Владиславовна —
кандидат философских наук (РХГА)
Кулиев Олег Игоревич — кандидат фило-
софских наук (РХГА)
Синицын Александр Александрович — кан-
дидат исторических наук, доцент (РХГА)
Хромцова Марина Юрьевна — кандидат
философских наук (РХГА)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Масленников Дмитрий Владимирович —
доктор философских наук, профессор,
проректор РХГА по научной работе (пред-
седатель редакционного совета)
Светлов Роман Викторович — доктор
философских наук, профессор, директор
Высшей школы философии, истории и со-
циальных наук Балтийского федерального
университета имени Иммануила Канта
Смирнов Игорь Павлович — профессор
Констанцкого университета (ФРГ)
Григорьев Григорий Игоревич —
доктор медицинских наук, доктор богосло-
вия, профессор РХГА
Корольков Александр Аркадьевич —
академик РАО, доктор философских наук,
профессор кафедры философской
антропологии и истории философии РГПУ
им. А. И. Герцена

Гуторов Владимир Александрович, доктор
философских наук, профессор Института
философии СПбГУ

Маслин Михаил Александрович — доктор
философских наук, профессор фило-
софского факультета МГУ имени
М. В. Ломоносова

Самарина Марина Сергеевна — доктор
филологических наук, профессор СПбГУ
Фролова Елизавета Александровна — док-
тор юридических наук, профессор МГУ
имени М.В. Ломоносова, Юридический
факультет, Кафедра теории государства
и права и политологии

Шапошников Лев Евгеньевич — доктор фи-
лософских наук, профессор, заслуженный
деятель науки РФ, президент ФГБОУ ВПО
«Нижегородский государственный педаго-
гический университет им. К. Минина»
Гарсиа Куадро Хосе Анхель — доктор
философии, ординарный профессор
Университета Наварры (Памплона,
Испания)

Пизери Маурицио — профессор истории
образования факультета социальных
и гуманитарных наук Университета Аосты
(Италия)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

Галат Александр Анатольевич —
директор издательства РХГА
Кулиев Олег Игоревич — ответственный
секретарь редколлегии

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Публикация платная. Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

- в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
- в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
- название публикации на русском языке, не должно быть набрано прописными буквами,
- аннотация и ключевые слова на русском языке,
- фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
- название статьи на английском языке,
- аннотация и ключевые слова на английском языке,
- текст статьи,
- список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырёх строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ Р 7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости 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.

ISSN 1819–2777

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2022. Том 23. Вып. 1.

Подписано в печать 20.03.2022. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 27,4. Тираж 550 экз. Заказ № 348

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134