

**РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ**

МЕЖРЕГИОНАЛЬНЫЙ ЦЕНТР  
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ  
И МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА

ОБЩЕЦЕРКОВНАЯ АСПИРАНТУРА И ДОКТОРАНТУРА  
ИМ. СВВ. РАВНОАП. КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ



# **XXI межвузовская научная конференция**

## **БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР**

### **ОРГКОМИТЕТ**

проф. Д. К. Богатырёв (председатель оргкомитета),  
проф. А. А. Ермичев, проф. А. М. Прилуцкий,  
проф. Г. И. Григорьев, проф. Р. В. Светлов, проф. В. А. Щученко,  
доц. И. А. Вахрушева, доц. О. Г. Оленчук, доц. С. М. Капилупи,  
проф. Д. В. Шмонин (зам.председателя оргкомитета).

### **РАБОЧАЯ ГРУППА ПО ПОДГОТОВКЕ И ПРОВЕДЕНИЮ КОНФЕРЕНЦИИ**

О.И. Кулиев (отв. организатор), Т. Н. Рейзвих, Л. В. Рябова

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

**XXI МЕЖВУЗОВСКАЯ  
НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР  
13–14 ДЕКАБРЯ 2018 Г.**

**СБОРНИК ДОКЛАДОВ**

Издательство  
Русской христианской гуманитарной академии

Санкт-Петербург  
2019

Представлено к печати рабочим оргкомитетом  
XXI межвузовской научной конференции  
«БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР»

Материалы докладов публикуются  
без издательского редактирования

Отв. за выпуск Д. В. Шмонин  
Издание подготовил О. И. Кулиев

**XXI межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир»** 13–14 декабря 2018 г. Сборник докладов / Отв. ред. Д. К. Богатырёв, Д.В. Шмонин. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2019. — с.

ISBN 978-5-88812-908-1

XXI ежегодная конференция молодых ученых «Бог. Человек. Мир» проводится с целью обсуждения актуальных проблем в области исследования вопросов, связанных с изучением социокультурных, духовно-нравственных аспектов существования современного человека, а также формирования объемного видения феномена религии.

Междисциплинарность конференции, актуализация проблем стоящих перед миром и обществом, создание единого пространства для совместного творческого поиска историков, философов, богословов, религиоведов, психологов, филологов, культурологов — все это делает конференцию «Бог. Человек. Мир» уникальным событием в научной жизни Санкт-Петербурга. Благодаря участию в совместных дискуссиях на конференции создаются условия для творческой активности, самостоятельности молодых исследователей в их научной деятельности, расширяется научное сотрудничество между вузами, устанавливаются межличностные и межвузовские контакты. В рамках работы конференции происходит диалог светской и религиозной мысли, осмысляются вопросы взаимосвязи науки и религии, религии и образования, межкультурной и межрелигиозной коммуникации, обсуждается роль и место религии в современном обществе.

ISBN 978-5-88812-908-1

© Коллектив авторов, 2019  
© Издательство РХГА, 2019

## СОДЕРЖАНИЕ

---

### **Богословие и библеистика: история и современные исследования**

<i>Смирнова Н. С.</i> Научна ли документарная теория происхождения Пятикнижия?.....	8
<i>Рогатенюк И. Ю.</i> Ковенантное богословие: обзор основных положений.....	13
<i>Братина Сибин</i> Аналитическое давление в философии языка.....	17

### **Вопросы философии**

<i>Соловьева А. С.</i> Социально-политические категории в элегиях Солона и Феогнида.....	21
<i>Алексееенкова П. А.</i> Сущность и назначение образования в работах И. Г. Фихте.....	25
<i>Головина И. В.</i> Некоторые аспекты представления о личности русского религиозного мыслителя Н. О. Лосского.....	29
<i>Мазаев Р. М.</i> «Освоение прошлого»: проблемы исторической памяти.....	33

### **Вопросы культурологии**

<i>Крюкова Е. Б.</i> Мыслить формой: теория и практика поэтического высказывания.....	37
<i>Волкова А. Г.</i> Метафора-концепт в религиозной поэзии (на материале творчества Томаса Мертона).....	41
<i>Гаевская Н. З.</i> Крестный путь. Юродство как внеуставная аскеза.....	46
<i>Гальцин Д.</i> О книге Тобиаса Чёртона «Иерусалим: реальная жизнь Уильяма Блейка» (2015).....	52
<i>Каунов Д. А.</i> Религиозный ландшафт и культурная память в г. Боровске Калужской области.....	60

<i>Трофимова Н. Ю.</i>	Диалоги времени и культуры в пространстве дворцово-паркового ансамбля Кадрiorг.....	63
<i>Пызилов Д. Д.</i>	В. Д. Бонч-Бруевич как исследователь сектантства и управляющий делами СНК РСФСР.....	68
<i>Клочкова Л. А.</i>	Почитание Спаса Нерукотворного в музыкальной культуре Древней Руси: образ и распев.....	72
<i>Макаров А. Ю.</i>	Культурно-просветительская деятельность Григория Спиридоновича Петрова.....	77
<i>Смоленков О. В.</i>	«Культы» брендов как religion-like феномен.....	81

### **Академические исследования мистицизма и эзотеризма**

<i>Ефремова А. А.</i>	Коан как лингвистическое средство трансформации сознания в дзэн-буддизме.....	84
<i>Уймина Ю. А.</i>	Специфика «нового» человека в учении Ошо Раджниша.....	87

### **Актуальные вопросы современной психологии**

<i>Бардиер Г. Л.</i>	Толерантность к разнообразию в структуре когнитивного социального капитала.....	92
<i>Кузнецова К. В.</i>	Тайна свободы в воспитании личности ребёнка.....	94
<i>Зиновьева Е. В., Гоглев С. Н.</i>	Переживание беспомощности как экзистенциальный опыт.....	97
<i>Смирнов А. Э.</i>	Место читательского сознания как сюжетобразующий элемент в детективном жанре.....	101
<i>Варфоломеева Е. Н.</i>	Программа «радуга ума» как метод развития психических функций дошкольников.....	105

## Вопросы визуальной антропологии

- Бертова А. Д.*  
«Тайные христиане» в современной Японии:  
по материалам исследовательской поездки на острова Гото..... 113
- Дмитриев В. И.*  
Учение о чистилище в схоластический период ..... 117
- Шрамко В. А.*  
Феномен анимизма с точки зрения  
современных когнитивных исследований ..... 122

## Религия исторические и актуальные вопросы

- Бахарь С. А.*  
Проблема научной интерпретации  
гностических текстов ..... 126
- Бельтек О. К.*  
Тео-технологический фатум  
современного богословия: традиция и опыт ..... 130
- Пересторонин В. А.*  
Проблема веры и знания глазами ученых и философов  
в журнале «Научное обозрение» 1894–1903 гг. .... 135
- Балахонский Н. В.*  
Старчество как харизматическое явление в Православной Церкви ..... 139

## Цифровая цивилизация (трансформация концептов Бог, человек, мир)

- Спиро Ф. И., Спиро Д. И., Шестакова И. Г.*  
Может ли быть интернет новой религией ..... 144
- Пышкин А. Э.*  
Цифровой мир: Бог или Дьявол? ..... 147
- Широков Д. А., Шестакова И. Г.*  
Информационная война в мире ..... 153

# БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

УДК 22.014, 22.015

*Смирнова Наталья Сергеевна*  
кандидат филологических наук,  
доцент Русской христианской гуманитарной академии,  
преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии  
nts343@gmail.com

## НАУЧНА ЛИ ДОКУМЕНТАРНАЯ ТЕОРИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ?

В статье представлен критический анализ распространенной в современной библейской науке теории, согласно которой первые пять книг Библии не были написаны пророком Моисеем, но явились результатом более поздней компиляции (фрагментов) нескольких рукописей-источников, составленных в разное время разными неизвестными авторами и условно обозначаемых как Яхвист, Элогист, Деутеронимист и Священник (JEDP). Являясь исключительно умозрительным построением, основанным на субъективно-предвзятом отношении к тексту Священного Писания, данная теория не только не подтверждается, но и опровергается научными фактами текстологического, исторического и археологического характера и, как следствие, справедливо отвергается как научно несостоятельная многими зарубежными исследователями Библии, некоторые выводы которых представлены в статье.

**Ключевые слова:** документарная теория, происхождение Пятикнижия, теория четырех источников, Ветхий Завет, библеистика

The paper presents some critique of the so-called Documentary Hypothesis widespread in modern Biblical Scholarship. This hypothesis denies Mosaic authorship of the Pentateuch and regards its text as a result of a later compilation of (fragments of) several source manuscripts, produced in different periods of time by different authors, and conventionally designated as Jehovist, Elohist, Deuteronomy and Priestly (JEDP) sources. Based wholly on subjective presuppositions and a biased attitude to the scriptural text, not only does this theory lack any reliable scientific foundation, but, what is more, it is easily debunked by recent textological, historical and archeological findings. Expectedly, the JEDP theory is rejected as unscientific by a large number of modern biblical scholars, whose arguments are presented in the paper.

**Keywords:** Documentary Theory, origin of the Pentateuch, JEDP, Old Testament, Biblical Scholarship

Формирование т. н. документарной гипотезы происхождения Пятикнижия проходило под влиянием философских и мировоззренческих установок, противоречащих святоотеческой традиции толкования текстов Священного Писания, а отправной точкой всех изысканий служило отвержение Божественного Откровения и рассмотрение богодухновенного текста как обыкновенного литературного памятника. По этой причине многие благочестивые христиане тут же отвергли эту теорию, не удостоивая ее более пристального рассмотрения.



Однако, ложно наименовав документарную теорию «научной» и окутав ее флером объективности, ее приверженцы смогли обеспечить ей широкое признание среди исследователей Библии — протестантов, римокатоликов, иудеев, атеистов. Под ее «очарование» подпали и некоторые православные библеисты — ряд современных учебных пособий, написанных православными авторами, опирается на эту гипотезу, ее терминологический аппарат и хронологию. Причем, в отличие от своих протестантских коллег, православные приверженцы данной теории зачастую даже не поясняют, что она носит сугубо гипотетический характер, но трактуют тексты Торы, свободно оперируя терминами «яхвист» и «элогист», вовсе избегая упоминания имени пророка Моисея, которого Церковь считала и считает автором Пятикнижия. Именно из такой трактовки исходит о. Пол Тарази, профессор Ветхого Завета Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Хотя из последнего издания своего «Введения в Ветхий Завет», вышедшего в 2003 году, отец Пол убрал все упоминания «яхвиста» и «элогиста», которыми пестрело первое издание 1979 года, но «деветерономический» и «священнический» авторы в нем по-прежнему присутствуют, как и прочие атрибуты документарной теории (повествование о творении, например, он называет «переработкой древневосточного мифа» и приписывает его автору-«священнику», читательскую аудиторию которого, естественно, составляет «община в пленении», что исключает раннюю дату написания текста) [11, с. 84–85].

Не имея возможности в рамках данного доклада подробно излагать историю оформления документарной теории, отметим лишь, что с самого начала тезисы о неоднородности ветхозаветного текста и о его поздней датировке основывались исключительно на субъективных предположениях, прежде всего обусловленных неверием ее авторов в богодухновенность Писания, в пророческий дар Моисея, в возможность получения им Божественного Откровения, в любые сверхъестественные явления, равно как и игнорированием многочисленных свидетельств самого Писания, однозначно подтверждающих Моисеево авторство Пятикнижия [6]. В этом все критики Ветхого Завета были единодушны — начиная с еврейского философа пантеистическо-рационалистического толка Баруха Спинозы (1632–1677), давшего первый мощный критический импульс в трактовке ветхозаветных текстов, и заканчивая немцем Юлиусом Велльгаузенем (1844–1918), благодаря которому документарная теория получила свое окончательное оформление. Хотя Велльгаузен не внес в нее ничего принципиально нового, однако изложил взгляды своих многочисленных предшественников и современников очень умело, красноречиво и убедительно, подведя при этом под документарную гипотезу эволюционную основу, которая, благодаря уже ставшей популярной эволюционной гипотезе Дарвина, придала теории искомую научность.

Однако научна ли данная теория? Если столетие назад у ее критиков, возможно, еще не было достаточно аргументов для ее убедительного опровержения, то сегодня, в свете последних научных данных из области текстологии, истории и археологии, научная несостоятельность документарной теории стала очевидной.

Возьмем, к примеру, тезис о неоднородности текста Ветхого Завета. Точку зрения критиков можно выразить словами одного отечественного приверженца документарной теории: «Этот центральный для ВЗ сборник текстов (*т. е. Пятикнижие*) явно неоднороден, полон повторов и параллельных повествований, так что вывод о его «нелинейном» происхождении напрашивается сам собой» [1, с. 26]. Вывод действительно «напрашивается сам собой», если смотреть на текст Библии глазами рационалиста, воспитанного в лоне современной секулярной культуры. Напротив, осуществленные в последние десятилетия расшифровки древних рукописей ближневосточного происхождения (Египта, Угарита и др.) свидетельствуют о том, что т. н. дублиеты являются одним из литературных приемов древности и никак не связаны с различными источниками происхождения текста. Более того, недавние исследования повествования о Потопе (Быт. 6:9–Быт. 9:19), которое критики обычно дробят на десятки фрагментов [7, с. 17], показывают, что этот текст — один из наиболее изящных образцов древнего художественного приема, известного как «хиазм». Хиазм в рассказе о Потопе имеет стройную структуру, характеризуется практически идеальной концептуальной и даже количественной (зеркальная хронология) внутренней симметрией и большой протяженностью, что неопровержимо свидетельствует о его целостности и неделимости. Подробный анализ этого хиазма приводит, в частности, М. Фелан [8, с. 114]. Аналогичным образом, два рассказа о творении являются взаимодополняющими компонентами единого семантико-стилистического целого, отмеченного характерными для древнееврейского литературного стиля параллелизмом и повторами. С другой стороны, филологический анализ повествований о «полуправде Авраама» свидетельствует о том, что они описывают разные события, а кажущееся противоречие в рассказе о продаже Иосифа (измаильтяне — купцы мадиамские) легко разрешается через обращение к тексту книги Судей (Суд. 8:22–28).

Итак, при вдумчивом прочтении с учетом контекста и древневосточных особенностей письма, проблема кажущихся противоречий, повторов и дублетов легко разрешается. Анализ т. н. «дублетов» в книге Бытия сегодня доступен на многих сайтах, посвященных проблемам библеистики, например, здесь: [12]. Примечательно, что авторы документарной гипотезы почему-то никогда не исследовали признаки литературно-художественной целостности ветхозаветных повествований. Вспоминается замечание К. С. Льюиса в адрес библейских критиков его времени: «Эти люди уверяют меня, что они могут читать древние тексты между строк, тогда как налицо их полная неспособность прочитать...сами строки» [5].

Другой аргумент сторонников документарной теории основывается на различиях употребляемых имен Божиих и якобы связанных с ними стилистической и богословской специфики. Протопресвитер Михаил Помазанский отмечает, что во времена Моисея оба имени (Яхве и Элогим) были известны, так что совершенно невозможно, чтобы автор стал употреблять только одно имя, полностью игнорируя другое. Кроме того, в самом библейском тексте оба имени нередко употребляются вместе. Подобным образом и в Новом Завете апостолы называ-

ют Спасителя и Господом, и Христом, и Иисусом, а иногда используют все три имени вместе [9].

Сам по себе тезис «одно имя — один автор» несостоятелен. Древние рукописи ближневосточного происхождения первого тысячелетия до Р.Х. и ранее свидетельствует о том, что в одном и том же документе может встречаться более одного имени язычского божества, а исследователь Гордон приводит примеры составных имен, относящихся к одному божеству — например, имя египетского бога Амона-Ре [3]. Кстати, в тексте Корана встречается множество имен Аллаха, но при этом его почему-то никто не пытается дробить. Отец Михаил также обращает внимание на стилистическую и концептуальную связь первого и второго повествования о творении через акты наречения имени, а также поступательное развитие концепции добра и зла в 1–3 главах, что даже композиционно исключает механический сплав двух разных источников [9].

В целом же ориентация на стилистические особенности является крайне субъективным критерием, чреватая неизбежными ошибками. Каждый литературовед знает, что писатель может усвоить себе многообразие стилей в соответствии с потребностями произведения.

Еще одним ключевым положением документарной теории является поздняя датировка Второзакония и всего Пятикнижия, у которой два обоснования: с одной стороны, предположение о том, что во время Моисея не существовало письменности (или что она еще не использовалась у евреев), а с другой, представление об эволюционном характере развития религии — от анимизма и натурализма к монотеизму. Оба эти аргумента опровергаются археологическими открытиями последнего времени, которые, во-первых, свидетельствуют о широком распространении письменности в период, когда происходили события, описанные в Пятикнижии [8], а во-вторых, с очевидностью показывают, что единобожие вполне могло существовать во времена Моисея и даже ранее. Так, проф. Р. Старк приводит факты, подтверждающие древность монотеизма, существовавшего у многих народов политеизму и идолопоклонству [10].

Кроме того, как отмечает Фелан, Второзаконие по форме является классическим сюзеренно-вассальным договором эпохи Моисея [8, с. 173]. Это подтверждается многочисленными примерами сходных древних ближневосточных документов той эпохи, равно как и существенными их отличиями от формы договора, типичной для времени правления Иосии, которым критики датируют Второзаконие.

Наконец, нельзя не отметить отсутствие каких бы то ни было материальных свидетельств существования тех источников, к которым авторы документарной гипотезы возводят библейский текст. Еще в 1966 году К. А. Китчен писал: «Даже самые горячие приверженцы документарной теории должны признать, что до сих пор в нашем распоряжении нет ни одного обрывка внешних, объективных доказательств существования J, E или любого иного предполагаемого документа-источника» [4, с. 3]. Сегодня, спустя более 50 лет, можно уже определенно сказать, что такие источники никогда не будут найдены. В распоряжении библеистов имеются тысячи ветхозаветных текстов и фрагментов, Кумранские

рукописи, и все они по своему формату соответствуют общепринятому тексту Ветхого Завета, что со всей очевидностью подтверждает его целостность.

Итак, очевидно, что в своих основных положениях документарная теория и ее модификации противоречат научным фактам и не могут служить основанием для отвержения согласного с Церковным Преданием взгляда на историю появления книг Ветхого Завета.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. ПСТГУ, 2011.
2. J. P. Free, "Archaeology and Biblical Criticism: Part III: Archaeology and Liberalism", *Bibliotheca Sacra* 113, no. 452 (1956): 333–334.
3. C. H. Gordon, "Higher Critics and Forbidden Fruit," *Christianity Today* IV, No. 4 (1959): 132–133.
4. K. A. Kitchen. *Ancient Orient and Old Testament*. London: Tyndale, 1966.
5. C. S. Lewis. *Modern Theology and Biblical Criticism*: <https://www.johnsanidopoulos.com/2011/08/cs-lewis-modern-theology-and-biblical.html?m-1>
6. Dr. Terry Mortenson and Bodie Hodge. *The Documentary Hypothesis: Moses, Genesis, and the JEDP?* <https://answersingenesis.org/bible-characters/moses/documentary-hypothesis-moses-genesis-jedp/> December 3, 2016.
7. M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1972.
8. M.W.J. Phelan "The inspiration of the Pentateuch" *Twoedged Sword Publications*, Waterlooville, UK, 2005.
9. Protopresbyter Michael Pomazansky. *The Old Testament and Rationalistic Biblical Criticism*. [http://www.passaicrussianchurch.com/books/english/biblical\\_criticism\\_pomazansky.html](http://www.passaicrussianchurch.com/books/english/biblical_criticism_pomazansky.html)
10. R. Stark 'Discovering God: The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief'. HarperOne, 2007.
11. Fr Paul Tarazi. *The Old Testament: An Introduction*. Volume 1. Historical traditions. New, Revised edition. St.Vladimir's Seminary Press, New York, 2003.
12. *Parallel or Duplicate Accounts (Doublets)*. [http://helpmewithbiblestudy.org/5system\\_Moses/dh11.aspx](http://helpmewithbiblestudy.org/5system_Moses/dh11.aspx)

*Игорь Юрьевич Рогатенюк,*  
протоиерей, соискатель Санкт-Петербургской православной  
духовной академии,  
igorrogatenyuk@yandex.ru

## **КОВЕНАНТНОЕ БОГОСЛОВИЕ: ОБЗОР ОСНОВНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ**

В статье рассматриваются основные положения ковенантного богословия — одной из богословских моделей соотношения Ветхого и Нового Заветов в Западном богословии. Ключевым понятием ковенантной теологии является понятие завета. В статье дается описание и анализ учения о завете со стороны ковенантных богословов, рассматривается учение о единстве Священного Писания и учение о народе Божиим. В заключение приводятся мнения православных богословов для сравнения с учением ковенантной теологии.

**Ключевые слова:** ковенантная теология, завет, соотношение заветов, народ Божий, диспенсационализм

**Rogatenuk I. Y., archpriest**

### **COVENANT THEOLOGY: A REVIEW OF THE MAIN REGULATIONS**

The article deals with the main provisions of covenant theology — one of the theological models of the old and New Testaments correlation in Western theology. The key concept of covenant theology is the term covenant. The article describes and analyzes the doctrine of the covenant theologians, examines the doctrine of the unity of Holy Scripture and the doctrine of the people of God. In conclusion, the opinions of Orthodox theologians are given for comparison with the teaching of covenant theology.

**Keywords:** covenant theology, covenant, covenant relation, the people of God, dispensationalism

Не вызывает сомнений, что трагический XX век для Русской Церкви стал временем не только физических и материальных потерь, но и интеллектуальных, т. к. Церковь, находившаяся на грани уничтожения, не могла должным образом развивать свое богословие и библеистику. В то же время, в среде западной теологии появились или же продолжали развиваться различные богословские концепции, которые, конечно, нуждаются в осмыслении со стороны православного вероучения. В данной статье речь пойдет об основных положениях ковенантного богословия — одной из основных моделей соотношения Ветхого и Нового Заветов и истолкования библейской священной истории.

Ковенантное богословие представляет собой «систему библейской интерпретации» [5, с. 1]. Несмотря на то, что ковенантное богословие предстает в виде упорядоченной человеческим умом системы, она, по утверждению ее сторонников, всецело основана на Библии [см. 5, с. 3]. Основным понятием ковенантной теологии является понятие *завета*. Большинство книг по ковенантному бого-

словию рассматривают библейскую историю через призму **пяти** или, как это делает, к примеру, Дуглас Ван Дорн, **шести** заветов до пришествия Христа и одного собственно новозаветного [см. 5, с. ii].

Ковенантное богословие — не единственная христианская система для интерпретации Библии, есть и другие, причем в идеале каждая система стремится вывести себя из Писания. «Эти системы включают, но не ограничены диспенсационализмом, новозаветной теологией, теологией царства, теологией небесно/ангелическо-божественного совета и др. Ряд систем дополняют друг друга или же несовместимы друг с другом» [5, с. 3].

Так, баптистское определение завета выглядит следующим образом: **завет** — это священное обещание или клятва Бога людям. При этом содержание каждого завета определяется откровением, касающимся этого завета. Дуглас Ван Дорн объясняет это определение так: речь идет о том, что одна сторона желает приблизиться к другой через обещания и клятвы. Сторона, желающая приблизиться чаще всего является стороной превосходящей, как, например, верховный правитель приближающийся к низшему вассальному правителю. Это является одной из черт, которая отличает завет от простого договора, в котором стороны равны. Когда обе стороны поклялись исполнять свои обязательства, взаимосвязь сторон почти всегда скрепляется кровью (см. Лк. 22:20). Через кровь создается духовная, невидимая, но весьма реальная связь [см. 5, с. 9–10].

При этом можно задать справедливый вопрос: почему ковенантные богословы используют именно форму заветов? Почему не что-либо другое, например, диспенсации? Ответ ковенантных теологов такой: «возможно, это потому, что в своей самой основной форме Писание написано как договор завета. Договоры завета являлись жанром литературы на Древнем Ближнем Востоке. Они следовали определенному повторяющемуся распознаваемому образцу, состоящему из Преамбулы, Исторического Пролога, Условий договора и Прав наследования. Библия также использует этот жанр. Например, вся книга Второзакония — это настоящий древний договор завета» [5, с. 4].

Можно сказать, что Библия начинается с завета. Первые три главы Книги Бытия содержат много важных истин и ряд исследователей предполагают, что эти три главы могут быть прочитаны как договор завета, который содержит Введение (Быт. 1:1–2), Исторический пролог (Быт. 1:3–2:3; 2:4–2:25), Условия договора (Быт. 2:16–17), Приговор и меры взыскания (Быт 2:17b; 3:8–19), Порядок наследования (Быт. 3:15; 21–24) [см. 5, с. 5]. «Книга Бытия содержит термин «завет» (berith) 27 раз или около 1/10 всех его упоминаний в Ветхом Завете... совершенно ясно, что начало Библии глубоко связано и организовано вокруг идеи завета» [5, с. 5–6].

По утверждению ковенантных богословов, «само существование Бога ковенантное. Как и почему это может быть? Во-первых, Бог триедин. Он — не одна сущность и одно лицо, но Тот, Кто существует в трех извечных отличающихся лицах. Т.о., Лица связаны друг с другом. Эти взаимоотношения являются примером бескорыстной преданности Лиц, которая основана на обетованиях и клятвах» [Ван, с. 6]. Более того, «заключение завета иногда именуется «принесением

клятвы... Т. о., “завет”, “клятва”, “дарование” являются близкими понятиями» [5, с. 6].

Что касается взаимоотношений Бога и человека, то Дуглас Ван Дорн отмечает: «взаимоотношения Бога и человечества не могут и не должны правильно пониматься помимо завета. Вследствие того, что мы являемся носителями образа Божия, мы по природе — ковенантные существа. Если бытие Бога ковенантное, тогда носители образа также связаны с Богом ковенантно» [5, с. 7].

Одним из отличительных признаков ковенантного богословия является акцент на непрерывности и единстве Св. Писания [6, с. 39]. Другие системы, такие как диспенсационализм и новозаветная теология больше настаивают на различиях и прерывистом характере Св. Писания. Прерывность и непрерывность Писания — это своего рода водораздел [см. 1, с. 63–64]. «Фактически, прерывность как фундаментальный принцип в внутри системы несет ответственность за все формы убеждения в том, что моральный закон Ветхого Завета не может применяться, если он не повторен в Новом Завете (новозаветные богословы говорят это по отношению к вопросу о Субботе, например), убеждения в том, что два Завета действительно говорят о двух совершенно разных богах (где ветхозаветный бог является, как правило, исполненным ярости, седоволосым ворчуном, а в новозаветный бог добрый, любящий и еврейский хиппи и плотник)» [5, с. 11]. .

Настаивание на единстве и непрерывности священной истории связано с вопросом о народе Божиим. «Взаимоотношения между Израилем и Церковью обладают первостепенной важностью для всех богословских систем. Ковенантное и диспенсационалистское богословие, несмотря на то, что в конце XX века претерпели некоторые изменения, все еще сохраняют острые разногласия по этому, горячо обсуждаемому и спорному вопросу. Для ковенантных богословов понимание единства завета благодати и Божьего плана искупления приводит их к ярко выраженной непрерывности. Природа церкви по существу одна с Израилем, их соотношение является замещением или исполнением, поэтому церковь рассматривается в качестве “нового Израиля”» [6, с. 39–40].

Если существуют различные виды заветов, то каковы они? «Есть два основных вида заветов, встречающихся на Древнем Ближнем Востоке. Исследователи определяют эти заветы как *королевские дары* и *договоры сюзеренитета*». [5, с. 13]. При этом стоит отметить, что вышеописанная классификация на заветы дел и заветы благодати не является исчерпывающей, т. к. ковенантные богословы не всегда согласны между собой в том, к какой именно категории относится тот или иной завет [См. 5, с. 14–15].

Чтобы разрешить это затруднение, ковенантное богословие говорит скорее о трех **основных заветах** в Библии, чем о двух, которые мы только что рассмотрели. Им были присвоены богословские наименования [1, с. 70]. Дуглас Ван Дорн отмечает: «Мы только что говорили о двух наиболее известных категориях: Завете Дел и Завете Благодати. Оба они историчны по своей природе. То есть, они имеют место между Богом и человечеством во времени и истории. Третья категория — это доисторический завет. Этот завет был заключен “до” творения внутри Божества. Т. о., сторонами соглашения являются не Бог и человек,

но лица Божества. Этот завет именуется Заветом Искупления» [5, с. 15]. Можно сказать, что «доисторический Завет Искупления содержит семена, из которых произросли все исторические заветы и дары (дела и благодать). Он является архетипом для всех видов заветов» [5, с. 15]. Говоря иначе, Завет Искупления фактически раскрывается в истории через последовательные этапы.

Теперь для сравнения приведем слова известного богослова XIX в. митр. Макария (Булгакова), который говорит о том, что вера во Христа явилась основанием завета с только что падшими прародителями: «исполнение этого предопределения о нас бесконечной любви Божьей началось вдруг же, как только человек пал. Изрекая праведный суд свой на наших злополучных прародителей за их измену условиям первобытного завета, небесный Судья тогда же призвал их в новый завет с Собой, давши им утешительное обетование о Семени жены, имевшем стереть главу змия (Быт. 3:15). С тех пор вера в Христа-Спасителя никогда уже не прекращалась в человеческом роде (Евр. 11:2–32; 12:2), как никогда и не прекратится (Мф. 16:18); и земля видела на себе семья святое — истинных Христиан и до пришествия Мессии, как видела и видит их со времени Его пришествия» [3, с. 86].

Поэтому аргументы богословов ковенантной теории, на наш взгляд, в общем довольно приемлемы для православного богословия. С утверждением ковенантной теологии того, что «ветхозаветные верующие были точно также спасены по благодати, как и новозаветные верующие, следовательно, все они могут считаться принадлежащими завету благодати» [1, с. 69] вполне может согласиться и православное богословие, т. к. спасение без действия благодати Божией невозможно [см. 4, с. 279–283]. К тому же богословы-ковенанталлисты видят соотношение Ветхого и Нового Заветов, как соотношение между хорошим и лучшим Заветами. Причем Новый они называют более милосердным, чем Ветхий. Т. о. данная теория говорит о синтетических, а не антитетических, отношениях между Заветами, что вполне соответствует взглядам отцов Православной Церкви [2, с. 1144].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Берклер. Генри А. Герменевтика: Принципы и процесс толкования Библии. Русское издание. Gospel Literature Services. Schaumburg, Illinois, U.S.A. 1995. — 133 с.
2. Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений святителя Иоанна Златоуста. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата. Т. 1–3. 1144 с.
3. Макарий (Булгаков), митрополит. Введение в Православное богословие. Репринтное издание. Тутаев: Православное братство святых князей Бориса и Глеба, 1999. — 486 с.
4. Феофан Затворник, святитель. О христианской жизни и деятельности. Собрание писем. — М.: Правило веры, 2011. — 464 с.
5. Douglas Van Dorn. Covenant Theology: a Reformed Baptist Primer. Waters of Creation Publishing, Colorado, 2014. 176 p.
6. Progressive Covenantalism: Charting a Course between Dispensational and Covenant Theologies. Stephen J. Wellum and Brent E. Parker. B&H Academic, Nashville, Tennessee. 2016. 300 p.



## **АНАЛИТИЧЕСКОЕ ДАВЛЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА**

Текст иллюстрирует оказываемое со стороны аналитической философии давление на философию языка. Аналитическая философия в своих исследованиях делает акцент на понятие «референция», определяющее значение любого высказывания. В статье определяются и другие факторы, влияющие на значение высказывания и на формирование самой референции.

**Ключевые слова:** философия языка, значение, референция, перформатив, речевой акт.

In this text we want to show in which way analytic philosophy influences the philosophy of language. Analytical philosophy of language focuses on the concept of reference as a key concept in determining the meaning of statements. We want to show that there are other factors, even in the analytic philosophy herself, that not just determine the meaning of the statement, but also determine the meaning of reference itself. In this text, we will try to lay down a scheme of one possible approach on that topic, and provide a few examples of the influence made in language by the tradition of analytic philosophy.

**Keywords:** language philosophy, value, reference, performative, speech act.

Метод Готлоба Фреге доминирует в аналитической философии языка XX века. Г. Фреге [3] основал свою теорию языка на разнице двух понятий «значения»: «sinn» и «bedeutung» [3. С. 36], которые с его времени в аналитической традиции воспринимаются как «смысл» и «значение». У Фреге дефиниция «значения» — референция, а смысл представляет образ, с помощью которого происходит указание на референцию. Так, в известном примере, «Гесперус поднимается на небо» и «Фосфорус поднимается на небо» [3. С. 37], высказывания имеют одинаковое значение — «планету Венеры», но смысл — «вид, с помощью которого указывается, что планета Венера видна на небе», различен в этих предложениях. Начиная с Фреге, для последующих аналитиков понятие «значения» стало эквивалентным «референции». От Фреге до Остина аналитическая философия не рассматривала других видов высказывания до момента открытия перформативных. Это полностью отвечало фрегеанской традиции, подтверждая идею о том, что всякое высказывание должно быть истинным или ложным, в зависимости от того, принадлежит или нет вид высказывания референтному объекту. Краткий обзор теории Дж. Остина иллюстрирует предположение, что традиционная аналитическая философия языка не имеет отношения ко всем проблемам философии языка.

Впервые в аналитической традиции Остин [1] ввел разделение высказываний на перформативные и констативные. Согласно его идее, констативные высказывания — облики истинных или ложных утверждений, в то время, как перформативные высказывания являются действенными по своей сути, потому что производят истинные действия. Пример констативного выражения: «Стол —

круглый», а пример перформативного выражения: «Назовём этот корабль «Авророй»». Догматически ориентированную аналитическую философию, естественно, больше интересует констативный образ высказывания, потому что аналитикам кажется, что истинность зависит от внешних свойств объектов (стола в данном случае). Главная проблема заключается в том, что в формальном подходе к языку вся семантика определяется через истинность и ложность, если считать их через референцию Фреге [3], оставляя за скобками остальные элементы содержания высказывания.

Существует определенное количество сходных черт между перформативом и констативом. Их Остин [1] назвал условиями актуализации речевого акта. Всякое высказывание предложения подразумевает определенные условия, при которых высказывание имеет эффект, ожидаемый в ходе его произнесения. Те условия делятся на две категории: 1) условия, которые необходимо выполнить для получения успешного высказывания, учитывая определенную конвенцию, и 2) условия искренности. Условия первой категории подразумевают существование общепринятого понятия слова «стол» или «круглый» и высказывание должно быть адекватно конвенции. Например, предложение: «Назовём этот корабль «Авророй»». Под условием искренности подразумевается существование определенных намерений и убеждений при высказывании предложения. Если условие искренности не исполняется, речевой акт еще действует, но в этих случаях наблюдается злоупотребление языком. Классический пример злоупотребления констатива — ложь, а перформатива — данные ложные обещания. Тогда другая сторона диалога уходит с неким убеждением, которое мы даем, заведомо зная, что оно неискренно.

Схожие условия успешности и возможности злоупотребления языком — первые совместные точки перформатива и констатива; тут заметно их совместное содержание — понятие речевого акта. Их совместное деление — то, что они имеют способность воздействовать на формирование мышления собеседника, что и подразумевает возможность злоупотребления. Эта делает невозможным ясное и очевидное разделение перформатива и констатива, и из-за этого возможны высказывания, характерные для обеих форм, как то: «Я прошу вас меня извинить». На основании невозможности понятийного разделения перформатива и констатива, Елена Лопез Алварес [5] выносит суждение о том, что все высказывания перформативного характера. Данное суждение называется гипотезой перформатива и не широко распространено в рамках аналитической мысли. Согласно этой гипотезе, в каждом констативе существует перформативная часть, отсюда, каждое высказывание — нормативно.

Что эта гипотеза привносит? Глядя на речь из перспективы взглядов Остина, можно сказать, что каждое высказывание некоторого предложения для кого-то является действием в мире. С каждым таким действием что-то происходит, что становится истиной и пишет новый пункт в книге мира. Такое явление не вписывается в рамки традиции аналитической философии. В этой традиции приоритет отдается существованию объекта и идентичности объекта, а не существованию сознания и идентичности сознания; целый мир упорядочен многочисленными

детерминированными отношениями, начиная с детерминизма физического, биологического вплоть до психологического и последующего развития психонейрологии. В такой системе нет места (или редко встречается) за человеческое свободоизъявление и упорядочивание в мире. Идеалом мира в данной традиции является механическая модель. В таком свете стремления к логической реконструкции мира, все, что существует, должно быть, в конечном счете, дедуцировано из основных аксиом; это математическая модель. Зато в рамках традиции аналитической философии более желанны, востребованы и легче употребляемы констативные высказывания из-за того, что они не принимают положение о том, что все высказывания носят перформативный характер. Тут нет нормативности в речевом акте.

Если мы принимаем это положение, то оно обеспечивает больше человеческой свободы и возможности воздействия на мир — возможности, которую аналитическая традиция желает убрать из философии или подвинуть в сторону с целью развития «чистой и непристрастной науки», в которой все нормативное определено заранее. Но убрать возможность рассмотрения речевого акта как действия в мире просто неправильно. Эти случаи являются примером насилия над теорией и понятиями, которые язык претерпевает от глобалистических настроений аналитической философии.

В конце приведу пример такого терминологического насилия. Ричард Рорти в своем тексте [2] рассматривал отношения сознания и пережитого опыта, предлагая убрать термин сознания и заменить его термином «self». «Self» должен представлять совокупность всех слоев человеческого опыта, которая его определяет на поле процессов мышления и антиципации. «Self» не должно предполагать онтологически «проблематичный» объект, о котором говорят, что он обладает опытом как свойством (аналитическое понятие сознательного). То, что Рорти не видит, — это его сравнение двух концепций сознательного, причем, в конце он определяется в пользу одной, исключая другую; и что еще более важно, с этой другой исключаются всякие понятия сознательного и все другие концепции понятия «сознательного», не получившие возможности своего рассмотрения. В этом суть теоретического насилия над языком. Согласившись с теорией Рорти в рамках доминантной парадигмы, мы признаем случай насилия «self» над сознанием, в результате чего в языке термин «self» на западе медленно вытесняет понятие сознательного. Другой пример такого типа насилия можно взять из современной концепции адапционализма, согласно которой отношения живых существ редуцируются по принципу выживания и конкуренции. Тут имплицитно применяется гоббсовская модель [4] выживания в природном мире. В свете такой теории идея эгоизма как основного определения живого существа является основополагающей. В данном случае проявляется такой же вид насилия над миром и языком, где понятие эгоизма ставится на место понятия самодостаточности или просто жизненности, но более скрыто, чем в прошлом примере.

Такой же подход в аналитической философии используется по отношению к фигурам стиля. В большом количестве случаев все аналитики избегают приня-

тия, определения или объяснения понятий метафоры, иронии и похожих фигур стилия, которые используются в повседневной речи без насилия над языком. Им они не ясны, вводят в заблуждение, поскольку не соответствуют ригидной математико-механической модели. Редкие попытки анализа таких понятий существуют. До тех пор, пока мы не определимся с основной семантикой аналитической теории языка и их понятиями мира как «бесчеловеческого», эти попытки не будут давать достаточных результатов полного анализа речевых актов.

### Литература

1. Остин Дж. Како деловати речима. Нови Сад: Матица српска, 1994. 168 С. 2. Рорти Р. Контигенција јаства // Филозофско читање Фројда. — 1988. — С. 161–172. Београд: Истраживачко-издавачки центар СОО Србије, 1988.
3. Фреге Г. О смислу и номинатуму // Огледи о језику и значењу. — 1992. — С. 35–51. Београд: Филозофско друштво Србије, 1992.
4. Hobbes T. Levijatan. Загреб: Naklada Jesenski i Turk, 2004. 511 С. 5. Lopez Alvarez M. Performative speech act verbs in present day english, Interlinguistica. // <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3697086.pdf> (дата обращения: 24.10.2018)

УДК 801.82

*Соловьева Александра Сергеевна*  
студентка 4 курса Института истории  
Санкт-Петербургского государственного университета  
alek-soloviova@mail.ru

## СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ В ЭЛЕГИЯХ СОЛОНА И ФЕОГНИДА

В статье рассматривается творчество двух древнегреческих лириков — Солон и Феогнида. Анализ элегий двух поэтов позволяет изучить их восприятие происходящей действительности. Автор работы подробно останавливается на том, как Солон и Феогнид относились к социальным потрясениям, которые происходили в архаическую эпоху. В статье поднимается вопрос, как отражалось социальное деление общества в стихах двух поэтов. Автор работы приходит к выводу о том, что в творчестве Феогнида значение социальных терминов эквивалентно значению морально-нравственным, в то время, как Солон использует различные обозначения для выделения происхождения человека и его личных качеств.

**Ключевые слова:** Солон, Феогнид, элегии, архаическая эпоха, лирика

*Solovyeva A. S.*

## SOCIAL AND POLITICAL CATEGORIES IN ELEGIES OF SOLON AND THEOGNIS

The author of this article discusses elegies of two ancient Greek poets — Solon and Theognis. Analysis of the elegies of these poets helps us to study their perception of their surrounding reality. The author of the work scrutinizes how Solon and Theognis related to social upheavals that occurred in the archaic period. The article raises the question of how the social division of society was reflected in the verses of two poets. The author concludes that in works of Theognis the meaning of social terms is equivalent to the moral meaning, while Solon uses various designations to distinguish a person's origin and his personal qualities.

**Keywords:** Solon, Theognis, elegies, archaic period, lyrics

Периоды творчества Солон и Феогнида, несмотря на сложность точной датировки жизни и первого, и второго, находятся в хронологической близости [1, с. 95]. Активная политическая и поэтическая деятельность Солон приходится на первую треть VI в. до н. э. [6, с. 77]. Творчество Феогнида охватывает собой период середины — второй половины VI в. до н. э. [5, с. 151]. Таким образом, для Солон и Феогнида существовал общий исторический фон, который повлиял на деятельность обоих.

В VI в. до н. э. в Афинах продолжается политическая борьба, которая затрагивает аристократическую среду и простое население (δῆμος). Конфликты про-

исходили как в среде знати, так и между благородными (ἀγαθοί) и незнатными или дурными (κακοί) [7, с. 94]. Первое афинское законодательство, ставившее перед собой цель — урегулировать конфликты в обществе, с ней не справилось [3, с. 213]. Таким образом, после законов Драконта междоусобицы продолжались, социальное напряжение росло, афинянам необходимы были новые порядки. В этот момент на политической арене Афин появляется Солон. Человек, который провел новую серию реформ для урегулирования существующих противоречий. Политик происходил из знатной среды, Плутарх упоминает о том, что он являлся потомком Кодридов (Plut. Sol., 1). Тем не менее, семья Солона уже не принадлежала к богатым аристократическим родам, а имела средний достаток, что способствовало тому, что Солон в скором времени начал заниматься торговлей (Plut. Sol., 3). Не останавливаясь подробно на законотворческой деятельности реформатора, отметим только то, что его нововведения в серьезной степени повлияли на новый социальный класс афинского общества — торговцев, ремесленников и беднеющей аристократии, к которой принадлежал сам Солон (Plut. Sol., 3). Данная категория людей начинает занимать лидирующие позиции, замещая старую аристократию.

История Мегар вызывает у исследователей большие трудности из-за скудности письменных и археологических источников. Известно, что Мегары не являлись исключением из общего правила для архаических полисов, а именно — для данной территории также была характерна социально-политическая борьба и первые попытки установления тирании. Кроме нескольких упоминаний тирана Феагена у Фукидида, Аристотеля, Плутарха и Павсания, сведений о тирании в Мегарах больше нет [2, с. 240]. Рассматриваемый нами поэт Феогнид имен конкретных тиранов не называет [5, с. 152]. Тем не менее, постоянное употребление Феогнидом слова τύραννος и высказывание собственных взглядов по отношению к тирании указывает на то, что с самим явлением единоличного правления Феогнид был знаком [5, с. 151]. Феогнид, противопоставляя ἀγαθοί и κακοί, относит себя к первым, являясь приверженцем старых взглядов аристократии.

В стихах Феогнида противопоставление ἀγαθοί и κακοί является постоянным. Для поэта ἀγαθοί — социальный термин, который выражает не моральные категории, а благородство происхождения, что легло в основу понятия «калокатегатия» [9, с. 369]. У мегарского поэта встречаются постоянные противопоставления «хороших» и «дурных» — «с плохими же не общайся мужами, но всегда держись хороших» — κακοῖσι δὲ μὴ προσομιλεῖ ἀνδράσι, ἀλλ' αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχεο (31–32). Такое же противопоставление — «ведь многие дурные богатеют, благородные же беднеют» — πολλοὶ γὰρ πλοῦτ' ἐοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ λένονται (315). Для него социальный термин κακοί эквивалентен по значению морально-нравственным категориям, именно поэтому он дает наставления Кирну — «ибо от славных получишь хорошее, доброе знание, благоразумье свое тотчас погубишь с дурным» — ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλὰ μαθήσεαι· ἦν δὲ κακοῖσιν, συμμίγησις, ἀπολείς καὶ τὸν ἐόντα νόον (35–36). Таким образом, ἐσθλός приравнивается к ἀγαθός. У Солона мы наблюдаем обратную ситуацию. В элегиях поэта не встречается противопоставления «хороших» и «дурных» по морально-нравственным

качествам. Заметим лишь спорный вопрос по поводу fr. 15, который встречается также в «Феогнидовском сборнике». Долгая дискуссия о составе «Феогнидовского сборника» до сих пор актуальна, а важный вопрос о «печати Феогнида» также остается спорным [10, с. 100; 11, с. 171]. Отсутствие в других элегиях противопоставлений двух категорий наводит на мысль, что данные строчки могли принадлежать Феогниду. У мегарского поэта насчитывается более восьмидесяти таких формульных сравнений ἀγαθοί и κακοί. Солон же наоборот пытается показать отрицательные стороны знатного сословия — «несправедливое на уме у вождей народа» — ἡγεμόνων ἄδικος νόος (4). Далее в элегии он заступает за народ, описывая, к чему приводит отсутствие меры и благоразумия у вождей (10–20). Солон, используя термины ἀγαθοί и κακοί не противопоставляет их. Афинский поэт разделяет личностные черты человека и его социальное положение, поэтому рассмотренные понятия могут встречаться в его элегиях как для обозначения происхождения человека, так и для того, чтобы описать его характер.

Из вышесказанного можно сделать вывод о том, что Феогнид, разделяя людей на «дурных» и «хороших», сохраняет представление старой аристократии о том, что морально-нравственные категории совпадают с социальными. У Солона же такого противопоставления мы не наблюдаем, напротив, афинский поэт сравнивает людей по морально-нравственным качествам, а не по происхождению. При этом для обозначения простых граждан он чаще употребляет слова ἀστίοι, πόλεις, δῆμοι (4), а не κακοί или ἀγαθοί. Таким образом, при анализе стихотворений двух поэтов можно прийти к выводу о том, что и Феогнид, и Солон, проживая в общем социально-политическом контексте, являются выразителями полярных идей. Феогнид — представитель старой аристократии, Солон — «нового класса». Анализ творчества поэтов дает возможность понять специфику двух противоборствующих социальных категорий как в мегарском, так и в афинском полисах.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Анпеткова-Шарова Г. Г., Чекалова Е. И. Античная литература. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1980.
2. Пальцева Л. А. Из истории архаической Греции: Мегары и мегарские колонии. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 1999.
3. Пальцева Л. А. Фесмофеты и раннее афинское законодательство // Мнемон. 2006, № 5. С. 205–214.
4. Плутарх. Сравнительные жизнеописания / Изд. подгот. С. С. Аверинцев, М. Л. Гапаров, С. П. Маркиш. М.: Наука, 1994.
5. Скржинская М. В. Тема тирании в поэзии Феогнида // Вестник Древней Истории. 1971. № 4. С. 150–156.
6. Суриков И. Е. Проблемы раннего афинского законодательства. М.: Языки славянской культуры, 2004.
7. Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса. — 2-е изд. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2004.
8. Diehl — Anthologia lyrica Graeca. I — III / Ed. E. Diehl. Lipsiae, 1949.

9. Donlan W. The Origin of Kalos kagaqos // *The American Journal of Philology*, Vol. 94, No. 4. 1973. P. 365–374.
10. Harrison E. *Studies in Theognis, together with a Text of the Poems*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.
11. Pratt L. The Seal of Theognis, Writing, and Oral Poetry // *The American Journal of Philology*, Vol. 116, No. 2. 1995. P. 171–184.
12. West M. L. *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. Vol. II: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus. Oxford, 1992.



## **СУЩНОСТЬ И НАЗНАЧЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ В РАБОТАХ И. Г. ФИХТЕ**

В статье раскрывается специфика образования и воспитания в работах одного из представителей классической немецкой философии Иоганна Готлиба Фихте. Указаны выделенные Фихте особенности влияния на развитие ребенка со стороны родителей, учителей, а также внешней среды. Уделено внимание конфликту между истинным назначением образования и тем, каким оно является нам в современном мире.

**Ключевые слова:** образование, воспитание, нравственность, Фихте.

### **Alekseenkova P. A. THE ESSENCE AND PURPOSE OF EDUCATION IN THE WORKS OF I. G. FICHTE**

This article is observing unique features of education and upbringing described in the works, Johann Gotlib Fichte — one of the representatives of classical German philosophy. Article observes pointed by Fichte parental, teachers' and also external environment's factors that influence the development of a child. Special attention is paid to the conflict between the true purpose of education and how it seems to us in the modern world.

**Keywords:** education, upbringing, moral, Fichte.

Одной из самых важных тем в философии И. Г. Фихте является образование человеческого духа. Во многих своих работах немецкий философ касается различных его вопросов и старается не только теоретически разрешить их, но и предложить практические выводы из их теоретического решения.

Говоря об образовании, он начинает исследование с самых ранних лет развития ребенка. Первыми воспитателями ребенка оказываются его родители — с них он берет пример, узнает основы того, как правильно себя вести, что хорошо, а что плохо. Здесь возникает одна из самых острых и наиболее трудных проблем — не каждый родитель может оказать на ребенка положительное влияние. Для того чтобы он мог правильно воспитать свое чадо, он сам должен быть должным образом воспитан — таков замкнутый круг образования.

Образование не обязательно оказывается целенаправленной деятельностью. Ребенок, имея лучшую память, чем взрослый человек, впитывает в себя все, что его окружает. В современном мире он неосознанно запоминает не то, что нужно, потому что окружает его бессмысленная, только засоряющая мозг информация, как например реклама. Понятно, что родители не в силах что-то изменить в этой внешней среде, что невольно формирует ребенка, но зато они могут сделать это дома.

Школа является следующей ступенью образования и воспитания ребенка. А. А. Иваненко справедливо замечает, что

«образование, истолкованное в качестве «формирования навыков», теряет свой нравственный мотив и превращается в «сферу образовательных услуг», бал в которой правят товарно-денежные отношения, а не нравственное стремление педагога помочь становящемуся человеку стать человеком» [3, с. 375].

Потому выходит, что если человек после школы развивается нравственно и духовно, то это происходит не с помощью школьного образования, а скорее вопреки ему. М. Ю. Веркутис пишет:

«Фихте же считал, что целью воспитания должно стать полноценное преобразование человека. Получение знаний должно быть не самоцелью, но процессом формирования человеческой личности. Понимание образования как «сферы образовательных услуг» превращает человека в пассивного потребителя, усиливает в нем эгоистические тенденции и склонности» [1, с. 232].

В связи с этим вспоминаются современные философские работы, что развивают мысль о том, что человек по природе своей эгоистичен. Фихте хотя и признает возможность становления человека эгоистом, но утверждает, что это происходит лишь из-за неправильности образования. Эгоизм не является естественной исходной данностью в человеке, он лишь возможный результат, которого общество должно по мере возможности избегать.

Концепция «нового воспитания» Фихте заключает в себе такую важную черту, как нераздельность образования и воспитания. К высшему воспитанию, по Фихте, относится, во-первых, развитие и образование сил ребенка, чтобы он мог применять их для достижения различных целей. Этот процесс надо постоянно контролировать, ограничивая свободу ребенка. Во-вторых, обращение его восприятия к моральности, которое нельзя образовать с помощью принуждения [6, с. 266–323]. Моральность развивается из самого человека, но можно посредством примеров дать ребенку общее представление о ней. Всеобщая нравственная цель воспроизводится лишь в деятельности, она не является предметом знания, в ней можно быть лишь непосредственно уверенными, то есть она является предметом практической веры. Потому нравственное воспитание становится необходимой ступенью для «воспитания к истинной религии», посредством которого жизнь человека становится духовной, священной, когда он полностью сливается с Богом, следует его воле как своей собственной.

Образование, по Фихте, исходит из божественной идеи, из необходимости привести ученика к ее познанию. Если в процессе обучения ученик пользовался всеми своими силами, но так и не смог познать идею, то в этом нет его вины. Значит, он достиг максимума развития, предоставленного ему божественной волей, и приобретенные им знания играют через него свою роль для общества. Худшим случаем оказывается, если человек останавливается в процессе образо-

вания, противится ему и не вкладывает всех сил. Тогда он не достигает максимума своих возможностей и оказывается оторванным от человеческого рода, ибо не приносит ему никакой пользы, так же, как и род не в состоянии хоть что-то вложить в него [7].

Школа в наше время заставляет детей мыслить по определенным шаблонам, убивая самостоятельность их мышления в самом зародыше, приучая к бездумному заучиванию информации. Здесь скрывается еще одна проблема образования — учителя часто сами оказываются необразованными не только в аспекте нравственности, но и в теоретических знаниях. Многие учителя нашего времени не были в состоянии закончить даже 10 классов и ушли после девятого в педагогический колледж. Чему они могут научить детей? Разве что смогут дать им какую-то информацию, которую сами не понимают. Профессия преподавателя, учителя и воспитателя, по-моему, самая главная, ибо дети есть будущее народа. Именно подготовка учителей есть одна из самых сложных и важных специальностей. Участвовать в ней должны лучшие из образованных людей, потому что им доверят самое драгоценное — неразвитое человеческое существо, которое легко сбить с правильного пути. Учитель должен видеть искру идеи в ученике, разжигать ее с помощью правильных вопросов, возбуждать живое мышление, что имеет своей целью понимание идеи и реализацию ее в деятельности [8]. Здесь можно увидеть платоновское родовспоможение прекрасных идей и мыслей [5].

Самым важным в концепции воспитания Фихте является то, что именно философское учение должно пронизывать все уровни образования. Если философия, понимаемая как основание всех наук, как своеобразный метод, будет пронизывать всю совокупность воспитания человека, то в результате в каждом образует понимание основ научной культуры и системы научного знания в целом. Муравьев А. Н. замечает, что

«...широкая понятность и всеобщая применимость философии в жизни не означает для Фихте эмпирически-всеобщего распространения занятий ею. Как наука разума философия составляет только основание разумного искусства национального воспитания народа и именно в этом качестве выступает его результатом» [4, с. 175].

Фихте предлагает построить образование наподобие художественного творчества, одним из результатов которого должно быть видение каждым человеком в том деле, которым он занимается, черт всеобщего, божественного, идеи, а также формы, посредством которой оно приобретает индивидуальность. Правильное образование должно постепенно привести человека к открытию блага в нем самом, к пониманию законов мира, осознанию сущности собственного существования и блаженной жизни.

Образование у каждого народа должно иметь особый характер, присущий исключительно ему. История становления нации, развитие культуры и в особенности такие аспекты, как родной язык и связь с землей, играют важную роль в образовании общества и человеческого рода в целом. Не каждый народ мо-

жет стать нацией в понимании Фихте, и, следовательно, может достичь должного образования [9]. Оторванность людей от своих геополитических корней, от родного языка, принятие чужой культуры и отторжение своей губят возможность развития подобного сообщества людей. Такое общество можно уподобить сорванному цветку, уже обреченному на постепенное увядание. В этом аспекте хочется сказать, что США, которые долгое время стараются претендовать на мировое господство, как раз и оказываются подобным, потерявшим свои корни обществом, у которого нет возможности для должного развития. Современный либерализм, навязываемый нам уже четверть века, является, согласно Фихте, сутью третьей эпохи мировой истории, которую миру предстоит преодолеть на основе философской науки. Отсюда необходимо заключить, что освоение классической мировой философской традиции и обращение к своим национальным корням составляют суть правильного образования нации, которое постепенно должно утвердиться в России, а также в странах Востока.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Веркутис М. Ю. Проблемы современного образования в свете философии образования И. Г. Фихте // Философия образования. 2013. № 2 (47).
2. Иваненко А. А. И. Г. Фихте об образовании и его роли в истории [Электронный текст] // Теоретический журнал Credo new. URL: <http://credonew.ru/content/view/318/55/> (дата обращения: 27.03.2018).
3. Иваненко А. А. Наукоучение как метод построения философии образования (И. Г. Фихте) // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. 2006. № 3 (31).
4. Муравьев А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. — СПб.: Наука, 2015.
5. Платон / Полное собрание сочинений в одном томе. — М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2013.
6. Фихте И. Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения: Перевод с нем. А. К. Судаков. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014.
7. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Сочинения. — СПб.: Наука, 2008.
8. Фихте И. Г. О сущности ученого и ее явлениях в области свободы // Фихте И. Г. Сочинения. — СПб.: Наука, 2008.
9. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации / И. Г. Фихте; пер. А. А. Иваненко. — СПб.: Наука, 2009.

Головина Илона Вячеславовна,  
магистр теологии,  
аспирант Русской христианской гуманитарной академии (РХГА),  
shaldon2010@gmail.com

## **НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЛИЧНОСТИ РУССКОГО РЕЛИГИОЗНОГО МЫСЛИТЕЛЯ Н. О. ЛОССКОГО**

Современный человек в различных сферах своей жизни социальной, экономической, духовной, в здравоохранении, образовании, биоэтике, в области технологий сталкивается с проблемой, что есть человеческая личность. Эту проблему по-своему рассматривают психология, философия и, конечно, современная теология. В данной статье в свете богословия личности мы рассмотрим некоторые аспекты понимания личности выдающимся русским религиозным мыслителем XX века Н. О. Лосским.

*Ключевые слова:* Н. О. Лосский, личность, богословие личности, интуитивизм, идеал-реализм, субстанциональный деятель, монада.

**Golovina I. V.**

### **SOME ASPECTS OF PERSONALITY PERCEPTION OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHER N. O. LOSSKY**

Contemporary man in various spheres of his life such as social, economical, spiritual, in health care, education, bioethics, technology is faced with the problem of understanding of what is the human personality. This problem is considered variously by psychology, philosophy and modern theology. In this article we will consider some aspects of understanding of personality by outstanding Russian religious philosopher N. O. Lossky.

*Keywords:* N. O. Lossky, personality, theology of personality, intuitionism, ideal-realism, substantial agent, monad.

Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965 гг.) — русский религиозный мыслитель, один из основателей направления *интуитивизма* в философии и представитель *персонализма* в России [1]. Отметим сразу, что русский персонализм имеет истоки в монадологии Лейбница и его зачастую называют *лейбницианством* [7] или *неолейбницианством* используя эти понятия как синонимы.

Одним из главных понятий философии Н. О. Лосского является понятие *субстанциональный деятель* или *монада*, как синонимы понятия *личности*, которое Лосский заимствует в монадологии Лейбница, но трансформирует по-своему. По Лосскому *субстанциональный деятель* есть центральный онтологический элемент мира [9, с. 273], он является основным бытием, причем или *потенцией личности*, или *действительной личностью*. Все остальное (отвлеченные идеи, реальные процессы) «существует или как принадлежность, или как нечто производное от активности этих деятелей» [2, с. 633]. В отличие от Лейбница, у которого монады «не имеют окон», но каждая содержит в себе весь мир

(в форме представлений), Лосский вслед за А. А. Козловым преобразует идею монады и устраняет ее замкнутость [6, с. 52], допуская как взаимодействие между монадами, так и элементы их единения.

Монада у Лейбница — это конкретно-идеальное бытие, то самое начало, которое в философии издавна обозначается термином субстанция, а Лосский монаду называет субстанциальным деятелем:

«Везде, где есть действие, где есть временной процесс, источником его служит субстанциальный деятель: в основе чувств, желаний находится какое-либо я, в основе материальных притяжений, отталкиваний, движений — электрон или какой-нибудь другой деятель, подобный электрону, и т. п.» [8, с. 526].

Объединение и взаимодействие монад, или субстанциальных деятелей, конкретизируется в понятии иерархии, «поскольку частные системы» этих деятелей «подчиняются более общим и таким образом возникают цепи соподчинения» [3, с. 55]. Нередко свою систему Лосский именуется — *«иерархическим персонализмом»* или *«панвитализмом»*.

Николай Онуфриевич утверждает субстанциональную природу «я», поскольку мы осознаем свое отличие от множества психических переживаний. Всякий *субстанциональный деятель* есть индивидуум, т. е. «единственный, своеобразный, незаменимый элемент мира, имеющий свое особое место и значение для всего мира» [8, с. 526]. Лосский добавляет, что «своеобразие индивидуума выражено в идее Бога о нем и составляет его идеальное назначение» [8, с. 526]. Отметим, что это положение соответствует святоотеческому учению о «логосах» — замыслах Творца о каждом сотворенном предмете [10].

Человеческий характер Лосский рассматривает как «совокупность стойких свойств индивидуума, выразимых в системе отвлеченных понятий: властолюбивый, смелый, решительный, жестокий и т. д. или добродушный, робкий, застенчивый и т. д.» И добавляет, что «совокупность таких свойств образует то, что составляет природу данной личности, ее φύσις, и может быть названо *эмпирическим характером* ее» [8, с. 543].

Согласно неорганическому миропониманию, а также отвлеченному идеализму, личность человека не содержит в себе никакого более высокого начала, чем этот *эмпирический характер*. Но Лосский утверждает иное:

«В действительности человеческое я как субстанция, т. е. как конкретно-идеальное начало, неисчерпаемо и не выразимо ни в какой системе отвлеченных понятий не только вследствие бесконечного множества их, которое понадобилось бы для полного выражения эмпирического характера, но еще и в силу более высокого, принципиального основания, именно потому, что конкретно-идеальное ядро личности стоит выше отвлеченных определенностей, оно несоизмеримо с ними: я имею способности, склонности и т. п., я обладаю характером, но я не есть сумма способностей, не есть характер, я поднимаюсь над этою ограниченной сферой и принадлежу к более высокому царству бытия» [8, с. 544].

Личность для Николая Онуфриевича есть нечто сложное, в ней «кроме ограниченного эмпирического характера есть *нормативное начало* и, сверх того, *металогическая творческая сила воли*, источник неиссякаемого разнообразия жизнедеятельности» [8, с. 548]. Как личность человек стоит выше своей природы и выше своего характера и способен преобразовывать себя [5, с. 411]. При этом возможна и отрицательная динамика или «распад личности», которые, однако, никогда не осуществляются «до конца», поскольку «*органический момент единства* всегда сохраняется» [8, с. 542] и препятствует полной аннигиляции личности.

По мысли Н. О. Лосского Бог творит *потенциальные личности*, еще не *действительные*, «из рук Божиих тварь выходит лишь как *потенция личности*, но еще не *действительная личность*» [4, с. 321]. В природном бытии имеется огромное количество существ, которые только потенциально являются личностями, к ним Лосский относит «животных, растения, а также кристаллы, молекулы, атомы и другие элементарные частицы» [3, с. 55]. Он считает, что эти *потенциальные личности*, имея творческую силу и обладая свободой выбора, способны «доразвившись до человечности, стать *действительными личностями*» [4, с. 327]. Это положение приводит Лосского к утверждению «*перевоплощения*» и «*предсуществования души*» [4, с. 363]. Он также полагает, что возможность «*первичного выбора*» создает возможность и для «*предпочтения себя другим личностям*», что является «основным нравственным злом», т. е. «грехопадением тварного существа» [4, с. 342].

В данном кратком обзоре идей Н. О. Лосского мы коснулись лишь некоторых особенностей представления выдающегося философа о личности. Но уже перечисленные нами идеи, такие как, об онтологическом единстве личностей, о неразрывности личности со своей природой и одновременно о ее несводимости к оной, отличии личности от даже высших ее психических проявлений или характеристик, представляют серьезнейший интерес для дальнейшего исследования и сопоставления как с святоотеческим богословием, так и с идеями современных богословов-антропологов.

## Литература

1. Борзова Е. П. Николай Онуфриевич Лосский. Философские искания: учебное пособие — СПб.: Издательство СПбКО, 2008. — 136 с.
2. Зеньковский В. В., прот. Неолейбнищанство в русской философии. Козлов. Асכולдов. Лопатин. Лосский // Он же. История русской философии. — М.: Академический Проект, Раритет, 2001. — С. 599–641.
3. Корнилов С. В. Обоснование интуитивизма. Философия Николая Лосского // Пространство и Время. — 2017. — № 1 (27). — С. 45–56.
4. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи // Он же. Бог и мировое зло: Сборник / Сост. А. П. Поляков, П. В. Алексеев. А. А. Яковлев; предисл. С. Левицкого; примеч. Р. К. Медведевой. — М.: Республика, 1994. — С. 315–389.
5. Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Он же. Избранное / Вступительная статья, составление, подготовка текста и примечания В. П. Филатова. — М.: Правда,

1991. — С. 335–480.

6. Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Он же. Избранное / Вступительная статья, составление, подготовка текста и примечания В. П. Филатова. — М.: Правда, 1991. — С. 11–334.

7. Лосский Н. О. Русские персоналисты // Он же. История русской философии. Пер. с англ. — М.: Советский писатель, 1991. — С. 182–186.

8. Лосский Н. О. Свобода воли // Он же. Избранное / Вступительная статья, составление, подготовка текста и примечания В. П. Филатова. — М.: Правда, 1991. — С. 481–597.

9. Лосский Н. О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Он же. Бог и мировое зло: Сборник / Сост. А. П. Поляков, П. В. Алексеев, А. А. Яковлев; предисл. С. Левицкого; примеч. Р. К. Медведевой. — М.: Республика, 1994. — С. 249–314.

10. Мефодий (Зинковский), иером. О понятиях «личность» и «ипостась» в русской религиозной философии XX в // Человек. — М.: Российская академия наук. — 2015. — № 2. — С. 123–137.



## **«ОСВОЕНИЕ ПРОШЛОГО»: ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ**

Автор анализирует характер исторической памяти в Новейшее Время. В отличие от представлений о прошлом в традиционном обществе, видевшего в нем символический код собственной жизни, представления эпохи модерна связаны с формированием экзистенциальной пропасти между прошлым и настоящим. Рассматриваются причины данного явления, а также механизм конструирования прошлого в современном мире.

**Ключевые слова:** Историческая память, массовое сознание, метаистория, индустриальное общество, публичная история.

**Maзаev R.M**

### **“Mastering the past”: problems of historical memory**

The author analyzes the nature of historical memory in modern time. In contrast to the ideas about the past in a traditional society, which saw in it the symbolic code of its own life, the views of the modern era are connected with the formation of an existential chasm between the past and the present. The reasons for this phenomenon are considered, as well as the mechanism for constructing the past in the modern world.

**Keywords:** historical memory, mass consciousness, metahistory, industrial society, public history.

Проблема исторической памяти является одной из наиболее актуальных в нынешнюю эпоху, когда общественное сознание деформируется под воздействием релятивизма, ставшего главной чертой процесса формирования дискурса в постиндустриальном обществе. Как и всегда, кризис вызывает, интерес социума, поэтому неудивительно то внимание, которое оказывается государством, различными организациями и отдельными энтузиастами проблеме сохранения (или формирования?) прошлого.

Так называемый долгий XIX век, начавшейся промышленным бумом в Британии 1770-х гг. и кончившейся выстрелом Гаврила Принципа в Белграде, явился поистине переворотной эпохой для человечества. Западное, становящееся всемирным, общество обрело совершенно новый характер, преобразовав человека и его мировоззрение [9, с. 128–189]. Произошел переход от традиционного к индустриальному обществу, изменивший, в том числе, и взгляд на собственное прошлое [3, с. 13–19].

Прежде человек всегда был вписан в историю, при этом, вовсе не замечая, что этот временной континуум есть — «история», прошедшие эпохи и события не воспринимались как отличные, но наоборот, были некими образцами или

символами, помогающими понять настоящие, средством для интерпретации повседневности [2, с. 401–402]. Однако новый индустриальный век привел к тому, что между человеком эпохи машин и его предком встала некая экзистенциальная пропасть, прошлое стало восприниматься именно как «прошлое», то, что совершилось и повториться не может.

Основной причиной этих изменений была интенсификация изменений общественной жизни, ускорение развития цивилизации [2, с. 550–570]. Но эти изменения смели те первичные группы, объединенные этосом, образом жизни и коллективной памятью. Ныне существование неподвижной и статичной касты, закрытого сословия, прочно связанной крестьянской общины или закрытого ремесленного цеха — невозможно, человек существует в быстро формирующихся и быстро разрушающихся коллективах, которые не способны породить собственную систему мировоззрения, всеобъемлющую идентичность и коллективную память. К тому же, определенную роль сыграли такие факторы, как: распространение печати, а затем и средств массовой информации, знакомство с иными культурами с иным, собственным, прошлым, а так же формирование истории как науки, которая преподносит «прошлое» как предмет исследования и формирует, стремясь к объективности, отчужденное отношение к прошлому [2, с. 115–134].

Символический взгляд на прошедшие события, принимающий их как нечто относящиеся к непосредственной жизни общества, как имеющее отношение к «Мы», был замещен. Новый взгляд принимает прошлое как нечто отчужденное от настоящего. С одной стороны, это подход ученого-историка, когда имеет место отношение к прошлому как предмету исследования. С другой, это тот образ прошлого, который наличествует в массовом сознании, это прошлое, которое осваивается настоящим, и оказывается тем набором символических объектов, дат, событий, являющихся материалом для интерпретации, а, следовательно, неизбежно и модернизации. Таким образом, прошлое оказывается областью для нас чуждой, иной, но при этом опосредованно связанной с нами, но поддержание этой связи возможно лишь интерпретируя прошлое на основе собственных представлении и жизненных практик, то есть модернизируя [4, с. 63–80].

При этом прошлое вызывает безусловный интерес, к нему обращаются, его стремятся сохранить, конечно, тем образом, который представляется для нынешнего поколения верным. Но в чем причины этого обращения? По-видимому, причины разнообразны, кроме сознательного обращения к прошлому в целях оправдания той или иной идеологической модели, прошлое осваивается и неосознанно, будучи фоном или базисом для идентичности коллектива [5, с. 11–14]. Кроме того, прошлое оказывается некоей областью, в которую может обратиться человек в поисках себя или же в целях рекреации, то есть прошлое оказывается средством для эскапизма [7, с. 77–114].

Познание прошлого всегда оказывается конструированием на основе реальных свидетельств носителей воспоминаний, письменных или материальных источников. Даже воспоминания требует для себя интерпретации, поскольку являются субъективным отражением исторического феномена, по отношению

к остальным видам источников это положение в ещё большей степени является очевидным. Следует отметить, что интерпретация касается не только того, каким образом познается источник, но и проблемы формирования исторического пространства [2, с. 294–297].

Заметим, что стремление к прошлому, чувство ностальгии, возрастает с интенсивностью изменчивости жизни, когда быт, стиль, искусство сменяются уже не за сотни или десятки лет, но требует для себя счета месяцами или неделями. Однако чувство ностальгии соотносится не непосредственно с прошлым, но с воспоминанием о прошлом, отражающим собственное переживание человека, предающегося ностальгии. Кроме того, бежать в прошлое может заставлять и страх перед будущим, который есть явление далеко не столь новое, например, уже Эдмунд Бёрк в своих «Размышлениях о революции во Франции», искал возможности спасения европейской цивилизации в нити традиции [6, с. 29–45].

Традиция представляет собой форму передачи устоявшихся практик, ценностей и коллективной памяти, имеющих обоснование в самих себе, в вере носителей традиции в их древность. Причем эта вера может не иметь под собой реальных оснований [1, с. 46–48].

Прошлое в сознании людей всегда предстает в форме неких символов, в большей или меньшей степени связанных, логически или эмоционально, друг с другом. Образ становится предметом для подражания или имитации, однако при условии, что он предстает как ценность.

Но эти приемы обращения к прошлому в настоящее время практически невозможно воспроизвести такими, какими они бытовали прежде. Традиция не имеет прежнего самодовлеющего авторитета, поскольку не является доминантой в общественном сознании, да и сама она размывается, поскольку уничтожаются общности-носители. Также и образы прошлого становятся для нас оторванными, перемещенными в прошлое, отделенное от нас неким экзистенциальным барьером, чувством отличия его от настоящего [8, с. 3–33].

Таким образом, прошлое оказывается для современного общества действительно «чужой страной», но при этом наполняемой собственными смыслами. Причем прошлое как таковое становится скорее ментальным пространством, в котором размещаются отобранные пропагандой или прихотливой социальной памятью исторические явления, а между ними памятники, вещи, воспоминания и так далее.

## Литература

1. Бёрк П. Что такое культуральная история? / Пер. И. Полонской. М.: Издательство Высшей школы экономики, 2015.
2. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового запада / Пер. В. А. Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.
3. Лоуэнталь Д. Прошлое — чужая страна / Пер. А. В. Говорунова. СПб.: «Владимир Даль», 2004.
4. Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века / Пер. Е. Г. Трубиной и В. В. Харитонова. Екатеринбург: Изд. Уральского университета, 2002.

5. Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира / Пер. Е. Лебедевой. М.: Высшая школа, 1992.
6. Graham J. G. Edmund Burke's «Development Consensus» // *Midwest Journal of Political Science* 1972. Vol. 16. № 1. P. 29–45
7. Peers G. Utopia and Heterotopia: Byzantine Modernisms in America // *Studies in Medievalism XIX: Defining Neomedievalism* / Edited by K. Fugelso. Cambridge: Boydell and Brewer Ltd, 2010. P. 77–114
8. Phillips M. S. *Questions of Tradition*. Toronto: University of Toronto Press, 2004.
9. Tonkiss F. *Contemporary Economic Sociology: Globalization, production, inequality*. New York: Routledge, 2006.

УДК 101.1+821

*Крюкова Екатерина Борисовна,*  
кандидат философских наук  
antikukuruza@mail.ru

## **МЫСЛИТЬ ФОРМОЙ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ПОЭТИЧЕСКОГО ВЫСКАЗЫВАНИЯ<sup>1</sup>**

В статье проводится сопоставление учения русской формальной школы с экспериментальной литературой авангарда. Выдвигается гипотеза, что только в тесном взаимодействии теории и практики, т. е. в созвучной работе формалистов и футуристов, стало возможным совершить тот революционный прорыв, который в России в начале XX в. отчетливо сказался, с одной стороны, на художественных опытах поэтов, а с другой — на новаторских идеях представителей ОПОЯЗа, чье литературоведческое начинание по праву может быть названо и философским.

**Ключевые слова:** русская формальная школа, искусство авангарда, остранение, язык, литература

**Kriukova E. B.**

### **THINK IN FORM: THEORY AND PRACTICE OF POETIC EXPRESSION**

The article compares the teachings of the Russian formalism with avant-garde experimental literature. It is hypothesized that only in close interaction of theory and practice, i. e. in consonant work of the formalists and futurists, it became possible in Russia at the beginning of the 20th century to make a revolution in thinking, language and poetry. This breakthrough is clearly visible, on the one hand, in the works of poets, and on the other, in the innovative ideas of OPOJAZ, whose literary project can rightly be described also as philosophical.

**Keywords:** Russian formalism, avant-garde, estrangement, language, literature

Революция в литературе — явление довольно редкое. Обычно художественное высказывание изменяется подспудно и незаметно. Чтобы осуществился кардинальный переворот, необходим акт саморефлексии: литература должна обратиться внутрь себя, помыслить и артикулировать собственные основания и принципы, приемы и отношение к языку. Этот синтез теории и практики получил яркое выражение в начале прошлого века именно в России. Само появление литературы авангардного типа едва ли состоялось бы, если бы параллельно художественному процессу не шло его концептуальное осмысление. Так, в «Декларации слова как такового» Алексей Кручёных провозглашает:

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 18-311-00268 «Поэтика философского мышления: культурная парадигма модерна и современные тенденции».

Мысль и речь не успевают за переживанием вдохновенного, поэтому художник волен выражаться не только общим языком (понятия), но и личным (творец индивидуален), и языком, не имеющим определенного значения (не застывшим), *заумным*. Общий язык связывает, свободный позволяет выразиться полнее» [2, с. 287].

В фокус пристального внимания попадает языковая составляющая произведения. Собственно, слово оказывается и тем, что создают новаторы, и тем, что они разрушают:

Мы приказываем чтить права поэтов:

1) На увеличение словаря в его объеме произвольными и производными словами. (Слово — новшество).

2) На непреодолимую ненависть к существовавшему до них языку [4, с. 130].

Наряду с манифестами и провокативными заявлениями творцов нового искусства не менее громко звучал и голос представителей зарождающегося русского формализма. Многие исследователи даже возводят историческое возникновение этой модернистской литературоведческой школы к намерению объяснить и оправдать кубофутуристические опыты и заумную поэзию. Однако идейный пафос и амбиции раннего формализма отличали такие смелость и интеллектуальная мощь, что не оставалось сомнений — тексты и прокламации молодых ученых явно превышали рамки комментария, сопутствующего радикальным художественным практикам, претендуя на роль полноценного и самостоятельного знания.

Британский литературовед Терри Иглтон, начиная свою хрестоматийную книгу «Теория литературы» (1996) с хронологической разметки поля собственной науки, воздает должное как раз формальной школе:

Если определять время начала изменений, перевернувших литературную теорию в двадцатом веке, то не самым худшим выбором будет остановиться на 1917 году: тогда молодой русский формалист Виктор Шкловский опубликовал свое новаторское эссе «Искусство как приём». С тех пор ... мы наблюдали активную экспансию теории литературы: всё, касавшееся «литературы», «чтения» и «литературной критики» подвергалось активному переосмыслению [1, с. 17].

В небольшом произведении Шкловского, часто именуемом манифестом русского формализма, впервые вводятся в оборот термины, ставшие опорными пунктами всей теории: прием *остранения* и *затрудненной формы* [6]. Понятие-неологизм «остранение», неудобное и непривычное для слуха, одним звучанием отсылает к своему содержанию, фонетически выражая намерения формалистов сделать все привычное странным. Сама эта установка уже выходит за границы чисто литературоведческой теории: по выражению видного австрийского исследователя ОПОЯЗа Оге Ханзен-Лёве, остранение «стоит за всеми актами теоретического и практического любопытства» [5, с. 12].

Специфическая особенность поэтического высказывания — в отличие от высказывания прозаического — заключается в том, что форма здесь становится буквально осязаемой, непрозрачной. Такое замутнение видения позволяет сместить акцент с увиденного на сам процесс рассматривания или — применительно к художественному произведению — с идеи на способ ее реализации. Расшатывать классическую дихотомию формы и содержания начали еще футуристы: «Новая словесная форма создает новое содержание, а не наоборот», — утверждает Кручёных [2, с. 228]. И в этом пункте теории и практики заумной поэзии выказывают завидную солидарность. Намеренно затрудняя доступ к пониманию текста, утяжеляя его фигуральность, они пытаются преодолеть два порока, свойственных любому человеческому восприятию: *автоматизацию* и *принцип экономии сил*.

Автоматизация освоения реальности, согласно Шкловскому, происходит по той причине, что в эпоху научного прогресса и быстрого прироста знания в приоритете находится не сама вещь, а смысл, который якобы за ней прячется. Как только он становится понятным, вещь забывается, теряется, буквально исчезает из виду. Опасность автоматического считывания смысла ранние формалисты усматривают в первую очередь в том, что оно убивает чувства, ставя под угрозу сам принцип витальности: «Так пропадает, в ничто вменяясь, жизнь. Автоматизация съедает вещи, платье, мебель, жену и страх войны» [6, с. 13].

Стремление любой ценой воскресить вещь роднит формальную школу с учением Гуссерля, сделавшего лозунгом своего феноменологического проекта призыв: «Назад к самим вещам!». По точному замечанию Яна Левченко, в обоих случаях «имеет место общая стратегия избавления вещи от навязанного ей смысла... своего рода терапевтическая очистка *сознания* у феноменологов и *словесности* у формалистов» [3, с. 42]. Продолжая это сравнение, можно отметить как общую черту, сближающую школы феноменологии и ОПОЯЗа, еще и упор на динамичность, бесконечность разворачивания смысла феномена и — в случае формалистов — языкового высказывания. Кроме того, и желание Гуссеря утвердить феноменологию как строгую науку сходно с усилиями Шкловского придать формализму черты сугубо научного знания.

Конечно, невозможно представить себе формализм — в том виде, в каком он сложился, — без участия современных ему художественных практик и поэтических экспериментов, на которые так богата была постреволюционная Россия. Но если, к примеру, футуристическое направление было ориентировано на создание нового языка, то прозрение формалистов касалось в том числе и опасности автоматизации этого, новоявленного способа коммуникации. Даже самые смелые идеи — в силу тяготения сознания к упрощению — грозят превратиться в общепотребительные штампы и безжизненные схемы. Искусство же должно быть торжеством жизни. Согласно формалистам, оно призвано заполнить разрыв, который существует между человеком и миром, однако не в качестве некоего соединяющего моста, а скорее выполняя роль своеобразного камня преткновения. Чтобы сохранить свежесть восприятия мира, человек должен все время запинаться об искусство, чей регистр в XX в. резко меняется, переключаясь с чисто эстетического измерения на экзистенциальное.

Такое понимание искусства, и литературы в частности, позволяет говорить о русском формализме не просто как о методе, а как о теории, имеющей серьезные философские основания.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Иглтон Т. Теория литературы: Введение / пер. Е. Бучкиной по ред. М. Маяцкого и Д. Субботина. М.: Территория будущего, 2010.
2. Кручёных А. К истории русского футуризма. Воспоминания и документы / Вступ. ст., подг. текста и комм. Н. Гурьяновой. М.: Гилея, 2006.
3. Левченко Я. Другая наука: Русские формалисты в поисках биографии. М.: Высшая школа экономики, 2012.
4. Пощечина общественному вкусу // Литературные манифесты: От символизма до «Октября» / Сост. Н. Л. Бродский, Н. П. Сидоров. М.: Аграф, 2001.
5. Ханзен-Лёве О. А. Русский формализм: Методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения / Пер. с нем. С. А. Ромашко. М.: Языки русской культуры, 2001.
6. Шкловский В. Искусство как прием // Шкловский В. О теории прозы. М.: Федерация, 1929. С. 7–23.



кандидат филологических наук, проректор по научно-богословской работе,  
доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин  
Религиозной организации — духовной образовательной организации  
высшего образования «Калужская духовная семинария  
Калужской Епархии Русской Православной Церкви»,  
volk8585@bk.ru

## **МЕТАФОРА-КОНЦЕПТ В РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЭЗИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ТВОРЧЕСТВА ТОМАСА МЕРТОНА)**

В статье описывается концептуальная метафора с точки зрения ее использования в религиозной поэзии. Материалом для исследования метафоризации религиозных понятий служит поэтическое творчество католического монаха Томаса Мертон, в стихах которого религиозные переживания передаются сложным метафорическим языком, представляющим собой одну из наиболее релевантных форм для передачи сущности этих переживаний.

**Ключевые слова:** метафора, концепт, религиозный язык, религиозная поэзия, мировосприятие.

Volkova A. G.

### **A CONCEIT METAPHOR IN RELIGIOUS POETRY (ON EXAMPLE OF THOMAS MERTON'S POEMS)**

In the article there is the analysis of conceit metaphor as it is used in religious poetry. The material for researching this is poetical works of Catholic monk Thomas Merton, in his poetry religious feelings are expressed by metaphorical language which is one of the most appropriate forms for expression of such feelings.

**Keywords:** metaphor, conceit, religious language, religious poetry, world perception.

Картина мира — модель действительности, выражающаяся в поэзии многообразными языковыми средствами: как через лексику (частотность употребления тех или иных слов, например), так и через синтаксис (фиксированный или нефиксированный порядок слов). Одним из более сложных способов выражения уже на уровне текста является субъектная организация текста — «структура произведения, понятая не как взаимодействие объектов описания (будь то герои, сюжетные элементы или миметические явления), а как взаимодействие *субъектов* видения» [2, с. 25]. Такие тексты исследователи называют персоналистскими: «... персоналистские тексты моделируют не образы героев и сюжетные повороты как некую объективную реальность или по ее образцу, а напротив, моделируют субъектное видение и сознание самих героев и восприятие этим видением и других, и себя, и сюжетных поворотов» [2, с. 21]. Приведенные слова применимы не только к прозаическому, но и к поэтическому тексту. Другим способом отображения

картины мира в поэтическом тексте является метафора, в частности, метафораконцепт, представляющая собой сложное соединение различных образов.

Творчество монаха, писателя, поэта Томаса Мёртона остается лакуной в отечественной науке: и в филологии, и в истории религиозной философии. На русском языке вышло, однако, несколько его книг, в основном это прозаические духовные размышления [3, 4], хотя в одном издании было опубликовано несколько переводов стихотворений Мертонна [4].

Субъектная организация, а также метафорика поэзии Мертонна таковы, что через их интерпретацию можно подойти к интерпретации оппозиции «Я — Другой» в религиозной поэзии и религиозном сознании. Эта оппозиция у Мертонна в различных стихотворениях трактуется по-разному: и как противопоставление-противостояние, и как диалог, и как два независимых, параллельных голоса. Соединение этих голосов образует сложную метафору, основывающуюся на соединении несоединимого, на контрасте.

Так, у Мертонна есть стихотворения, на первый взгляд посвященные античным сюжетам: «Ариадна в лабиринте» (“Ariadne at the Labyrinth”), «Ариадна» (“Ariadne”) [7, p. 18–19]. Однако античный сюжет превращается в метафору жизни христианина:

But when white morning  
Runs with a shout along the jagged mountains  
Strength of a cotton thread draws out to Ariadne  
The Bravest Soldier, the Wisest Judge,  
The Mightiest King!

(Но когда белое утро  
Побежит с криком вдоль зубчатых гор,  
Сила хлопковой нити приведет к Ариадне  
Храбрейшего Солдата, Мудрейшего Судью,  
Самого могущественного Царя!).

Если на протяжении всего стихотворения идет рассказ об Ариадне и ее нити, то в этой завершающей строфе раскрывается главный смысл. Раскрытие смысла достигается через интерпретацию последней строфы стихотворения: именно в ней звучит оценка Того, Кто придет и Кого ждет Ариадна: *храбрейший, мудрейший, самый могущественный*. Тогда всё стихотворение приобретает совсем иной смысл: из поэтического переложения древнего мифа но превращается в развернутую метафору отношений человека и Бога, причем Мертон здесь говорит о движении Бога навстречу человеку (Тесей идет к Ариадне), которое совершается для спасения человека из лабиринта греха и смерти.

В стихотворении «Дом Каиафы» (*The House of Caiphas*) [7, p. 30–31] также происходит соединение Я и Другого, но в особой форме — через поэтический пересказ новозаветного текста. Первая строфа просто рисует перед читателем то, что видит некий сторонний наблюдатель (по нашей терминологии — другой, или чужой, тот, кто наблюдает со стороны):

Somewhere, inside the wintry colonnade,  
Stands, like a churchdoor statue, God's Apostle,  
Good St.Peter, by the brazier,  
With his back turned to the trial

(Где-то, внутри холодной колоннады,  
Стоит, подобно церковной статуе, Божий Апостол,  
Славный святой Петр, стоит у огня,  
Спиной повернувшись к суду).

В этой строфе видно, что лирический субъект — тот, от лица которого ведется рассказ, описывается сцена с Петром, — не равен апостолу в том смысле, что лирический субъект знает больше Петра. Во-первых, он называет Петра не просто *Божьим апостолом*, но и *святым*, то есть уже знает о будущем прославлении Петра. И второй момент, который делает голос рассказчика именно голосом Другого, — это упоминание архитектурных деталей: *внутри холодной колоннады, / Стоит, подобно церковной статуе*. И колоннада, и статуя напоминают о соборе св. Петра в Риме или вообще о любом христианском соборе.

Но далее описание внешнего переходит в описание внутреннего — того, каким образом всё происходящее является сознанию — то ли Петра, то ли самого автора, не вполне ясно. Однако четко видно, что голос Другого здесь уже становится голосом Я:

The accusations of the holy judge  
Rise, in succession, dignified as rockets,  
Soar out of silence to their towering explosions  
And, with their meteors, raid the earth.  
And the gates of night fall shut with the clangor of arms.  
The crafty eyes of witnesses, set free to riot,  
Now shine as sharp as needles at the carved Apostle's mantle.  
Voices begin to rise, like water, in the colonnade;  
Fingers accuse him like a herd of cattle.

(Обвинения благочестивого суда  
Восстают непрерывным рядом, подобно залпам,  
Поднимаются высоко над тишиной, становясь взрывами, подобными башням,  
И, как метеоры, опустошают землю.  
И врата ночи захлопываются с лязгом оружия.  
Коварные глаза свидетелей, которым дозволено всё,  
Теперь блестят так же остро, как иглы у порезанного апостольского плаща.  
Голоса начинают подниматься в колоннаде, словно вода;  
Пальцы, указывая, обвиняют его в том, что он пастух стада).

И в следующей — только одной — строке соединяются два видения: Я и Другого (в цитате — подчеркнуты):

Then the Apostle, white as marble, weak as tin  
Cries upon the crowd...

(Апостол, белый, словно мрамор, слабый, словно олово,  
Кричит над толпой...).

Белизна в данном случае — это то, что может увидеть сторонний наблюдатель (Другой видит, как апостол побледнел, *словно мрамор*); слабость — это то, что может почувствовать только сам человек, его переживание (Я ощущает себя слабым, *словно олово*). Таким образом, в этом стихотворении оба голоса соединяются, показывая, что история апостола Петра — история верности, отречения и покаяния — может стать историей каждого человека, вплоть до наших дней.

На такое понимание субъектной организации указывает и заключительная строфа-строка, которая переносит читателя из новозаветной истории в богослужбное пространство:

*And the gates of night fall shut with the thunder of Massbells*

(И врата ночи захлопываются с громом колоколов, звонящих к Мессе).

Таким образом, в этом стихотворении и вообще в поэзии Томаса Мертона оппозиция «Я — Другой» формирует некое семантическое поле, являющееся результатом познания и осмысления окружающего мира и себя самого как индивидуума и личности, то есть является способом формирования метафор, передающих сложные духовные смыслы. Условно говоря, эту оппозицию можно назвать одним из базовых концептов религиозного языка. Концепт при этом понимается как «некоторое виртуальное «замещение» реальной картины мира существования человека некоторой совокупностью символов, знаков, т. е. некоторой вторичной картиной, сложившейся в ходе познания мира с целью упорядочения, упрощения и приспособления для существования в первичной картине» [5, с. 155].

Бинарные оппозиции христианской поэтики основываются не только на онтологическом принципе двоемирия — существования земного и небесного миров. Другой основой является сам текст Евангелия и его смысл. Евангельская история насквозь парадоксальна: она состоит из антиномий, которые отмечались уже в первые века христианства: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно» [6, с. 33]. Евангельские антиномии подразумевают «одновременную истинность противостоящих идей: страдания Христа — ... наше исцеление; Его смерть — наша жизнь; Его унижение вместе с тем — Его слава; терновый венец — та же корона и т. п.» [1, с. 108–109].

Подобный анализ языковой фиксации указанной и других антиномий как концептуальных метафор является инструментом в исследовании представлений о мире, которые складываются у отдельного человека или общности людей, объединенных по какому-либо признаку, в данном случае — религии.

## Литература

1. Махов А. Е. *Musica Literaria: Идея словесной музыки в европейской поэтике.* — М.: Intrada, 2005.
2. Меерсон О. *Персонализм как поэтика: Литературный мир глазами его обитателей.* — СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2009.
3. Мертон Т. *Одинокие думы.* — М.: Издательство Францисканцев, 2003.
4. Мертон Т. *Семена созерцания.* — М.: Общедоступный православный университет, 2005.
5. Прохоров. Ю.Е. *В поисках концепта.* — М.: Флинта: Наука, 2009.
6. Тертулиан. *Избранные сочинения.* — М.: Прогресс, Культура, 1994.
7. Merton, Thomas. *Selected Poems.* NY, 1967.

## **КРЕСТНЫЙ ПУТЬ. ЮРОДСТВО КАК ВНЕУСТАВНАЯ АСКЕЗА**

Юродство один из самых парадоксальных, сверхдолжных православных подвигов, вид подвижничества, в основе которого идеалы христианской аскетики. Феномен юродства находит выражение в феноменологии образов, представленных в частности в житиях юродивых, основными мотивами которых также являются аскетические мотивы. В структуре рассказа о жизни подвижника основную часть занимает описание пути от принятия подвига в тайне до его легитимизации-поименования гласно и прилюдно иерархами церкви. Основные события этого периода связаны с преодолением испытаний аскезой и отречением от традиционных ценностей. Юродство — особый опыт духовного трудничества, внутреннего делания, ставший традиционным для русской культуры. Аскетический опыт юродства становится уникальным опытом духовного врачевания.

**Ключевые слова:** подвиг, юродство, покаяние, память смертная, кенозис.

### **Gaevskaya N. Z. THE WAY OF THE CROSS. HOLY FOOL AS ASCETICISM NOT FROM CHARTER**

The report said about asceticism holy stupidity. The ascetic motifs are represented in the hagiographic texts of the 14th-18th centuries. In the context of the idea of the third birth, the path of the holy fool is the road of a new birth, cleansing from sin. The sphere of the motive is a synthesis of the religious experience of the holy fool. The main ascetic motif of foolishness is the motive of repentance and kenosis. The main group of motives is thanatological motives. «Yurodstvo» keeps the traditional spiritual experience of Russian culture.

**Keywords:** asceticism, tanatologiya, eschatology, topos, holy fool.

К. Г. Исупов, современный петербургский философ, историк культуры, сосредотачиваясь на христианском понимании феномена, определяет юродство как экстремальную форму самоотречения, вид практической религиозно-бытовой аскезы внеуставного содержания. Св. Григорий Богослов, говоря об аскезе, отмечает аскетический путь как Крестный, путь третьего рождения: «...которое слезами и скорбями очищает в нас образ Божий, очерченный грехом. В третьем рождении человек сам себе родитель и служит для мира прекрасным светилом». [1, с. 78]

Юродство один из самых парадоксальных, сверхдолжных православных подвигов, вид подвижничества, в основе которого идеалы христианской аскетики. Феномен юродства находит выражение в феноменологии образов, представленных в частности в житиях юродивых, основными мотивами которых также

являются аскетические мотивы. Данный доклад основывается на материалах научных текстологических и исторических исследований аутентичных текстов средневековой русской агиографии. Это работы Е. Завадской (2003), С. Иванова (2000), А. Соскина (1997), Л. Дмитриева (1958), А. Власова (2010) и прот. И. Кузнецова (1910).[2] Житийные тексты повествуют о скорбном пути подвижника, который можно рассматривать как путь третьего рождения, крестный путь. Через три рождения, по мысли св. Григория Богослова, может проходить человек во время своей жизни: первое рождение ведет начало от плоти и крови, по нему люди являются на земле и скоро исчезают; потом — есть рождение чистого Духа, когда нисходит озарение на омытых водою. Но есть и третье рождение, которое слезами и скорбями очищает в нас образ Божий, очерненный грехом. Первое из этих рождений человек имеет от отцов, другое — от Бога, а в третьем — он сам себе родитель и служит для мира прекрасным светилом. Средневековое житие повествует о тяжком пути подвижника, который в контексте идеи о третьем рождении становится таким родительным путем, очищающим от греха. В основе аскетической мотивационной сферы синтез опыта духовного поиска, в котором происходит кристаллизация культурной формы христианского подвига (духовного восхождения) — это покаяние, борьба со страстями, молитвенное делание, преображение.

Но необходимо отметить специфику аскетических проявлений в подвиге юродства как крайней внеуставной аскезы, сверхдолжных переживаний наивысших состояний духа в предельной смирности и нищетности. В связи с чем и все этапы духовного восхождения в подвиге приобретают особенные характеристики. Целомудрие, бдение (непрестанная память о Боге), пост, молитва, кротость, смирение, послушание, незлобие, возложение и ношение язв Христа на теле — все эти этапы «облечения во Христа» для юродивого становятся этапами стяжания Духа Святого в ругании миру, уличении во грехе, памяти смертной, достигаемыми в подвиге мнимого безумия. Мнимость безумства требует от подвижника строжайшей дисциплины, наблюдения, навыков глубокой интроспекции и сверхдолжного усилия воли. Атмосфера подвижничества юродского не только в кротости, молчании и нищете, но и в скрытой силе, творческой, обжигающей новизне, трансформирующей эти традиционные понятия. «Богатства духовные», обретенные в стяжании Духа Святого сообщали подвижнику силу к дерзновенной духовной брани, к слову проповеди и отповеди греху. Неизбывная память о Боге есть основание пути к подвигу. Наличие Благодати Божией является условием подвижничества, указывает на соединение в Благодати памяти и Надежды, говорит о том, что память открывает дорогу покаянию. Говоря об отношении к внешнему и внутреннему в человеке, необходимо определить особую силу подвижника в контексте духовного борения и испытаний невидимой брани, выражающейся в борьбе с бесовскими силами, преодоления греха и смерти. Сущность аскетизма как жизни такого рода, где человек ведет борьбу со страстями, находит выражение в познании природы человеческой в падшем (ветхом) состоянии. Суждения о раздвоенности природы человека определяют самое начало юродской аскетики.

Касаясь выражения принципа противоречия или раздвоенности природы человеческой в сознании и жизни человека, необходимо обратиться к мнению Святых Отцов о значении данного принципа в подвижнической аскезе. Так св. Антоний полагает, что началом, выражающим раздвоенность природы человека в сознании и жизни, служит чувство стыда. В подвиге юродства раскрывается понятие стыда, который становится механизмом выявления двойственной природы человека. Стыд с одной стороны отрицается самим юродивым, как проявление гордыни и несмирности, что определяет поведение юродивого как поведение вне стыда. Отрицание стыда — одно из парадоксальных выражений юродства. Тогда как миряне именно стыд испытывают как основную реакцию на контакт с юродивым. Юродивый проявляет двойственность натуры человека, вводя последнего в стыд, в пространстве стыда выявляя противоречия жизни этого «суетного мира». Стыд становится сочетанием двух душевных состояний по характеру диаметрально противоположных друг другу, — таким чувством, которое слагается из «я» и «не-я», утверждения своего достоинства и отрицания того, что не согласно с этим достоинством. Стыд возникает от сознания своих границ в тварном, падшем состоянии, потери духовной идентичности, усиливает аффект бытия, граница которого Голгофа. Говоря о юродивых Христа ради, надо отметить, что ментально русский стыд, выраженный в юродстве, способствует как внешнему, прилюдному, так и внутреннему покаянию и перерождению человека.

Чувство, принципиально важное для понимания сущности юродства, чувство смятения души, определяемое св. Макарием как боязнь и страх. Именно чувство страха и смятения вызывает фигура юродивого, нагота, дерзкое ругание и обличение среди толпы, провокационное скандализованное поведение, задача которого привести человека от страха за собственное суетное благополучие к Страху Божьему. Св. Игнатий Брянчанинов говорит об этом: «Страх Божий позволяет уразуметь краткость нашей земной жизни и суетность земных приобретений». [3, с. 98] Религиозная «графика боли» спасает, возвращает из небытия. Лишь то, что не перестает причинять боль, остается в сознании — вот основной принцип памятования в современном суетном мире. Но стигматы и боль возвращают человека мирского к поиску путей выживания, обращают к страху. Страшущийся, погруженный в ничто, человек во встрече с юродивым выходит из небытия. Фигура юродивого определяется как «носящая смерть», юродивый как добровольно умирающий в подвиге. Образ смерти в лице юродивого говорит о конечности тварного существования, но одновременно обращает человека в миру к покаянию, открывает перспективу духовного возрождения и вечной жизни. «Подвижнику, опытно познавшему сосредоточение ума на Богомыслии, память смертная помогает думать о последнем дне, подлинно умалиться в бесконечном усилии любви, обрести страх Божий,» — писал схиархимандрит Иоанн (Маслов). [6, с. 116]

Подвижник достигает в подвиге юродства со-трудничества и со-причастности Божественной и человеческой воли, без чего невозможен дальнейший аскетический путь. Арх. Софроний Сахаров пишет о том, что события Гефсимании



и Голгофы вовлекают как Божество, так и человечество Христа: «В «те дни» Он решительно двинулся к тому, чтобы и как человек совершить подвиг самоистощения.» [7, с. 198] В этом заключаются основные положения аскетизма и юродского подвижничества. Апостол праздника Воздвиженья говорит: «Ибо слово о Кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия» и «...не они несут Крест, а Крест Христов несет их». В аскетических мотивах наивысшей смиренности, униженности, нищетности проявляются кенотические характеристики аскезы юродства. Понятие о кенозисе структурирует представление об аскетической жизни и христианском совершенстве. В основе юродства лежит сознание виновности перед Господом, какое только и обязывает душу страдать и сораспинаться Иисусу Христу. Аскеза юродивого находит выражение в религиозно-бытовом поведении во внеуставных формах: в мнимом безумии, нищете духа в изгнании, отречении от мира и вновь в аффективном вторжении в мир.

Идея об аскетическом образе подвижника как рожденном третьим рождением, совпадает с идеями о трех отречениях как путях к юродству и трех воспринятых крестах. Исследователи отмечают три рода призвания к подвижничеству, три рода отречения. Первое — непосредственно от Бога во вдохновении, влечении к любви Божьей; второе — через людей, посредством слов или влияния святых людей; и третье — по нужде в силу опасности, постигающих бедствий, потери близких, родных. По первому — духовное возрастание протекает без бурных надломов. Иногда в таких душах еще с детства пробуждаются глубокие и сильные влечения к Богу, которые доминируют над всем и они просто и как бы естественно приходят к подвижничеству. Совершенно другое видим мы в тех, которые так или иначе теряли Бога, далеко уходили от Него или даже боролись с Ним. Их «обращение» обычно принимает форму острого внутреннего кризиса, часто с надрывами и надломами, в таких случаях бывают возможны нервные заболевания и другие патологические явления вплоть до сумасшествия. Духовное возрождение таких людей, иногда до последних падений во всех смыслах, происходит в силу ясно ощущаемого действия благодати, которая в плане психологическом проявляется как особого рода «решимость». Скажем только, что Святые Отцы никогда не умаляли никакого рода призвания, потому что история Церкви знает не мало случаев, когда призвание по третьему образцу, то есть по нужде, достигали в конце своего пути большего совершенства, чем призванные даже по первому. Итак, не на начало пути, а на конец и завершение его смотрели Отцы. Преподобный Иоанн Лествичник говорил, что третье отречение — есть отвержение тщеславия, которое есть не что иное, как аскетический прием или путь к переселению духа нашего в мир вечный.[5, с. 254] В этом отречении есть преодоление власти мира.

В юродстве особенно ярко выявляется именно эта, третья степень отречения. Цель юродивого — быть презираемым от мира и от людей. Человек умом своим, духом своим переселяется в мир Божественный, выходя из мира человеческого. Учение о трех отречениях в данном случае совпадает со словом о трех воспринятых крестах. Крест — очевидец Божьего милосердия, суть Свидетельства. Крест знаменует, удостоверяет, подтверждает. Сила Креста удостоверяет

увиденное, явно или тайнозрителем. Св. Феофан Затворник говорит о крестах внешних, внутренних и предания в волю Божию. Внеуставная аскеза юродивого является выражением этой крестной триады. Понимание аскетического пути подвига как нового крещения восходит к раннехристианским временам. Приход к подвигу третьим отречением в предельных переживаниях и силой Благодати Божией, целомудрие в избегании страстей и отказе от брачных отношений, уход от мира в странничество, ругание миру, смирение плоти, претерпевание истязаний от мира, и, наконец, достижение особой силы духа Благодатью Божией.

Одним из ведущих аскетических мотивов подвига юродства становится мотив социальной смерти. Перед подвижником открывается путь мученичества. «При всем том ни у кого самопроизвольный мученик не искал покоя для своей плоти. Это был мученик из любви к Богу», — читаем мы в житии Прокопия Устюжского. «Мученичество юрода — это не муки крови, а сокровенное мученичество совести и сердца. Он — живая притча. Он соучаствует в страданиях, его призвание — это путь со-страдания», — пишет епископ Каллист (Уэр). [8, с. 112] Смерть в миру открывает подвижнику переживание памяти смертной. Память смертная — неотъемлемая часть покаяния. Переживание памяти смертной открывается подвижнику в аскезе подвига. Танатологические смыслы выстраивают иной вектор развития смыслового пространства, от конечности и смертности к надежде и будущей жизни в вечности. Содержание понятия смерти в подвиге семантически расширяется. В пространстве от мирской жертвенности как поведенческой характеристики до искупления крестной жертвой Христа разворачивается процесс преобразования памяти о смерти в стратегию памяти смертной. Благодать в памяти смертной делает возможным для подвижника обретение дара провидения душ человеческих. Стратегии узнавания — основа духовной брани юродивого. Узнавание становится условием труда подвижнического «... когда надлежит острым и напряженным взором ума смотреть внутрь, чтобы узнавать входящих». [4, с. 44] Духовная брань — одна из основных трудоб подвижника, именно аскеза становится неотъемлемым условием подготовки духовных сил юродивого к этому тяжелейшему испытанию. Внеуставные формы аскезы: отказ от «я», отречение от самости в формах социально стигматизированного поведения позволяют юродивому выходить на духовную брань.

В аскезе, в переживании памяти смертной, покаяния, духовной брани формируется эсхатология подвига юродства. Одним из устойчивых символов юродского стремления, становятся «мертвые кожи», «кожаные ризы», «худые ризы» — предназначение которых есть исцеление, врачевание духовное. На пути юродского дерзания вместе со всеми потерями и искусом подмен «кожаные ризы» скорбей становятся облачением наготы и определенным эсхатологическим заданием для подвижника. Понятие о «плачевных ризах» приобретает характер аскетического топоса юродства, в котором раскрывается содержание религиозных концептов «смерти» и «греха» в памяти смертной и Страхе Божьем. Сущность аскезы юродивого в устремлении воли к стяжанию Божественной Благодати посредством подвига мнимого безумия Христа ради, к Спасению, исцелению и преображению.

## Литература

1. Богослов Г. св. Творения. — СПб.: Изд-во Сойкина. — 1894, 480 с. 2. исследование агиографических текстов житий юродивых:  
Власов А. В. Житие Андрея Тотемского // Рукописи из фондов Вологодского краевед. музея. Том 3. — Вологда.: Архив. — 2001.  
Дмитриев Л. В. Сказания о Михаиле Клопском. — Л-д.: Наука. — 1958.  
Житие Прокопия Устюжского. Завадская Е. Г. редакция. — М.: Искусство. — 2003.  
Иванов С. А. Житие Прок. Вятского // Florilegium. К 60-летию Б. Флори. Сборник. — М.: Наука. — 2000.  
Кузнецов И. прот. Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради московские чудотворцы: ист.-агиогр. исследование. — М.: Археологический ин-тут. — 1910.  
Соскин А. История города Соли Вычегодской. — Сыктывкар.: Русь. — 1997.
3. Брянчанинов И. свят. Слово о смерти. — М.: Срет.монастырь. — 2003, 340 с.
4. Синайский И. свят. О трезвении и святости // Доротолюбие. Том 2. — М.: Срет. Монаст. — 1992, 380 с.
5. Лествичник И. свят. // Добротолюбие. Том 2. — М.: Срет. Монаст. — 1992, 380 с.
6. Маслов И. схиарх. Глинская пустынь. — М.: Благовест. — 1992, 280 с.
7. Сахаров С. арх. Видеть Бога как Он есть. — Эссекс. — 1985, 350 с.
8. Уэр К. еп. Внутреннее царство. — Киев.: Дух-и-литера. — 2003, 220 с.

*Дмитрий Гальцин*  
кандидат исторических наук,  
преподаватель Русской христианской гуманитарной академии  
dmitrygaltsin@gmail.com

## **О КНИГЕ ТОБИАСА ЧЁРТОНА «ИЕРУСАЛИМ: РЕАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ УИЛЬЯМА БЛЕЙКА» (2015)**

Биография Уильяма Блейка, написанная британским историком Тобиасом Чёртоном (Tobias Churton, *Jerusalem! The Real Life of William Blake*, 2015), рассматривается в статье в контексте исследований западного эзотеризма. Автор обращает внимание на те сюжеты биографии Блейка, которые, прежде нередко игнорировавшиеся исследователями жизни поэта, подробно изучаются Чёртоном (принадлежность семьи Блейка к церкви моравских братьев, участие поэта в swedenборгианском движении, его знакомство с гностицизмом).

**Ключевые слова:** Уильям Блейк, Тобиас Чёртон, западный эзотеризм, романтизм, биография

### **Galtsin D. D. CONCERNING TOBIAS CHURTON'S "JERUSALEM! THE REAL LIFE OF WILLIAM BLAKE" (2015)**

Churton's book on Blake is dealt with in light of Western Esotericism studies, highlighting the moments in Blake's life, frequently neglected by scholars, but took upon by Churton (Blake's family background in the church of Moravian brothers, Blake's involvement with Swedenborgianism and his awareness of Gnosticism).

**Keywords:** William Blake, Tobias Churton, Western Esotericism, Romanticism, biography

Тобиас Чёртон (р. 1960 г.) — известный британский журналист и историк, лектор в Эксетерском университете, исследующий самые разные феномены, связанные с областью западного эзотеризма. Он автор книг об Алистере Кроули, Георгии Гурджиеве, гностицизме, европейском оккультизме XIX в., масонстве, современной конспирологии<sup>2</sup>. В отличие от многих европейских ученых, Чёртон не скрывает своих симпатий к героям своих сочинений и своей личной заинтересованности в тех областях культуры, которые воспринимаются как маргинальные в современном обществе. Это в значительной степени делает его подход инсайдерским. Тем интереснее написанная им биография Уильяма Блейка, где автор стремится поместить взгляды и творчество великого английского поэта, визионера и художника в контекст диссидентского христианства и эзотеризма

---

<sup>2</sup> Изданные книги Т. Чёртона см.: [https://tobiaschurton.com/4\\_books.html](https://tobiaschurton.com/4_books.html) Доступны переводы некоторых глав книги Чёртона о Блейке на русский язык, выполненные Ульяной Айтакеевой: [castalia.ru/perewody/agiografi.html](http://castalia.ru/perewody/agiografi.html)

XVIII — начала XIX вв., прямо заявляя: “Denial of Blake’s esotericism will lead you nowhere” («Отрицание эзотеризма Блейка не приведет нас ни к чему») [5, p. 263].

Уильям Блейк (1757–1827) при всем том влиянии, которое он оказал на литературу и искусство Англии и всего мира в самые разные эпохи, остается художником во многом непонятым, и, хуже того, — сознательно игнорируемым в наиболее важных для него аспектах творчества. Загадку Блейка в свое время пытались разрешить Эджернон Суинберн, Уильям Йейтс, Герберт Честертон, Жорж Батай, а специальными исследованиями о Блейке, его биографии и наследии нет числа. Удивителен, например, феномен «советского Блейка»: во многом благодаря усилиям В. М. Жирмунского [4, с. 175–187], Блейк оказался в советское время в числе «разрешенных» английских классиков по причине своей бедности и своей (преувеличенной) политической оппозиционности, а русский читатель получил ряд прекрасных переводов блейковских текстов, выполненных К. Баллом, С. Маршаком, В. Топоровым, С. Степановым.

Отдельные сюжеты, связанные с эзотеризмом Блейка, изучены довольно основательно. Кэйтлин Рэян (которой Чёртон посвящает свою книгу) еще в 1969 г. писала о связи Блейка с движением английского филэллизма конца XVIII в., со взглядами основоположника сравнительной мифологии Джейкоба Брайанта и языческим неоплатонизмом философа и переводчика Томаса Тэйлора [9]. Рональд Хаттон (2009) довольно детально рассматривает фигуру друида в творчестве Блейка и его роль в художественной репрезентации древней британской религии, репрезентации, оказавшей решающее значение на формирование современного неодруидизма [7, p. 183–210]. Зависимость Блейка от континентальных эзотерических традиций, связанных с именами Парацельса, Якоба Бёме и Эммануэля Сведенборга, была очевидна уже современникам поэта. Тем не менее, как отмечает Чёртон, в публичном восприятии Блейка доминируют совсем другие мотивы:

«Титанические духовные усилия Блейка игнорировались многочисленными учеными и специалистами, которые, по моему мнению, часто не различали леса за деревьями... Так, для некоторых Блейк был поэтом-романтиком, предвосхитившим свое время в области поэтической формы. Другим он представлялся прото-социалистом, разгневанным революционером-кокни,... в добавок исповедовавшим идеологию свободной любви... тогда как его визионерские способности воспринимались как отклонение, непонятное современному человеку» [5, p. xxix].

Чёртон стремился, по его собственным словам, «увидеть жизнь Блейка такой, какой он видел ее в собственном сознании» [5, p. xxiii], однако он признается, что «историческое понимание Уильяма Блейка невозможно без основательного знания тех культурных сил, которые господствовали в его время» [5, p. xxxvi]. Это поистине «титаническая» задача, поскольку «Блейк-человек» воспринимал свою жизнь не в контексте природы и истории, а в контексте духовного мира и вечности; насколько с этой задачей справился Чёртон, я предоставляю судить его потенциальным читателям, а сам обращаюсь к рассмотрению тех тем и сюже-

тов в творчестве и биографии Блейка, которые Чёртон напрямую увязывает с рядом эзотерических и околоэзотерических движений раннего Нового времени. На мой взгляд, это может помочь нам в очередной раз посмотреть на границы академических определений эзотеризма, и проверить, насколько оперирование этой категорией плодотворно в конкретно-исторических исследованиях.

Опираясь на работы Кэри Дэвис и Марши Шукард, Чёртон рассматривает религиозные корни семьи Блейка — в частности, влияние на Уильяма того факта, что его мать, Кэтрин (урожденная Райт, Wright), так же как ее первый муж Томас Армитадж, принадлежали к лондонской конгрегации церкви моравских братьев [5, р. 11–26]. Моравские братья, христианская община, ведущая свое происхождение от средневекового движения гуситов, в Англии XVIII в. имела ярко выраженные пиегистские черты: центральным для религиозной жизни «братьев» и «сестер» считалось духовное воспитание, которое каждый человек получал в постоянном внутреннем собеседовании с Христом. При этом огромную роль в этом воспитании играла специальная духовная литература, в которой большое внимание уделялось визуальным символическим изображениям (гравюрам), наглядно изображавшим то или иное состояние души христианина на его жизненном пути. Метод подобного воспитания пропагандировался основателем современной педагогики Яном Амосом Коменским (Комением, 1592–1670), пастором церкви моравских братьев и автором книги “*Orbis sensualis pictus*”, которая призвана была служить начальным этапом воспитания в его монументальной системе «пансофии», испытывавшей влияние «розенкрейцерского просвещения» [6, р. 269–271]. Чёртон связывает с влиянием моравских братьев первоначальные идеи о религии, которые Блейк, получивший домашнее образование, воспринял от матери: представление о тесной, интимной связи с Христом как спасителем (в одном из сочинений моравских братьев верного буквально призывали «забраться в раны Христа», чтобы там отыскать себе приют) и об огромной роли визуального искусства в религии. Можно добавить, что «моравская» школа пиегизма научила Блейка не сомневаться в собственном спасении: несмотря на свои головокружительные визионерские опыты, в которых ему являлись в том числе персонажи «ада» и сам «Сатана», Блейк, по-видимому никогда не испытывал столь обычных в протестантской английской религиозности сомнений в собственной избранности Богом: по выражению Ж. Батая, «никогда этот человек не поджимал губы» [1, с. 225]. Сам выбор жизненного пути — стать гравером, а не художником («первая большая ошибка в жизни Блейка», как говорит Чёртон) тоже мог быть продиктован очарованностью наивными иллюстрированными книгами для духовного чтения. Чёртон подробно останавливается на одной из них — “*Pia Desideria*” Германа Хуго (английская версия 1690 г.); книга была написана монахом-иезуитом и получила широкое распространение по всему христианскому миру, но английские моравские братья, в частности, пастор Джон Сенник, высоко ее ценили, рекомендуя для семейного чтения. Глядя на эту книгу, утверждает Чёртон, «видишь формирование юной души Блейка» [5, р. 16]. На одной из гравюр “*Pia desideria*” Чёртон находит источник одной из метафор Блейка — «стрелы желания» (“*arrows of desire*” в переводе Маршака «стрелы мол-

ний») — так эмблематические изображалось стремление души к «вечной обители, Иисусу Христу» [5, р. 16]. Другая гравюра того же сочинения проливает свет на куда более известную блейковскую метафору, ставшую фразеологизмом — «мельницы Сатаны» (в переводе Маршака, что знаменательно, «фабрики Сатаны»). В литературе стало штампом истолкование строк

And was Jerusalem builded here,  
Among these dark Satanic mills?  
И был ли здесь Ерусалим  
Меж темных фабрик Сатаны?

(пер. С. Маршака)

в качестве романтического протеста против ранней индустриализации с ее фабриками, угольными копями и работными домами, которые разрушают естественный ландшафт и низводят человека до придатка машины. Однако гравюра из “*Pia desideria*” показывает совершенно иной источник метафоры: на гравюре мы видим крылатую фигуру, которая заносит плетью над другой человеческой фигурой с повязкой на глазах, связанной упряжью с жерновом, который, видимо, ее принуждают вращать. «Я полагаю, мир именуется Мельницей, — говорится в толковании эмблемы, — потому что он вращается жерновами Времени и перемальвает тех, кто больше всего им восхищается» [цит. по: 5, р. xl]. Блейк действительно был противником индустриальной революции, поскольку видел в ней унижение человека и подчинение его низшему порядку; но «мельницы Сатаны» для него скорее были теми природными циклами (наиболее наглядно видимыми во вращении небесных тел), которые ограничивают Беспредельность законами, заключая дух и Поэтический Гений в тесные рамки физической реальности. Как пишет об этом Чёртон:

«Он видел, как мельничные жернова вселенной обретали воплощение в механистической философии, которая в сочетании с механистической технологией определила индустриализм, научную теорию и социальную философию XIX в. Но эти жернова — в душе: они поработают вселенную рассудка, а плод их работы — отчаяние» [5, р. 112].

Если духовность моравских братьев повлияла на Блейка лишь косвенно (его мать покинула общину до его рождения), то сведенборгианская церковь «Новый Иерусалим», которая формировалась в Лондоне в конце 1780-х гг., стала единственным местом, где Блейк и его жена Кэтрин недолгое время пытались найти собратьев по духу. Доктрине ангельских миров Эммануэля Сведенборга (1688–1772) Блейк обязан целым рядом конкретных заимствований и теоретических обоснований своего художественно-визионерского метода, своему воззрению на Бога как на Поэтический Гений и отчасти своими взглядами на сексуальность. В частности, у Блейка находил отклик способ квазифизического, почти чувственного познания духовного мира, который применялся Сведенборгом: на место метафизической или теологической спекуляции шведский пророк ставил «собеседования» с ангелами и демонами и визионерские путешествия. Таким же был и метод Блейка — он всегда открыто говорил о том, что способен прозревать духовную реальность по ту сторону феноменального мира, притом называл эту

способность Воображением, ставя последнее выше рационального познания. Именно Сведенборг подсказал Блейку две силы, ограничивающих беспредельность — Время и Пространство: «Тот, кто сумеет поднять свой ум над идеями, взятыми из времени и пространства, — пишет Сведенборг в памфлете «Божественная любовь и божественная мудрость», — переходит от тьмы к свету, и становится мудр в вещах духовных и божественных...» [цит. по: 5, р. 139]. «Если бы двери восприятия были очищены, всякая вещь явилась бы человеку такой, какова она есть — беспредельной», — вторит ему Блейк в «Бракосочетании Неба и Ада». — «Быть может, птица, чей полет ты следишь в воздухе, мир восторга, от которого тебя отделяют твои пять чувств» [3, р. 190, 176]. Примечательно, что Блейк, знакомясь с сочинениями Сведенборга, комментирует его теорию трех «степеней возвышения» человеческого существа — натурального, духовного и небесного, в соответствии со своим представлением о преимуществе интуитивного, поэтического восприятия по сравнению с рациональным познанием: Чёртон говорит здесь, с одной стороны, о зависимости Блейка от моравских братьев, с другой — о его осведомленности о трех градусах масонского посвящения, добавляя, впрочем, что такая переключка идей ничего не говорит о возможной причастности Блейка к масонским организациям [5, р. 138–140].

Однако Блейк не был «сведенборгианцем»: его наиболее зрелые работы содержат открытую критику Сведенборга, который предстает в его видениях (особенно в «Бракосочетании Неба и Ада», 1790) в лучшем случае, односторонним и неоригинальным мистическим философом («Сведенборг беседовал с ангелами, которые все сплошь религию чтут, но не беседовал с Дяволами, которые все как один религию ненавидят, ибо оказался он бессильным в силу своего самомнения»), в худшем — совершенно бесполезным для «духовного странника» пересказчиком «старой лжи» («любой борзописец может сострять из сочинений Парацельса и Бёме десять тысяч томов равной ценности со Сведенборговыми, а из сочинений Данте и Шекспира — бесчисленное множество» [3, с. 203, пер. С. Степанова]). Такое отношение к Сведенборгу, как показывает Чёртон, во многом было продиктовано серьезным скандалом в церкви «Новый Иерусалим», который возник по поводу сексуальных доктрин Сведенборга. В отличие от многих мистических протестантских сект XVIII в., шведский учитель относился к сексу (в «супружеской любви») как к духовному свершению:

«Довольно знать, что любовь поистине супружеская имеет непосредственное сообщение с третьим небом, а также, что любовь сама по себе с ее небесным наслаждением здесь сохранена во всем своем разнообразии, и также ее действия, такие как поцелуи, объятия и многие другие вещи, которые радуют это небо, ибо это небо есть сообщение добрых чувств...» [цит. по: 5, р. 144].

При всей доляльности таких деноминаций, как, например, моравские братья, к сексуальности, помещение секса на небо было для Англии конца XVIII в. очень смелой идеей. Скандалность сексуальных доктрин Сведенборга вызвало в «Новом Иерусалиме» раскол, в котором Блейк не хотел участвовать, потому что в ор-



ганизованной религии как таковой он видел «царство Уризена», дисциплинарное бремя, которое не мог выносить ни в каком виде до самой смерти. Вместе с тем, совершенно очевидно, что Блейк полностью разделял позитивное отношение Сведенборга к сексу как духовной деятельности — он даже пошел гораздо дальше, утверждая, что «очищение чувственных наслаждений» [3, с. 191] является основной целью апокалиптической эпохи, в которую он жил. Тем не менее, если Сведенборг тяготел к выстраиванию метафизических схем, рационализации мистического опыта и даже его институционализации, Блейк принципиально выбирал путь мистика-одиночки, претендуя, к тому же, на собственную пророческую миссию, обращенную не к узкому кругу последователей, но ко всему человечеству. Бог Сведенборга имел мало общего с Поэтическим Гением Блейка, скорее напоминая «Великого Архитектона» масонства, который в блейковской мифологии более всего был похож на главного антигероя — создателя «мельниц Сатаны», демиурга Уризена.

Чёртон не следует стандартному делению карьеры Блейка на три стадии — раннюю, «христианскую» эпоху Невинности» (вершиной которой стали «Песни невинности» и «Книга Тель», до 1790 г.), бунтарскую и революционную «эпоху опыта» (1790-е гг., «Песни Опыта», «Бракосочетание Неба и Ада», пророческие поэмы «Европа», «Америка», «Видение дочерей Альбиона», «Книга Ахании», «Книга Уризена», «Книга Лоса») и поздний консервативный этап творчества (поэмы «Мильтон», «Вала», «Иерусалим»), когда Блейк возвращается к более общепринятым взглядам на религию и общество [3, с. 10–20]. По его мнению, мировоззрение Блейка, сложившееся к началу 1790-х гг., существенно не менялось в дальнейшем: поэт свято верил в свою миссию говорить о религиозном и даже апокалиптическом смысле Искусства как откровения божества — Поэтического Гения, в мире, который создан и поддерживается враждебными Гению духовными силами, стремящимися ограничить свободное течение энергии. Влияние гностиков на Блейка очевидно, и Чёртон прослеживает путь знакомства Блейка с историческим гностицизмом. Отправной точкой интереса к гностикам для Блейка стала книга унитариянского священника Джозефа Пристли «История искажений христианства» (1782); в 1788 г. Блейк напечатал свое первое религиозное сочинение, гравированный памфлет «Не существует естественной религии» в качестве опровержения идей Пристли [2, с. 556]. По словам Чёртона, в 1780-е гг. на книжном рынке Британии гностицизм был «горячей темой», и поэтому глубокое знакомство Блейка с системами Валентина или Василида вполне вероятно [5, р. 92]. Мифология Блейка выстраивается по примеру гностических генеалогий духовных реальностей (его «Вечные» (Eternals), подобно гностическим эонам, тоже порождают друг друга, вступают в любовную связь, имеют сложные отношения), отдельные ее элементы имеют прямое соответствие в гностицизме — «Бездна» (как область Пространства и Времени, куда «Вечные» оказываются заточены Уризенем), враждебный духовному миру демиург, материальный мир как тюрьма, «Божественный человек» как один из эонов духовного мира (в мифологии Блейка он получает имя Альбион и отчасти отождествляется с Британией). В предисловии к книге Чёртон вспоминает, как

впервые пытался поговорить о Блейке в документальном фильме о гностиках, который готовил для компании «Би-би-си» в 1980-е гг. [5, р. xix — xx] Блейк для Чёртона (автора нескольких книг о гностиках) встраивается в «золотую цепь» преемства духовных и эзотерических учений, восходящих к поздней античности. Имя вселенского тирана Уризена (Urizen) Чёртон, упоминая его обычное происхождение от английского Reason («рассудок», «рациональный ум», вернее даже Your Reason — «твой рассудок»), также гипотетически возводит к греческому οὐρίζειν — «ограничивать», «связывать» [5, р. 199]. Видимо, на Блейка оказало значительное влияние знакомство с эллинистом Томасом Тэйлором в конце 1780-х гг., когда этот «английский язычник» (как Тэйлора называли при жизни) работал над корпусом переводов неоплатоников и собственными сочинениями, посвященными «элевсинским и вакхическим мистериям». В своем художественном и поэтическом стиле Блейк во многом стремился создать противовес господствовавшему в английской и континентальной культуре филэллинизму, открыто заявляя о собственной враждебности таким фигурам как Гермес Трисмегист, Пифагор, Сократ и Платон, поскольку они ассоциировались с позитивной оценкой рациональности — детища Уризена. Хорошо зная античную традицию (ср. мотивы из Апулея в «Ночи радости Энитармон», 1795 г. и Гомера в «Море пространства и времени», 1821 г.), Блейк, по выражению Чёртона, находился с ней в состоянии «любви-ненависти» [5, р. 89], предпочитая собственный идиосинкратический культурный код, основанный на мифологизированной истории Британии. Божественный человек Альбион, спасение которого представляет собой главную цель «священной истории» Блейка и его «духовной битвы» (Mental Fight), является также Британией; библейские патриархи и сам Иисус, в поэтическом космосе Блейка, жили в Англии, оставив ей истинное учение о Поэтическом Гении и о губительности рационализма. Им противостояли последователи Уризена — друиды, исказившие чистую религию патриархов, заменив ее человеческими жертвоприношениями и ньютоновской механикой. Прошлое «патриархальной религии» в Британии Блейк знал по сочинениям основоположника археологии Уильяма Стьюкли, «ньютонианского мага», как его назвал Пол Монод [8, р. 167–179], а причудливые имена для блейковских «Вечных» и драматизм их истории отзываются влиянием «Песен Оссиана» Джона Макферсона, пользовавшихся колоссальной популярностью в годы молодости Блейка.

Ни один биограф Блейка не может обойти вниманием два трудных вопроса — вопрос о его политических взглядах и о его личной жизни. Чёртон, взвешивая противоречивые и поздние свидетельства о личности Блейка, приходит к довольно неожиданным выводам об относительной консервативности поэта как в отношении революции, так и в отношении брака. Эпатирующие и порой шокирующие гимны «свободной любви» и мятежу, которыми полны пророческие поэмы, были частью «духовной битвы» Блейка, но им вряд ли соответствовало девиантное поведение в мире Пространства и Времени: анекдоты о том, что в 1790-е гг. Блейк ввел в свой дом любовницу или что он носил на улицах революционный фригийский колпак поздние по происхождению и, как показывает Чёртон, заслуживают доверия не больше, чем слухи о том, что Блейк какое-то

время был пациентом Бедлама [5, р. 149–158]. Чёртон показывает, что Блейк мог довольно положительно отзываться об английских монархах (он находит теплые слова в адрес покойного Георга II), а во время судебного процесса об «изменических речах», которые вменялись ему в вину, Блейк вел себя отнюдь не вызывающе. Вместе с тем остается фактом приверженность Блейка идеям аболиционизма и, возможно, идеям раннего феминизма, которые он мог почерпнуть у Мэри Уоллстонкрафт [5, р. 186–188], с которой был знаком. Блейк порой шокировал своих собеседников заявлениями о том, что полигамия заповедана Библией и что он не возражал бы, если бы его жена ему изменила, однако, вряд ли видел свою миссию в реформировании общественных нравов, оставаясь верным своему призванию в Искусстве.

В книге Чёртона «эзотеризм Блейка» предстает практически неотделимым от того, что в биографиях художников выступает как «культурная атмосфера». Труднее всего разграничить в творчестве Блейка «окультурное» (в терминологии П. Монода) и «религиозное» — задача нелегкая в любом исследовании феноменов западного эзотеризма, которая в данном случае представляется практически невыполнимой. Именно поэтому, как мне кажется, Тобиас Чёртон мудро воздержался от рассуждений по поводу природы эзотеризма, хорошо сознавая контркультурный характер творчества Блейка и его взглядов, неписанность поэта в религиозный, политический, художественный мейнстрим своей эпохи. Именно оригинальность, эксцентричность (даже на фоне других эксцентриков) в сочетании с неколебимой убежденностью в собственной миссии, которая воспринимается крайне серьезно, делает чёртоновского Блейка «эзотериком»; парадоксальным образом, именно его эзотеричность вновь и вновь заставляла поэта отвергать исхоженные дороги и вступать в спор с признанными авторитетами в области, обычно именуемой «эзотеризмом».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Батай Ж. Теория религии. Литература и зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. — Мн.: Современный литератор, 2000. — 352 С.
2. Блейк У. Избранные стихи. Сборник / сост. А. М. Зверев. — М.: Прогресс, 1982. — 558 С.
3. Блейк У. Песни Невинности и Опыта / пер. с англ. С. Степанова. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — 272 С.
4. Жирмунский В. М. Из истории западноевропейских литератур. — Л.: Наука, 1981. — 302 С.
5. Churton T. Jerusalem! The Real Life of William Blake. — L.: Watkins, 2015. — 358 P.
6. Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. W. J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J. — P. Brach. — Leiden, Boston: Brill, 2006. — 1228 P.
7. Hutton R. Blood and Mistletoe: The History of the Druids in Britain. — New Haven, L.: Yale University Press, 2009. — 492 P.
8. Monod P. K. Solomon's Secret Arts: The Occult in the Age of Enlightenment. — New Haven, L.: Yale University Press, 2013. — 430 P.
9. Raine K. Blake and Tradition. — Vol. I. — N.Y.: Routledge, 2002. — 848 P.

*Каунов Дмитрий Александрович,*  
аспирант Института этнологии и антропологии  
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН,  
dkaunov93@gmail.com

## **РЕЛИГИОЗНЫЙ ЛАНДШАФТ И КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ В Г. БОРОВСКЕ КАЛУЖСКОЙ ОБЛАСТИ**

В статье рассматриваются культовые сооружения на территории г. Боровска Калужской области как часть городского религиозного ландшафта. Кроме того, анализируется память о прошлом городского религиозного строительства.

**Ключевые слова:** Боровск, малый исторический город, религиозный ландшафт, культовое сооружение, культурная память

**Каунов Д. А.**

### **THE RELIGIOUS LANDSCAPE AND CULTURAL MEMORY IN THE TOWN OF BOROVSOK OF KALUGA OBLAST**

The article is devoted to houses of worship as a part of the religious landscape of the town of Borovsk of Kaluga Oblast. In addition, the memory of the past of religious architecture in Borovsk is analyzed.

**Keywords:** Borovsk, historic small town, religious landscape, house of worship, cultural memory

Цель статьи — представить обзор визуального структурного компонента религиозного ландшафта г. Боровска Калужской области — культовых сооружений, а также результаты анализа памяти о прошлом городского религиозного строительства. Религиозный ландшафт в целом определяется нами как религиозная ситуация, которая складывается на определенной территории в разные исторические периоды [4, с. 79]. Для обзора религиозных сооружений использовались анализ тематической литературы и непосредственное наблюдение в рамках полевого исследования, а для исследования памяти — анализ ее основных мест и акторов.

Боровск — малый город с населением около 11 тыс. человек, претендующий на получение статуса «Историческое поселение». В боровской «публичной истории» много внимания уделяется религиозной идентичности города как одного из «хранителей» на протяжении всей его истории православных традиций страны, что находит свое отражение в городском историческом нарративе.

Идея присвоения Боровску статуса «Историческое поселение» принадлежит инициативной группе, состоящей из представителей городской интеллигенции. Благодаря их активности об этой проблеме с 2014 г. заговорили на уровне органов местного самоуправления и региональных органов государственной власти. В качестве основного довода в пользу этой инициативы приводится мнение

о том, что Боровск, несмотря на безвозвратные потери советского времени, не утратил очертания уездного города XIX — начала XX вв. На территории города есть памятники истории и культуры федерального значения, объекты культурного наследия регионального значения, выявленные объекты культурного наследия и сооружения, обладающие признаками объектов культурного наследия [13]. При этом существуют охранные зоны, утвержденные решениями региональных законодательных органов власти в 1980–1990-х гг. Но эти охранные зоны не спасают исторические здания от сноса, и количество безвозвратно утерянных для города исторических сооружений постоянно растет [12]. В итоге общественники настаивают на том, что только статус «Историческое поселение» может спасти визуальный историко-культурный ландшафт города, но вопрос о статусе уже четыре года остается открытым [2; 3].

Исследователи отмечают, что Боровск находится в окружении типичного среднерусского природного ландшафта, сочетающего густые лесные массивы и широкие просторы полей и речных долин. Исторические и культурные памятники гармонично сочетаются с их природным окружением [10]. К тому же историческая часть Боровска располагается на возвышенности (на мысе с крутыми берегами между рекой Протвой и впадающей в нее речкой Текижей [14]), чем издавна пользовалось местное население, что подтверждают археологические данные о существовании на территории современного Боровска в эпоху Средневековья укрепленных поселений (городищ на ул. Советской (Боровское Городище) и вблизи бывшего с. Высокова на ул. Рабочей) [1, с. 88, 92].

Исследователи и писатели единогласно отмечают, что главной структурной составляющей визуального ландшафта Боровска, как любого другого русского города, являются православные церкви [5; 6; 8; 9; 10; 11, с. 11–31], которые, как правило, располагаются на естественных возвышениях и чьи колокольни видны из любой точки города. Все из них являются памятниками истории и культуры. В настоящий момент в Боровске действуют семь православных храмов (Благовещенский кафедральный собор, храм свв. кн. Бориса и Глеба, храм Спаса Преображения на Взгорье, храм Покрова Пресвятой Богородицы на Высоком, Храм Воздвижения Креста Господня, храм Димитрия Солунского в мкр. Рябушки, храм Рождества Пресвятой Богородицы в мкр. Роцца), а также один православный старообрядческий храм Введения Пресвятой Богородицы. Кроме того, православным центром Боровского района является Рождества Богородицы Свято-Пафнутьев Боровский монастырь в мкр. Роцца, основанный в XV в. К тому же, в настоящее время местным Музейно-Выставочным центром используется здание бывшего старообрядческого храма Всех Святых, а местным кондитерским предприятием в качестве водонапорной башни используется колокольня бывшей старообрядческой единоверческой покровской церкви [8; 9]. Ко всему прочему, в настоящий момент восстанавливается старообрядческий храм Покрова Пресвятой Богородицы (служивший в советское время автостоянкой), а с 2005 г. на Боровском Городище стоит часовня в память о пострадавших в XVII в. старообрядцах.

Со второй половины 1980-х гг. храмы в Боровске как часть культурного наследия восстанавливались усилиями энтузиастов (большая заслуга в этом

принадлежит общественному и политическому деятелю В. С. Канунникову и художнице Л. Г. Киселевой), во многом благодаря которым в дальнейшем воссоздавались православные приходы и старообрядческая община, а большинство закрытых в советское время храмов были возвращены РПЦ и РПСЦ [7]. В настоящий момент усилиями Калужской епархии РПЦ, Московской епархии РПСЦ, музеев, культурных центров, туристических организаций, краеведов, художников, простых верующих актуализируется память о прошлом боровского православия и православного строительства. Кроме того, на улицах города в виде памятных знаков, уличных картин местных художников и информационных стендов можно встретить напоминания о том, что в советское время визуальный религиозный ландшафт города понес невосполнимые потери по причине разрушения ряда храмов на территории Боровска.

По итогам статьи можно заключить, что православные храмы как часть религиозного ландшафта являются важнейшей частью историко-культурного ландшафта Боровска в частности и городского ландшафта в целом и находятся под защитой не только государства, РПЦ, РПСЦ и простых верующих, но и ратующей за сохранение культурного наследия активной городской общественности.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Археологическая карта России. Калужская область / Ред. А. В. Кашкин. — М., 2006. С. 87–102.
2. Боровские известия. 16 сентября 2016. № 131–132. С. 4.
3. Боровские известия. 23 мая 2018. № 71–72. С. 5.
4. Главацкая Е. М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. 2008. № 4 (21). С. 76–82.
5. Жуков Д. А. Город за Красивым поворотом: Две новеллы. — М., 2018. — 128 с.
6. Замятин Д. Н. Гений и место // Новая юность. 2010. № 4 (97). URL: [http://magazines.russ.ru/nov\\_yun/2010/4/za7.html](http://magazines.russ.ru/nov_yun/2010/4/za7.html) (дата обращения: 15.10.2018).
7. Канунников В. С. Моя Камчатка. Легенды расскажут, какими мы были. — Калуга, 2012. С. 400–412.
8. Легостаев В. В., Носиков С. П., Шатохин А. В. Храмы Боровского уезда. — Брянск, 2015. — 548 с.
9. Лошкарева Н. П. Святые свидетели вечности: храмы и монастыри г. Боровска. — Калуга, 2012. — 112 с.
10. Низовцев В. А., Марченко Н. А. Ландшафтная экскурсия по сатинскому учебному полигону и его окрестностям: Материалы XI Международной ландшафтной конференции (Приложение) / Отв. ред. чл. — кор. РАН К. Н. Дьяконов. — М., 2006. С. 12–22.
11. Николаев Е. В. По Калужской земле: От Боровска до Козельска. — М., 2019. — 138 с.
12. Попов С. В. Историческое поселение Боровск // Старый Боровск. URL: <http://www.borovskold.ru/download.php?id=84623222> (дата обращения: 15.11.2018).
13. Список памятников Боровска // Сайт города Боровска. URL: <http://www.borovsk-1358.ru/ownmenu/protection-of-monuments/registry/> (дата обращения: 29.11.2018).
14. Чеснов Я. В. Наследие Боровска и визуальный ландшафт // Обсерватория культуры. 2006. № 3. С. 132–139.

*Трофимова Наталья Юрьевна,*  
магистр музейного дела и охраны памятников,  
Санкт-Петербургский государственный университет,  
tasch\_a@mail.ru

## **ДИАЛОГИ ВРЕМЕНИ И КУЛЬТУРЫ В ПРОСТРАНСТВЕ ДВОРЦОВО-ПАРКОВОГО АНСАМБЛЯ КАДРИОРГ**

Становление культурных основ любой нации проходит длительный этап развития, в течение которого общество обретает и сохраняет духовные и материальные ценности. При этом в ходе исторического процесса происходит взаимодействие разных культур. В статье рассматривается взаимное проникновение культур России и Эстонии на примере дворцово-паркового ансамбля Кадриорг. Со времени возникновения и на протяжении трех столетий Кадриорг переживал времена расцвета и забвения. Памятник архитектуры петровского барокко оставил русский след на эстонской земле, обогатив старинный город. В настоящее время территория исторического парка Кадриорг продолжает развиваться, являясь одной из дворцово-парковых жемчужин современного Таллина.

**Ключевые слова:** дворцово-парковый ансамбль, Кадриорг, пейзажный парк, петровское барокко, художественное пространство, исторический памятник.

**Trofimova N. Yu.**

## **THE DIALOGUES OF TIME AND CULTURE IN THE SPACE OF A PALACE AND PARK COMPLEX KADRIORG**

The formation of the cultural foundations of any nation goes through a long stage of development, during which society acquires and preserves spiritual and material values. At the same time, in the course of the historical process, the interaction of different cultures takes place. The article deals with the mutual penetration of cultures of Russia and Estonia on the example of the Palace and Park ensemble Kadriorg. Since its inception and for three centuries Kadriorg experienced times of prosperity and oblivion. The monument of architecture of Peter's Baroque left a Russian trace on the Estonian land, enriching the ancient city. Currently, the territory of Kadriorg historical Park continues to develop, being one of the Palace and Park pearls of modern Tallinn.

**Keywords:** Palace and Park ensemble, Kadriorg, landscape park, Peter's Baroque, artistic space, historical monument.

Рождение нового города Санкт-Петербурга повлияло на возникновение процесса повсеместной планировки садов и парков в первые десятилетия XVIII века. Период расцвета усадебной культуры сопровождался созданием «репрезентативного образа загородного жилища, соответствовавшего представлениям о «цивилизации»» [8, с. 103]. Барочное дворцово-парковое строительство петровского времени охватило не только город и ближайшие окрестности, но и земли, присоединенные в ходе Северной войны, среди которых была Эстляндская губерния. Единственный построенный на территории Эстонии в окрестностях Ревеля (ныне Таллина) дворцово-парковый ансамбль Петр I по-

дарил своей супруге, в честь которой тот получил свое название — Екатериненталь (от немецкого Katharinas Tal — долина Катерины), а в переводе на эстонский язык — Кадриорг.

Эпохе барокко свойственно объединение дворцовых построек и окружающих их садов в единую композицию. В июле 1718 года началось строительство дворца и прилегающего к нему садово-паркового ансамбля. В соответствии с модой XVIII века и по велению Петра I архитектурно-парковый ансамбль должен быть выдержан в голландском стиле и состоять из императорского дворца, верхнего и нижнего парка, иметь фонтаны, пруды, аллеи, арочные беседки, «зеленые кабинеты» с подстриженной живой изгородью. Строительство Кадриорга было поручено двум архитекторам Н. Микетти и М. Г. Земцову, которые спроектировали планировку дворца и садово-паркового ансамбля в соответствии с правилами постройки регулярного сада [3]. По мнению Д. С. Лихачева: «Регулярный сад не был философски противопоставлен природе. Регулярность сада мыслилась как отражение регулярности природы, ее подчинение законам ньютоновской механики и принципам декартовской разумности» [9, с. 249].

Садово-парковый ансамбль Кадриорг располагался на террасах, отделенных друг от друга зелеными насаждениями. Работы по созданию Нижнего сада и строительству каналов были предприняты в 1718 году одними из первых. В ходе строительства кадриоргских каналов были использованы приемы по созданию системы водоснабжения, выработанные в Петербурге при строительстве Петергофа. Впоследствии, эта система на территории парка Кадриорг была утрачена. Верхний или Цветочный сад являлся продолжением дворцовых залов, которые он окружал, но предназначен был не для проживания, а для приема гостей или уединения. Через широкие двери парадного зала дворца можно было выйти в Цветочный сад и увидеть, как нарисованные и вылепленные цветы сменяются живыми. С целью создания «зеленых кабинетов» в Верхнем и Нижнем садах Кадриорга были высажены ряды каштанов, дубов, лиственниц, были устроены партеры из дерна и цветники [2, с. 214, 215].

При строительстве и планировке садово-парковых пространств еще в ходе строительства Петергофа, Екатерингофа, Летнего сада использовались европейские аналоги — французские, итальянские, голландские. Работа с различными источниками позволила русским мастерам внести свое видение в развитие ландшафтной архитектуры. Появился «русский вариант общеевропейского стиля» [6, с. 11], обусловленный природными условиями и национальной культурой. Можно сказать, что Кадриорг представляет собой Петергоф в миниатюре.

Дворцово-парковый ансамбль Кадриорг пережил за свою историю существование времена расцвета и забвения. Время вносило свои коррективы: после смерти Петра I постепенно пришли в запустение значительные фрагменты парковой зоны, преемники царя не были заинтересованы в продолжении строительства загородной резиденции. Периодическое оживление в стенах дворца происходило входе редких посещений данной местности высокопоставленными особами. В XIX и XX веках подверглись планировочному изменению Верхний и Нижний сады.



В 30-е годы XX века, в период существования первой Эстонской Республики, в залах КадрIORгского дворца экспонировались произведения прибалтийско-немецкой живописи, предметы европейского старинного искусства, работы эстонских художников — Йохана Кёллера, Кристьяна Рауда, Антса Лайкмаа, Конрада Мяги, и других. В советский период в музее проводились выставки современных художников, демонстрировались произведения эстонской классики. После длительной реставрации КадрIORгского дворца, в 2000 году в нем открылся КадрIORгский художественный музей, где экспонируются произведения живописи западноевропейского и русского искусства [3].

Несмотря на существенные преобразования в прошлом, КадрIORг до сих пор сохраняет основные черты регулярного садово-паркового ансамбля XVIII века благодаря изначально спроектированной пространственной перспективе, барочной архитектуре дворца, сохраненному Нижнему саду. В последние годы проводится масштабная реконструкция парковой зоны. В результате были восстановлены южные и северные аллеи Нижнего сада. В 2000 году был восстановлен барочный стиль Цветочного сада по сохранившимся рисункам XVIII века [3].

Взаимодействие прошлого и настоящего находит воплощение и в музейном пространстве дворца и его пристройках, а также на территории садово-паркового ансамбля. Современная архитектура и скульптура окружает старинный ансамбль, деликатно встраиваясь в историческое пространство парка, не нарушая при этом культурное наследие петровского барокко.

Одновременно со строительством КадрIORгского дворца и парка были сооружены хозяйственные постройки. В конце XX века была проведена ревалоризация кухонного домика, историческое здание было реставрировано и адаптировано под музейные нужды [5, с. 400]. В июне 1997 года в здании был открыт музей Йоханнеса Миккеля — эстонского коллекционера западноевропейского, русского, китайского и эстонского искусства XVI–XX веков (фарфор, живопись, графика, скульптура) [10]. Таким образом, памятник архитектуры русской петровской эпохи музеефицирован и хранит коллекцию, собранную и подаренную своему городу жителем Эстонии.

Существует обратный пример, когда предметы экспозиции представляют собой элементы русской культуры, содержащиеся в эстонском памятнике архитектуры. Речь идет о Доме-музее Петра I, построенном в XVII веке и находящемся на территории пейзажного парка КадрIORг. Петр I приобрел этот дом у вдовы Германа фон Дрентельна, рядом с которым через несколько лет был заложен КадрIORгский дворец. Из этого «малого императорского дворца», с высоты Ласнамяэ, хорошо прослеживались передвижения вражеских военных кораблей. Впервые домик Петра I был музеефицирован в 1804 году по распоряжению императора Александра I, в XX веке здание стало частью Таллинского городского музея. В музее хранятся предметы петровской эпохи, личные вещи Петра I и Екатерины I, представлены портреты российских правителей [1]. Время замечательным образом преобразует историческое пространство, плавно соединяя традиции и наследие двух культур, примиряя прошлое с настоящим. Несмотря

на политические преубеждения, искусство разговаривает с разными по сути культурами на одном языке, противодействует разобщенности народов.

Описание художественного пространства Кадриорга, как загородной резиденции императорской четы, было бы не полным без важной достопримечательности — Лебединого пруда. Этот элемент садово-парковой среды уже был определен на планах будущего Екатериненталя. В первой половине XVIII века в центре пруда был сформирован островок с павильоном и посаженными вокруг деревьями. В 30-е годы XX века этот элемент садово-паркового пространства был украшен фонтаном и пополнился этническими мотивами эстонской культуры: узор цветочных клумб, разбитых рядом с прудом, повторял мотивы разноцветных поясов, являющихся одной из выразительных составляющих эстонских народных костюмов [7]. Кроме того, недалеко от Лебединого пруда в середине XX века был установлен памятник знаменитому фольклористу, автору эстонского национального эпоса «Калевипоэг» Фридриху Рейнгольду Крейцвальду. В этой связи следует отметить, что в пространстве архитектурно-паркового ансамбля Кадриорга происходит взаимопроникновение культур: на одной территории присутствуют памятники русского петровского барокко и памятные места, посвященные эстонским деятелям культуры, эстонским национальным традициям.

Сегодня исторический водоем часто становится выставочной площадкой современного искусства. В 2016 году на Лебедином пруду в рамках фестиваля «Свет шагает по Кадриоргу» была открыта выставка Pond Vita — «Жизнь пруда». В эти дни над поверхностью озера резвились огромные разноцветные стрекозы, на воде танцевали силуэты людей, выходила из воды бронзовая Афродита, а на островке высилась увеличенная копия обыкновенной лопаты, как символ обустройства садового пространства. Авторами арт-скульптур и композиций, размещенных на водной глади пруда, стали представители Швеции, Дании, Эстонии.

В настоящее время дворцово-парковый ансамбль Кадриорг — наследие Петра I, переживает новый этап возрождения. Исторический памятник русского дворцового и садово-паркового искусства располагается на территории страны, которой ближе по духу средневековые замки и крепости, рыцарские турниры, мощные улочки старого Таллина. Тем не менее, в пределах территории Кадриоргского парка происходит взаимное проникновение времен и взаимное проникновение культур. Территория Кадриорга разделена на три вида парков. Регулярный парк — в нем сосредоточены основные памятники петровского барокко — Кадриоргский дворец, Верхний и Нижний сады. В наиболее обширном по территории Пейзажном парке поддерживаются и продолжают традиции, сохраняющие состав деревьев петровской эпохи: дуб красный, плакучие березы, белая восточная сосна (веймутова), яблоня пурпурная, береза бумажная. На территории Народного парка находятся Лебединый пруд, музей Миккеля, концертная площадка, розарий [4].

Зеркальным клином современной архитектуры врезается в пространство Пейзажного парка Художественный музей KUMU. Музей был построен

в 2006 году по проекту финского архитектора Пекка Вапаавуори. KUMU является современным художественным музеем, цель которого не только в коллекционировании, хранении и экспонировании произведений искусства, но и в создании для посетителей многофункциональной среды [11]. Вместе с историческим зданием Кадриоргского дворца и музеем Миккеля музей KUMU входит в группу филиалов художественных музеев Эстонии.

Располагаясь в границах современного Таллина, барочная архитектура петровского времени сохраняет память и наследие русского садово-паркового искусства. На протяжении трехсот лет музейное пространство Кадриорга (Екатериненталя) не прерывает диалог времен, выстраивая его не только между прошлым и будущим памятника садово-парковой и дворцовой архитектуры, но, что не менее важно, между культурными связями соседних народов.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Дом-музей Петра I. URL: <https://linnamuseum.ee/ru/peetrimaja-rus/o-muzeje/> (дата обращения 25.11.2018)
2. Дубяго, Т. Б. Русские регулярные сады и парки. — Л.: Госстройиздат. Ленингр. отд-ние, 1963. — 341 с.
3. Кадриоргский художественный музей. URL: <https://kadrimumuseum.ekm.ee/ru/o-muzeje/> (дата обращения 25.11.2018)
4. Кадриоргский парк. URL: <http://www.kadrriorupark.ee/> (дата обращения 25.11.2018)
5. Каулен, М. Е. Музеефикация историко-культурного наследия России. — М.: Этерна, 2012. — 432 с.
6. Кючарианц, Д. А. Сады и парки дворцовых ансамблей Санкт-Петербурга и пригородов / Д. А. Кючарианц, А. Г. Раскин. — СПб.: «Паритет», 2003. — 448 с.
7. Лебединый пруд. URL: <http://www.kadrriorupark.ee/park-ru/parkovye-zony/lebedinuj-prud/> (дата обращения 25.11.2018)
8. Лётин В. А. Петровская парадигма усадебных проектов первой трети XVIII века // Общество. Среда. Развитие. — 2011, № 3. — С. 103–107.
9. Лихачев Д. С. Об одном из малоизученных аспектов художественной культуры [Сборник статей] / Акад. наук СССР. Художественное творчество. — Л.: Наука, 1982. — 287 с.
10. Музей Миккеля. URL: <https://mikkelimumuseum.ekm.ee/ru/o-muzeje/o-muzeje/> (дата обращения 25.11.2018)
11. Музей KUMU. URL: <https://kumu.ekm.ee/ru/kumu-iskusstvo-zhivet-zdes/kumu-iskusstvo-zhivet-zdes/> (дата обращения 25.11.2018)

*Пызигов Д. Д.*  
Магистрант 2-го курса,  
Санкт-Петербургский государственный университет  
ddpyzиков@gmail.ru

## **В. Д. БОНЧ-БРУЕВИЧ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ СЕКТАНТСТВА И УПРАВЛЯЮЩИЙ ДЕЛАМИ СНК РСФСР**

В заглавие статьи выведено понятие «сектантство», т.к. его использовал В. Д. Бонч-Бруевич и поскольку представители миноритарных религиозных групп того времени сами себя так называли и идентифицировали. Обзору двух, на взгляд автора, самых интересных и к тому же взаимосвязанных аспектов жизнедеятельности великого ученого, публициста и видного революционера посвящена данная статья.

**Ключевые слова:** В. Д. Бонч-Бруевич, революция, история православия, миноритарные религиозные группы.

*Pyzikov D. D.*

## **V. D. BONCH-BRUYEVICH AS A RESEARCHER OF SECTARIANISM AND MANAGER OF THE COUNCIL OF PEOPLE'S COMMISSARS OF THE RSFSR AFFAIRS**

Term «sect» is used for the title, because Bonch-Bruyevich used it and members of minority religious group of that time named and identified themselves with this word. This article is a review of two the most interesting and related fields of work of the great scientist, writer and revolutionary.

**Keywords:** Bonch-Bruyevich, revolution, Orthodox history, minority religious groups.

Владимир Дмитриевич Бонч-Бруевич (1873–1955) — видный большевик и революционер, верный соратник Ленина, крупнейший исследователь миноритарных религиозных групп и новых религиозных движений, известный публицист и издатель, культурно-общественный деятель и т. д. Перечисление всех этих характеристик, зачастую клешированных по форме, которые являются сухим плодом советской историографии, но соответствующих действительности, показывает, на сколько многогранной, сложной и интересной была эта знаковая личной той эпохи. В первую очередь нас будет интересовать два уровня этой многослойности, в которых В. Д. Бонч-Бруевич добился большого успеха и, в какой-то степени, парадоксального в том, что эти два рода деятельности не только не помешали друг другу, а даже способствовали взаимному прогрессу.

Интерес к малым религиозным группам у В. Д. Бонч-Бруевича проснулся во время его путешествия в Канаду, куда он сопровождал группу духовоборов, изгнанных из Российской Империи. В 1899 году Владимир Дмитриевич вместе

со своей женой В. М. Величкиной выезжает из Лондона в Константинополь, откуда и начинается его путешествие. За два года жизни в общине и общения с духоворами Бонч-Бруевичу удалось собрать богатейший этнографический и литературный материал, который отразится в записанную им и опубликованную «Животную книгу». По возвращении из Канады он трудится в типографии революционной группы «Освобождение труда» и сотрудничает в ленинской «Искре». Бонч-Бруевич делится своими воспоминаниями и мыслями по поводу общинной жизни «сектантов» с Плехановым и Лениным, которые советуют молодому исследователю продолжать свои изыскания. Последнего крайне заинтересуют эти нюансы и выводы ученого, что в дальнейшем выльется в их совместную работу по привлечению «сектантов» в революционных курс.

Увлечение Владимира Дмитриевича революционными идеями происходит в достаточно раннем возрасте, когда он двадцатилетний возвращается в Москву из Курска, куда был выслан после исключения из Константиновского межевого института, и начинает принимать участие в заседаниях марксистских кружков. Примерно к тому времени относятся и его воспоминания: «... для меня самого стал совершенно ясен смысл жизни, которого так все тогда любили добиваться: служение народу, борьба за его лучшую долю, страдание с ним и для него, за его судьбу и счастье» [2, с. 192.]. Конечно, подобные строки можно легко объяснить оправданием революционной деятельности и попыткой себя обелить, но не в случае Владимира Дмитриевича Бонч-Бруевича. На протяжении всей его долгой и насыщенной жизни можно встретить ситуации, когда он действительно искренне помогал многим людям, особенно после свержения самодержавия, когда занимал пост управляющего делами СНК и к нему обращались верующие всех мастей, искренне уповая на него как на спасителя, о чем свидетельствуют многие документы из Научного архива ГМИР. Подобный ракурс практически никак не освещен ни в советской, ни в современной литературе, исключением можно назвать только один пространный абзац в монографии Г. Г. Демиденко, который все равно не вносит никакой конкретики [3, с. 202.]. В данном контексте, убежденность в правильности марксистских идей справедливости формирует его интерес к «сектам».

В 1903 году для второго съезда РСДРП Бонч-Бруевич пишет доклад «Раскол и сектантство в России» [5, с. 173–214.]. В этом докладе он формулирует основные положения и видение данной проблемы в частности, которая идеально вписывается в «крестьянский вопрос» в целом. Бонч-Бруевич разделяет всех «сектантов» на два типа: свободомыслящие и евангелики (в зависимости от трактовки писания), что потенциально надо учитывать при социалистической пропаганде среди них. По внешней форме всем общинам присуще понятие «Закона бога», т. е. некоего всеобщего закона справедливости; но сущностно он различен, т. к. выражает общественно-политические интересы, которые зависят от «классового положения каждой конкретной общины». В итоге, «Закон бога» — это социально-политический протест против существующего строя, «еще не осознанный как таковой и обличенный народной мыслью в религи-

озную форму». Таким образом необходима революционная пропаганда среди «сектантских» общин, т. к. по выводу Бонч-Бруевича в их идеологиях имплицитно содержится протест и протокоммунистические начала. Съездом была принята резолюция, отмечавшая, что «сектантские движения в России являются во многих его проявлениях одним из демократических течений, направленных против существующего порядка вещей...» [4, с. 48.]. Съезд поручает ЦК плотно заняться этим вопросом, а сам Бонч-Бруевич начинает выпускать специальную газету «Рассвет». С 1908 по 1916 им выпущено 6 томов «Материалов к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества», что является фундаментальной работой по изучению и коллекционированию живых источников «сектантского» учения и мировоззрения различных течений и толков. До 1917 года Бонч-Бруевич по заданию Императорской АН часто отправлялся в экспедиции в различные уголки империи для изучения быта и фиксации доктрин многочисленных религиозных общин. Так же, он был известен как судебный эксперт во время заседаний по обвинениям в хлыстовстве, старообрядчестве и т. д. Все эти факты биографии свидетельствуют об огромном авторитете В. Д. Бонч-Бруевича как крупного специалиста в своей области.

После Октябрьской революции В. Д. Бонч-Бруевич занимал пост управляющего делами Совета Народных Комиссаров с 1917 по 1920 года. За эти три года работы он реально боролся или хотя бы пытался бороться с, как тогда говорили, «перегибами на местах» в деле претворения в жизнь Декрета об отделении церкви от государства; о чем, например, свидетельствуют те же архивные документы: его запросы и обращения пострадавших к нему с просьбой о помощи [6]. К тому же он был еще и председателем Петроградского комитета по борьбе с погромами, грабежами и контрреволюцией, организовывал переезд правительства в Москву и т. д. Бонч-Бруевич не был бы уникальной личностью, если бы он не смог со всеми этими государственными хлопотами совмещать и продолжать свою научную деятельность. Неким итогом этого «совмещения» стало: 1) в 1919 году Декрет Совнаркома об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям и 2) воззвание Наркомзема от 5 октября 1921 года «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей». В разработке обоих принимал участие Бонч-Бруевич. Воззвание предлагало «сектантам» землю для организации на участках трудовых общин — совхозов. В этом деле Владимир Дмитриевич пошел дальше кабинетного теоретизирования — при помощи Ленина он создал и в течение 9 лет руководил совхозом «Лесные поляны» в Московской области, куда специально для этого переселились представители общины «Начало века» новоизраильского течения.

## Литература

1. Бонч-Бруевич В. Д. Избранные сочинения. Т. 1–3. М., 1963.
2. Бонч-Бруевич В. Д. Первые шаги // Молодая гвардия, 1927, № 12.
3. Демиденко Г. Г. «Дел у революции немало...» Очерк жизни и деятельности В. Д. Бонч-Бруевича. М.: Политиздат, 1976.

4. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Политиздат, 1954.
5. Раскол и сектантство в России. Доклад В. Д. Бонч-Бруевича второму очередному съезду Российской социал-демократической партии // Избранные атеистические произведения. М.: Мысль, 1973.
6. Научно-исторический архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 4.

## ПОЧИТАНИЕ СПАСА НЕРУКОТВОРНОГО В МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ: ОБРАЗ И РОСПЕВ

Работа посвящена некоторым аспектам почитания Образа Спаса Нерукотворного, нашедшим отражение в древнерусском певческом искусстве. Материалом исследования послужили нотированные рукописи (XII–XIX вв.), в которых находится чинопоследование в честь Спаса на Убресе на 16 августа. На примере песнопения славника из микроцикла стихир на хвалитех «Да каплют облацы сладосте» из рукописи РГБ, собр. Д. В. Разумовского, № 58 (XVII в.) автор прослеживает, каким образом музыкальная структура литургического текста связана с идеей почитания реликвии Спаса Нерукотворного. Выявленные в результате анализа музыкально-поэтического текста художественные приемы обнаруживают явную зависимость от семантики иконографии, которая, войдя в древнерусскую сакральную живопись не позднее XII в., на протяжении столетий продолжала оказывать влияние формирование почитания священного Образа.

**Ключевые слова:** почитание реликвий в средневековой Руси, иконография Спаса Нерукотворного, иконописный образ и знаменный распев, литургическое пространство, художественная организация музыкально-поэтического текста.

Klochkova L. A.

## VENERATION OF THE IMAGE OF EDESSA IN THE MUSICAL CULTURE OF MEDIEVAL RUSSIA: IMAGE AND CHANTING

The work is devoted to some aspects of the veneration of the Image of Edessa which is reflected in the ancient Russian singing art. The material of the study was notated manuscripts (XIIth–XIXth centuries), in which the rite in honor of the Savior on «Ubrus» is located on August 16. On the example of the chant “Let the clouds swell sweetness” from the manuscript of the RSL, coll. D. V. Razumovsky, No. 58 (XVIIth century), the author investigates how the musical structure of the liturgical text is connected with the idea of honoring the relics of the Image of Edessa. The artistic techniques of the musical-poetic text reveal a clear dependence on the semantics of iconography, which, having entered ancient Russian sacral painting no later than the 12th century, for centuries continued to influence the formation of reverence for the sacred image.

**Keywords:** the worship of relics in medieval Russia, the iconography of the Image of Edessa, icon and the *znamenny* chant, liturgical space, the artistic organization of the musical-poetic text.

Спас Нерукотворный — один из наиболее почитаемых образов в средневековой христианской культуре. Иконография Спаса Нерукотворного на протяжении долгих веков являлась неотъемлемой частью единого сакрального простран-



ства, в котором богослужение, икона и литургическая музыка, непосредственно взаимодействуя друг с другом, создают единые художественные образы. В задачи данного исследования входит проследить, как почитание Нерукотворного образа Спасителя нашло отражение в музыкальной культуре средневековой Руси, и попытаться определить взаимосвязь почитания Убруса в иконописной традиции и в древнерусском певческом искусстве. В качестве примера был избран текст «Да каплют облацы сладосте» из чинопоследования на 16 августа, которое входит в богослужение Русской Церкви с XI столетия и имеет долгую историю в русской литургической практике. Древнерусская нотированная книжность, сохранившая музыкальное воплощение песнопений чинопоследования, позволяет составить представление о том, как средневековый роспевщик осмыслил идею почитания Нерукотворного Образа и интерпретировал ее в гимнографических текстах. Поэтому особой задачей автора в данном исследовании был анализ равноуровневых связей между музыкальной интерпретацией поэтического текста, посвященного прославлению Спаса Нерукотворного, и семантикой иконографии. Материалом исследования послужили древнерусские нотированные рукописи—стихирари XII–XIX вв.) и иконы (Спас Нерукотворный, ГТГ, Новгород XII в., инв. 14245, Спас Нерукотворный, ЦМИАР, XIV в., инв. КП 146).

Традиция почитания Спаса Нерукотворного пришла на Русь из Византии вместе с принятием христианств и была основана на апокрифической легенде о царе Авгаре [3], в которой повествуется о том, как одолеваемый болезнью царь Эдесский Авгарь в надежде исцеления посылает своего слугу к Иисусу написать Его портрет. Когда же слуга пришел к Иисусу, Мессия взял кусок ткани (подревнерусски — «убрус») и отер свое лицо, после чего Лик Спасителя чудесным образом запечатлелся на нем. Этой святыней и был исцелен царь Авгарь. Вместе с Платом Иисус, согласно легенде, отправил эдесскому царю письмо, которое также обрело чрезвычайное почитание (хорошо известна практика ношения текста письма в небольших ковчегцах на шее) [1, с. 17]. После Авгаря на престол взошел правитель-язычник, реликвия была спрятана в городской стене, а перед ней зажжена лампада. Через 70 лет, при раскрытии Убруса обнаружилось, что лампада не потухла, а на противоположной стене чудесным образом отпечатался Лик Христа. Так появилась вторая святыня, называемая Керамион.

В VII веке, в связи с персидским натиском, Мандилион и Керамион были перенесены из Эдессы в Константинополь и помещены в Фаросской церкви императорского Дворца, созданной изначально как храм-реликварий, предназначавшийся для хранения Святынь и поклонения им. Как известно, сперва Мандилион и Керамион хранились в алтаре, в особых ковчеггах, и поклоняться им могли только священнослужители. Затем оба образа были перемещены в центральную часть храма, в наос, где расположились на подпружных арках друг напротив друга, будучи подвешены на цепях [5].

Такое же расположение изображений Мандилиона и Керамиона, в частности, в росписях Спасо-Преображенского собора Мирожского монастыря во Пскове рассматривается А. М. Лидовым как общий для византийской и древнерусской традиции прием организации сакрального пространства [4, с. 111].

Псковские фрески, созданные по заказу новгородского владыки Нифонта, в 30-х — 40-х годах XII века, таким образом, являются одним из самых ранних примеров проникновения иконографии Спаса Нерукотворного на Русь, наряду с двусторонней Новгородской иконой XII века с изображением орудий Страстей на оборотной стороне, хранящейся в ГТГ и также позволяющий говорить о присутствии данной иконографии на Руси еще в домонгольскую эпоху.

В это же время в славяно-русских богослужебных рукописях фиксируется переведенная с греческого языка на церковнославянский служба на Перенесение Убруса из града Эдессы в Константинополь на 16 августа (РНБ, Соф.384, XII в., л. 89 об.; БАН, 34.7.6., XII в., л. 190) с очень ограниченным составом текстов: чинопоследование представляет собой единственный микроцикл стихир на «Господи, воззвах» (4 песнопения) и канон (в нотированной рукописи болгарского происхождения БАН, 24.4.11, XIV в.). Литургические предписания, зафиксированные в Студийско-Алексеевском уставе, свидетельствуют о невысоком богослужебном статусе чинопоследования [6].

Однако в XIV веке почитание Нерукотворного образа заметно возрастает. Это связано, вероятно, с тем, что митрополит Киевский и всея Руси Алексий привозит из Константинополя список с одной из византийских икон Спаса на Убрусе, восходящей, по-видимому, к истинной реликвии Мандилиона [2, с. 61]. По прибытии в Москву митрополит Алексий в 1354 или 1356 г. основывает монастырь в честь Спаса Нерукотворного, впоследствии известный как Спасо-Андроников, а в нем — Спасский Собор, выстроенный по образцу Фаросской церкви как храм-реликварий. С этого времени, одновременно с широким распространением исихастских идей резко возрастает почитание Нерукотворного Образа на Руси, служба приобретает более высокий статус, в рукописях фиксируются дополнительные переводные тексты, в том числе в нотированных рукописях. Складывается новое чинопоследование на 16 августа, соответствующее требованиям Иерусалимского богослужебного устава и воплощающее в себе основные идеи почитания Нерукотворного Образа Спасителя.

Анализ одного из текстов чинопоследования, а именно стихир из микроцикла «на хвалитех» с инципитом «Да каплют облацы сладосте», 4-го гласа, призван продемонстрировать связь между семантикой иконографии Спаса на Убрусе и древнерусским песнопением. Для подробного анализа музыкально-поэтического текста обратимся к рукописи РГБ собр. Д. В. Разумовского, ф. 379, № 58 (Стихирарь, 2-я пол. XVII в.), в которой распев зафиксирован знаменной нотацией с кинноварными пометами.

Поэтический текст песнопения обнаруживает связь с гимнографией Преображения Господня, о чем говорят такие топосы как: «на Фаворстей горе», «Свет облистая Божества уверяя учеником верховенные Моисея же и Илию Славою представи того свидетельствующих», «светозарное воображение, восия уверяя всяческая». Практически весь текст стихир пронизан мотивами Преображения, к одному из которых относится в том числе и топос Горы: «И горы да зыграются радостно». В свою очередь, о мотиве Боговоплощения свидетельствуют следующие строки: «восия уверяя всяческая яко той есть вочеловечивыйся Бог

наш». Инципит песнопения «Да каплют облаце сладосте» может отсылать нас к традиции опускания Мандилиона для поклонения молящихся в Фаросской церкви в Константинополе.

Основными средствами музыкальной выразительности, использованными в данном тексте, послужили традиционные гласовые музыкальные формулы — так называемые попевки и фиты.

Одной из попевочных формул является стрельно-статейный оборот, который в данном тексте встречается в первой строке на лексеме «сладосте», затем через одну строку на лексеме «(Бога) нашего», тем самым образуя музыкальный хиазм, в центре которого находится тайнозамкнутая попевка «кулизма» на лексеме «радостно». Далее стрельно-статейный оборот встречается в двух соседних стихах на лексемах «(учеником) верховныя» и «(со славою) представи», что также образует последовательную музыкальную рифму, подчеркивающую важный для иконографии Спаса Нерукотворного мотив Преображения, в иконографии которого всегда присутствуют трое Апостолов.

Тайнозамкнутая музыкальная формула *кулизма* также неоднократно использована в рассматриваемой стихире. Сопоставив лексемы, распеты этой мелодико-ритмической структурой, получим «текст в тексте»: «Радостно — (законом) обладающа — Бог наш — (человеколюбие) Твоему». Синтагмы «вочеловечивыйся Бог наш» и «человеколюбию Твоему» распеты одинаково, что усиливает смысловую связь этих фрагментов: мотив человеколюбия в семантике иконографии Мандилиона является чрезвычайно важным, ведь именно по любви к человеку Господь даровал ему Свой Образ.

Одним из самых сильных средств музыкальной выразительности знаменного роспева является фита — тайнозамкнутое начертание, фиксирующее на письме длинный, мелизматический внутрислоговой распев. Начертание ее включает в себя знак «Ϟ», являющийся аллюзией на первую букву греческого слова Бог (θεός), что указывает на особое сакральное значение таких начертаний, встречающихся в тексте песнопения на следующих лексемах: «вчера бо — уверяя — законом — уверяя — вопием — Христе». По-видимому, фиты, являясь ярко выраженными музыкальными акцентами, усиливают мотив уверения, восходящий к догмату о Боговоплощении. Здесь стоит отметить, что история происхождения Нерукотворного Образа была одним из главных аргументов иконопочитателей в VII–VIII веках в период иконоборчества в Византии: Господь Сам создал, материализовал, воплотил первую икону, благословил ей молиться и почитать ее. Этот мотив присутствует также в микроцикле стихир на «Господи, Воззвах» и каноне. Всего в представленном тексте использованы 6 фит, что говорит об особой торжественности песнопения и его значимости в чинопоследовании. Интересно отметить, что фиты представлены различные, однако лексемы «уверяя» и «восия» распеты одной и той же фитой «обычна». Мотив света особенно важен в иконографии Преображения, так как Христос воссиял Светом Фаворским на горе, что стало уверением для Апостолов в Его Божественной Сущности. Мотив уверения переходит и в службу Мандилиону, являясь одной из центральных идей Боговоплощения. Лексемы «законом» и «Христе» также распеты

одинаковой фитой «светлозельной», что подчеркивает противопоставление Ветхого закона и благодати. Стоит упомянуть, что роспев стихирь оставался неизменен на протяжении веков, слегка варьируясь, но не обнаруживая принципиальных расхождений, связанных с семантикой текста, о чем свидетельствуют рассмотренные нотированные списки службы XV–XIX вв. Это может говорить об устойчивости интерпретации текста и соответственно основных мотивов почитания Спаса Нерукотворного.

Таким образом, анализ музыкальной структуры песнопения доказывает наличие взаимосвязи музыкально-поэтического текста и иконографии, которая проявляется в общности центральных мотивов (света, уверения, боговоплощения) и их выделении средствами художественной выразительности. Следовательно, почитание реликвии Спаса на Убрусе в его ключевых концептуальных мотивах находило воплощение в единых литургических образах в контексте сакрального пространства храма.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Евсеева Л. М. Нерукотворный образ Спасителя. СПб., 2013.
2. Евсеева Л. М. «Нерукотворный образ Христа» митрополита Алексия (1354–1378) в контексте эсхатологических идей времени // Спас Нерукотворный в русской иконе. М., 2008.
3. Мещерская Е. И. Легенда об Авгаре. М., 1984. С. 185–203.
4. Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Москва, 2009.
5. Лидов А. М. Святой Мандилион. История реликвии // Спас Нерукотворный в русской иконе. Москва, 2008.
6. Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. Москва, 2001.

## **КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ГРИГОРИЯ СПИРИДОНОВИЧА ПЕТРОВА**

В докладе излагаются основные вехи и характер просветительской деятельности известного в начале XX века священника и публициста Григория Спиридоновича Петрова. Особое внимание уделяется наименее известному периоду его жизни, после снятия с него сана в 1908 году. Показана широта его лекционной просветительской деятельности в России перед революцией, и в эмиграции в последние годы жизни. Обосновывается неразрывная приверженность Григория Петрова своему христианскому призванию и проповеди евангельских ценностей.

**Ключевые слова:** Григорий Петров, культурно-просветительская деятельность, воплощение евангельских принципов в жизни.

### **Makarov Aleksey Yrievich CULTURAL AND EDUCATIONAL ACTIVITY OF GRIGIRY SPIRIDONOVICH PETROV**

The aim of the report is to present the most important stages and the nature of the educational activity of Grigory Spiridonov, the famous priest and publisher in the beginning of the 20th century. The author pays special attention to the least known stage of his life namely after being unfrocked in 1908. The report shows the vast scope of his lecturing educational activity in Russia before the revolution as well as in the emigration during his last years. The author highlights as well the devotion of Grigory Petrov to his Christian calling and preaching of the evangetic values.

**Keywords:** Grigory Petrov, cultural and educational activity, embodiment of the evangetic principles in life.

Личность и судьба Григория Спиридоновича Петрова до настоящего времени в истории русской культуры и русской православной церкви имеют неоднозначную оценку. С одной стороны, он известен в дореволюционной России как столичный священник и публицист с неординарным талантом проповедника и писателя [7, с. 304], как один из членов петербургских священников «группы-32-х» [1, с. 116]. С другой стороны, его имя вспоминается как пример священника отказавшегося от своей веры и служения по политическим либеральным взглядам. Целостной исторической оценки его трудов и судьбы в нашей стране еще не сделано. Однако работа в этом направлении крайне важна, поскольку может отчетливее представить образ церковных и культурных перемен в России в предреволюционные годы.

Судьба и просветительская деятельность Григория Петрова могут быть поделены на три этапа, которые имеют свои четкие рубежи, принципиальные различия и одновременно глубокую взаимосвязь и единство. Первый этап — это служение в сани (1891–1908 г. г.), второй — общественная деятельность в России после снятия сана (1908–1917 г. г.), и третий этап — деятельность в эмиграции (1921–1925 г. г.). Первый период его просветительской деятельности, в годы служения в сани, достаточно хорошо изучен. Всероссийская любовь и признание к отцу Григорию пришли после выхода в 1898 году его книги «Евангелие как основа жизни» [8, с. 13], которая стала для русской интеллигенции новым словом христианской апологетики через осмысление научного прогресса, мировой истории и искусства. С 1900 по 1903 годы Григорий Петров наряду с о. Иоанном Кронштадтским один из самых популярных проповедников столицы. От других православных пастырей его проповеди и лекции отличает свобода от схоластической лексики, широкий культурный и научный кругозор, необычная манера произнесения проповеди, полная эмоционального, почти театрального и понастоящему искреннего обращения к каждому слушающему. Переработанные в рассказы, проповеди о. Григория, издаются отдельными книжками и расходятся по всей стране многотысячными тиражами. Однако, менее известно об общественной деятельности Григория Петрова после снятия с него сана. Существует достаточно распространенное мнение, что Григорий Спиридонович разочаровался в православной церкви и отказался от христианских ценностей, посвятив вторую половину своей жизни общественно-политической борьбе и пропаганде либеральных ценностей. Цель этого доклада в общих чертах реконструировать содержание его деятельности в эти два периода после снятия с него сана, чтобы сделать более обоснованный вывод о характере его просветительских инициатив.

С 1908 по 1917 годы Григорий Петров много путешествует по России и Европе. Ему запрещено заниматься христианской проповедью [3, л. 39] и как политически неблагонадежному запрещено проживать в Москве и Петербурге. Каждое его выступление в прессе или на публике вызывает к себе внимание не только народа, но и полиции. Благодаря педантичности отчетов за его деятельностью Департамента полиции можно в общих чертах восстановить малоизвестные, но важные факты из биографии Григория Спиридоновича в этот период. Его активное передвижение по стране в период с 1911 по 1912 год было не просто знакомством с Россией, подобно тому, как это сделали ранее А. П. Чехов и М. А. Горький, но новой доступной для него формой общения и просвещения народа в виде чтения публичных лекций. Из упомянутых выше отчетов полиции, хранящихся в ГАРФ, видно, что Григорий Петров во всех посещённых им городах выступал с лекциями на следующие темы: «Литература и жизнь», «Ценность жизни» и «Идейная пустота» [3, л. 77], которые носили нейтральный политический характер и были посвящены современным духовным и культурным проблемам общества и литературы. С этими лекциями Петров побывал в октябре 1911 года по очереди в Пензе, Оренбурге, Челябинске, Тюмени [3, л. 77, 76, 81,92], в ноябре 1911 года в Омске [3, л. 90], в январе 1912 года во Владивостоке

[3, л. 93], в феврале 1912 года в Ростове на Дону и Армавире [3, л. 98, 100], в марте 1912 года в Саратове [3, л. 122]. Из другого источника — брошюры изданной в Харькове в 1911 году с пересказом его лекции «Литература и жизнь» можно узнать что Григорий Петров в первой половине 1911 года объехал с этой лекцией такие города как Харьков, Екатеринбург, Полтава, Кременчуг, Елисаветград, Херсон, Николаев, Житомер, Минск, Либав, Риг, Двинск, Павловград, Белгород, Славянск, Ахтырк, Лебедин, Валках, Волчанск [4, с. 1]. Дополнительно проверить информацию данной брошюры пока не представляется возможным, но она согласуется с неопровержимым свидетельством официальных отчетов полиции в 1911 году, что Григорий Петров активно путешествовал и выступал по России. О неполитическом и не революционном характере лекций Григория Петрова говорит еще и тот факт, что его ни разу не подвергли аресту за эти публичные выступления, а только несколько раз запретили некоторые из его лекций в превентивных целях сохранения общественного спокойствия, как это было в Коктебеле, Кузнецке и Тюмени, Омске [3, л. 75, 86, 92, 90]. Более того, в некоторых городах, как, например, в Приморском крае, Григорий Петров удостоивался личной аудиенции у генерал-губернатора [3, л. 93], или носили благотворительный характер для города, как это было в Ростове на Дону.

Еще менее изучена общественная и просветительская деятельность Григория Петрова в эмиграции в Сербии с 1921 по 1925 годы. Некоторое представление об этом периоде жизни Григория Спиридоновича можно подчерпнуть из работы А. В. Щелкунова [8]. Основной сферой приложения сил Петрова в Сербии, с первого дня стало преподавание. Примечательно, что на своей новой родине Григорий Петров был востребован как знаток русской и мировой культуры. За 5 последних лет своей жизни он прочел в Сербии более 1500 лекций [2, с. 15], посетив все крупные города страны: Белград, Нови Саде, Сараево, Великий Бечкерек, Сплит, Мостаре, Дубровник [8, с. 27–28]. В том числе читал лекции мусульманским женщинам о месте женщины в мире и обществе [2 с. 15]. Важнейшим событием его культурно-просветительской деятельности, в этот период стала последняя написанная им книга «Финляндия. Страна белых лилий». Написанная в его любимом жанре — притчевом рассказе, эта книга целостно отражает его размышления о том, как должны быть восприняты и воплощены в устройстве социальных институтов христианские ценности. Социальный утопизм возрождения общества через просвещение народа основывается у Григория Петрова не на утверждении либеральных, и тем более революционных тезисов, а на христианской вере: «Ни наука, ни философия, ни искусство, ни политика, ни техника не спасут жизнь от страданий, а людей от зла, если в людях, в народе не будет религиозности» [6, с. 142]. Критическое отношение к идее чисто политического и правового пути устройства общества также легко прослеживается в этой книге, где Григорий Петров пишет что: «Если сотни тысяч наших детей будут вступать в жизнь как мелкие, ничтожные люди — при всех парламентах наша жизнь останется убогой, бедной, уродливой». [6, с. 92]

Из всего вышеприведенного можно сделать вывод, что Григорий Спиридонович Петров всю свою жизнь, начиная с момента своего священнического

служения, и после снятия с него сана посвящал себя делу просвещения, оставаясь верным своему христианскому призванию. Запрет на служение и открытую евангельскую проповедь после 1908 года, подвигли его выбрать для продолжения своей деятельности форму публичных лекций культурно-просветительского характера, с которыми он сумел объехать практически всю страну от Крыма до Владивостока. Вынужденная эмиграция в 1921 году и невозможность обратиться к своим соотечественникам не сломили его, и он продолжил свою просветительскую деятельность в том же христианском духе среди народа Сербии. Его литературное наследие в виде последней очень популярной на западе книги «Финляндия. Страна белых лилий» является свидетельством его верности евангельскому основанию жизни на пути духовного и культурного возрождения общества.

### Литература

1. Балакшина Ю. В. Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907: Документальная история и культурный контекст. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. 421 с.
2. Витухновская М. А. О Григории Петрове // Григорий Петров: Финляндия, страна белых лилий / Пер. М. Витухновской. СПб.: Европейский дом, 2004. С. 7–17.
3. ГАРФ. Ф. 102. Д. 4.1907. Д. 110. Ч. 15.
4. Петров Г. С. Литература и жизнь. Харьков: Изд-во Р. Радомышельского, 1911. 24 с.
5. Петров Григорий, свящ. Евангелие как основа жизни. М.: Православное Братство Святого Апостола Иоанна Богослова, 1997. 157 с.
6. Петров Г. С. Финляндия, страна белых лилий / Пер. М. Витухновской. СПб.: Европейский дом, 2004. 184 с.
7. Розанов В. В. Народные чтения в Петербурге // Он же. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. 557 с.
8. Щелкунов А. В. Формула добра и красоты. М.: Новый ключ, 2013. 288 с.



## **«КУЛЬТЫ» БРЕНДОВ КАК RELIGION-LIKE ФЕНОМЕН**

Статья посвящена «культам» брендов, которые рассматриваются не только как часть медийной и популярной культуры, но и как феномен, актуальный для религиоведения, который можно исследовать в русле секулярных явлений, напоминающих религиозные (religion-like phenomena). Объясняются причины, по которым «культы» брендов можно назвать religion-like феноменом. Приводятся различные подходы к пониманию религии и массовой культуры.

**Ключевые слова:** реклама, популярная культура, «культы» брендов, religion-like феномены

### **Smolenkov O. V. BRAND «CULTS» AS RELIGION-LIKE PHENOMENA**

The article is devoted to brand «cults» which are considered not only as part of media culture and popular culture, but also as the phenomenon that is topical actual for religious studies, which can be studied in terms of secular phenomena resembling religious ones (religion-like phenomena). The reasons of taking these «cults» as religion-like phenomena are described. Different approaches to analysis of religion and popular culture are mentioned.

**Keywords:** advertising, popular culture, brand «cults», religion-like phenomena

Такие популярные бренды как Apple, Disney, Nike уже давно имеют огромное число преданных последователей. Представляется, что лояльность бренду у некоторых потребителей может перерасти в нечто большее. В качестве примера можно привести «культы» брендов, которые демонстрируют своеобразный синтез отдельных религиозных практик и «культуры брендов». Понятие «культы» брендов выходит за рамки простого маркетингового термина, и может рассматриваться как religion-like феномен, то есть феномен в некоторых аспектах сходный с религией [1, с. 135].

Американские исследователи Альберт Мьюниз и Томас О Гуинн определяют «культ» бренда как «группу почитателей бренда», другое также используемое ими наименование «культура потребления». У этих авторов вызвала интерес сама возможность существования в рамках этих «культов» какой-либо специфической системы символов, как в архаических религиях. Они также попытались выяснить, формируют ли «ритуалы» и символы, связанные с потреблением бренда, особый вид социальной связи и идентичности в рамках «культы» бренда, как это было бы в случае с «первобытным» племенем и его верованиями [6, p. 412].

«Культы» брендов не так стабильны, как религиозные группы, но можно говорить об их растущем распространении. Практически в любом логотипе можно при желании обнаружить религиозную отсылку. Маркетологи склонны считать, что в рамках культа бренда должен происходить обмен особыми впечатлениями, связанными с процессом «приобщения» к нему [6, p. 432]. Но вопрос о том, существуют ли эти «особые» впечатления, так и остается открытым. Также подобный «культ» можно представить, как своеобразный способ защиты ценностей бренда от конкурентов. Само существование этих групп оставляет ряд вопросов. Можно сказать, что основная задача бренда состоит в том, чтобы занять особое место в жизни потребителя и приобщить его к своим особым ценностям. Представление продукции бренда как чего-то «сверхъестественного» стало одной из самых эффективных маркетинговых стратегий [6, p. 427].

Реклама и религия активно задействованы в пространстве сети интернет. Ряд специалистов по маркетингу предполагает, что многие «культы брендов» существуют лишь в виртуальном пространстве. Маркетологи отмечают, что значительное количество подобных «культов» представлены лишь как виртуальные сообщества, где их «последователи» рассказывают о своем личном опыте потребления продукции вождя бренда. [6, p. 417] Однако, поведение многих их последователей в реальной жизни зачастую остается загадкой, так как общение в сети предполагает определенную долю анонимности. До сих пор также не изучены различия между поведением «адепта культа» в повседневной жизни и тем представлением «религиозности», которое он демонстрирует в различных социальных сетях.

Активный интерес к религиозной тематике в медийной и массовой культуре не может не вызывать у бренд-менеджеров желания говорить с потенциальным потребителем на понятном для него языке, частично заимствуя из религии отдельные концепты, практики, образы. Говоря о «стереотипизации» религии в рекламном пространстве, можно утверждать, что это лишь своеобразный процесс превращения религиозных отсылок в материал для рекламных сообщений. Можно предположить, что ряд религиозных практик нашел свое отражение в проявлениях «культуры брендов». Это заимствование уже гораздо сложнее, чем просто использование религиозных отсылок и символов в различных рекламных компаниях. В качестве примера можно предложить «культы» брендов, отчасти имитирующих некоторые религиозные практики [2, p. 216].

Английский религиовед Ким Кнотт предлагает говорить о формируемом медийной культурой феномене медиа-религии. По ее мнению, значительная часть потребителей информации начинает думать о религии, основываясь на стереотипах, навязанных средствами массовой информации [4, p. 100]. Американский религиовед Стюарт Хувер полагает, что взаимовлияние религии и медиа-культуры в современном обществе становится все теснее. Современные потребители стремятся найти отдельные религиозные «измерения» в различных сферах массовой культуры, в том числе и в рекламной коммуникации. Помимо этого, Хувер говорит о значительном росте влияния новых технологий на характер современной религиозности. В понятие медийной культуры религиовед включает

не только форму передачи рекламных сообщений, но и их содержание. Хувер приходит к выводу, что каждый потребитель хочет создать свой индивидуальный набор «околорелигиозных» ценностей, а религия подвергается значительному влиянию медийной и массовой культуры [3, р. 49].

Американский религиовед Дэвид Морган отмечает, что в последнее время исследования медиа-культуры приобретают все большее значение для развития религиоведения. Символизм рекламы и знаковое пространство популярной культуры часто взаимопересекаются. Противоречивые репрезентации религии в пространстве массовой культуры вместе с рекламным символизмом гармонично вписываются в понятие медийной культуры [5, р. 7]. «Культы» брендов зачастую удостаиваются позитивного отклика среди средств массовой информации. Приведенные исследования лишь демонстрируют, что подобные «культы» нужно рассматривать как часть культуры медиа, популярной культуры и «культуры брендов». Только тогда можно выявить те причины, которые заставляют некоторых потребителей популярных брендов называть свои группы «культами» и сравнивать свою лояльность бренду с «религиозностью». Приводимые специалистами по маркетингу примеры крупных брендов, сознательно копирующих отдельные религиозные практики, лишь демонстрируют нарастающее взаимовлияние религии и «культуры брендов» в современном обществе. Можно предположить, что рассматриваемый феномен будет развиваться, а копирование брендами религиозных концептов примет новые, более интересные для исследователей религии формы. Возможность того, что какой-либо «культ бренда» попытается превратиться в «церковь бренда» не выглядит такой уж невероятной. Нельзя не заметить те усилия, которые прилагаются специалистами по маркетингу, чтобы заменить «лояльность бренду» на своеобразный аналог «религиозности».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Михельсон О. К. Сакрализация популярного. Методологические подходы к исследованию religion-like phenomena в современном религиоведении// Вестник СПбГУ. Филология и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 1. С. 122–137
2. Belk R., Tumbat G. The cult of Macintosh// Consumption, Markets, and Culture, Vol. 8, № 3, Sep. 2005, P. 205–217
3. Hoover S. M. Religion in the Media Age, Routledge, 2006
4. Knott K. Media portrayals of religion and the secular sacred, Routledge, 2013
5. Morgan D. Key words in religion, media and culture, Routledge, 2008
6. Muniz A., O'Guinn T. Brand community//Journal of Consumer Research, Vol. 27, № 4, 2001. P. 412–432.

# АКАДЕМИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ МИСТИЦИЗМА И ЭЗОТЕРИЗМА

---

УДК 294.3

*Ефремова Алена Александровна,*  
студентка магистратуры ИФ СПбГУ,  
efremova.al@gmail.com

## КОАН КАК ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ СРЕДСТВО ТРАНСФОРМАЦИИ СОЗНАНИЯ В ДЗЭН-БУДДИЗМЕ

В статье рассматривается метод ментальной практики на базе коанской литературы в дзэн-буддизме, являющийся по своей сути уникальным лингвистическим инструментом преобразования сознания. Автор фокусирует внимание на гносеологической проблематике коанского метода, главной целью которого является внутренний акт истинного знания, опыта вне границ языка и мышления.

**Ключевые слова:** философия буддизма, буддийская практика, философия сознания.

Efremova A. A.

## KOAN AS A LINGUISTIC TOOL OF TRANSFORMATION OF CONSCIOUSNESS IN ZEN BUDDHISM

The article discusses the method of mental practice based on Koan literature in Zen Buddhism, which is in its essence a unique linguistic tool for the transformation of consciousness. The author focuses on the epistemological problems of the Koan method. The main purpose of which is the internal act of true knowledge as the experience beyond the boundaries of language and thinking.

**Keywords:** buddhist philosophy, buddhist practice, philosophy of consciousness.

В рамках данной статьи мы обращаемся к теме дзэн-буддийского коана, как уникального феномена дальневосточного буддизма. Дидактической целью дзэнской практики является провокация некоего нового принципа восприятия реальности посредством присущих языку дзэн парадоксальности, загадочности, энигматичности и «бессмысленности», необходимо разрешающихся путем успешного прохождения коана.

Возникнув и получив первоначальное оформление в Китае, метод коанов школы линьцзи проникает в Японию, где достигает своего заверяющего развития уже как часть практики школы риндзай-дзэн. Основоположником японского буддизма по праву считается буддийских монах Эйсай (1141–1215), вместе с которым на Острова попадает один из первых текстовых сборников «Мумонкан» [3], а также практика упражнения в коанах. На рубеже XVII–XVIII вв. появляется яркий гений мастера Хакуина, вновь «возродившего дзэн риндзай», а с ним

и практику «вникания в коан», систематизировав и оформив ее в собственную систему обучения последователей дзэн [7].

Махаянское учение о просветлении преобразуется в Китае в учение дзэн о «внезапном просветлении» в контексте практики сидячей медитации и метода коанов [8]. Состояние сатори как невыразимый вербально внутренний опыт, получает здесь конкретное лингвистическое оформление в виде коана. В учении дзэн-буддизма система коанов выполняет функцию носителя и, вместе с тем, хранилища подлинного знания о высшей реальности. Учение дзэн образуется не только на базе наследия индийского буддизма и его махаянской линии, с их представлениями о языке и текстовой традицией в целом, но и на основе положений китайских философских систем — даосизма. В дзэн-буддийском учении индийская доктрина сливается с даосской в некоем тождестве особого рода, еще философ Лао-цзы прямо заявляет положение о невыразимости истины в терминах, схожих с теми, что мы видим в махаянских текстах: «Кто знает, тот не говорит / Кто говорит, тот не знает» [1].

Дзэн-буддизм перенимает эту внешнюю простоту языка в контексте отрицания дуалистической природы вещей, при этом не впадая в нигилистическое отрицание «всего», а только лишь обозначив иллюзорность ситуации выбора «или/или». Ситуация того или иного выбора, согласно учению дзэн, существует лишь только в пределах нашего мышления, однако в области истинного внутреннего знания о высшей реальности, дана вся полнота возможного бытия [9]. Вследствие этого дзэнский текст, сложенный столь обыденным языком, позволяет сознанию ученика, не цепляясь за дискурсивные лабиринты гносеологического вопрошания, лишь множась вереницу вопросов, прийти посредством «прямого указания» на опыт истинного знания, к подлинному состоянию сознания.

Таким образом, возникает уникальное явление «языка дзэн», задачей которого становится приобщение к подлинному знанию о высшем принципе, не посредством дискурсивно-логического восхождения к единому, а посредством трансформации сознания ученика, углубляя в нем способность к интуитивному прозрению. В этом случае волевое сосредоточение на тексте коана, как на квинтэссенции «живого опыта» переживания истинной природы вещей, способствует необходимому внутреннему реформатированию ученика, переводя его на интуитивный, а не умозрительный лад [2]. «Язык дзэн» необходимо воссоздает не столько описание того или иного сюжета, сколько «живое слово» учителя, схватывающее его опыт сатори. Как и в праджняпарамитской литературе, тут работает особое сопоставление, когда текст, порожденный просветленным сознанием, необходимо тождественен данному сознанию и сам же способствует его пробуждению [5].

Очевидно, что и сам коан не рассчитан на понимание посредством формальной логики и с помощью операций дискурсивного мышления. Задача коана: возникновение принципиально нового состояния сознания, лишённого всяческих дуальных оппозиций, а ответ на коан является знаком достижения этого состояния, неким «живым словом», как непосредственным и мгновенным выражением этого понимания, а отнюдь не интеллектуальным разрешением логического парадокса [4]. Любая рационализация ответа, в том числе и попытка его интерпретаций, уже ошибка.

Принципиальный подход коанской практики — это полное отрицание рациональных категорий мысли, вследствие выхода за рамки оппозиций формальной логики.

Понимание смысла коана — это сам акт интуитивного понимания. Смысл здесь есть нечто общее, что является знаком этого понимания, вникания вглубь. Вопросы возникают не возле ответов, а непосредственно из «интеллектуального беспокойства», неудовлетворённости, которой нет конца. Мышление всегда устремляется в область понятий, образов, затем знаков и фигур. Однако если символически мир как некая сфера знаков предполагает в себе внутреннюю глубину, то понятийная сфера нагружена закрепленными в той или иной традиции тупиковой терминологической трактовкой [10].

Когда коан понят, понято состояние духа мастера, которое и есть «чистое» содержание данного текста. Коан «решен», когда становится очевидным то простое и ясное утверждение, сделанное в контексте переживания сатори, породившее тот или иной ответ [6]. Таким образом, в дзэн-буддийском коане опыт истинного знания наставника принимает конкретную текстовую форму, в процессе созерцания которой сознание ученика получает возможность своего глубокого переформатирования [11]. Язык коанского текста представляет собой особую область гносеологической проблематики, заключающейся в способности лингвистическими средствами выразить и передать индивидуальный опыт подлинного знания, заведомо находящийся вне границ языка и мышления.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы. Даосские каноны / Пер. с кит., вступительная статья и комментарии В. В. Малявина. — М.: Астрель, 2002.
2. Лепехов С. Ю., Донец А. М., Нестеркин С. П. Герменевтика буддизма. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.
3. Мумонкан. «Застава без ворот». Сорок восемь классических коанов Дзэн с комментариями Р. Х. Блайса. Перевод с англ. А. Мищенко. — СПб.: Евразия, 1997.
4. Нестеркин С. П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гунань // Философские вопросы буддизма / Отв. ред. В. В. Мантатов. — Новосибирск: Наука, 1984. — С. 72–80.
5. Нестеркин С. П. Формирование базисного типа личности как особой формы социализации в субкультуре чань-буддизма / Отв. ред. рук.: В. И. Антонов. — Улан-Удэ: Изд-во БГУ. 1996.
6. Померанц Г. С. Некоторые течения восточного религиозного нигилизма. — Харьков: «Издательство Права человека», 2015.
7. Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме. Часть вторая / Пер. с англ. Н. Л. Селиверстова. — СПб.: Наука, 2004.
8. Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.
9. Уотс А. Путь дзэн: Истоки, принципы, практика / Пер. с англ. Р. Черевко. — М.: София, 2015.
10. Юнгер Ф. Г. Язык и мышление / Пер. с немец. К. В. Лощевского. — СПб.: Наука, 2005.
11. Heine S. and Dale S. Wright, eds. The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism. Oxford and New York: Oxford University Press, 2000.

## СПЕЦИФИКА «НОВОГО» ЧЕЛОВЕКА В УЧЕНИИ ОШО РАДЖНИША

Ошо, современный неоиндуистский учитель мудрости, называет себя «духовно неправильным мистиком», его идеи, практические методы духовного совершенствования человека и сейчас привлекают множество людей со всего мира. Современные люди, согласно Ошо, неестественны и неосознанны: они ничего не знают о своей истинной божественной природе и полны страхов. Отличен от них Зорба-Будда, идеальный человек, с точки зрения Ошо, «тотально свободный» и «тотально осознанный», который одинаково принимает как материальное, так и духовное. Осознанность и тотальность являются двумя основными категориями учения Ошо: человек, способный осознавать свои мысли и действия и обладающий достаточной смелостью и отвагой, чтобы выйти за границы комфорта и стабильности, сможет, согласно Ошо, прийти к освобождению, достичь духовного совершенства – таковым и является в идеале «новый человек» Ошо Раджниша.

**Ключевые слова:** неоиндуизм, Ошо, осознанность, тотальность, «новый человек».

Osho, the Neo-Hinduism teacher of wisdom, calls himself a “spiritual wrong mystic”, his ideas and practical methods of man’s spiritual perfection attract lots of people all around the world. Modern people, according to Osho, are unnatural and unaware about their true godliness being, they are full of various fears. Not alike them is guru’s ideal man, Zorba-Buddha, who is “totally conscious” and “totally free”, accepts both material and spiritual, making no difference between them. Consciousness and totality are two basic categories of Osho’s teaching. The man who is able to be aware of his thoughts and actions, who is courageous enough to go beyond the boundaries of safety and comfort can become free, reach spiritual perfectness — this is the ideal of Osho’s *homo novus*.

**Keywords:** Neo-Hinduism, Osho, consciousness totality, homo novus.

Тематика духовного совершенствования человека через возвращение его в некое естественное божественное состояние, изначально ему присущее, является ключевой в учении неоиндуистского учителя мудрости Ошо Раджниша. «Прежний» человек, механистичный и несвободный, неспособный выйти за рамки социальных предписаний, не может удовлетворить неоиндуистского наставника, в связи с чем Ошо говорит о необходимости появления «нового» человека, *homo novus*, тотально свободного и тотально осознанного.

Чем же не устраивает «прежний» современный человек неоиндуистского учителя мудрости? Первая и самая главная проблема — его *неосознанность*: «... он [человек] крепко спит с открытыми глазами!» [Ошо 2015, с. 130] — потому что «не открылись его внутренние глаза» [Ошо 2016, с. 5]. Несознательность проявляется в механистичных, автоматических действиях, которым способствует ненаблюдательность человека, неспособность быть бдительным, постоянная обеспокоенность чем-либо. Человека-машину, *homomechanicus*, характеризует

переизбыток ума<sup>3</sup>, который не даёт ему прийти в состояние безмыслия. Ум противоположен сознанию (разуму), «состоянию бодрствования сердца» [Лебедева 2010, с. 113]. Умнаходится «всегда либо в прошлом, либо в будущем» [Ошо 2016, с. 23] и поэтому не даёт человеку присутствовать в настоящем моменте времени, «здесь и сейчас», быть центрированным, тотальным. *Не-тотальность*, половинчатость действий — ещё одна проблема современного человека: «Вы никогда не смеялись и не плакали полноценно, вы не ненавидели и не любили тотально» [Osho 2003, p.5]. Быть тотальным человеку мешает его *безответственность*, которая заключается в непринятии себя, своих качеств, стремлении что-то исправить, усовершенствовать, улучшить, которое является характерным для *неестественного, испорченного* цивилизацией и обществом человека [Osho 1995, p.3].

Не менее важным следствием неосознанности человека является присутствие в нём страха, главный из которых — *страх смерти*: «Нет лжи, равной смерти» [Ошо 2017б, с. 8] — утверждает Ошо. По его мнению, люди неосознанны, поэтому «не могут понять, что жизнь вечна» [там же, с. 15]. Кроме того, человек боится потерять свою *личность, эго*, утратить свои *амбиции*. Страх смерти, по мнению гуру, мешает людям жить полноценно, тотально, осознанно, влечёт за собой и другие виды страхов, к примеру, *страх любви*: человек боится лишиться своего эго, открыться, углубиться в другого, и из-за этого недоверия любовь «стала самым трудным, почти невозможным состоянием», хотя должна быть «одним из самых естественных состояний бытия» [Ошо 2006, с. 96]. Страх любви, согласно неоиндуистскому наставнику, ведёт к одиночеству, очерствению души — человек становится скучным, безразличным, посредственным, и «ничто не сможет ему помочь, пока он не начнёт осваивать искусство тишины», «глубокого безмолвия» — лишь в таком случае он сможет понять другого, «прислушаться» к нему — путём медитации.

«Прежний» человек также боится рисковать, жить «на грани возможностей» — он предпочитает безопасное, комфортное существование, не отваживаясь проявлять храбрость, спонтанность, искренность — именно данные качества, согласно Ошо, позволяют ему не зависеть от мнения окружающих, жить естественно, радостно и полноценно: «Жить опасно значит жить. Люди, которые хотят жить удобно, — ищут смерти». Чересчур серьёзное отношение к жизни — ещё одна причина того, почему человек не может ей радоваться: «Жизнь даётся в полной мере только тем, кто игрив...» [Ошо 2006, с. 128]. Гуру неоднократно говорит о смехе, танце, творчестве, праздновании — эти понятия в его учении находятся во взаимосвязи: без смеха, радости невозможны танец, творчество, медитация.

«Новый» человек, *homonovus*, идеал духовного совершенства Ошо, начисто лишён чувства собственной значимости, каких-либо амбиций. Он живёт в гармонии с миром, частицей которого является, мир — продолжение его собственной природы. Неразделённость человека и мира, холизм Ошо — основа,

<sup>3</sup> Ошо разделяет ум и сознание. Сознание для него – синоним осознанности, ум – мыслительный процесс, который не даёт прийти к осознанности, синоним механичности.



на которой строится учение неоиндуистского наставника: у человека больше нет это — есть «ничто», нет личности — есть индивидуальность, которая является проявлением божественности. Причём божественность не нужно достигать, стремиться к ней — необходимо лишь осознать её в себе — тогда она проявится как некое естественное, изначально присущее человеку качество, достаточно быть полностью осознанным и тотальным в своих действиях. Необходимо подчеркнуть, что духовное совершенствование человека понимается в учении Раджниша именно как «возвращение»: к первоисточнику, изначально неразделённости человека и мира, человека и природы, божественного, части и целого — его возвращение в *невинное* состояние. «Естественный» человек — тот, кто ощущает именно внутреннюю взаимосвязь с миром.

Совершенный человек приемлет всё, не делая разделения на духовное и материальное, он *тотален, целостен*, его нельзя загнать в определённые рамки, он не может быть ограничен какой-то идеологией, моралью, но является полностью *свободным* и, в то же время, *осознанным*, а значит, *ответственным* за свои действия, слова и мысли. Раджниш использует понятие «религиозной свободы», которая понимается им как «свобода не от чего-то или от кого-то, а от себя», т. е. от эго, которого — в случае *просветления* — «больше нет» [Ошо 2012, с. 89]. Естественен для человека и *бунт, риск*, пребывание в *нестабильном, небезопасном* текучем состоянии, истинно религиозный, духовный человек всегда является бунтарём, лишённым своей личности, которая, как считает гуру, являются социальными наслоением. Человек — это *индивидуальность* — данное понятие выходит за рамки эгоистической личности и представляет собой одновременно «и индивидуальное, и трансцендентальное “я”» [Сибаяма 2003, с. 66], это совокупность качеств, делающая человека исключительным.

Ещё одно естественное для человека качество — *любовь*. Духовный человек, в соответствии со взглядами Ошо, — всегда человек любящий, «влюблённый в существование» [Суфийская мудрость 2012, с. 337], который не боится проявить любовь во всех аспектах, и, в то же время, не претендует при этом на свободу другого: «Только жизнь в любви является религиозной жизнью» [Ошо 2015, с. 193]. Согласно взглядам Ошо, любовь, которая перерастает телесный уровень, свободна от эгоизма, обладает качеством созерцательности, осознанности, *медитативности* [там же, с. 193] — данное качество человек должен привносить в каждое своё действие в течение всей своей жизни. Медитативность противоположна «механистичности» или «автоматизму» и связана напрямую с *наблюдением и бдительностью*, возможна лишь в единении, это пребывание в бытии, причём пребывание, «не-деяние» понимается гуру именно как отсутствие стремления, нацеленности, это «расслабление в действии» [Лебедева 2010, с. 112].

Любовь также связана и с понятием *свободы*, о котором упоминалось выше: естественный человек, с точки зрения Ошо, является не только «религиозной свободным», «свободным от себя», но и социальных и иных «наслоений»: Раджнишу импонирует выход за предписанные социумом границы, нормы, правила — он употребляет термин «тотальная свобода», которая понимается как «протест против социальной обусловленности», «максимально возможное рас-

ширение сознания, ...стирание всех и всяческих авторитетов» [Пахомов 2007, с. 50]. В этом контексте целесообразно рассмотреть взгляды Ошо на устройство общества, его критическое отношение к семье и браку: неоиндуистский учитель считает их «оковами», «соглашением на жизнь», ограничивающим свободу человека. Согласно Раджнишу, семья слишком сильно влияет на формирование взглядов ребёнка, мешает его индивидуальному развитию. Целесообразно, считает неоиндуистский наставник, заменить семью коммуной, «собранием свободных индивидуальностей» [Ошо 1995, с. 354], что приведёт к формированию нового человека, свободного, творческого, не стеснённого социокультурными стереотипами [Сиргия 2013, с. 117]. *Творчество* — ещё одно характерное качество «нового» человека Ошо, которое рассматривается им как способность «быть проводником божественного» [Ошо 2017г, с. 146], что возможно лишь в «великом пробуждении разума и сердца» [там же, с. 89]. Творчество — некое качество, которое человек «вносит в свою деятельность», что подразумевает его умение освобождаться от мыслей, быть «пустым бамбуком» — в таком случае через человека «поёт существование» [там же, с. 77]. Согласно Ошо, творчество также связано с категорией любви: оно медитативно, созидательно и является не деятельностью или отношениями, но неотъемлемым качеством, делающим из личности индивидуальностью. «Предельное творчество» для гуру — сама жизнь человека, её смысл, который он создаёт самостоятельно.

Главное условие достижения духовного совершенствования человека, возвращение его в естественное состояние, считает Ошо — быть осознанным и тотальным. Наблюдение, бдительность — понятия, связанные с категорией осознанности; риск, бунт, целостность, все-принятие — с категорией тотальности. Находясь в безмыслии, состоянии «пустого бамбука», к которому ведут осознанность и тотальность, человеку легче быть «проводником божественности», понять и прочувствовать свою истинную природу. Тот, кто способен осознавать свои мысли и действия и обладает достаточной смелостью и отвагой, чтобы выйти за границы комфорта и стабильности, сможет, согласно Ошо, прийти к освобождению, просветлению, естественности, обрести свою божественность — таковым и является в идеале «новый человек» Ошо Раджниша.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Лебедева 2010. Лебедева Е. А. Творчество как высвобождение внутренних сил: Учение бхагавана Шри Раджниша (Ошо) и дзен-буддизм // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета, 2010. Т. 2 № 2. С. 111–116.
2. Ошо 2017а. Ошо. Творчество. Высвобождение внутренних сил /Ошо; пер. с англ. — СПб.: ИГ «Весь», 2017. — 192 с. — (Ключи к новой жизни).
3. Ошо 2017б. Ошо. И здесь, и сейчас: О бессмертии души и смысле жизни. Пер. с англ. Ма Прем Пуджи. — М.: ООО Книжное издательство «София», 2017. — 256 с.
4. Ошо 2016. Ошо. Осознанность. Ключ к жизни в равновесии. Пер. с англ. И. А. Потаповой — СПб.: ИГ «Весь», 2016. — 224с.
5. Ошо 2015. Ошо. Нравственное, безнравственное, вненравственное: что правильно, а что нет? Пер. с англ. Л. И. Беляковой под ред. А. Б. Сливковой. — СПб.: ИГ

«Весь», 2015. — 272 с.

6. Ошо 2012. Ошо. Просветление — наша истинная природа / Пер. с англ. Е. Мирошниченко. — М.: ООО Издательство «София», 2012–256 с.

7. Ошо 2006. Ошо. Храбрость. Радость жить рискуя. — СПб.: ИГ «Весь», 2006. — 224 с.

8. Ошо 1995. Ошо. Библия Раджниша / Ошо; Пер. с англ. Ф. Садыкова, С. Штейнман — М.: Rajneesh Foundation International, 1995. Т. 3, ч. 1. — 384с.

9. Пахомов 2007. Пахомов С. В. Неотантризм в современной России // Аюрведа — наука жизни, 2007. № 1 (15). С. 48–55.

10. Сибаяма 2003. СибаямаДзэнкай. Цветок безмолвствует. Очерки дзэн. Пер. с англ. Селиверстова Н. Л. / под науч. ред. Пахомова С. В. — СПб.: «Наука», 2003. — 237с.

11. Сиргия 2013. Сиргия, А. С. Творчество Раджниша в контексте взаимодействия культур востока и Запада: дис. канд. филос. наук: 24.00.01 / Сиргия Анна Сергеевна. СПб, 2013, 160 с.

12. Суфийская мудрость / сост. В. В. Лавский. — Ростов н/Д: Феникс, 2012. — 414 с.

13. Osho 2003. Osho. When the shoe fits / Watkins Publishing Limited, London, 2003. — 256p.

14. Osho 1995. Osho. From Sex to Superconsciousness / Orient Paperbacks, New Delhi, 1995. — 164 p.

# АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ

---

УДК...

*Бардиер Г. Л.*

РХГА, д. психол. н., проф. каф. психологии

## ТОЛЕРАНТНОСТЬ К РАЗНООБРАЗИЮ В СТРУКТУРЕ КОГНИТИВНОГО СОЦИАЛЬНОГО КАПИТАЛА

Толерантность к разнообразию рассматривается как механизм формирования и функционирования когнитивного социального капитала личности и организации. Соотносятся понятия «толерантность», «толерантность к разнообразию», «толерантность к неопределенности».

**Ключевые слова:** когнитивный социальный капитал личности, организации; толерантность к разнообразию, толерантность к неопределенности.

**Bardier G. L.**

## TOLERANCE TO DIVERSITY IN THE STRUCTURE OF COGNITIVE SOCIAL CAPITAL

Tolerance to diversity is considered as a mechanism for the formation and functioning of the cognitive social capital of an individual and organization. The concepts of “tolerance”, “tolerance to diversity”, “tolerance to uncertainty” are related.

**Keywords:** cognitive social capital of a person, organization; tolerance for diversity, tolerance for uncertainty.

Социальный капитал традиционно рассматривается как некий социальный ресурс человека (организации), способствующий его успешному функционированию в социуме — его успешной профессиональной деятельности, социальной адаптации, самоактуализации.

Социальный капитал накапливается и расходуется человеком (организацией) в течение всей его жизни (всего цикла существования организации). В этом контексте социальный капитал можно рассматривать и как накопленный ресурс, и как процесс его накопления, пополнения, расходования. При этом сам процесс можно изображать в виде спирали: расходование капитала одновременно «работает» и на его пополнение, поскольку именно в процессе расходования накопленного капитала человек (организация) приобретает новый опыт эмоциональных переживаний, формирует новые знания (компетенции), налаживает новые связи в новых коммуникативных пространствах.

В плане классификационном, опираясь на психологические критерии, можно выделять соответственно три базовых вида социального капитала: эмоциональный, когнитивный и коммуникативный (в литературе он чаще упоминается как сетевой).

Относительно механизма формирования эмоционального капитала в литературе единогласно обсуждается категория доверия к окружению (trust, confidence, reliance, credence, belief и др.) и ассертивности (assertiveness) — как доверия к самому себе. Это и понятно: доверие и ассертивность в комплексе дают возможность, минуя психологические защиты, свободно осуществлять эмоциональные обмены, не опасаясь быть застигнутым врасплох, не упираясь в барьеры подозрительности, тревожности, мнительности, угрозы безопасности.

Коммуникативный капитал формируется на основе стремления человека (организации) к открытости, прозрачности общения (openness, transparency) и одновременно ответственности за свои действия в коммуникативной сети (responsibility for their actions in the communication network).

Что же касается когнитивного социального капитала, то ясности относительно механизмов его формирования пока нет. Одни авторы пишут о самостоятельности принятия решений, другие — о способности предвидеть развитие разных жизненных (производственных) ситуаций. Применительно к организациям пишут об идентичности, о компетентности, о свободном владении нормами и ценностями корпоративной культуры. Применительно к личности упоминают дивергентное мышление.

Нам представляется, что все перечисленные характеристики удачно объединяются в категории толерантности к разнообразию (tolerance to diversity). Под разнообразием в данном контексте понимаются всевозможные различия, существующие между людьми. С психологической точки зрения удобно разделять эти различия на поло-возрастные, индивидуально-типические (индивидуальные особенности), личностные (свойства личности), проявляющиеся в деятельности (профессиональные, управленческие, гедонистические), социально-психологические (установки, нормы, ценностные ориентации, аттитюды), социальные (этнические, межкультурные, конфессиональные). Поскольку сама характеристика толерантности является биполярной (толерантность-интолерантность), на противоположном полюсе толерантности к разнообразию, если рассматривать ее как механизм накопления социального капитала, вероятно надо иметь в виду аутотолерантность, то есть, толерантное отношение к самому себе, ко всем своим ипостасям, жизненным «неровностям», подъемам и спадам, внутренним противоречиям.

Остается добавить, что, помимо толерантности к разнообразию, в структуру когнитивного социального капитала, вероятно, входит еще и толерантность к неопределенности (tolerance to ambiguity). Причем, дословный перевод этого термина — и неопределенность, и двусмысленность, то есть, противоречивость.

## ТАЙНА СВОБОДЫ В ВОСПИТАНИИ ЛИЧНОСТИ РЕБЁНКА

В статье выявляются особенности подхода к раскрытию свободы в воспитании личности ребёнка с точки зрения богословской антропологии. Раскрываются положения, не учитываемые светской педагогикой, которые позволят целостно посмотреть на проблему свободы личности и помочь учителям и родителям найти подход в решении практических вопросов воспитания.

**Ключевые слова:** свобода, личность, воспитание, богословская антропология, педагогика.

Kuznetsova K. V.

### THE MYSTERY OF FREEDOM IN EDUCATION OF CHILD'S PERSONALITY

The article identifies the features of the approach to disclosure of freedom in education of child's personality in terms of theological anthropology. The article reveals the provisions that are not taken into account by secular pedagogy, which allow a holistic view of the problem of individual freedom and help teachers and parents to find an approach to solving practical issues of education.

**Keywords:** freedom, personality, education, theological anthropology, pedagogy.

Педагогическая мысль всегда неразрывно связана с практикой, с жизнью. Любая программа воспитания должна быть такой, чтобы всё ценное, что мы стремимся привить и воспитать, не внешне, лишь механически закреплялось в личности, но «связывалось с её внутренним содержанием, с её внутренней жизнью». В этом превращении и заключается сложная и первостепенная задача воспитания: «извне навязанное должно через воспитание стать внутренне необходимым». И в этом контексте мы сталкиваемся с темой свободы личности.

Важно понимать, что педагогика в основе своей — это искусство взаимопроникновения личностей. В этом смысле понятие личности является основополагающим и центральным для педагогики. «Все трудности в истолковании христианского учения о человеке связаны как раз с недостаточной уясненностью понятия личности».

С христианской точки зрения богословское видение личности представляет собой целостное мировоззрение, в котором раскрывается глубина и тайна личности. Святоотеческое Предание, отражая общее видение Святых Отцов Церкви, различает личное начало внутри рода человеческого по ипостаси и в то же время заключает мысль о единстве — по сущности. «Практический идеал одновременно несводимой ни к чему и ни к кому уникальности и единства с осталь-

ным человечеством реализован в Личности воплощённого Сына Божия». Движение личности к образу Божию — таков сокровенный смысл образования.

Для педагогики эта мысль важна в том ключе, что «богословие, преломленное в педагогике, дает практическую установку: как в процессе обучения охватить личность целостно, чтобы она была гармонично сформирована во всех отношениях».

«Воспитание способствует обретению свободы, которая неизменно связана с понятиями добра и зла. Оно должно связать свободу с добром». По сути самым существенным является вопрос: как раскрывается свобода в душе ребёнка, ведь детская душа может оказаться безмолвной и закрытой, хотя с нашей стороны было сделано всё возможное для её роста и раскрытия.

Один из принципов духовного воспитания заключается в том, что каждая душа уникальна, и педагогу в сотрудничестве с родителями важно понять, почувствовать и определить, что необходимо для духовного роста каждой неповторимой личности. Наша общая задача — найти личностный подход — «полюбить личность в её данности».

«В воспитании мы стремимся «вести» ребёнка, «помогая» ему достичь такой силы личности, при которой оно достаточно овладевает тайной свободы в себе». На этом пути определяющей является вера в детскую душу — это есть то вдохновение, которым только и оправдывается право руководить детьми и направлять их развитие. Вместе с тем воспитание личности плодотворно лишь в той мере, в какой «оно пронизано верой в силу Божию, которая способна зажечь детскую душу любовью к добру и правде».

Тема свободы неразрывно связана в богословском понимании с темой личного креста, вне креста Христова не может быть подлинной свободы — важная мысль, которую упускает светская педагогика, делая акцент лишь на внешних проявлениях человека. Существенное значение для педагогической мысли в духе христианской антропологии имеет тот факт, что в биографии каждого человека, каждого ребёнка надо уметь видеть сквозь внешнюю цепь событий и проявлений «последнюю глубину, в которой раскрывается крест человека, — его духовные задачи, логику его духовного пути». Понятие креста, таким образом, является основным для понимания и принятия каждой личности. На светском языке понятие «личного креста» можно обозначить как духовно-нравственный «груз» или «багаж», который человек призван понести на своем жизненном пути с пользой для самого себя. Крест ребенка как обусловленные его окружением особенности среды его обитания.

Здесь важно понимать, что педагог, будучи такой же личностью, не может полноценно рассчитывать на своё правильное видение. Сознание своей немощи при неотступном уповании на помощь Божию — то, что позволяет найти верный ключик к сердцу каждого и помочь ребёнку раскрыться, решать поставленные перед ним задачи в логике его духовной жизни.

Важным фактором в воспитании личности является её рост. Необходимо понимать, что в педагогическом процессе, к росту и обогащению через взаимодействие личностей призваны все его участники. Искусство воспитания может

быть определено как «содействие росту». Однако парадокс духовного роста, который также часто не учитывается светскими учителями, заключается в том, что отнюдь не только добродетели и правильные поступки, мысли и дела способствуют росту личности, зачастую и ошибки, промахи, падения, которые совершает ребёнок, воспитывают даже более, если обратить их в пользу.

Значимо найти такой подход или метод обучения, который будет пробуждать творческое усилие, поиски, ошибки, дух исследования и, наконец, приведёт ребёнка к самостоятельному, свободному решению поставленной перед ним проблемы.

Не в организации внешнего поведения и дисциплины, не в моральных и нравственных наставлениях, а только во вдохновении сердца лежит корень духовного созревания и свободного раскрытия личности. Лучшим средством воспитания служит личный пример. Несомненно, дети чутко и глубоко воспринимают всё подлинное и глубокое в старших, особенно чутки они к подлинному добру. Наше искание Бога, стремление к вечной правде и добру, нелицемерно доброе отношение к людям способно зажечь и воодушевить детские сердца больше, чем частые разговоры о Боге.

## Литература

1. Баргилевич О. А. Иван Ильин о духовно-нравственных основах воспитания субъективности личности // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2011. № 20 (115). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ivan-ilin-o-duhovno-nravstvennyh-osnovah-vozpitaniya-subektivnosti-lichnosti> (дата обращения: 14.09.2018).
2. Дворецкая М. Я. Интегративная антропология: Учеб. Пособие. — СПб: Институт Практической психологии, 2003. — С. 533.
3. Зеньковский В. В. Проблема воспитания в свете христианской антропологии. — М., 1993. — 271 с.
4. Кирилл (Зинковский), иером. Христианские аксиомы теологии образования // Теология и образование. — СПб: 2017. — С. 34–68.
5. Куломзина С. С. Наша Церковь и наши дети. — М: ОБРАЗ, 2008. — 192 с.
6. Мефодий (Зинковский), иером. Богословское понятие человеческой личности в свете педагогической науки // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. — М.: 2012. — Вып. 3 (26). — С. 101–119.
7. Мефодий (Зинковский), иером. Образование и богословие личности // Теология и образование. — СПб: 2017. — С. 182–247.



*Зиновьева Елена Викторовна,*  
кандидат психологических наук,  
доцент Санкт-Петербургского государственного университета  
lena\_zi@mail.ru  
*Гоглев Сергей Николаевич,*  
магистрант факультета психологии  
Санкт-Петербургского государственного университета  
sngoglev@gmail.com

## **ПЕРЕЖИВАНИЕ БЕСПОМОЩНОСТИ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ**

В статье рассматривается феномен беспомощности с позиций различных психологических концепций. Беспомощность как черта личности отделяется от опыта переживания беспомощности.

**Ключевые слова:** беспомощность, экзистенциальная психология, экзистенциальный опыт

**Zinovyeva E. V., Goglev S. N.**

### **THE EXPERIENCE OF HELPLESSNESS, AS AN EXISTENTIAL EXPERIENCE**

The phenomena of helplessness is considered in the article from the point of view of different psychological conceptions. Helplessness as a personality trait is separated from the experience of helplessness sensation.

**Keywords:** helplessness, existential psychology, existential experience

Современная психология личности движется от описания психики, как набора качеств и черт, к рассмотрению человека в фокусе уникальности его существования (Н. В. Гришина, Д. А. Леонтьев, С. Л. Братченко). С этой позиции особое значение приобретает исследование непосредственного опыта, в том числе опыта, связанного с экзистенциальными переживаниями. С. Л. Братченко отмечает, что практический опыт рассматривается психологами-гуманистами как приоритетная ценность, главный ориентир и гораздо больший авторитет по сравнению с любыми теоретическими построениями [1]. В статье о будущем экзистенциальной психологии Н. В. Гришина указывает, что, необходимо изучать личность с точки зрения того, как человек взаимодействует с миром, выстраивает и проживает своё существование в нём, получает жизненный опыт.[2]

По мнению В. Франкла, опыт непосредственно укореняет человека в мире, прежде всего проживается, и лишь после этого оформляется в словах (в форме нарратива, установки или другой вербальной форме).[3] Отрефлексированный опыт ассимилируется личностью и определяет дальнейший контакт со средой. Процесс формирования опыта, и особенно его дорефлективная часть, вызывают

особый интерес. Здесь появляется возможность понять, каким образом человек взаимодействует с окружающим миром. Феноменолог М. Мерло-Понти подчёркивает: «Я испытываю ощущение как модальность существования вообще, которое уже обращено к физическому миру и которое течет во мне, хотя я и не являюсь его создателем» [4, с. 278]. Иначе говоря, внимание исследователя может быть направленно не только на анализ результатов прожитого опыта (идеи, суждения, переживания), но и на то, каким он был и как проживался.

Психологи и философы выделяют разные виды опыта — субъектный, личностный, коммуникативный, ментальный, жизненный и другие. Опыт не однороден также и по качеству: одни фрагменты более, другие менее значимы для субъекта. При этом внимание психологов привлекает прежде всего тот опыт, процесс переживания, осмысления и понимания которого приводит к изменениям внутреннего мира человека. Этот опыт можно обозначить как *экзистенциальный* [3]. Вызывает интерес события какого плана и каким образом отобранные могут стать основой для появления такого типа опыта. Мы вслед за В. В. Знаковым считаем, что важен субъективный, лично окрашенный способ определения значимого, выделение отдельных событий на фоне остальных, например, по принципу критичности опыта для личности: теракты, аборт. [3]

Одним из таких событий может стать переживание беспомощности. Анализ литературы позволил выделить два подхода к пониманию беспомощности. Первый это когда авторы рассматривают беспомощность как чувство, ощущение, переживание, настроение; синдром, симптомокомплекс, состояние, специфическое образование личностного уровня, расстройство поведения, негативную реакцию. [7] Чаще всего беспомощность описывается как черта характера, но не как опыт, с которым встречается каждый человек в критические моменты своей жизни.

В обзоре подходов к феномену беспомощности В. В. Шиповская подробно разбирает точки зрения различных психологов и философов «от психоанализа до наших дней». Так, З. Фрейд и А. Фрейд, а вслед за ними и Д. Винникот рассматривают беспомощность как паттерн, появившийся в результате неспособности младенца к самообеспечению в детстве, зависимостью от заботы взрослых. Так же А. Адлер выводит из детской беспомощности неадаптивный жизненный стиль. Вслед за ним К. Абрахам использует термины «нарушение характера» и «личностная беспомощность» (например, отсутствие инициативы и интереса к жизни). Термины «эффект госпитализма», или «выученная беспомощность» вновь и вновь возвращают нас к беспомощности, как устойчивой характеристике поведения человека. А. Бандура, Б. Скиннер доказывают, что беспомощность может усваиваться посредством научения и подкрепления.

В более поздних исследованиях беспомощность описывается как результат некоторого опыта, как поведенческие реакции или установки. Таковы взгляды П. А. Ганушкина, Э. Фромма, К. Роджерса. Последний, в частности, полагает, что критика Я-концепции индивида вызывает страх, желание защититься, что может вызвать временное состояние беспомощности. Частая же критика в адрес Я-концепции быстро приводит к устойчивой беспомощности. [7]

Беспомощность глубоко интегрируется в ядро личности и динамически связана с многочисленными чувствами и эмоциями — страх, стыд, горе или страдание, гнев, ярость, что позволяет исследователям признавать их влияние на формирование беспомощности [7]. Резюмируя свой обзор, В. В. Шиповская настаивает на термине «личностная беспомощность» и предлагает считать данный феномен «устойчивой тенденцией». Здесь традиционное представление понятия беспомощности рисует нам индивида, неспособного обратиться за помощью или не имеющего возможности позаботиться о себе. Таким образом вышеописанные подходы объединяет то, что в них беспомощность имеет негативный контекст.

Иной взгляд на переживание беспомощности предлагают представители экзистенциального подхода, предполагая универсальность такого опыта. (Ж. П. Сартр, М. Хайдеггер, Л. Бинсвангер, Р. Мэй). Человек беспомощен перед лицом смерти, беспомощен в понимании и влиянии на другого человека, не может достоверно передать другому то, как видит и чувствует мир. В частности, Р. Мэй пишет, что человек переживает постоянный внутренний конфликт между силой, активностью и бессилием, беспомощностью. Сложность конфликта усиливается и тем, что оба полюса воспринимаются отрицательно и избегаются. Потому что «жажда власти» — это плохо, а беспомощность — это стыдно и страшно. [5]

Переживание беспомощности рассматривается также как опыт, в котором человек обнаруживает себя беспомощным, то есть не имеющим возможности повлиять на уровень своего комфорта, своей безопасности, сталкиваясь с информацией о террористических атаках, например. Бессистемность и непредсказуемость подобной угрозы для жизни является вызовом психике и психологии современного человека (Д. А. Леонтьев, Н. В. Гришина), осознающий невозможность гарантированного управления своей жизнью. Помощи ждать неоткуда, она не придёт, мы «заброшены» в мире и нам самим надо действовать в этой ситуации неопределённости.

Таким образом становится «законным» само переживание, позволяя отделить «личностную беспомощность человека» или «человека с беспомощным поведением» от «человека в ситуации беспомощности». В ситуации, которая, способна привести к глубоким личностным изменениям, переоценке своего я, смыслов и нарративов жизненного пути, то есть по сути стать экзистенциальным опытом. Будучи отрефлексированным и включённым в личностную структуру, опыт признания собственной беспомощности позволяет сместить локус контроля с безуспешных попыток упорядочить мир, на возможности изменения и развития личности. Принятая таким образом беспомощность может стать не только не обессиливающей, но превратиться в ценный внутренний ресурс

## ЛИТЕРАТУРА

1. Братченко С. Л. Экзистенциальная психология глубинного общения. М: Смысл, 2001. — 197 с. 2. Гришина Н. В. Экзистенциальная психология в поисках своего вектора

развития // Психологические исследования. 2015. Т. 8, № 42. С. 2. URL: <http://psystudy.ru> (дата обращения: 01.12.2017).

3. Знаков В. В. Непостижимое и тайна как атрибуты экзистенциального опыта // Психологические исследования. 2013. Т. 6, № 31. С. 1. URL: <http://psystudy.ru> (дата обращения: 01.12.2017)

4. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Морис Мерло-Понти; пер. с фр. И. С. Вдовиной и С. Л. Фокина. — Санкт-Петербург: Ювента: Наука, 1999. — 608 с.

5. Мэй Р. Сила и невинность: в поисках истоков насилия / Р. Мэй. — Москва: Смысл, 2001. — 319 с.

6. Современный экзистенциальный анализ: история, теория, практика, исследования: учебник для бакалавриата и магистратуры / А. А. Лэнгле, Е. М. Уколова, В. Б. Шумский. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Издательство Юрайт, 2018. — 403 с.

7. Шиповская В. В. Психологический феномен беспомощности (статья первая) // Человек. Сообщество. Управление. 2009. № 4

## **МЕСТО ЧИТАТЕЛЬСКОГО СОЗНАНИЯ КАК СЮЖЕТООБРАЗУЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ В ДЕТЕКТИВНОМ ЖАНРЕ**

В тексте анализируется понятие «место читательского сознания», как производное от когнитивной способности построения модели психического. Описывается сюжетообразующая функция отождествления читательского сознания с сознанием художественного персонажа на примерах классических детективных текстов. В центре внимания статьи — проблема классификации детективных текстов, и новый взгляд на нее с позиции когнитивной поэтики.

**Ключевые слова:** когнитивная поэтика, theory of mind, модель психического другого, детектив, место читательского сознания, сюжет.

**Smirnov A. E.**

## **THE PLACE OF THE READER'S MIND AS A PLOT ELEMENT IN THE DETECTIVE GENRE**

The text analyzes the concept of “the place of the reader’s mind” as an ability theory of mind. The plot-forming function of identifying the reader’s mind with the mind of a character is described using examples of classic detective texts. The focus of the article is the problem of classification of detective texts, and a new look at it from the position of cognitive poetics.

**Keywords:** cognitive poetics, theory of mind, detective genre, the place of the reader’s mind, plot.

Когнитивная поэтика является довольно молодым направлением в когнитивных исследованиях, которое ставит в центр своего внимания те психологические и познавательные процессы человека, что обеспечивают чтение, понимание и создание художественной литературы [1].

Одним из основных понятий, которым оперирует когнитивная поэтика — есть понятие модель психического другого или theory of mind и представляет собой способность человека к моделированию содержания психики другого субъекта, прогнозирование его поведения, реакций. В основе способности лежат как процессы мышления, что было показано Пиаже [5], так и эмоциональные компоненты в виде эмпатии и идентификации [2].

Лиза Заньши, в работе «Why we read fiction» показала, что способности к моделированию психики другого показали применяются не только к живым людям, но и к животным, а также к персонажам литературы. Для подобного моделирования человек должен занять определенное место в информационном поле,

что значит — ограничить свое знание знанием другого субъекта [11]. В тестах на способность к моделированию психики другого, ребенку предлагают провести две операции: сперва определить то, что знает другой, а затем — отождествиться с этим знанием [8].

При чтении художественной литературы, читатель проделывает такую же операцию, с той лишь разницей, что он изначально ограничен той информацией, которую подает автор. Такая ограниченность определяется авторской подачей сведений о мире, сюжетными и фабульными составляющими. Из этого вытекает интерес посмотреть на художественные жанры, чьи особенности выстраиваются вокруг игры с читательским знанием и незнанием. В качестве жанра мы выбрали детектив.

В статье Тигран А описывает классификации детективных жанров [7]. Ссылаясь на Тодорова, он указывает, что ключевыми интригами детектива неизменно выступает тайна личности преступника, его мотивов и способа преступления. Мы предлагаем посмотреть на эту проблему с позиции того места, которое отведено читательскому сознанию. Мы выделили три места, которые может занимать читатель, в зависимости от той фигуры, с которой он идентифицируется. Это места наблюдателя, сыщика и преступника. Рассмотрим их подробнее.

### **Место наблюдателя**

Место наблюдателя представлено в детективах персонажами свидетеля или помощника сыщика. Примером могут служить рассказы о Шерлоке Холмсе. В силу того, что истории подаются опосредовано через сознание помощника доктора Ватсона, который лишь наблюдает за работой настоящего сыщика, сознание читателя идентифицируется с сознанием доктора Ватсона. Позиция наблюдателя полностью лишает читателя доступа к важным для раскрытия загадки деталям и уликам, не позволяя самостоятельно прийти к разгадке рациональным путем [9]. Позиция сыщика Холмса для читателя остается принципиально непроницаемой. В силу того, что автор ограничивает читателя в доступе к сознанию Холмса, последний имеет уникальную возможность оперировать данными и уликами, которые еще не представлены в тексте, либо представлены в ошибочном свете. Из такого построения вытекает сюжетная особенность: в качестве интриги выступают основные тайны детектива: личность преступника, способ и мотив преступления. Дополнительным элементом, оказывающим эстетическое воздействие, выступает проничательность и наблюдательность сыщика.

### **Место сыщика**

Место сыщика соответствует сознанию персонажа непосредственно участвующего в расследовании. Это может быть как фигура самого следователя, так и жертвы преступления, выполняющего функции детектива. Примером такого текста является повесть Ежи Эдигея «По ходу пьесы».

Содержание читательского сознания оказывается тождественным сознанию подозреваемого Ежи Павельского, помещенного под стражу на время следствия. Такое ограничение меняет перспективу взгляда на происходящие события, ограничивая читателя теми сведениями и мыслями, которыми обладает сам подозреваемый. Читатель лишается возможности самостоятельно разгадать тайну преступления в силу того, что важные данные будут ему доступны только тогда, когда сам подозреваемый (или сыщик) обратит на это внимание. Вместо идентификации преступника, в центре повествования оказывается задача подозреваемого оправдать самого себя, при этом, оправдать себя он может только тем путем, что разоблачит официальную версию следствия.

Описанный способ построения служит тому, что основные детективные тайны смещаются относительно центрального мотива рассказа, переходя на задний план. На передний план выступает вопрос: в чем ошибается официальная версия следствия, и какая деталь воспоминаний подозреваемого окажется ключевой в разоблачении версии. Здесь мы имеем переворот детективного сюжета, при сохранении его структуры. Разоблачению подлежит не само преступление, что равно поимке преступника, но версия следствия, что тождественно указанию на ее несостоятельность.

### **Место преступника**

Место преступника выглядит самым интересным, так как меняет не только перспективу взгляда на само преступление, но и меняет основные тайны и интриги произведения. Примером произведения, где содержание читательского сознания тождественно сознанию преступника, выступает телесериал «Коломбо». Место преступника совмещает в себе два предыдущих способа, так как с одной стороны, преступник является одновременно и свидетелем действий сыщика, а с другой — прямым участником преступления. Стоит отметить, что в отличие от первой модели, где фигура сыщика Холмса была принципиально неограничен в степени осведомленности, фигура лейтенанта Коломбо ограничена тем, что знает преступник. Здесь знания сыщика и знания читателя приравниваются друг к другу, и последний обретает возможность самостоятельно догадаться, как именно преступник будет пойман. Главной интригой становится вопрос — как именно сыщик докажет виновность подозреваемого. Здесь мы вновь наблюдаем смещение расследования. Расследованию подлежит не само преступление, но та картина событий, версия, которую выдвигает преступник. Лейтенант разоблачает не преступление, через указание личности виновного, но разоблачает самого виновного, указывая на неполноту той версии событий, которую тот представляет самим собой.

### **Заключение**

Предложенные нами модели претендуют на полноту, очевидно, художественное повествование может быть более сложным, и в одном тексте читатель

может попеременно занимать разные места. Данный анализ показывает, как смещается основная тайна детективного текста в зависимости от того места, которое занимает читатель в тексте. Очевидно, применение концептуального аппарата когнитивистики к вопросам литературоведения открывает большие исследовательские перспективы.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Ахапкин Д. Когнитивный подход в современных исследованиях художественных текстов // НЛО 2012, No11478 с.
2. Косоногов, В. Разработка понятия «понимание чужого сознания» (theory of mind) с учётом данных о зеркальных нейронах // Психология — наука будущего: Материалы II международной конференции молодых учёных, 30–31 октября 2008, Москва / Под ред. А. Л. Журавлёва, Е. А. Сергиенко, А. С. Обухова. — М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2008. — С. 206–208.
3. Лотман Ю. М. О дуэли Пушкина без “тайн” и “загадок”: Исследование, а не исследование // Лотман Ю. М. Пушкин: Биография писателя; Статьи и заметки, 1960–1990; “Евгений Онегин”: Комментарий. СПб.: Искусство-СПБ, 1995, 375–378.
4. Маслова Ж. Н. Введение в когнитивную поэтику: учебное пособие / М-во образования и науки Российской Федерации, Балашовский ин-т (фил.) Федерального гос. бюджетного образовательного учреждения высш. проф. образования «Саратовский гос. ун-т им. Н. Г. Чернышевского». — Тамбов: Изд-во ТГУ, 2014. — 250 с.
5. Пиаже Ж. «Речь и мышление ребенка». — Государственное учебно-педагогическое издательство, Москва — Ленинград, 1932.
6. Руднев В. П. Культура и детектив // Даугава (Рига). 1988. No.12. С. 114–118.
7. Тигран А. Три способа типологизации детективного жанра сегодня. / Вестник пермского университета. Российская и зарубежная филология. Вып. 3(15) 2011 г.
8. Ута Фрит. Аутизм и модель психического. — <http://www.aspergers.ru/node/117> (дата обращения 01.12.2018).
9. Шкловский В. Новелла тайн // Теория прозы. М.: Федерация, 1929. С. 125–142.
10. Todorov T. Poétique de la prose (choix) suivi de Nouvelles recherches sur le récit. P.; Seuil, 1980. 192p. URL: [http://ae-lib.org.ua/texts/todorov\\_\\_poetique\\_de\\_la\\_prose\\_\\_fr.htm](http://ae-lib.org.ua/texts/todorov__poetique_de_la_prose__fr.htm) (дата обращения 01.12.2018).
11. Zunshine, Lisa. Why we read fiction: theory of mind and the novel / Lisa Zunshine. James Phelan and Peter J. Rabinowitz, Series Editors THEORY AND INTERPRETATION OF NARRATIVE. 2006.



## **ПРОГРАММА «РАДУГА УМА» КАК МЕТОД РАЗВИТИЯ ПСИХИЧЕСКИХ ФУНКЦИЙ ДОШКОЛЬНИКОВ**

В статье раскрываются возможности влияния мнемотехники на развитие психических функций (памяти и внимания) у детей дошкольного возраста. Обосновывается эффективность развивающих программ, основанных на использовании зоны ближайшего развития ребенка. Рассказывается о практике применения мнемотехники в развивающих занятиях по авторской программе «Радуга ума».

**Ключевые слова:** познавательные функции, свойства памяти и внимания, дошкольный возраст, мнемотехника, программа «Радуга ума».

**Varfolomeeva E. N.**

## **PROGRAM «RAINBOW OF THE MIND» AS A METHOD OF DEVELOPMENT OF MENTAL FUNCTIONS OF PRE-SCHOOL CHILDREN**

The article reveals the possibility of the influence of mnemotechnics on the development of mental functions (memory and attention) in children of pre-school age. It justifies the effectiveness of developmental programs based on the use of the zone of the nearest development of the child. It tells about the practice of mnemotechnics in the developing classes of the author's program "Rainbow of the Mind".

**Keywords:** cognitive functions, memory and attention properties, pre-school age, mnemotechnics, program «Rainbow of the mind».

Активное использование научно-технических инноваций в образовательном процессе в современной школе требует деятельного вовлечения обучающихся в информационно-коммуникативную образовательную среду. Уже на этапе дошкольной подготовки у ребенка необходимо развивать надпредметные навыки работы с информацией, умения добывать и приобретать знания, осмысливать и систематизировать информацию, устанавливать межпредметные связи между информацией из разных источников и т. д. Таким образом, дошкольные программы должны готовить к решению достаточно сложных задач и обеспечивать необходимый и достаточный уровень психического развития ребенка для освоения школьной программы во время обучения в коллективе. В этой связи особую актуальность для детей дошкольного возраста приобретают программы развития психических функций, отвечающих за восприятие, сохранение, анализ, воспроизведение информации.

В становлении психических функций в дошкольный период имеет очень важное значение развитие памяти. Л.С. Выготский писал о том, что память становится центром формирования совершенно новой системы психических функ-

ций и определяет развитие мышления [3, 13]. По генетическим связям память и внимание у детей в этот период опережает развитие всех функций.

Для развития каждой психической функции есть свой благоприятный (сенситивный) период, своевременное использование которого значительно влияет на уровень достижений. *Сенситивность* (от лат. *sensitivus* — чувствительный) предполагает возможность создания оптимального сочетания условий для развития психических процессов, присущих определенному возрастному периоду. Это период наибольшей пластичности психики к тем или иным внешним воздействиям, нацеленным на развитие определенной способности ребенка. В случае, если сенситивный период по каким-либо причинам упущен, в дальнейшем компенсация развития потребует значительных усилий и времени для восполнения этого пробела (Гальперин П. Я., Эльконин Д. Б.) [4, 7]. Таким образом, в сенситивные периоды есть большая возможность предельно развить способности детей. Таким периодом для памяти является дошкольный возраст.

В этой связи при организации обучающих занятий с детьми целесообразно использовать специальные методы и техники, позволяющие целенаправленно воздействовать на развитие памяти, что, согласно законам развития высших психических функций, станет основой развития как познавательной, так и эмоционально-волевой сферы ребенка.

Программа «Радуга ума» направлена на развитие психических функций ребенка дошкольного возраста: памяти, внимания, восприятия, воображения, мышления, воли, эмоций, чувств. В основе программы лежат методы мнемотехники.

Мнемотехника (греч. «искусство запоминания») — это система методов и приёмов, обеспечивающих эффективное запоминание, сохранение и воспроизведение информации, а также увеличения объема памяти. Эта система искусственных приёмов служит для тренировки всех видов памяти, создавая необходимые условия для продуктивного понимания любой информации, облегчая процесс запоминания.

На сегодняшний день накоплена обширная практика использования мнемотехник в образовательном процессе в дошкольных учреждениях [1, 8, 16]. Этот метод имеет очень широкий диапазон применения — от обучения пересказу и заучивания стихотворений до ознакомления с окружающим миром и воспитания культурно-гигиенических навыков [9].

Далее представим методологические и методические положения программы «Радуга ума».

### **Основные цели программы**

- развитие и тренировка всех психических функций (памяти, внимания, творческого воображения, мышления, воли);
- знакомство детей с методами и приемами мнемотехники, практическое использование их при знакомстве с окружающим миром;
- создание условий для раскрытия потенциала ребёнка, повышения уверенности в своих силах.

## **Использованные в программе методы направлены на развитие:**

- творческого воображения через психогимнастику и преодоление психологической инерции;

- памяти и внимания через запоминание слов, картинок, коллажей, предметов, звуков, запахов и мнемотаблиц. Происходит развитие зрительной, слуховой, обонятельной и тактильной памяти через систему специальных игр, а также увеличение объёма памяти через образование дополнительных ассоциаций. В программе использованы следующие методы запоминания: сюжетный метод, метод связок, метод ассоциаций, метод трансформации, эйдотехники, метод Цицерона, метод «матрёшки»;

- умения управлять своим вниманием, свойств концентрации внимания;

- речи через пальчиковую гимнастику, игры со словом, звуком, заучивание стихов, запоминание цепочек слов, картинок, предметов методом сюжета;

- логического мышления, пространственного воображения через методы, основанные на системном подходе, применение развивающих игр;

- конструктивных качеств через построение фигур по заданному рисунку: на плоскости из палочек, в пространстве из конструктора, построение из кирпичиков по чертежу;

- коммуникативных качеств через психогимнастику и театрализацию;

- координации и мелкой моторики через систему игр с использованием геометрических фигур, счётных палочек и разрезных картинок;

- эстетических, нравственно-волевых качеств через знакомство с литературой и искусством;

- эрудиции через обучающие мнемотаблицы и коллажи.

## **Актуальность программы**

Актуальность данной программы определяется тем, что существенно повысить эффективность обучающих и развивающих занятий с детьми дошкольного возраста можно через использование приемов мнемотехники. Программа нацелена не только на развитие всех психических функций, но и на увеличение объема знаний об окружающем мире. Раннее знакомство детей с культурными ценностями, искусством, благодаря приёмам мнемотехники, позволяет привить эстетический вкус, развить любознательность и кругозор.

Предлагаемая программа интересна прикладным характером используемых инструментов, которыми могут воспользоваться психологи, воспитателя, учителя, включая различные приемы в практические занятия при работе с детьми дошкольного возраста.

Данная программа разрабатывалась на основе методик и упражнений мнемотехнических программ таких авторов, как Сафронова Е. Д., Гарибян С. А. «Школа памяти», Матюгин И. Ю. «Эйдетическая память» [5, 11].

## Теоретические идеи программы

Память имеет огромное значение в жизни человека. Все знания и умения являются следствием способности мозга запоминать и сохранять в памяти образы, мысли, испытанные чувства, движения и их системы. Успешная учеба и плодотворная деятельность невозможны без развития памяти.

Память представляет собой сложную психическую деятельность, в составе которой выделяются процессы запоминания, сохранение, забывание, воспроизведение и узнавание. В психологии познавательных процессов представлены различные классификации видов памяти. Так, в зависимости от предмета запоминания выделяют образную, словесно-логическую, двигательную и эмоциональную память. Образная память в зависимости от используемого при запоминании анализатора имеет подвиды — зрительную, слуховую, осязательную, обонятельную и вкусовую. По характеру участия воли память может быть произвольной и непроизвольной. По времени сохранения материала память делится на кратковременную, оперативную и долговременную [12].

Преобладающим видом памяти у дошкольников является образная память. Как писал Ушинский К. Д.:

«Учите ребёнка каким-нибудь неизвестным ему пяти словам — он будет долго и напрасно мучиться, но свяжите двадцать таких слов с картинками, и он их усвоит на лету» [15, с. 267].

Память как один из важнейших психических процессов обслуживает все виды деятельности человека. В жизни и в учебной деятельности школьника все виды памяти играют определенную роль. В зависимости от того, что успешнее запоминает ребенок и какие виды памяти у него доминируют, можно подразделить детей на визуалов, кинестетиков и аудиалов. Однако изолированно виды памяти никогда не функционируют, а всегда взаимосвязаны между собой.

У детей дошкольного возраста имеется особый вид зрительной памяти, который называется эйдетической памяти. Вспоминая что-то, что он воспринимал раньше, ребенок как будто снова видит это и описывает во всех деталях. Эйдетическая память — явление возрастное, поэтому важно развивать эту способность в дошкольном возрасте, иначе позднее она утрачивается.

Несмотря на то, что в дошкольном возрасте именно развитие памяти становится центральным новообразованием психической деятельности ребенка, ее продуктивность во многом определяется уровнем развития внимания учащихся.

Внимание — это направленность психической деятельности на объект, сосредоточенность на нем. Внимание является необходимым условием для запоминания, главным звеном в цепи процессов памяти. Когда сознание ребенка сосредоточено на сигналах, имеющих отвлекающий характер, школьнику невозможно поддерживать достаточный уровень внимания. Это могут быть различные помехи: эмоциональные события, отступления от темы, усталость, сильные переживания, выполнение автоматизированных действий.

Когда обретается контроль над вниманием, запоминание спонтанное, случайное уступает место намеренному запоминанию с участием сознания, что позволяет материала закрепляться в памяти. Таким образом, для получения лучших результатов запоминания необходимо тренировать внимание.

Еще одной причиной слабой продуктивности памяти может быть сильное переутомление. В связи с этим, необходимым качеством будущего школьника является умение снимать умственное напряжение (расслабляться). Важно научить ребенка регулировать напряжение и расслабление мышц, снимать мышечные зажимы, принимать удобную позу для восприятия информации, эмоционально настраиваться на работу [6, 10]. Такие упражнения даются в начале занятия, как настройка перед тренингом, а в конце — для снятия интеллектуальной и физической усталости после занятия.

Многие мнемотехнические приемы основаны на ассоциациях со зрительными образами, поэтому необходимо развивать у детей способность к воспроизведению образов. Очень важно для этого развивать детское воображение. Несмотря на малый жизненный опыт, дети имеют хорошее воображение, которое надо обогащать с помощью специальных методических приемов, например, тренировать детей в умении произвольно вызывать у себя те или иные представления.

Итак, в старшем дошкольном возрасте память ребенка постепенно превращается в особого рода деятельность, которая уже имеет свою специальную цель — запомнить. Руководствуясь указаниями взрослого о необходимости запомнить определенный материал, ребенок готов использовать простейшие приемы запоминания, может получать обратную связь от взрослого о правильности запоминания и контролировать его ход.

Таким образом, мы видим постепенное формирование произвольности запоминания, прежде всего, обусловленное возрастанием регулирующей роли речи и становлением произвольных механизмов регуляции поведения и деятельности.

Вместе с тем, важно отметить, что активизация этих процессов в сенситивный период развития памяти необходима. Целенаправленное обучение и контроль со стороны взрослого позволяют дошкольнику овладеть простейшими логическими приемами запоминания, основанными на мыслительных операциях классификации, схематизации, анализа, синтеза, смыслового соотнесения. Очень важно, чтобы для этих целей педагог использовал соответствующую цель и особенностям возраста форму.

Так, главным достоинством представленной программы является способ подачи материала в виде игротренинга.

Развивающие и обучающие занятия для детей следует планировать, опираясь на их ведущую деятельность. По мнению Выготского Л. С. и Гальперина П. Я. ведущей деятельностью старшего дошкольника является игра [2, 4]. Как писал Л. С. Выготский:

«Игра ребенка не есть простое воспоминание о пережитом, но творческая переработка пережитых впечатлений, комбинирование их и построение из них новой действительности, отвечающей запросам и влечениям самого ребенка» [2].

Именно в игре у дошкольников начинает развиваться произвольное внимание и произвольная память. В условиях игры ребенок лучше управляет своим вниманием и более продуктивно запоминает материал. Игровая деятельность становится основой дальнейшего развития учебной деятельности.

В рамках программы «Радуга ума» занятия по развитию психических функций проводятся в занимательной игровой форме — в виде игротренинга.

Тренинг является активной игровой формой обучения в группе. Особенно важным является то, что дети учатся работать с информацией, перекодирова сложную информацию в простую, более им доступную, делая этот процесс увлекательной игрой.

Информация дается от общего к частному, от простого к сложному. Организованное обучение опирается на имеющуюся у ребенка «зону ближайшего развития», введенную Л. С. Выготским. Автор подчеркивал роль обучения в развитии познавательных функций ребенка:

«Обучение только тогда хорошо, когда оно идет впереди развития» [14, с. 106].

Система занятий позволяет детям разного уровня развития выйти на новый, более высокий опережающий уровень. Благодаря разработке карточек, игр-лото, мнемотаблиц, посвященным знакомству с окружающим миром, достопримечательностям Санкт-Петербурга, скульптурам, художникам, картинам, заучиванию стихотворений, дети повышают свою эрудицию и культуру. Они учатся любить свой город, видеть его красоту, получают патриотическое воспитание. Все это способствует гармоничному развитию личности.

Ценно то, что получив интересную информацию на занятии, дети приобретают активное желание непосредственно встретиться с тем, что они увидели на картинках, фотографиях, мнемотаблицах. Дети просят родителей отвезти их к Атлантам, посетить Эрмитаж, хотя бы побывать в Летнем саду, в Петродворце. Восприятие произведений искусства, достопримечательностей, музеев требует предварительной подготовки детей. При этом нельзя забывать, чтобы предложенная информация вызвала у дошкольников познавательный интерес, ее необходимо переработать: упростить, оживить, ввести игровые элементы, обогатить сказочными и загадочными историями.

В настоящее время весьма значительно возросли требования к речевому развитию детей старшего детского возраста, к моменту поступления в школу они должны достигнуть определенного уровня развития речевой активности, словаря, грамматического строя речи, готовности к переходу от диалогической речи к связанному высказыванию. Использование обобщений позволяет ребёнку систематизировать свой непосредственный опыт. Ребёнок с опорой на образы памяти устанавливает причинно-следственные связи, делает выводы. Кроме того, пересказы, заучивание стихотворений с опорой на картинки, позволяют ребёнку преодолеть застенчивость и робость.

Особое внимание в программе уделяется развитию личности ребёнка, сохранению и укреплению здоровья детей, а также воспитанию у дошкольников таких

качеств, как патриотизм, активная жизненная позиция, творческий подход в решении различных жизненных ситуаций, уважение к традиционным ценностям.

Овладение приемами мнемотехники помогает в развитии психических процессов памяти, внимания, образного мышления и сокращает время обучения. Мнемотехника помогает сделать процесс обучения более простым, интересным и творческим.

## Литература

1. Баландина М. И. Использование мнемотехники с детьми дошкольного возраста / М. И. Баландина // В сборнике: Опыт реализации Федерального государственного образовательного стандарта в образовательных учреждениях материалы III Всероссийской научно-практической конференции. 2015. С. 26–28.
2. Выготский Л. С. Игра и ее роль в психическом развитии ребенка / Л. С. Выготский // Вопросы психологии. 1966. № 6. с. 62–77.
3. Выготский Л. С. Психология развития человека / Л. С. Выготский. — М.: Изд-во Смысл; Изд-во Эксмо, 2005. — 1136 с.
4. Гальперин П. Я. Психология мышления и учение о поэтапном формировании умственных действий / П. Я. Гальперин. — Москва-Воронеж // Психология как объективная наука: избранные психологические труды / П. Я. Гальперин; ред. А. И. Подольский. — Москва: Институт практической психологии; Воронеж: Издательство НПО 'МОДЭК', 1998. — С. 272–317.
5. Гарибян С. Школа памяти / С. Гарибян. — М.: Самвел.ру, 2008. — 96 с.
6. Гуськова О. А. Использование разных видов деятельности в становлении саморегуляции у дошкольников собственных действий/ О. А. Гуськова, В. В. Лопаткина, В. Д. Рунова // Вестник научных конференций. 2016. № 12–4 (16). С. 54–57.
7. Диагностика учебной деятельности и интеллектуального развития детей: Сб. науч. тр. / АПН [СССР], НИИ общ. педагогики; Под ред. Д. Б. Эльконина, А. Л. Венгера. — М.: НИИОПП, 1981. — 157 с.
8. Желтикова А. А. Мастер-класс «Использование приемов мнемотехники в работе с детьми дошкольного возраста» // В сборнике: Профессиональный стандарт педагога. Материалы Форума педагогов города Москвы Москва, 26–28 августа 2015 г. Утверждено РИС Ученого совета Российского университета дружбы народов. При поддержке Департамента образования города Москвы, Московского центра качества образования, Московского института открытого образования. 2015. С. 81–85.
9. Изотова Л. Н. Использование мнемотехники в образовательном процессе в ДОУ / Л. Н. Изотова // В сборнике: Наука в современном мире. Материалы XXV Международной научно-практической конференции. Центр научной мысли. 2016. С. 59–62.
10. Крылова Л. Н. Развитие саморегуляции старших дошкольников в педагогически организованной игровой деятельности/ Л. Н. Крылова // В сборнике: Новые идеи — новый мир сборник научных работ молодых ученых. Тюмень, 2015. С. 63–65.
11. Матюгин И. Ю. Школа эйдетики / И. Матюгин, Е. Чакаберия, И. Рыбникова, Т. Слопенко, Т. Мазина. — М.: Сталкер, 1997. — 1312 с.
12. Немов Р. С. Психология: Учеб. для студ. высш. пед. учеб. заведений: В 3 кн. / Р. С. Немов — 4-е изд. — М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. — Кн. 1: Общие основы психологии. — 688 с. С. 219–228.
13. Психология детства: Учебник/ Под. Ред. А. А. Реана: — СПб.: «Прайм-ЕВРО-ЗНАК», 2003. — 368 с.

14. Степанова М. А. Проблема обучения и развития в трудах Л. С. Выготского и П. Я. Гальперина / М. А. Степанова // Вопросы психологии. — 2001. — № 4. С. 106.
15. Ушинский К. Д. Родное слово: Кн. для учащихся / К. Д. Ушинский // Собр. соч. — М., 1948. — Т. 6. С. 267–268.
16. Черная В. В. Использование мнемотехники в процессе развития памяти у детей дошкольного возраста / В. В. Черная // Воспитание и обучение детей младшего возраста. 2015. № 3–4. С. 63.



УДК 299.52

*Бертова Анна Дмитриевна,*  
кандидат философских наук, Институт философии СПбГУ,  
aihong@mail.ru

## **«ТАЙНЫЕ ХРИСТИАНЕ» В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ: ПО МАТЕРИАЛАМ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ПОЕЗДКИ НА ОСТРОВА ГОТО**

В статье представлены результаты исследования культуры общин японских «тайных христиан» на островах Гото, проведенного автором в 2009 году. «Тайные христиане» являются потомками первых японских христиан XVI — XVII вв., сохранивших свою веру и во время антихристианских репрессий периода Токугава, но впоследствии отказавшихся вновь примкнуть к Католической церкви. Их специфические верования, приобретшие за годы гонений синкретический характер, а также строгая иерархия сохраняются в их общинах до сих пор.

**Ключевые слова:** тайные христиане, Япония, синкретизм.

**Bertova A. D.**

### **HIDDEN CHRISTIANS IN MODERN JAPAN: RESULTS OF THE FIELD WORK IN GOTO ISLANDS**

The article presents results of the field work conducted by the author among Japanese Hidden Christians in the Goto islands in 2009. Hidden Christians are descendants of the first Japanese Christians of the XVI — XVII centuries, who preserved their faith during the anti-Christian repressions of the Tokugawa period, but did not agree to re-unite with the Catholic Church afterwards. Their specific syncretistic beliefs and strict hierarchy formed under repressions can still be seen in their communities today.

**Keywords:** Hidden Christians, Japan, syncretism.

«Тайные христиане» (*какурэ кириситан*) являются потомками первых японских христианских верующих, обращенных в христианство католическими миссионерами в конце XVI — начале XVII вв. Даже в условиях антихристианских гонений периода Токугава (1603–1867) многие японские христиане сохранили свою веру, однако вынуждены были маскировать ее под местные верования, в результате чего их обряды приобрели синкретические черты (подробнее см. [1, с. 191–217]). Верующие собирались группами, которые могли состоять как из нескольких человек, так и из целых деревень [6, р. 90]. После отмены в 1873 году антихристианского закона большая часть этих верующих, получивших название «тайные христиане» [3, с. 30], не захотела возвращаться в лоно Католической церкви — они предпочли отмежеваться от существующих религиозных направлений и сохранять традиции своих предков. «Тайные христиане» существуют

в Японии и в настоящее время, концентрируясь в районе префектуры Нагасаки, в частности на островах Гото, и продолжают хранить свои верования в секрете, хотя сейчас в этом нет никакой необходимости.

Важной причиной нежелания «тайных христиан» воссоединиться с Католической церковью стало стремление сохранить сложившуюся за долгие годы гонений иерархию внутри своих общин: верующие не захотели подчиняться иностранным миссионерам. Строгая иерархия существует в общинах и в настоящее время. Число и наименование лидеров в зависимости от района может различаться, однако на островах Гото их обычно трое — *мидзуката* (ответственный за проведение крещений), *тёката* (ответственный за проведение праздников), а также *торицугияку* (ответственный за организационные вопросы в общине) [1, с. 195].

Верования катакомбных верующих за время их пребывания в «подполье», в изоляции от миссионеров, в условиях необходимости маскировать свою истинную веру под традиционные японские религии, приобрели синкретический характер. Они впитали в себя черты синтоизма, буддизма, а также народной религии. Одной из отличительных черт религии «тайных христиан» является отступление от монотеистических воззрений, почитание местных божеств, утрата понимания христианских догматов. Вместе с тем, названия многих праздников, а также молитвы «тайных христиан» (*орасё*) (подробнее об *орасё* см. [2]) указывают на непосредственную связь их верований с христианством [5, р. 24]. Значительные расхождения с традиционными христианскими воззрениями также помешали «тайным христианам» примкнуть к тому или иному христианскому направлению.

В 2009 году автору удалось побывать в местах проживания «тайных христиан» на островах Гото, а именно на самом крупном острове архипелага — Фукуэ, где еще сохранились общины «тайных христиан». Ниже представлены некоторые наблюдения относительно верований, обычаев и современного состояния последних, сделанные во время этой поездки.

Острова Гото находятся к западу от города Нагасаки, одного из центров распространения христианства в стране начиная с середины XVI века, однако особую значимость они приобрели в период антихристианских гонений. Во время репрессий в районе Курасаки группа японских христиан переместилась на острова Гото, где впоследствии образовалось несколько деревень катакомбных христиан с самоуправлением [1, с. 183]. Первым переселенцам острова показались райскими, однако для последующих земли уже не хватало, поэтому среди японских христиан закрепилась поговорка: «Когда думаешь о Гото, они кажутся раем, а приедешь — они оказываются адом» (*«Гото-ва оэмоза тэнгоку, иттэмизэба — дзигоку»*).

В процессе исследовательской поездки было проведено несколько интервью с различными представителями общины «тайных христиан» в деревне Миябара (остров Фукуэ). Во время пребывания в Миябара нам удалось познакомиться с одним из ключевых иерархов местной общины (*курува*), господином Миямото Кинсукэ. По его словам, он в течение 30 лет исполнял обязанности *тёката* (ответственного за проведение праздников) в данном районе. Однако в конце

2008 — начале 2009 года (за полгода до данного интервью) община распалась. Она прекратила свое существование как организованное объединение верующих, когда умер человек, исполнявший в ней роль *торицугияку* — один из трех лидеров, без которого функционирование общины невозможно. Из тройки лидеров оставался еще *мидзуката*, однако ему было уже 88 лет. По правилам общины религиозные обряды имеют силу только в случае, если их проводят все три лидера общины. После смерти *торицугияку* никто больше не согласился взять на себя его функции, поэтому община фактически прекратила существование. Однако верующие продолжили проводить ритуалы самостоятельно на дому, по мере собственных сил и компетенции.

При входе в дом господина Миямото на самом видном месте располагался синтоистский алтарь *камидана*. Само по себе это весьма типично для жилищ «тайных христиан», чьи предки использовали синтоистские и буддийские алтари для прикрытия своей истинной веры, чтобы избежать обнаружения со стороны властей. Обычно в доме «тайных христиан» есть еще второй, истинный алтарь, где находятся христианские изображения. Так же было и в случае с домом господина Миямото: скрытым объектом почитания в его доме была бронзовая фигурка Марии (*Мария-сама*), которую хозяин именовал «буддой» (*хотокэ-сама*). На вопрос, почитают ли местные «тайные христиане» Иисуса, господин Миямото ответил, что Иисуса никто не вспоминает. Основными же объектами почитания в Миябара были названы божества полей (*кодзин-сама*), так как именно их помощь и поддержка в период посадки и сбора урожая наиболее актуальна для «тайных христиан». Им молятся не только о хорошем урожае, но и о здоровье, мире в семье и избавлении от всего дурного. В отличие от острова Икицуки, на котором существует множество мест секретного поклонения «тайных христиан» [1, с. 203–206], на островах Гото таких мест практически нет, однако есть буддийские изображения бодхисаттвы Дзидзо, которые верующие иногда используют для поклонения.

Несмотря на распад религиозной общины, господин Миямото, чувствуя на себе ответственность за оставшихся верующих, продолжал проводить сокращенные обряды во время всех дней религиозных праздников. Кроме того, крайне важными на данном этапе общины являются поминальные ритуалы и похороны. Традиционно самыми важными обрядами для «тайных христиан» были похороны и крещения [4, р. 326], однако последних в общине Миябара не проводилось уже много лет. По словам господина Миямото, последнее крещение в общине состоялось за 12–13 лет до момента данного интервью — крестили малолетнего внука одного из членов общины. За несколько лет до этого произошло крещение женщины, вышедшей замуж за одного из верующих. Эту женщину мы также встретили в деревне. Она рассказала, что приняла веру вместе с замужеством, однако практически ничего в ней не понимает, так как в данной общине во время праздников и обрядов молитвы в целях конспирации читаются не вслух, а про себя, что делает практически невозможным человеку со стороны понять, о чем и кому верующие молятся (действительно, исследователи выделяют две основных традиции чтения молитв в различных местах проживания «тайных христиан»). Жители островов Гото часто придерживаются

«безмолвной» традиции, в то время как на острове Икицуки молитвы в основном зачитываются вслух).

В отношениях с представителями других религий, в первую очередь, с буддистами и католиками, «тайные христиане» держатся особняком и не участвуют в католических праздниках, однако католики и буддисты оказывают «тайным христианам» помощь в случае похорон. Иногда «тайные христиане» прибегают к католическому или к буддийскому священнику.

Должности *тёката*, *торицугияку* и *мидзуката* являются наследственными, однако дети сейчас не хотят продолжать ремесло родителей. «Тайные христиане», по словам господина Миямото, уважают право самостоятельного выбора религии. На 2009 год в Миябара оставалось 103 «тайных христианина».

Хотя «тайным христианам» грозит вымирание, старики предпочитают не думать о будущем, а продолжают претворять в жизнь свои обряды, пока у них есть на это силы. Господин Миямото сказал, что не может просто так распустить общину, так как чувствует свою ответственность перед верующими. Особенно это касается проведения похорон, так как господин Миямото уверен, что человек заслуживает право быть похороненным в соответствии с обрядами той религии, которую он исповедует».

Таким образом, в настоящее время общины «тайных христиан» переживают критический период: молодые не желают наследовать веру своих отцов и дедов и принимать на себя ответственность за сохранение своей религии. Крещений как в районе Гото, так и в других местах обитания «тайных христиан», не проводилось уже давно [7, p. 7], поэтому надеяться на значительное пополнение их рядов не приходится. Однако вызывает несомненное уважение те стойкость и мужество, с которыми старики продолжают исповедовать свою специфическую религию, уже не имеющую практически никаких связей с христианством, несмотря на все произошедшие за время их изоляции политические, экономические и культурные перемены в японском обществе.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бертова А. Д. Христианство в Японии: опыт историко-религиоведческого анализа. — СПб.: Наука, 2017. — 318 с.
2. Миядзаки Кэнтаро. Какурэ кириситан. Орасё — тамасий-но цусо тэйон («Тайные христиане». Орасё — звуки души). — Нагасаки: Нагасаки симбунся, 2006.
3. Миядзаки Кэнтаро. Какурэ кириситан-но синко сэкай (Мир верований «тайных христиан»). — Токио: Токё дайгаку сюппанся, 2006.
4. Harrington A. M. The Kakure Kirishitan and Their Place in Japan's Religious Tradition // Japanese Journal of Religious Studies. 1980. 7/4. P. 318–336.
5. Miyazaki Kentaro. The Kakure Kirishitan Tradition // Handbook of Christianity in Japan / ed. by Mark Mullins. — Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 19–34.
6. Nosco P. The Experiences of Christians during the Underground Years and Thereafter // Japanese Journal of Religious Studies. 2007. 34/1. P. 85–97.
7. Turnbull S. The Kakure Kirishitan of Japan: A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day. — Richmond, Surrey: Curzon (Japan Library), 1998.

## УЧЕНИЕ О ЧИСТИЛИЩЕ В СХОЛАСТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

В статье освещаются вопросы, связанные с развитием учения о чистилище в период схоластики. Чистилище — феномен европейской средневековой теологической мысли. Схоластика — период в истории философии, когда учение о чистилище приобретает свою актуальность и догматическое обоснование. Цель данной статьи состоит в том, чтобы рассмотреть процесс развития учения о чистилище в период схоластики, а именно в учениях основных мыслителей данной эпохи.

**Ключевые слова:** чистилище, схоластика, учение, церковь, кары

### Dmitriev V. I.

The article covers issues related to the development of the teaching of purgatory in the period of scholasticism. Purgatory is a phenomenon of European medieval theological thought. Scholasticism is a period in history when the doctrine of purgatory acquires its relevance and dogmatic justification. The purpose of this article is to consider the development process of the doctrine of purgatory in the period of scholasticism, namely, in the teachings of the main thinkers of this era.

**Keywords:** purgatory, scholastic, teaching, church, punishment

Говоря о посмертном воздаянии, Абельяр вслед за Августином говорит о двух карах: вечной и временной. Временной каре, по словам автора, подвергаются раскаявшиеся в земной жизни грешники [Абельяр «Этика, или познай самого себя» кн. I, стр. 129]. Таким образом, Абельяр подчёркивает особую значимость таинства покаяния, ссылаясь на высказывание пророка Иезекииля: «И ты, сын человеческий, скажи сынам народа твоего: праведность праведника не спасает в день преступления его, и беззаконник за беззаконие своё не падёт в день обращения от беззакония своего...» [Иез. 33:12]. Абельяр далее пишет следующее: «Всякий пребывающий в любви к Богу необходимо обретает спасение» [Абельяр «Этика, или познай самого себя» кн. I, стр. 130]. И в этом рассуждении, на наш взгляд, Абельяр продолжает концепцию Августина, который полагал, что спасение посредством очистительного огня получит тот, кто ставит Христа в основу своей жизни [Августин: «О граде Божиим» кн. XXI, гл. 16].

Обращаясь к вопросу о Господней каре, Абельяр вслед за Святым Августином и Григорием Великим говорит о том, что очищение души надо заслужить добрыми делами ещё в течение этой жизни. Свои соображения по этому поводу мыслитель подкрепляет цитатой из 3-ей главы Евангелия от Матфея: «Сотвори же достойный плод покаяния...» [Мф. 3:8].

Для дальнейшего исследования нам следует обратиться ко второму трактату Абельяра «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином». В трактате Абе-

ляра Христианин в своём диалоге с Философом говорит об устройстве загробного мира. Рай, по мнению Христианина, есть место вечного созерцания Бога. Ссылаясь на слова Иисуса, произнесённые разбойнику: «...истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» [Лк. 23:43], Христианин говорит следующее: «Иисус откровенно наталкивает на мысль, что рай и есть само видение Бога...» [Абеляр «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином» см. «О высшем зле», стр. 258]. Из этого следует, что точка зрения Христианина в данном диалоге тождественна сегодняшнему представлению церкви о рае.

В своих размышлениях об аде Христианин указывает на две формы представления: ад как чёткое место под землёй, и здесь мы видим отсылку к учению Григория Великого [Григорий Великий: «Диалоги» кн. IV, гл. 42], и ад как состояние духовной смерти человека — это мнение, соответствующее современному представлению церкви об этом месте: «Главная адская мука состоит в вечной разлуке с Богом...» [ККЦ 1035]. Христианин в диалоге говорит об аде как о разлуке с Богом. В подтверждение своих высказываний Христианин обращается к Ветхозаветным и Новозаветным текстам, а именно он размышляет над словами пророка Исаии: «И будут выходят, и увидят трупы людей, отступивших от Меня: ибо червь их не умрёт, и огонь их не угаснет; и будут они мерзостью для всякой плоти» [Ис. 66:24]. Эти слова, по мнению Христианина, нельзя воспринимать буквально. Данное высказывание следует понимать в символическом ключе. Ад — место духовное, следовательно, как полагает Христианин: «...пророк подразумевал под червями внутреннее разъедание душ, из-за чего — благодаря собственному сознанию — они мучаются от безнадёжности вымолить прощение...» [Абеляр «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином» см. «О высшем зле» стр. 269].

Абеляр полагал, что очистительный огонь носит символический характер, так как высшие мучения часто отождествляются с огненной карой.

В трактате «Сумма теологии» Фома Аквинский, подобно Григорию Великому, размышляет над словами апостола Павла: «Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, — каждого дело обнаружится...» [1Кор. 3:12–13]. Данное высказывание мыслитель ставит в центре своего понимания вопроса о простительных грехах. Аквинский разделяет лёгкие грехи по степени тяжести: дерево дольше всех горит, следовательно, это самый тяжкий простительный грех; солома горит меньше по времени, следовательно, это грехи средней тяжести; сено сгорает сразу же, следовательно, она лежит в основе самого незначительного греха [Ф. Аквинский «Сумма теологии» т. 5, в. 89, р. 2].

По мнению мыслителя, страдания души в очистительном огне материальны: «...данный огонь является действительно вредоносным для духа, и таким образом душа, видя огонь как нечто вредоносное для неё, испытывает от него мучения» [Ф. Аквинский «Сумма теологии» т. 13, в. 70, р.3]. Таким образом, Фома Аквинский, ссылаясь на 9-ую главу книги «Премудрости Соломона»: «... ибо тленное тело отягощает душу, и эта земная хранина подавляет многозаботливый ум» [Прем 9:15], полагает, размышляя над природой очистительного пламени,

что этот огонь физически сковывает душу грешника в загробном мире, следовательно, это можно рассматривать как лишение свободы.

Далее Фома Аквинский в своём трактате говорит о значимости молитвы за души умерших и принесения Евхаристической Жертвы, поскольку молитва является выражением христианской любви.

В главном труде Данте Алигьери, как указал Жак Ле Гофф, учение о чистилище находит свой поэтический триумф.

Произведение «Божественная комедия» состоит из ста песен, так как сто — это число, обозначающее совершенство. Первая часть, которая носит название «Ад», состоит из тридцати четырёх песен, но две первые являются введением, и поэтому о путешествии в ад повествуют тридцать две песни, в то время как «Рай» и «Чистилище» состоят из тридцати трёх. Как мы видим, ад по количеству песен не равен ни чистилищу, ни раю, что символизирует нарушение гармонии между Богом и душами, находящимися в аду.

В начале каждой из частей «Божественной комедии» есть символ, который кратко говорит о том, о чём автор в этой части хотел сказать. Так в первой части образ дремучего леса символизирует состояние той греховности, в которой находится сам Данте, Италия, а вместе с ней и всё человечество:

«Какой он был, о, как произнесу,  
Тот дикий лес, дремучий и грозный,  
Чей давний ужас в памяти несусь!»

[Данте «Божественная комедия», ч. 1, п. 1, стр. 37].

Смысл первой части заключается в том, чтобы потрясти читателя, а также дать ему осознать чувство собственной греховности.

Вторая часть «Чистилище» начинается словом «парус»:

«Для лучших вод подьема парус ныне,  
Мой гений вновь стремится свою ладью,  
Блуждавшую в столь яростной пучине...»

[Данте «Божественная комедия», ч. 2, п. 1, стр. 182].

Парус — это символ надежды. Той надежды, которая есть у всех душ, находящихся в чистилище. Чистилище дарит надежду на воссоединение с утраченной вследствие грехов гармонии между человеком и Богом.

И наконец, третья часть начинается со слова «лучи»:

«Лучи Того, Кто движет мирозданье,  
Всё пронизают славой и струят  
Где — большее, где — меньшее сиянье»

[Данте «Божественная комедия», ч. 3, п. 1, стр. 289].

Это указывает на то, что задача третьей части состоит в том, чтобы увлечь читателя красотойрая.

В то время как в аду всего две краски: красная, символизирующая кровь, и чёрная, символизирующая тьму, в чистилище присутствуют живые краски, как пишет Данте:

«Отрадный цвет восточного сапфира,  
Накопленный в воздушной вышине,  
Прозрачный вплоть до первой тверди мира...»

[Данте «Божественная комедия» ч. 2, п. 1, стр. 182].

Следует обратить внимание на то, что чем выше поднимаются герои по сферам чистилища, тем всё проще им идти дальше. Вергилий говорит Данте следующие слова, когда они поднимались в гору:

«Гора так мудро сложена,  
Что поначалу подыматься трудно;  
Чем дальше вверх, тем мягче крутизна»

[Данте «Божественная комедия» ч. 2, п. 4, стр. 197].

Этот подъём длится трое с половиной суток, в то время как по путешествие героев по аду длится ровно сутки. А это символ того, что впасть в греховность гораздо проще и быстрее, чем потом от неё очиститься.

По мнению Данте, грехи, на которые идёт человек вследствие собственной природы, допустимы. Эти грехи в первую очередь заключаются в отсутствии чувства меры.

Однако самые страшные грехи, согласно точке зрения Данте, это те грехи, которые продиктованы уже не природой человека, а его свободной волей. Самый страшный грех, по мнению и Данте, — это предательство. Этот грех является главным инструментом разрушения мировой гармонии.

Нижняя часть дантовского ада, где находится Люцифер, — самая холодная. И это символ холодности сердец его обитателей.

Люцифер — первый грешник, находящийся на самом дне ада, держит в своих пастьях трёх предателей: Иуду, предавшего Христа, а также Бруто и Кассия, предавших Юлия Цезаря:

«Тот, наверху, страдающий всех хуже, —  
Промолвил вождь, — Иуда Искарот;  
Внутрь головой и пятками наружу.  
А эти — видишь — головой вперёд:  
Вот Брут, свисающий из чёрной пасти;  
Он корчится — и губ не разомкнёт!  
Напротив — Кассий, телом коренастый»

[Данте «Божественная комедия» ч. 1, п. 34, стр. 179].

Подводя итогу вышесказанному, следует ответить на вопрос о том, почему Данте с Вергилием начинают своё путешествие по аду не с глубин, а с первых уровней. Дело в том, что это тоже имеет определённое символическое значение, его можно свести к следующему: чтобы прийти к Богу, прийти к покаянию, достигнуть рая, человек должен спуститься в самую преисподнюю своего сердца и познать своё несовершенство. И только после этого двигаться вверх. Смысл горы дантовского чистилища, по мнению Жака Ле Гоффа, состоит в том, чтобы восстановить истинную любовь, которая утрачивается вследствие грехов [4, ч. 3, с. 507].



## ЛИТЕРАТУРА

1. Абеляр П. История моих бедствий / Пётр Абеляр; пер. с лат. С. Неретиной. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. — 288 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском переводе с параллельными местами. Москва 1988 г.
3. Данте Алигьери. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1: Божественная Комедия: поэма / Пер. с итал., вступ. ст. и коммент. М. Лозинского. — М.: Литература; Вече, 2001. — 656 с. — (Всемирная литература)
4. Ле Гофф, Ж. Рождение чистилища / Жак Ле Гофф; пер. с фр. В Бабинцева, Т. Краевой. — Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2011. — 544 с.
5. Русский перевод «Катехизиса Католической Церкви», 4 –ое издание — Copyright 2001 — Апостольская Администрация для католиков латинского обряда Севера Европейской части России.
6. Фома Аквинский. Сумма теологии

*Шрамко Василий Анатольевич,*  
студент бакалавр религиоведения,  
Русская Христианская Гуманитарная Академия,  
Basileus.of.saint.petersburg@gmail.com

## **ФЕНОМЕН АНИМИЗМА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ КОГНИТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

В статье рассматривается природа феномена анимизма с точки зрения когнитивистики. В ходе поэтапного анализа с опорой на актуальные исследования в области когнитивного религиоведения дается ответ на ряд вопросов, затрагивающих функционирование анимизма, а именно: как зарождаются, отбираются и передаются анимистические представления. Анимизм оказывается фундаментальным элементом религии и может быть обнаружен в поведении животных.

**Ключевые слова:** анимизм, животный анимизм, происхождение религии, когнитивное религиоведение

**Shramko V. A.**

### **THE PHENOMENON OF ANIMISM IN TERMS OF CONTEMPORARY COGNITIVE RESEARCHES**

The article examines the nature of the phenomenon of animism in terms of cognitive science. By step-by-step analysis based on contemporary researches in the field of cognitive religious study a number of problems become answered: how animistic representations appear, get selected and transmitted. Animism proves as fundamental element of religion and may be found in animal behavior.

**Keywords:** animism, animal animism, origin of religion, cognitive religious study

Под анимизмом принято считать веру в наделенность живой и неживой природы душой, и как следствие интенциональностью. Но что заставляет человека видеть жизнь там, где ее возможно нет? Как зарождаются, отбираются и передаются эти представления? И являются ли они свойственными только человеку?

Сразу две схожие по своему содержанию теории могут пролить свет на то, как представления и идеи распространяются среди людей. Это «Теория мемов» Докинза[1] и «Эпидемиология репрезентаций» Спербера[9]. Обе подводят нас к тому, что процесс передачи репрезентации от индивида к индивиду подчиняется принципу естественного отбора, где выживание и наибольшее распространение получают более эффективные идеи и представления. Но какие идеи наиболее эффективны, а, следовательно, и наиболее заразительны?

Согласно модульному подходу человеческое сознание состоит из различных познавательных «проблемно-ориентированных» механизмов, каждый из которых приспособлен для обработки определенного типа информации[3]. Так, антрополог Скотт Атран, выделяет целых три группы интуитивных представле-

ний, которые служат основанием представлений о сверхъестественных агентах, это — наивная физика, биология и психология [5, с.104–110]. Люди обладают определенными критериями и интуитивными ожиданиями в каждой из этих областей. Однако, как только одно из этих интуитивных ожиданий нарушается, когнитивные механизмы сразу приписывают этому явлению особую значимость ввиду его неординарности. Такие представления Паскаль Бойер называет контринтуитивными и, по его мнению, именно в них и лежит основание религиозных представлений. Более того, для их появления необходимо совсем незначительное нарушение интуитивных представлений: либо нарушение внутри одной группы, либо же перемещение одного представления в другую группу[5, с. 93–135]. Наиболее успешными будут те представления, которые не просто удивляют своей необычностью, но в то же время тесно связаны с существующими интуитивными представлениями, т. е. менее фантастичны (принцип минимума контринтуитивных идей[6]). Остается вопрос, что становится причиной возникновения религиозных представлений?

В 1993 году Стюартом Гатри была опубликована работа «Лики в облаках. Новая теория религии» [8], в которой он представляет нашему вниманию весьма успешный концепт Hypersensitive Agency Detection Device (далее HADD) — сверхчувствительный механизм опознавания агентности. Этот инструмент дает объяснение того, почему иной раз человек видит следы одушевленной деятельности там, где они отсутствуют[3, с.219–224].

HADD отвечает за поиск агентов в мире, и наблюдается в равной степени как у человека, так и большинства животных на планете. Он отвечает за выявление агентов в среде, будь то хищник или добыча, что напрямую связывает этот аппарат с витальными потребностями. Однако в ходе эволюции наибольшую эффективность унаследовал аппарат с большим количеством ложных срабатываний. Так примат, лишний раз видя в зарослях джунглей пантеру, имеет большие шансы к выживанию, чем тот, который в момент опасности может не принять сигнал угрозы за таковой и сделаться добычей хищников. Само по себе наличие этого механизма обусловлено эволюцией, необходимостью предсказать непредсказуемый мир, в котором должна выживать особь.

Из-за такой функциональной особенности человек склонен лишний раз воспринимать шелест листьев как чью-то речь, а странные отметины на песке как следы какого-то существа. Баррет развивая эту мысль приходит к выводу, что именно HADD побуждает человека наделять как неживую так и живую природу теми же атрибутами, которыми наделены и мы — разумом и чувствами[2, с.29–34].

В дальнейшем именно благодаря теологической обработке контринтуитивные представления трансформируются в религиозные, однако сам характер мировосприятия остается прежним. Так Джастин Баррет в ходе исследования фактически установил два параллельных уровня представлений о религиозных агентах, которые могут противоречить друг другу — интуитивный и теологический. Это позволило сделать вывод, что каждодневные и бессознательные представления о божествах (т. е. испытываемые здесь-и-сейчас в ходе обработки

информации о мире) в значительной мере преисполнены анимизма и антропоморфизма, в то время как теологические представления являют собой их дальнейшее объяснение и интерпретацию (вне живого процесса познания)[4, с. 617].

Таким образом, интуитивные представления о сверхъестественных агентах тесно связаны с феноменами анимизма и антропоморфизма. Многие исследователи, к примеру Дж. Баррет[3] и С. Гатри[8], считают эти два смежных способа восприятия основой религиозности, которые обусловлены наличием HADD, который, впрочем, присутствует и у животных. Вследствие чего возникает вопрос о наличии анимизма у животных как способа наделения неживой природы живыми качествами. Исследованием этой проблемы занялся Стюарт Гатри в своей работе «Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition» [7]. Автор прослеживает зачатки религиозности у животных, аргументируя это тем, что они видят в мире и событиях большую упорядоченность и организацию, чем на самом деле, в виду того, что их мировосприятие осуществляется наиболее выгодным с точки зрения натуральной селекции путем. Находясь в несознательном сомнении считать ли некий объект одушевленным или событие преднамеренным или нет, их мозг выбирает первый вариант[7, с.38–39].

У животных прослеживается определенный паттерн ожиданий восприятия, их познавательная система настроена на поиск определенных объектов в окружающей среде, так, к примеру, у крупных хищных птиц мы можем говорить об орнитоморфизме — наделении похожих на птиц объектов (добыча, необходимая для выживания) их качествами, что побуждает хищную птицу реагировать словно перед ней добыча. В подтверждение этому Гатри приводит пример с одомашненным скворцом, который никогда не видя мухи, внезапно повел себя так, словно бы он увидел ее, после чего резко устремился к ней, схватив невидимый объект и начал проглатывать муху, как если бы она была настоящая[7, с.42]. Это действие можно воспринимать по-разному, как «воображаемое» или «магическое», как «религиозное» или «символическое». Однако своим основанием оно имеет положение, обусловленное характером восприятия, развившимся в ходе эволюции.

Анимизм стоит воспринимать не как сложную символическую систему (это требует в достаточной мере развитого сознания), но как набор особенностей восприятия и познания, присущих в равной степени практически всем животным. Таким образом, можно говорить о том, что анимизм — один из базовых способов восприятия и познания мира, тогда как разного рода морфизмы задаются паттерном конкретного сознания, которое определяет поисковые мотивы. Ввиду этого, с учетом социальный природы homo sapiens, антропоморфизм рисуется как наиболее правдоподобный способ взаимодействия и реакции человека на мир, и не стоит искать в нем что-то сугубо человеческое. Как пишет Гатри в завершение своей статьи:

«Мы забыли, что разделяем с животными одну жизненно важную необходимость: интерпретировать неоднозначный мир и обнаруживать действующие силы, прячущиеся в нем. В ходе обнаружения этих реально действующих сил, все мы неизбежно видим их там, где их нет» [7, с.56].

## Литература

1. Докинз Р. Эгоистичный ген = The Selfish Gene / Переводчик: Н. Фомина. — Corpus, 2013. — 512 с.
2. Barrett, J. L. Exploring the Natural Foundations of Religion / J. L. Barret // Trends in Cognitive Sciences. — 2000. — № 4
3. Barrett, J. L. Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts / J. L. Barret, F. C. Keil // Cognitive Psychology. — 1996. — Vol. 31
4. Barrett, J.L Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine / J. L. Barrett // Journal for the Scientific Study of Religions. — 1998. — № 4
5. Boyer, P. The Naturalness of Religious Ideas / P. Boyer. — Berkeley: University of California Press, 1994. — 344 p.
6. Geertz, A.W Religious Narrative, Cognition and Culture / A. W. Geertz, S. J. Jensen. — Sheffield: Equinox Publishing, 2011. — 336 p.
7. Guthrie, S. E. Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition / S. E. Guthrie // Current Approaches to the Cognitive Science of Religion. — London and New York: Continuum. — Pp. 38–67
8. Guthrie, S. E. Faces in the Clouds: a New Theory of Religion / S. E. Guthrie. — New York: Oxford University Press, 1993. — 290 p
9. Sperber, D. Explaining culture: a naturalistic approach / D. Sperber. — Oxford: Blackwell, 1998. — 184 p.

# РЕЛИГИЯ ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

---

УДК 167.1

*Бахарь Спиридон Александрович,*  
аспирант Русской христианской гуманитарной академии  
temperatur@yandex.ru

## ПРОБЛЕМА НАУЧНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГНОСТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

В статье рассматриваются гностические тексты с точки зрения их научной интерпретации. Определяется основная проблема, которую предстоит решить любому исследователю в ходе реконструкции их содержания; а также предлагается решение данной проблемы. Результаты данной работы могут быть использованы во всех сферах современной науки, тем или иным образом связанных с изучением гностицизма.

**Ключевые слова:** гностический текст, гностицизм, научная интерпретация

**Bakhar S. A.**

## THE PROBLEM OF SCIENTIFIC INTERPRETATION OF Gnostic TEXTS

The article contemplates Gnostic texts in the context of their scientific interpretation. It designates the main problem to be solved by any researcher during the reconstruction of their content, and also offers a solution to this problem. The results of this paper can be used in all areas of modern science, one way or another connected with the study of Gnosticism.

**Keywords:** Gnostic text, Gnosticism, scientific interpretation

Сделанные в течение последних трех веков открытия гностических текстов, особенно — библиотеки Наг-Хаммади, предоставили ученым широкие возможности в изучении гностицизма и позволили пролить свет на один из наиболее темных периодов в истории христианства [7, с. 143]. Это породило большой интерес к сочинениям гностиков, благодаря чему гностицизм стал одним из самых перспективных и актуальных направлений научных исследований. Гностические тексты изучаются представителями самых различных областей науки: историками, религиоведами, филологами, психологами и т. д. В результате на сегодняшний день мы имеем необозримый объем как отечественной, так и зарубежной литературы по данной тематике.

Вместе с тем любой исследователь гностицизма неизбежно сталкивается с проблемой понимания гностических текстов, с проблемой извлечения их смысла. Проблема заключается, главным образом, в иррациональном характере произведений гностиков. В первую очередь это касается их образности. Гностики предпочитали использовать в качестве средств выражения не абстрактные понятия, а конкретные образы [6, с. 113], заимствованные из самых различных

областей античной культуры. В качестве примера можно привести такие образы, как «свет», «царствие», «змей» и т. п.

Более значительным проявлением иррациональности гностических текстов с точки зрения их научной интерпретации является отсутствие однозначной терминологии. И действительно, в произведениях гностиков слова употребляются с разным смыслом — их значения меняются в зависимости от контекста. При этом все значения свободно сосуществуют часто в пределах одного текста, благодаря чему тексты допускают не одну интерпретацию.

Следствием многозначности гностических текстов является их противоречивость. Яркий пример противоречивости гностических текстов — поэма «Гром. Совершенный Ум» (ННС VI. 2), полностью построенная на оппозициях:

«Я  
почитаемая и презираемая.  
Я блудница и святая.  
Я жена и  
дева. Я мать  
и дочь. Я члены тела  
моей матери. Я неплодность,  
и есть множество ее сыновей. Я  
та, чьих браков множество, и  
я не была в замужестве. Я облегчающая роды  
и та, что не рожала. Я  
утешение в моих родовых муках. Я  
новобрачная и новобрачный.  
И мой муж тот, кто  
породил меня. Я мать  
моего отца и сестра моего  
мужа, и он мой отпрыск»

(ННС VI, 2:13; 16–32. Пер. М. К. Трофимовой) [5, с. 308].

В плане иррациональности гностические тексты иногда доходят до полной бессмысленности. Здесь в качестве примера можно привести фрагмент из «Евангелия от египтян» (ННС III.2), где слово используется почти исключительно в его фонетическом аспекте:

«ИЕ иеус ЕО Оуа! Воистину, истинно, О Ессей Назарей Еседдукей.  
О живая вода, О Дитя дитяти, о славное имя! Воистину истинно, О зон  
сущий, ииии ЕЕЕЕ ееее оооо уууу ОООО аааа. Эй аааа ОООО, О сущий,  
кто видит эоны! Воистину, истинно, аеЕ ЕЕЕ ииии уууууу ОООООООО,  
кто вечно вечен! Воистину, истинно, иЕа, эйО, в сердце, что создано, у аей  
ейс аей, ей о ей, Сын, навечно, Ты то, что ты есть. Ты тот, кто ты есть» [9,  
с. 133].

Отсюда возникает вопрос: возможна ли научная интерпретация гностических текстов, требующая внутренней непротиворечивости, систематичности и нуждающаяся в общих понятиях? Как показывает анализ, такая интерпрета-

ция вполне возможна. Это обусловлено тем, что в большинстве случаев писания гностиков являются иррациональными только по форме, тогда как на содержательном уровне они вполне логичны. И хотя в некоторых случаях тексты представляют собой бессмысленное сочетание звуков, это не означает полного отсутствия смысла — наряду с образным изложением в гностических писаниях довольно отчетливо представлена и теоретическая сторона [1, с. 311]. В этом плане гностические тексты содержат вполне рациональные системы [1, с. 322]. Они дают развернутую картину мира, раскрывают происхождение, предназначение и сущность человека, решают проблему добра и зла...

Стремление к теоретизированию побуждало гностиков, помимо собственно религиозных вопросов, интересоваться и вопросами философского характера [2, с. 159–161]. Некоторые из них даже входили в круг неоплатоников [3, с. 320]. Поэтому в качестве материала для создания своих текстов они использовали не только различного рода образы, но и идеи античных мыслителей. Это позволило ересиологам [8] утверждать, что все гностические учения основываются на древнегреческой философии, и гностики только облачают старое содержание в новую форму. В числе основных источников гностических представлений обычно называют такие философские направления, как платонизм и стоицизм. Благодаря такой близости гностицизма и философии некоторые исследователи определяют гностицизм как «философскую религию» [4]. Все это делает научную интерпретацию гностических текстов не только возможной, но и необходимой.

Возможной же такая интерпретация оказывается, если мы будем рассматривать отдельные гностические образы и идеи не в отрыве друг от друга, но в контексте всей системы гностических учений; а также — в контексте той культурной среды, из которой эти образы и идеи заимствовались. Это значит, что понимание гностических текстов может быть осуществлено только при рассмотрении каждого текста как целого, а также — посредством сопоставления всех имеющихся произведений гностиков между собой и с иными релевантными источниками, в качестве каковых могут выступать как религиозные, так и другие тексты поздней античности. Разумеется, необходимо учитывать и уже имеющиеся научные исследования в данном направлении [7, с. 143].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. — М., 2000.
2. Маргулес Б. Б. О социальных корнях христианского гностицизма в Египте // Древний Восток. Сборник 1. К семидесятипятилетию академика М. А. Коростовцева. — М., 1975. — С. 159–161.
3. Плотин. Против гностиков // Вторая эннада / Пер. с древнегреч. и вступ. ст. Т. Г. Сидаша. — СПб, 2004. — С. 295–346.
4. Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. — СПб, 1996.
5. Трофимова М. К. Гностические апокрифы из Наг-Хаммади. // Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии: И. С. Свенцицкая, М. К. Трофимова. — М., 1989.



6. Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
7. Трофимова М. К. К методике изучения источников по истории раннего христианства: (на примере литературы о «Евангелии от Фомы») // ВДИ. — М., 1970. — № 1. — С. 142–151.
8. Hippolytus. Refutatio omnium Haeresium / Edited by Miroslav Marcovich. — Berlin, New York, 1986.
9. Robinson J. M. The Nag Hammadi Library in English. Revised edition. San-Francisco, 1988.

## **ТЕО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ ФАТУМ СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВИЯ: ТРАДИЦИЯ И ОПЫТ**

В статье рассматривается проблема вытеснения технологиями фундаментального христианского понимания религиозного в поле частного мнения, что способствует возврату различных фундаменталистских практик более адаптируемых к скорости, с которой меняется современный технологизированный мир. Для этого автором вводится концепт тео-технологического фатума, в рамках которого следует рассматривать особенности взаимоотношения традиции и опыта в деле продолжения развития современного богословия.

**Ключевые слова:** Бенъямин, Схиллебекс, традиция, опыт, тео-технологический фатум.

**Beltek O.**

### **THEO-TECHNOLOGICAL FATUM OF CONTEMPORARY THEOLOGY: TRADITION AND EXPERIENCE**

The article discusses the problem of technologies displacing the fundamental Christian understanding of the religious into the field of private opinion, which contributes to the return of various fundamentalist practices more adaptable to the speed with which the modern technologized world is changing. For this purpose, the author introduces the concept of Theo-Technological Fatum, within which the features of the relationship between tradition and experience in the development of contemporary theology should be considered.

**Keywords:** Benjamin, Schillebeeckx, tradition, experience, Theo-Technological Fatum.

В существующих секулярных демократических обществах наблюдается приватизация публичного пространства из-за сильного влияния технологий, прежде всего, «новых медиа» на фоне роста религиозных движений и возврата интереса к религии. Во многом это обусловлено некоторой растерянностью современного человека, в которой он себя обнаруживает: экономику капитализма постоянно сотрясают кризисы, либеральный проект дает перспективу тупика, мировые религии испытывают крах универсализма. В попытке найти опору для создания новой общности и единства многие прибегают к национализму, идеям этничности.

Современный фундаментализм является результатом полной потери веры и традиций. Сама ситуация религиозного многообразия при утрате религиозного опыта становится той плодотворной почвой для процветания фундаментализма. По этой же причине религиозные движения фундаменталистского толка обретают все большую популярность.

Проблема взаимоотношения традиции и опыта встает особенно остро именно в ракурсе этой теолого-технологической фатальности мира, которую я предлагаю называть тео-технологическим фатумом. Поэтому так важно заострить внимание на подлинном содержании понятия традиции и того, что сегодня представляет собой опыт. Сегодня люди «устали» от тяжести опыта, от традиции опыта, они не испытывают необходимость во власти слов и повествований прошлого, им не нужно знать, какая именно истина передавалась из уст в уста относительно того, с чем они сталкиваются сегодня, если можно так выразиться — регистр нарратива сменяется регистром лексемы. Собственно, на вычленинии лексемы из цельности нарратива выстраивает сегодняшний фундаментализм свою жесткую политику буквализма: выдергивание отдельных фраз, понятий, их интерпретация вне академической традиции мысли, требующей детального и основательного изучения проблемы, изменение самой лексемы. Интернет и «новые медиа» как ничто лучше технологически подходят для воспроизводства множеств подобных альтернативных практик. Обилие социальных сетей или конвергентных медиа-площадок, где каждый в любой момент времени свободно может высказать любое частное мнение или стать транслятором чьего-то частного мнения, является тем самым радикальным не-замечанием продолжающего происходить вокруг человека опыта, в который он не вовлечен, или в лучшем случае наблюдает за ним как за музейным экспонатом.

Иначе говоря, фундаментализм порывает с культурой и историей религиозного опыта, потому что полагается на логику повторения и механической репродукции, которое упоминает в своем эссе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» немецкий философ и теоретик культуры Вальтер Беньямин [1].

Для Беньямина уникальность и ценность вещи поколеблена, а «единственность произведения искусства тождественна его впаивности в непрерывность традиции» [1]. Беньямин понимает механическую репродукцию как утрату религиозного опыта. Религиозный опыт для него, в первую очередь, переживание уникального и единственного.

Поколебленная и оторванная от традиции религия стремится к замещению фундаментализмом через воспроизведение опыта и, как следствие, разрыв традиции. Однако с другой стороны традиция сама по себе не есть что-то застывшее, но живое и крайне подвижное. Традиция и ее развитие способны оставаться живыми только благодаря человеческому опыту. Здесь я бы хотел обратиться к тому как понимает опыт бельгийский богослов Эдвард Схиллебекс. Категория опыта важна для Схиллебекса в вопросе осмысления современности, той ситуации, в которой продолжает разворачиваться опыт. Схиллебекс вводит понятие «опыта контраста» [5]. С одной стороны, это опыт исторического развития, утверждающего лучшее будущее для человечества, но с другой, это опыт страдания и бессмысленной несправедливости, которая неизменно присутствует в самом историческом контексте и несет угрозу будущей гуманности. Мы видим каких технологических успехов достиг человек, как благодаря этому позитивному опыту человек стремится улучшать качество своей жизни, однако, вместе с тем,

те же самые достижения раскрываются в негативном опыте как соучастники человеческого страдания. Этот опыт контраста, прежде всего, виден на примере смерти и воскресения Христа. Именно по этой причине, согласно Схиллебексу, христианству необходимо соотносить себя с опытом современности, то есть совершать своего рода «критическую корреляцию» между традицией и современной ситуацией, что в свою очередь является корреляцией опытов.

Технологический фатум обрекает современность на тотальную вывернутость и обнажённость таинственного, что неизбежно приводит к очередному опыту контраста. То, что прежде было сокрыто, делается доступным всем. Такое технологическое вторжение в пространство религиозно-мистического приводит к тому, что «место ритуального основания занимает другая практическая деятельность: политическая» [1].

Наша сегодняшняя жизнь с постоянным наличием в ней опытов контраста, — будущее традиции которых мы не понимаем, а скорее не понимаем и их настоящее — побуждает нас к тому, что мы находимся в постоянном сопротивлении негативному измерению этого опыта, теряя при этом позитивную его перспективу. Другими словами, мы живем отвергая всякий опыт, живем за пределами опыта. Мы не понимаем как жить здесь и сейчас в этой ускоряющейся технологической фатальности, и не находим ничего другого как подчиниться ей, жалуясь при этом на бесцельность самого её движения.

Итальянский философ Джорджо Агамбен в своей книге «Детство и история: разрушение опыта» [3] утверждает, что к вопросу опыта сегодня можно подходить только с пониманием того, что он нам более недоступен. Как пишет Агамбен, Бенъямин диагностировал «нищету опыта» современной эпохи, обосновав ее катастрофой Первой мировой войны, когда с полей битвы

«вернулись люди... стали молчаливее — не богаче, но беднее в передаваемом опыте... То, что десять лет спустя будет излито в книгах о войне станет всем, чем угодно, только не опытом, который передается из уст в уста. В этом не было ничего примечательного. Ибо никогда еще опыт не опровергали с такой тщательностью, как стратегический опыт — тактической битвой, экономический опыт — инфляцией, телесный опыт — механизированной войной, нравственный опыт — властью. Поколение, которое пошло в школу на конных тележках теперь стояло под открытым небом в сельской местности, в которой ничто не осталось неизменным кроме облаков, и под этими облаками, в поле мощных разрушительных потоков и взрывов, стояло крошечное, хрупкое человеческое тело» [4].

Рассуждая о бенъяминовской концепции «нищеты опыта», Агамбен подчеркивает, что такое положение дел не означает, что опыта не стало вовсе, просто он совершается где-то за пределами человека и становится опытом приобретения отсутствующего опыта. Человек предпочитает с облегчением наблюдать за ним. Несомненно, это обусловлено той пугающей технологической перспективой, которую увидел человек Первой мировой войны. Ведь сегодня для многих людей

паломничество к тому, что прежде было делом и целью всей жизни, становится не жадной получением нового опыта, а предпочтением отдать этот опыт камере или фотоаппарату.

Однако сегодня «разрушение опыта» не означает катастрофу. Современному городскому человеку стало достаточно той повседневной заглушающей суеты. Он не нуждается более в опыте. Ни повседневное чтение газет, ни езда в автомобиле и стояние в «пробках», ни бесконечная череда поражающих когда-то воображение новостей, ни экологические катаклизмы не трансформируются в опыт. Странно, но вплоть до начала 20-го века мы не находим ничего подобного тому, что будет написано Хайдеггером в «Бытие и времени» о банальности повседневности. Разговор о невозможности и скуке повседневной жизни, о которой так часто говорят и сегодня, просто не был бы понят несколько столетий назад, когда самое обычное и незначительное событие становилось тем самым сохраняемым и передаваемым опытом.

Такое рассмотрение опыта и его исторического развития неизбежно входит в соприкосновение с проблематикой эсхатологии. Рассуждая об эсхатологическом характере истории и развития общества, Схиллебекс говорит о глубокой таинственности, которая должна быть доведена до конца Христом в этом разнонаправленном — положительном и отрицательном — действии истории. Христос таинственным образом Своим присутствием завершает естественное напряжение конструктивного действия гуманизма и деструктивных тенденций человечества.

И сегодня, похоже, что чем более современное христианство будет переживать за сохранность лишь фасада традиции и держаться за ритуал, как внешнюю форму выражения, под натиском технологического, тем более оно будет стремиться к поиску вне-теологической фундаменталистской идентичности, искать выбываемую у него из под ног опору в национальных идеологиях и в этничности.

Однако, в действительности, христианское традиция всегда несколько шире того, что привыкло понимать под традицией секулярное общество. Как пишет американский патролог и историк христианства Ярослав Пеликан, «церковь всегда больше, чем школа, даже век Просвещения не смог ограничить её деятельность учительной функцией». [2]

Церковное устройство больше, чем организация, богослужение больше, чем просто ритуал. Понятие христианской традиции неизбежно связано с понятием предания, которое относится к процессу передачи и сохранения вероучения. Однако христианская традиция всегда больше лишь простого механического повторения, больше лишь простого сохранения технической памяти передачи опыта и знания, что и позволяет ей сохранять и насыщать этот религиозный опыт, оберегает от его утраты. В самом процессе лишь слепого механического повторения возникает тео-технологическая обреченность современного богословия. И здесь те процессы технологизации общества, возможно, наоборот способны сыграть свою полезную постсекулярную роль в непростом деле выхода теологии за пределы ее секулярного самоопределения, в плену которого она зачастую себя обретает.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. — М.: РГГУ, 2012—288 с.
2. Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Том 1. Возникновение католической традиции (100–600). — М.: Духовная Библиотека, 2007—735 с.
3. Agamben G. Infancy and History. The Destruction of Experience. — London & New York: Verso, 1993.
4. Benjamin W. The Storyteller: Tales out of Loneliness. — London & New York: Verso, 2016.
5. Schillebeeckx E. World and church. — London: Sheed and Ward, 1971.

УДК...

*Пересторонин Валентин Александрович,*  
студент Института философии  
Санкт-Петербургского государственного университета,  
perestoroninvalentin@yandex.ru

**ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И ЗНАНИЯ  
ГЛАЗАМИ УЧЕНЫХ И ФИЛОСОФОВ  
В ЖУРНАЛЕ «НАУЧНОЕ ОБОЗРЕНИЕ» 1894–1903 ГГ.**

В докладе проводится анализ философских взглядов представителей русского позитивизма и марксизма конца XIX — начала XX вв. на материале журнала “Научное обозрение” 1894–1903 гг. Обосновывается, что центральной проблемой философских статей в журнале, произрастающей из противопоставления позитивного и метафизического знаний, является установление границ между научным знанием и верой.

**Ключевые слова:** позитивизм, марксизм, наука, русская философия, журнал “Научное обозрение”.

**Perestoronin V.**

**THE PROBLEM OF FAITH AND KNOWLEDGE IN THE VIEW OF SCIENTISTS  
AND PHILOSOPHERS IN THE JOURNAL ‘SCIENTIFIC REVIEW’  
IN THE YEARS 1894–1903**

This paper investigates philosophical views of representatives of Russian positivism and marxism during the period of the end of XIX and the beginning of XX century on the sample of journal “The Scientific Review” in the years 1894–1903. It is founding in the article that the main problem of philosophical sections in journal, which originates in opposition of positive and metaphysical knowledge, is determination of scientific knowledge and faith.

**Keywords:** positivism, marxism, science, Russian philosophy, journal “The Scientific Review”

Журнал «Научное обозрение» 1894–1903 гг. необходимо рассмотреть как ценный источник для истории русской философии: с одной стороны, это свод работ целого поколения исследователей и мыслителей разных направлений, с другой — это авторское творение его редактора — видного ученого-энциклопедиста М. М. Филиппова. В журнале представлены работы, посвященные естественнонаучным, гуманитарным и философским вопросам; изучение журнала показало ключевую для всех философских статей тему — проблему веры и знания. Это продиктовано позицией редактора, которую можно обозначить как сопротивление «двойственному мирозерцанию» в области познания — эта мысль наиболее часто повторяется в контексте разбора различных проблем.

Для начала стоит отметить не только чисто теоретическую, но и социально-просветительскую ориентированность журнала. Статья Н. Любимова «Экспериментальная наука в прошлом и будущем» — во многом программная статья все-

го журнала; здесь озвучена важная мысль — необходимость распространения научного способа мышления вплоть до введения в школах наравне с обычными предметами — языками и математикой, — экспериментальной науки. Предполагалось создание руководства, особого метода логики, выработки «предметного» размышления (особая способность, названная автором «размышлением с открытыми окнами чувств» — способность совместно использовать рациональное и эмпирическое познание). Чрезвычайно интересным оказывается образ будущего в глазах русских позитивистов в лице Любимова:

«Недалеко время, когда каждая улица будет переполнена физическими аппаратами и приспособлениями, каждый дом сделается физическим кабинетом с разнообразными силами природы под рукой и в распоряжении» [1].

Наука в таком случае является общественной ценностью, поэтому именно на защиту ее принципов направлены силы философов.

Во-первых, по мнению многих авторов, наука есть та сфера, где нельзя примешивать субъективную точку зрения к «объективному методу»; первоклассные ученые (такие как, например, О. Гертвиг и К. Фламмарин) могут сохранять осторожность в области своих исследований, но делать дилетантские заявления в гуманитарной сфере, и таким образом вводить в заблуждение широкую публику. Высоко ценя Конта как предтечу социологии, М. М. Филиппов осуждает его за непоследовательность: Конт субъективно полагает основой общественного прогресса умственное развитие, оставляя из-за этого за пределами исследования историю общества в целом. Маркс в этом отношении оказывается гораздо привлекательнее, так как он предлагает исследовать экономику как основу всякого общества, гораздо лучше поддающуюся точному измерению. Более того, с точки зрения Филиппова, гегелевская диалектика в работах Маркса выступает просто как совокупность формальных приемов описания общественной эволюции, что соответствует естественно-научному методу в области социологии (сам Маркс в глазах ученых оказывается ярким представителем социал-дарвинизма).

Во-вторых, сам научный метод стремится избежать введения допущений, не согласующихся с общей теорией. Принцип бритвы Оккама направляется главным образом против витализма и энергетизма: так, А. А. Борисак в статье 1899 г., направленной против витализма, исключает «психическую силу» из списка возможных объяснений в естественных науках. В то же время дискуссионное понятие «эфира» М. М. Филиппов защищает как «полезную схему», являющуюся именно научным понятием, которым необходимо пользоваться за неимением более совершенной теории (та же проблематика в работе В. Л. Ранцова «Метод рабочих гипотез»). Негативно оценивается русская религиозная философия, ницшеанство; Филиппов предлагает свое объяснение расцвета этих течений в духе социологии: «оживление» метафизики он связывает не с научным ростом, а с состоянием растерянности и беспомощности в обществе, ожидающем кардинальных изменений, индивидуальным выражением которых можно считать «Исповедь» Толстого. В литературе уже отмечалось, что оценка



философских теорий с точки зрения их пользы для развития научных знаний является характерной чертой трудов Филиппова [2].

Чтобы доказать, что метафизика является производной от неправильно истолкованного опыта, Филиппов в частности рассматривает статью А. Фрезера, который пытается обосновать зависимость гегелевского учения от общераспространённых научных и мистических представлений начала XIX века. Сразу отмечается, что влияние всей предшествующей традиции Фрезер не учитывает. Главная мысль Фрезера — распространение учения о гальванизме совпадало со временем формирования системы Гегеля. Современников Гегеля поражала связь между животными процессами и электричеством. На этой почве явилась мысль, что сама жизнь является особым электрическим процессом. Это был путь развития научной мифологии, которая распространилась весьма широко — химики ухватываются за понятия «положительного» и «отрицательного»; А. Гумбольдт и И. Прохаска рассматривают организм как род вольтова столба; организм зачастую стал рассматриваться как продукт взаимодействия двух начал, а полярность стала приниматься за особую жизненную структуру. Так, в условиях развития различных (якобы) чисто научных интерпретаций явления электричества, возникает и натурфилософские стремления у отдельных, бесспорно выдающихся, личностей. Если подобные теории были популярны в кругах ученых, то с еще большим основанием поспешные обобщения были свойственны философскому мышлению. Филиппов пытается показать в этой статье уровень зависимости философской мысли от успехов научного знания. Поставленный вопрос о том, продуктом чего является учение Гегеля — чистого мышления или неправильно истолкованного опыта, — он решает в пользу второго. Таким образом, Филиппов не считает принципиальной разницу между научным и мифологическим или метафизическим сознанием — граница между ними случайна и может быть устранена. Уже советские исследователи замечали, что Филиппов не отождествлял первобытное сознание с религиозным, но полагал в нем такие же рациональные корни, что и в сознании современного человека [3].

Показательной оказывается критика Филипповым взглядов неокантианцев в лице Г. Риккерта: отстаивая правомерность естественно-научного метода в науках о человеке (конечная цель истории по его мнению — предоставление материала для установления социальных законов) и настаивая на невозможности науки о единичном, он выказывает непонимание аксиологической проблематики работы Риккерта: тезис об относительной ценности понятия прогресса принимается за утверждение необусловленности прогресса и зависимости от «трансцендентного мира».

В целом, становится ясным, что проблема веры и знания является стержнем философских дискуссий ученых и философов-позитивистов, марксистов в журнале «Научное обозрение»; критика «двойственности мирозерцания» направлена на отмежевание «метафизики» (понимаемой именно как познание «сверхъестественного») от сферы научного знания. Актуальность затрагиваемых проблем указывает на то, что журнал является важным памятником философской мысли, отражающим не только восприятие в России новейших для своего времени идей, но и оригинальное их осмысление.

## Литература

1. Н. Любимов Экспериментальная наука в прошедшем и будущем // Научное обозрение. СПб.: — 1894. — № 1. — С. 10
2. Филиппов Б. М. Тернистый путь. Жизнь и деятельность русского ученого и литератора М. М. Филиппова — М.: Наука, 1969, — С. 50
3. Пупышева Л. А. Вопросы атеизма в трудах М. М. Филиппова (1858–1903) — Автореф. канд. дисс., Л.: 1986, — С. 15

## **СТАРЧЕСТВО КАК ХАРИЗМАТИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

В статье рассматривается такое редкое явление духовного попечения в Православной Церкви как старчество. Проводится анализ, на чем основывается старчество и его характерные признаки. Исследуется, какими дарами, талантами и качествами обладают старцы. Приводятся яркие примеры из жизни старцев. Затрагивается проблематика отношений старца и учеников. Сравнивая старца с врачом, раскрываются методы духовного врачевания. Описывается духовная сущность и ценность старчества его духовно-нравственная роль в воспитании людей.

**Ключевые слова:** старчество, святость, духовный опыт, дар рассуждения, просвещение от Бога, духовное утешение.

### **Balakhonsky N. V. SPIRITUAL ELDERSHIP AS A CHARISMATIC PHENOMENON IN ORTHODOX CHURCH**

The article deals with the concept of spiritual eldership, which is a rare form of spiritual care in Orthodox Church. The analysis of the basis and characteristic features of spiritual eldership has been carried out. Traits of character, gifts and talents of spiritual fathers or "staretz" in Orthodox Church have been investigated. Remarkable examples from the lives of some spiritual elders have been given. Relationship between elders and their apprentices have been touched upon. By comparing spiritual elders with doctors, methods of spiritual curing have been revealed. Ecclesiastical essence and value of eldership, its spiritual and ethic role in people's upbringing is described.

**Keywords:** spiritual eldership, holiness, ecclesiastical experience, discernment, God-given enlightenment, spiritual relief

Старчество — явление благодатное в Церкви, «и научиться быть старцем нельзя, — так же, как нельзя выбрать своим путем гениальность» [3, с. 131]. С психологической точки зрения старец, как доктор Айболит, всегда ставит проблемы духовного здоровья другого человека в центр своих интересов. Профессор богословия Иоанн Корнаракис пишет о том, что для духовного человека, каким является старец, другой нуждающийся человек главнее, чем он сам [5].

Высокое служение старчества основывается на святости старца, на том, что в длительном самоотверженном подвиге он стяжал духовный опыт бесстрастия, который многие подвижники называют совершенной любовью. Старцы обладали высшей степенью духовной рассудительности. Духовная литература изобилует примерами старческой пророчливости.

Однажды к преподобному Амвросию Оптинскому приехали две студентки с толстой тетрадкой недоуменных вопросов. Отец Амвросий назвал их по именам и велел сразу писать в тетрадь ответы, не читая вопросы [1].

К юродивому иеросхимонаху Феофилу приехала мать одной невесты, к которой сватались сразу два жениха, один бедный, православный Иван, другой богатый лютеранин Герман. Когда женщина подошла к дверям его кельи, из нее с криком выскочил юродивый: «За Ивана, за Ивана, не смей за Генриха-болвана!» [9].

Один крестьянин в большом горе пришел к преподобному Серафиму Саровскому с жалобой на то, что у него украли лошадь. Преподобный ему посоветовал сходить в одну деревню, зайти со двора в такой-то дом и вывести потихоньку свою лошадь [4].

Высота духовных дарований подвижников, с одной стороны, говорит о высоте их подвига, а с другой — о чистоте их души.

Святой старец Серафим Саровский обладал даром духовного рассуждения. Один паломник спросил у преподобного, как ему жить. Преподобный ответил: «Если будешь душой жить для тела, то и тело, и душу погубишь, а ежели душой для духа, то и душу спасешь, и тело» [4].

Святые старцы, по благодатному дару, безошибочно определяли, в каких обстоятельствах выбрать то решение, которое даст наиболее полный духовный плод человеку. Очень часто к старцам обращались люди при выборе жизненного пути: быть монахом или вступать в брак, становиться священником или нет, поступать в то или иное учебное заведение и так далее. Например, архимандрит Иоанн Крестьянкин почти всегда советовал паломникам побыть на службах и помолиться в обители и шутя добавлял: «А как помолишься хорошенько, то приходи ко мне, мы тебя через «рентгеник» просветим, и все станет ясно».

Преподобный Паисий Святогорец в высшей степени обладал даром духовного рассуждения. Об этом свидетельствуют еще живущие очевидцы и книги о нем. Старец Паисий определял дар рассуждения как корону, венец добродетелей. «Рассуждение — это духовное зрение. А духовным зрением обладает тот, кто имеет очищенный ум, таковой имеет ясность духа и просвещение от Бога» [11].

В старцах, наряду со множеством других талантов, можно наблюдать дар духовного утешения, приобретенный через молитвенный труд и терпение скорбей.

К преподобному Амвросию однажды пришла мать внезапно умершего сына, работавшего на телеграфе. Ей преподобный Амвросий сочувственно сказал: «Ну что? Оборвалась твоя телеграммка», — и огромная тяжесть ушла из ее сердца после этих слов. Преподобный Амвросий прозрел духом эту новость еще до сообщения женщиной о ее несчастье [1].

Старцы стяжали дар понимания помыслов и дар различения духов, достигнув чистоты сердца, при помощи благодати Таинств церкви и молитвы о ниспослании дара.

Есть много физических недугов, которые человек не чувствует, но опытный диагност определяет безошибочно вид заболевания. Так же и в области духов-

ных недугов, страстей и заблуждений необходимо довериться духовнику или старцу.

В задачу наставника входило намерение научить послушника бороться со страстями и возникающими от них помыслами по правилу: посеки корень-страсть — и увянут плоды-грехи.

Душа человека является ареной борьбы разносторонних влияний. Внутренняя идет то со стороны Бога, то со стороны естества, то производится духом злобы. Дух злобы, по словам старца Иоанна Крестьянкина, узнается по следующим характерным признакам: в начале смущение, далее смятение и потом полная неразбериха.

Старец, подобно садовнику, должен знать природу почвы, природу растения и внимательно всматриваться, как Промысл Божий ведет человека ко спасению. По замечанию митрополита Антония Блума, роль духовника подобна роли «друга жениха, которому невеста — не его невеста, но который поставлен оберегать встречу жениха и невесты». Так духовник призван благоговейно готовить встречу Духа Святого и души ученика [3, с. 134–135].

Первое условие духовничества — это обладание духовным здоровьем. Духовный отец, дабы быть в состоянии правильно выполнять задачу руководителя и врача, должен освободиться от всех страстей. Именно бесстрастный духовного отца Бог просвещает в его делании, именно бесстрастный воспринимает свет Духа Святого, без которого он не сумел бы быть подлинным наставником, а был бы слепцом, ведущим другого слепого.

Просвещение Святым Духом сообщает духовному отцу способность, которая особенно необходима в его деле, — сердцеведение.

«Тот, кто совершенно очищен, видит душу ближнего — не ее саму, но то, к чему она расположена», — замечает преподобный Иоанн Лествичник [9]. А преподобный Симеон Новый Богослов говорит о том, что имеющий духовное видение и такое же разумение, когда общается с кем-либо, видит его душу, если не самую сущность, то по меньшей мере ее состояние, качества и склонности [8, с. 349].

Это богодухновенное знание ни в коей мере не служит духовному отцу для того, чтобы судить или порицать духовное чадо (от этого он хранит бесстрастием). Оно позволяет ему только поставить точный диагноз и таким образом определить наиболее подходящее лечение. Духовный отец, как говорит Иринея Лионский, открывает тайны людей исключительно для их пользы [7].

Однако различие — не единственное качество, которым должен обладать духовный отец. Следует назвать и смирение — условие и вместе с тем признак подлинного духовного отцовства [10]. Этим смирением особенно передается присущее духовному отцу ощущение, что сам он является грешником в не меньшей степени, чем тот, кого он врачует и ведет [6]. Это заставляет его испытывать ту же боль, что испытывает и чадо.

Со смирением духовного отца напрямую связано сострадание, испытываемое к тем, кого он врачует. Сострадание — одно из проявлений любви к ближнему, которая должна вдохновлять подлинного духовного отца и которая вы-

ражается в его доступности в любой момент, в огромном терпении, в великой кротости и снисходительности [6].

Духовный отец лечит своих чад прежде всего словом. Большинство пришедших к отцам-пустынникам обращались к ним с такими словами: «Отче скажи нам слово спасения». Исцеляющая сила отцов часто проявляется немедленно. Из житий святых мы узнаем о том, что посетители входят к старцам в состоянии печали, подавленности или тревоги, а выходят преисполненными мира и радости [2].

Духовный отец врачует не только словами. Проявляя по отношению к чадам непрестанную заботу, он молится, чтобы на них сошла исцеляющая благодать Божия.

Также духовный отец действует своим примером. Совершенно сообразуясь с волей Божией, он показывает чадам каждым своим действием, своим отношением и поведением, как им самим с ней сообразовываться. Эту силу примера упоминает сам апостол Павел, когда наставляет: «Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их». (Евр. 13:7). Это часто подчеркивают и святые отцы. Следует отметить, что пример, являемый духовником в словах, поступках и образе действий, обладает действительной силой, способной преобразить тех, кто с ним общается. Эта сила позволяет ему врачевать болезни, которые не могут исцелить многие другие [6].

По этим причинам средство не всегда совпадает с ожиданием больного. В определенном числе случаев, «где разрушение велико», «необходимо энергичное лечение», которое духовный врач должен применить с твердостью, несмотря на колебания больного.

Духовное врачевание в целом требует деятельного и постоянного сотрудничества опекаемого. Верность — условие преемственности в лечении, без которого оно не сможет быть эффективным, ибо лечение, которое позволяет обрести духовное здоровье, всегда длительно и страдает от любого перерыва. Сам апостол Павел призывает к этому: «Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны». (Евр. 13:17). Послушание своему духовнику позволяет человеку, в частности, отречься от собственной воли, которая является одним из основных источников его болезни, основанием гордости. Послушание духовному отцу это не подчинение навязанному авторитету. Оно основано на вере, доверии и особенно на любви.

Всецелое уважение к свободе духовных чад в конечном счете является свойством подлинных духовников, которые более предлагают, нежели навязывают, более рекомендуют, нежели приказывают, следуя совету апостола Петра: «Пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним непринужденно, но охотно и богоугодно ... не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду» (1Пет. 5:2; 5:3) — и умея постепенно становиться незаметными для своих чад по мере того, как те продвигаются к возрасту мужа, зрелого во Христе (Еф. 4:13), следуя в отношении каждого человека примеру святого Иоанна Крестителя: «Ему должно расти, а мне умяляться» (Ин. 3:30).

## ЛИТЕРАТУРА

1. Агапит Беловидов, архимандрит. Житие преподобного Амвросия старца Оптинского. — Оптина Пустынь, 2012. — 560 с.
2. Антоний Великий, преподобный. Житие и послания. Синтагма, 2012. — 255 с.
3. Антоний, митрополит Сурожский. Пастырство. — М.: Никея, 2012. — 352 с.
4. Вениамин (Федченков), митрополит. Всемирный светильник. Житие преподобного Серафима, Саровского чудотворца. — М.: Даръ, 2015. — 464 с.
5. Иоанн Корнаракис. Фантастический христианин в сравнении со святоотеческим человеком. — Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2016. — 160 с.
6. Иоанн Лествичник, преподобный. Лествица. — Сретенский монастырь, 2015. — 592 с.
7. Ириней Лионский, святой. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. — М.: Пальмира, 2017. — 638 с.
8. Симеон Новый Богослов. Слова (в 2 томах). Том 1. — М.: Правило веры, 2015. — 1552 с.
9. Сказание о преподобном старце Феофиле, иеросхимонахе, Христа ради юродивом подвижнике и прозорливце Киево-Печерской Лавры. — Из-во им. Святителю Льва, Киев, 2007. — 254 с.
10. Иоанн Кассиан Римлянин, преподобный. Послание к Кастору, епископу Аптскому, о правилах общежительных монастырей. [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Kassian\\_Rimljanin/kastoru/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kassian_Rimljanin/kastoru/), (дата обращения: 01.12.2018)
11. Молодежный интернет-журнал МГУ, Рассуждение-венец добродетели, 03/06/2009, сайт: Today.ru, (дата обращения: 01.12.2018)

# ЦИФРОВАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ (ТРАНСФОРМАЦИЯ КОНЦЕПТОВ БОГ, ЧЕЛОВЕК, МИР)

---

УДК 101.1.

*Спиро Фёдор Иванович,*  
студент Санкт-Петербургский Горный университет  
fspiro@bk.ru

*Спиро Дмитрий Иванович,*  
студент Санкт-Петербургский Горный университет  
dima.spiro.77@inbox.ru

*Руководитель Шестакова Ирина Григорьевна,*  
к.филол.н., доцент, Санкт-Петербургский Горный университет  
irina\_shestakova@inbox.ru

## МОЖЕТ ЛИ БЫТЬ ИНТЕРНЕТ НОВОЙ РЕЛИГИЕЙ

В данной статье были рассмотрены вопросы связанные с религией, были поставлены вопросы на который в итоге были найдены ответы, также в статье используются цитаты Демосфена, Пифагора, Сократа. Окончательного ответа в статье не найдено, приведены лишь предположения, которые позволяют нам смотреть на мир интернета с другой стороны.

**Ключевые слова:** цифровая цивилизация, новая религия, интернет как новая религия.

**Spiro F. I., Spiro D. I.**

## CAN THERE BE AN INTERNET RELIGION

This article addressed issues related to religion, was raised the question was eventually answered, the article also used quotes Demosthenes, Pythagoras, Socrates. The final answer in the article is not found, given only assumptions that allow us to look at the world of boarding school from the other side.

**Keywords:** digital civilization, new religion, Internet as a new religion.

С каждым днём вопрос о зарождении новой религии становится актуальнее, последняя зародившиеся религия была исламом в 7 в. н.э., прошло уже больше чем тысячелетие, человечество за это время стремительно прогрессировало, но новой религии пока ещё не появилось, либо люди перестают видеть нужду в вере, либо эта новая религия зарождается или уже родилась, но только об этом пока не говорят. В данной статье мы попытаемся разобраться является ли интернет новой религией.

Что такое религия?

Чем является интернет в наши дни?



Мы долго рассуждали на эту тему, но так и не пришли к однозначному ответу. Сейчас мы предлагаем проследить, то как интернет соприкасается с религией, какие у него есть сходства и различия. По началу кажется, что интернет и религия не могут быть связаны, но это лишь поспешный вывод. Сразу разберёмся, что является религией для человека и попытаемся ответить на вопрос «что такое религия для каждого из нас?». Для этого мы провели опрос, ответы, которые мы получили звучали таким образом: «Религия это способ управления людьми», «религия — самовнушение», так же были ответы, что «религия это вера, то есть людям нужно верить во что-то, для этого они и приходят к религии». Религия в некоторых случаях даже служила источником образования (имеются в виду преимущественно протестантские течения, в которых отказывались венчать «разумеющих грамоту») [4]. Также я хочу добавить от себя, для меня религия это вера в бога, поиска ответов на вопросы «для чего жить?», «что будет с душой после смерти?».

Попытаемся рассмотреть, как соприкасается интернет, с ответами опрошенных людей.

### 1. Может ли быть интернет пропагандой, чужих мнений или же мыслей?

Да, может, сейчас на просторах интернета очень много сайтов, газет, журналов, существуют также, отдельные личности, которые высказывают своё мнение по поводу всего происходящего в жизни, они пропагандируют свои мысли, диктуют и прививают людям своё мнение и несмотря на будет ли оно субъективным или объективным, тем самым рекламируют интернет. Никто нас не заставляет верить им, но также никто нас и не заставляет верить в Бога, Будду или Аллаха. И если сейчас задать вопрос кто будет проповедовать интернет как религию? Мой ответ будет: «проповедниками этой религии будут медийные личности, которые ведут активную жизнедеятельность на просторах интернета».

### 2. Будут ли люди от безысходности считать интернет религией?

Вопрос был поставлен так, потому что исходя из ответов мы можем увидеть, что люди верят в религию, что им нужно верить в то, что они не могут объяснить, и даже если они не верят, то вера их заключается в отрицании. «Кто чего хочет, тот в то и верит» Демосфен. Вопрос честно говоря остаётся открытым, только лишь по той причине, что мы не можем утверждать, что будет в будущем. Итак, приходят ли люди сейчас в интернет от безысходности, да, такое наблюдается среди молодёжи, которая использует интернет, чтобы оставаться во внимании людей, смотреть то, что происходит в жизни у других людей, жить таким образом чужой жизнью [5]. По сути мы можем прийти к тому, что интернет может заменить реальную жизнь на виртуальную, ведь мы сейчас почти всегда находимся в режиме онлайн, и не всегда используем его по назначению.

### 3. Может ли быть интернет поиском ответов на вопросы?

На этот вопрос можно ответить уверенно, да, может! Ведь каждый из нас заходит в браузер и задаёт свои вопросы, заранее предполагая, что найдёт ответ

на него. Каждый раз когда мы туда заходим, мы уже ему верим, просто мы не задумываемся о том, что он может быть религией. И тут мы можем прийти к тому, что мы будем верить в то, чего сами не знаем.

Нашу жизнь уже невозможно представить без интернета, также как и невозможно её было представить без религии в XIV н. э. В те века было важно не только верить, но и доносить свою веру до других народов. Ярким примером может стать: 988 г. н.э. крещение Руси, тогда греки донесли до Руси свою веру. Также можно сравнить и XX в. н.э., когда в Россию провели Интернет.

У каждой Религии есть своя история создания мира. Ссылаясь на высказывание Пифагора «Всё на свете — число» [1] мы можем предположить, что и у интернета она имеется, а именно, в интернете вся информация хранится в разных комбинациях цифр, следовательно это и может стать основной теорией создания мира, которая была выдвинута задолго до появления интернета, а если быть точным в 6 в. д.н.э [2].

Но все эти утверждения не дают нам полноценных ответов, на такие вопросы как: что есть мы, и как мы существуем, также в интернете нет ответа на вопрос, что будет после смерти.

Лишь одно я могу утверждать точно интернет — это новый мир, он создаёт четвёртое пространство, вы не можете его потрогать, но вы легко можете в него зайти, также в этом мире существует своя жизнь, и вроде это и есть отображение нашей существенной жизни, но в тоже время и нет.

Рассуждая на эту тему мы лишь можем сказать однозначно то, что абсолютного ответа на этот вопрос нет. Интернет- это уже часть этого мира, строение жизни человека. Возможно через много столетий он станет новой религией (хотя темпоральность развития цифрового мира приводит к беспрецедентной скорости развития, а следовательно мы возможно увидим это в нашем поколении [3]), но мы лишь можем это предполагать.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Книга восьмая. — М.: Мысль, 1986. — 386–391 с.
2. Чанышев А. Н. Философия Древнего Мира — М.: Высшая школа, 2001. — 192–193 с. .
3. Шестакова И. Г. Качественный скачок скорости развития: Новая ментальность // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2017. № 8. С. 47–50.
4. Шестакова И. Г. Онтологические основания экономики в цифровом обществе / // Научный журнал НИУ ИТМО. Сер. Экономика и экологический менеджмент. 2016. № 2. С. 48–57.
5. Полатайко С. В. Интеллектуальный синтез субъекта и субъектность в социальной природе // Образование. Экономика. Общество. 2012. № 5. С. 79–83.

*Пышкин Артём Эдуардович*  
студент Санкт-Петербургский Горный университет  
temapysh@mail.ru

*Шестакова Ирина Григорьевна,*  
к.филос.н., доцент, Санкт-Петербургский Горный университет  
irina\_shestakova@inbox.ru

## **ЦИФРОВОЙ МИР: БОГ ИЛИ ДЬЯВОЛ?**

Цифровая цивилизация внезапно ворвалась в бытие человека, вызвав радикальные трансформации «жизненного мира» вплоть до слома мировоззренческой парадигмы. В данной работе представлен краткий очерк цифровой эпохи, отмечены плюсы и минусы пребывания в ней современного общества. В некоторых случаях для наглядности приведены примеры, а также варианты возможных последствий при дальнейшем развитии мира цифровым путем. Поднят вопрос о предполагаемой судьбе мировой религии под влиянием эры информации.

**Ключевые слова:** цифровая цивилизация, религия, темп развития, инфокоммуникационные технологии

**A. E. Pyshkin, I. G. Shestakova**

### **DIGITAL WORLD: GOD OR THE DEVIL?**

Digital civilization suddenly turned into a man who caused a radical transformation of the “life world”, to which the ideological paradigm was broken. This article presents a brief essay on the digital age, the pros and cons of the modern society stay in it. In some cases, for clarity, examples are given, as well as options for possible consequences in the further development of the world in a digital way. The question is raised about the supposed fate of world religion under the influence of the information age.

**Keywords:** digital civilization, religion, pace of development, info communication technologies

### **Введение. От инфокоммуникационных технологий к цифровой эре**

1980 г. комиссия европейских стран провозглашает телекоммуникационные сети стержнем современной экономической и социальной жизни [7]. На рубеже XX и XXI вв. Окинавская хартия глобального информационного общества утверждает, что информационно-коммуникационные технологии являются «одним из наиболее важных факторов формирования общества XXI в» [3]. Их воздействие на образ жизни людей, их образование и работу, а также взаимодействие правительства и гражданского общества признаётся революционным. Далее подчеркивается, что ИКТ быстро становятся жизненно важным стимулом развития мировой экономики. Открывая для всех огромные возможности «более эффективно и творчески решать экономические и социальные проблемы» [3].

Информационная, а теперь уже цифровая эра — период в истории человечества, продолжающийся здесь и сейчас. Он включает в себя, прежде всего, переход к оцифрованной индустрии от некогда устоявшейся традиционной, что характеризуется новыми возможностями при работе с информацией и внедрением инновационных передовых технологий, приносящих существенную как личную, так и глобальную пользу.

Цифровая революция радикально изменила отношение человека с информацией, поскольку в ходе цифровой революции стало намного проще получать, обрабатывать и передавать любые сведения по всему миру. Поэтому картина общества перенесла значительные изменения. Уже в 2017 г. к Интернету подключился каждый второй житель Земли.

Интернет меняет мировоззрение, раздвигает рамки восприятия мира. Всё научно-техническое развитие до сих пор состояло в расширении границ ойкумены от границ своей деревни ко всему миру. Интернет привел к «сжатию» планеты, позволив человечеству обозревать весь земной шар, понимать его масштабы.

### **Цифровой мир: Бог или дьявол. Техно-оптимизм vs пессимизм**

Казалось бы, человечество подвергается как никогда положительным изменениям. Но не все так однозначно потому-то человечество всегда делится на тех, кто признает и принимает прогрессивные идеи (здесь мы касаемся только прогресса НТП) и тех, кто является технофобами, поскольку в применении техники, которая сама по себе не обладает никаким знаком, можно выделить как светлую, так и темную, местами даже пугающую, сторону. Технологические оптимисты получили в свои руки бесконечное количество поводов для того, чтобы придерживаться своей концепции. Перечислим лишь некоторые стороны позитивного влияния современных технологий.

*Автоматизация.* По версии Глобального института McKinsey (MGI), в ближайшие 20 лет уже 50% рабочих операций во всем мире могут быть автоматизированы. На смену рабочим придет неустанно развивающийся искусственный интеллект. Этот процесс по масштабам предположительно будет сопоставим с промышленной революцией XVIII — XIX вв. [8]. Возникает вопрос: куда денутся рабочие места? Оказывается, их станет только больше. Ведь искусственный интеллект займет свое место в коммуникации, технике, образовании и многих рутинных отраслях. Так что большинству специалистов не стоит беспокоиться насчет своей дальнейшей занятости.

*Экономический рост.* Одним из главных факторов мирового экономического роста являются цифровые преобразования. По версии все того же MGI, они могут привести к существенному увеличению ВВП к 2025 году в США (на 1,6–2,2 трлн долл. США), России (на 4,1–8,9 трлн руб, что составляет от 19 до 34% общего ожидаемого роста ВВП) и Китае (на 22%) [8]. На развитие цифровой экономики оказало влияние внедрение технологии обработки данных. Работа с информацией и оказание услуг значительно упростились. Возросли темпы развития сервисной экономики в целом.

*Целостность мира.* Всеобщая связанность в настоящее время является одним из самых важных критериев при переходе страны в цифровой мир. Это касается как личных, так и общественных и правительственных сетей, структур, которые в процессе приобщения к цифровому миру становятся одним целым.

*Улучшение государственного аппарата.* Информационные и коммуникационные технологии стали частью современных управленческих систем во всех отраслях экономики, сферах государственного управления, обороны страны, безопасности государства и обеспечения правопорядка.

*Переход к экологизму.* В последнее время новые информационные технологии все чаще используются в целях сохранения чистоты окружающей среды. Именно по этой причине человечество постепенно начинает отказываться от излишнего техницизма, ставя перед собой задачу поддержания мировой экологии, разумеется, если представляется такая возможность. С каждым годом активнее начинает продвигаться принципиальная идея — «природа не как мастерская, а как храм». Ее поддерживают, например, работники Европейского космического агентства (ЕКА), ведущие проект «Глобальный мониторинг окружающей среды и безопасности», который поможет грамотно регулировать природопользование в разных регионах, оценивать последствия техногенных и экологических катастроф, своевременно и эффективно оказывать гуманитарную помощь нуждающимся лицам. Новейшие разработки сыграют роль в инициализации модели климата и ее тестировании, оценке оборота углерода [6].

*Образование.* Качество образования и его доступность в современном мире все чаще подкрепляются внедрением информационных разработок в данной сфере. Уже сейчас во многих образовательных программах происходит стандартизация методов обучения, связанных с инфокоммуникациями. Это не только облегчает работу с информацией в процессе учебы, но и дает возможность лучше ориентироваться в современном обществе и следить за его развитием [4].

*Снижение временных затрат.* Стоит обратить внимание на то, сколько времени мы сэкономили и продолжаем экономить, пользуясь продуктами современных цифровых технологий. Можно лишний раз не выходить из дома, чтобы что-либо узнать или оформить, будь то интересный факт, либо же заявка на получение документа. Таким образом, быт становится менее загруженным в физической и временной составляющей.

Все вышеперечисленные плюсы дальнейшего развития человечества в цифровую эпоху открывают колоссальные возможности, однако, большая сила — это и большая ответственность. Росту возможностей современного общества сопутствует и рост угрозы всему миру. Исходя из этого, уже настоящее время требуется принять меры по усилению цифровой безопасности, дабы оптимизировать данную тенденцию. Среди негативных последствий столь быстро развивающихся технологий можно выделить:

*Лень и деградация.* Безусловно, многим хочется узнавать о новых чудесах науки и техники, а также регулярно пользоваться ими в повседневной жизни. Но все чаще применяя их в быту, люди становятся менее активными, как физически, так и умственно. Многие становятся просто-напросто “избалованными”

новыми изобретениями и гаджетами. Внедрение новых технологий также может породить безработицу среди населения, не способного должным образом в них ориентироваться, так как вызовет повышение требуемой квалификации.

*Сильная зависимость.* Использование аспектов цифрового мира приводит к привыканию к ним, что зачастую переходит в зависимость. Становится вероятно трудно представить свою жизнь без благ цифровой эпохи. Они в каком-то смысле овладевают нами, постоянно фигурируя в образе жизни и тем самым становясь его частью.

*Обожествление ИТ.* С момента появления все новых и новых технологий информационной эпохи роль церкви в общественной жизни стала меньше. Есть множество прогнозов, уверяющих в том, что вскоре современный мир и во все не будет отличаться таким религиозным плюрализмом, как сейчас. Однако в данный момент религия не оставляет попыток противостояния «информационной агрессии» со стороны общества. Надолго ли это? Не исключена возможность того, что в конечном итоге наступит культ Интернета и информационных технологий и займет преобладающую позицию, а менее развитым цивилизациям останется поклоняться ему как чему-то высшему, стоящему за гранью их понимания.

*Ненужная информация.* Плывя в потоке информации, можно встретить множество волн спама и флуда. Ненужная информация, которую мы получаем в Интернете, порой препятствует получению и дальнейшему усвоению нужной. Люди этого попросту не замечают, и волны спама продолжают забивать уши водой, от регулярного получения которой потом приходится избавляться.

*Урон здоровью.* Девайсы, появившиеся в эру информации, способны оказывать негативное воздействие на организм человека. Его результат заметен не сразу, но последствия бывают различными. Продолжительно подвергать себя электромагнитному излучению опасно, так как оно способно привести к радиоволновой болезни, развитию патологий сердечно-сосудистой системы, и даже к появлению и росту злокачественных опухолей или болезни Альцгеймера. Также при долгом облучении у человека может нарушиться водно-солевой обмен и гормональный фон. Таким образом, можно смело предупреждать покупателя о возможных неприятных последствиях не только на пачках сигарет, но и на коробках со многими оперативно уходящими в регулярное использование народом гаджетами.

*Киберугрозы.* Информационная безопасность во многих странах еще не достигла уровня, требуемого для предупреждения и предотвращения цифровых атак, и для злых компьютерных гениев этого более чем достаточно, чтобы сделать «пробоины» в корабле информации, тем самым произведя ее утечку. Человечеству необходимо не только следить за развитием технологий, но и знать, каким образом стоит себя от них же обезопасить. Человека, который получил доступ к сведениям по всему миру, можно будет приравнять к рыбаку, который завладел сетью с рыбой. Рыбой в данном случае будет являться не что иное, как большая часть нашего мира, подключившаяся к этой самой «сети». Ведь по словам Н. Ротшильда и У. Черчилля «Кто владеет информацией, тот владеет миром».

Возможно, стоит сделать вывод, что не стоит слепо доверяться цифровому миру, пока не изучены до конца многие важные особенности информационной эпохи, какими бы желанными для использования не казались ее порождения, ведь для каждого из нас цифровой мир может рано или поздно предстать как Богом, так и Дьяволом. Однако, как оказалось, ни в коем случае не стоит переставать за ним следить и идти в ногу со временем. Во что верить — дело каждого, но начеку лучше быть всем.

### **Темпы цифры. Трансформация мировоззренческой парадигмы**

Сделав ретроспективный взгляд в историю развития технологий инфокоммуникаций от появления речи до каледоскопного мелькания новых технологий, можно констатировать, что в какой-то момент человечество преступило черту допустимой скорости, совершив качественный скачок скорости развития, означающий переход в реальность, где коренные изменения технологической инфраструктуры и обусловленные ими перемены в жизни социума стали происходить многократно в течение одной человеческой жизни, в режиме реального времени, создавая при этом как небывалые возможности, так и проблемы, с которыми человечество никогда еще не сталкивалось. Применение метода антропного измерения (соотнесение скорости технологического развития с человеческой жизнью) позволяет констатировать это явление [5] В настоящее время изменений происходит столько, что за всеми становится практически невозможно уследить. День за днем появляются новации (новые устройства, программы и проч.), трансформируя всю технологическую инфраструктуру.

Шокирующая скорость развития цифровой цивилизации — реальность, с которой должно свыкнуться человечество, приняв это за новую парадигму бытия. На глазах ныне живущего поколения темп развития увеличился таким образом, что радикальные изменения технологической и как следствие социально-экономической инфраструктуры, приводя к изменению «жизненного мира» (Lebenswelt по Гуссерлю [1]) стали за время одной человеческой жизни случаться многократно, что исключает возможность постепенной адаптации. Вся предыдущая его парадигма, на которой выстраивалось всё человеческое существование, основывалась на понимании того, что мы с высокой степенью вероятности можем прогнозировать будущее, и если не все детали картины, то основополагающие вещи, на которые можно опираться в выборе действий сегодня. В новой реальности рушится вся аксиоматика, из которой логически вытекал процесс принятия решений. Вооружившись категориальным аппаратом, введенным Куном [2], можно предположить, что человечество, совершив переход в новую реальность, стоит на пороге революционной трансформации парадигмы мышления. Даже если ускорение технологического развития прекратится [9], трансформации продолжатся с уже достигнутой огромной скоростью.

**Таким образом,** колоссальная скорость и почти полная непредсказуемость преобразований социальной среды и технологической инфраструктуры (уже в среднесрочной перспективе) приведут к революционной трансформации па-

радикалы бытия. Это будет переход в «новую реальность», который неминуемо повлечет за собой революцию мировосприятия с тотальной сменой базовых мировоззренческих установок в отношении окружающей реальности, роли и места человека в этом мире, его предназначения.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск; М., 2000.
2. Кун Т. Структура научных революций. М., 2001.
3. Окинавская хартия глобального информационного общества. 2000. URL: <http://www.iis.ru/events/okinawa/charter.ru.html> (дата обращения 25.04.12).
4. Шестакова И. Г. Человеческий капитал как ресурс // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. 2014. Т. 2. № 2 (18).
5. Шестакова И. Г. Качественный скачок скорости развития: Новая ментальность // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2017. № 8. С. 47–50.
6. Biomass CCI project ESA. URL: <http://cci.esa.int/biomass> (дата обращения 18.12.18).
7. Green Paper on the conversion of the Rome Convention of 1980 on the law applicable to contractual obligations into a Community instrument and its modernization (presented by the Commission). Brussels. 14.1.2003. COM(202) 654 final. URL: <https://publications.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/d60386fe-69d4-4846-bf01-b1d23b20e134/language-en> (дата обращения 25.04.12).
8. McKinsey. URL: <https://www.mckinsey.com> (дата обращения 10.12.18).
9. Shestakova I. To the question of the limits of progress: Is Singularity possible? Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology. 2018. т. 34. № 3. с. 391–401.



*Широков Даниил Андреевич*  
студент Санкт-Петербургский Горный университет  
dania.shirokov2012@yandex.ru

*Руководитель Шестакова Ирина Григорьевна,*  
к.филос.н., доцент, Санкт-Петербургский Горный университет  
irina\_shestakova@inbox.ru

## **ИНФОРМАЦИОННАЯ ВОЙНА В МИРЕ**

Данная работа является анализом последних исследований в области Информационной войны. В статье формируется представление явления Информационной войны, а также выделяются и описываются её особенности. Особое внимание уделено истории зарождения этого феномена. Выводы сделаны на основе оценки исследований психологов и работ известных политических деятелей и философов прошлого и современности.

**Ключевые слова:** цифровая цивилизация, информационная война, кибервойна.

**Shirokov D. A.**

### **INFORMATION WAR IN THE WORLD**

This work is an analysis of recent research in the field of information warfare. The article forms a presentation of the phenomenon of the Information War, as well as highlights and describes its features. Particular attention is paid to the history of the birth of this phenomenon. The conclusions are made on the basis of an assessment of the research of psychologists and the works of famous political figures and philosophers of the past and present.

**Keywords:** digital civilization, information war, cyber war.

В нынешнее время серьёзной проблемой является использование информационных технологий государственными структурами разных стран мира с целью ведения войн. Информационная война (ИВ) в современном мире представляет собой технологию ведения войны или соперничества, главной целью которой является манипулирование коллективным разумом, шпионаж, уничтожение каких-либо важных информационных данных, нанесение ущерба, месть и так далее. При этом злоумышленник может остаться неизвестным, что уже усложняет пути решения проблем. Исследованием явления ИВ занимались как отечественные ведущие специалисты: Панарин И., Разуваев В., Тульчинский Г., Расторгуев С., Почепцов Г., Бжезинский З. так и зарубежные: Маклюэн М., Козер Л., Ласвель Г. и другие. [Смотри, например, [5], [6], [7], [8], [13]] Однако, несмотря на масштабные разработки в области информационной безопасности, проблемы решения ИВ остаются открытыми. Проанализируем проблему ИВ на фоне уже сказанного специалистами. ИВ может включать в себя сбор тактической информации, обеспечения безопасности собственных ресурсов, про-

паганда или дезинформация, чтобы деморализовать противника и население, нанесение ущерба качеству информации противника и прогнозирование возможности сбора информации противником. Ещё Наполеон Бонапарт предупредил о значительно большей угрозе от трёх газет неприятеля по сравнению с тысячей штыков.

Здесь нужно отметить диалектику информационной войны. Так, в истории человечества война, будучи разрушительной силой, в итоге способствовала прогрессу [10]. Источником же информации была торговля, перешедшая как и война в цифру. Если «аналоговая» торговля затрагивает вопрос геополитики и рассматривается как война, в которую вовлечены многие страны, то в стоимость «цифровой экономики» не заложена ни война, ни та инфраструктурная база, которая выстраивается годами и даже десятилетиями [9].

Под информационной войной в нашей статье мы понимаем «открытые или скрытые целенаправленные информационные воздействия систем друг на друга с целью получения определенного выигрыша в материальной, военной, политической или же идеологической сферах» [2].

Определяя отличительные черты информационной войны, специалист по безопасности правительства США Ричард Алан Кларк вводит понятие «кибервойна». По его определению «кибервойна — действия одного национального государства с проникновения в компьютеры или сети другого национального государства для достижения целей нанесения ущерба или разрушения» [14]. Великобританский журнал «The Economist» описывает кибервойну как «пятую область войны, после земли, моря, воздуха и космоса».

К особенностям информационной войны можно отнести следующее:

- Информационная война затрагивает все виды информации и информационных систем;
- Объекты могут использоваться как в нападении, так и в защите;
- Информационная война может применяться в широком спектре действий: как при объявлении войны, так и в кризисных ситуациях;
- Информационная война может вестись как специально подготовленными военными, так и гражданским сектором.

Понятие информационной войны сформировалось относительно недавно — когда информационные методы социально-политического противодействия получили крайне широкое распространение, а социальные исследования достигли определённого прогресса. В 1960-е годы канадский исследователь Маршалл Маклюэн одним из первых в открытой печати написал о феномене информационных войн. Уже в то время было понятно, что холодная война ведётся с помощью информационных технологий, так как во все времена войны велись с помощью самых передовых технологий. В самых ожесточённых войнах прошлого использовали оружие, выводящее врагов из строя по очереди, одного за другим, в свою очередь информационное убеждение с помощью кино и телевидения работает за счёт того, что погружает всё население в новый мир воображения. В 1970 году, в разгар «Холодной войны», М. Маклюэн отмечал: «Третья мировая война — это партизанская информационная война, где нет различия между военными и гра-

жданскими» [14]. Васильев А.Д и Подсохин Ф. Е., говоря об информационных войнах современности, ссылаются на российского социального исследователя А. А. Зиновьева, который отмечает: «стремительный прогресс средств сбора, обработки и распространения информации, прогресс средств коммуникации, прогресс средств манипулирования массами людей и других факторов контроля за людьми» как факторы роста контролируемости человеческих объединений [4]. Ещё одним фактором, способствующим «повсеместному применению информационных методов противодействия», по Зиновьеву в интерпретации Васильева и Подсохина стало влияние массовой культуры на стандартизацию образа жизни людей [3].

Имеет мнение, что информационные технологии имеют тысячелетнюю историю, однако современная информационная война начала активно использоваться после 1948 года, когда Совет национальной безопасности США утвердил директиву 20/1 «Цели США в отношении России». Эта директива, впервые представленная общественности в США лишь в 1978 г., в качестве составной части развязываемой холодной войны объявляла войну информационную, главные цели которой: минимизировать влияние Москвы; максимально ослабить Советский Союз в политическом, военном и психологическом отношении; сделать его экономически зависимым на невыгодных и унижительных условиях [1].

Современные информационные технологии изменяют не только привычный стиль жизни, они изменяют понятие о добре и зле, о справедливости и жертве и, в конце-то концов, они изменяют самого человека [11], ибо «применяют» того же человека исключительно как информационную самообучающуюся систему [7].

Появление информационных технологий, благодаря которым возможно управлять массами, исключая территориальные границы, впервые позволило расширить область военных действий до виртуальных глубин изменения образа мышления цивилизации. Необходимым компонентом любой сложной информационной системы является способность к самоуничтожению, к числу которых относятся сам человек, цивилизация и культура. Именно целенаправленное информационное воздействие и запускает механизмы самоуничтожения.

Исследования психологов подтвердили весьма ужасные опасения: молодые люди, с ранних лет вовлечённые в мир телевидения, интернета и других средств массовой коммуникации, сильно подвержены к глубокому поглощению в виртуальный мир, что вынуждает их воспринимать все ценности культуры как незначительные. Человек нового информационного общества может потерять способность думать наперёд, заглядывать в будущее, так как каждый имеет страсть к вовлечению, которая делает его марионеткой информационных технологий. Именно поэтому использовать молодежь объектом манипуляций проще и более выгодно, нежели людей среднего и старшего возрастов, сформировавшихся на культуре письменного текста. Маршалл Маклюэн однажды отметил: «Архимед как-то сказал: “Дайте мне точку опоры, и я переверну Землю”. Сегодня он ткнул бы пальцем в наши электрические средства коммуникации и сказал: «Я обопрусь на ваши уши, нервы, глаза и мозг, и мир будет вертеться в любом ритме и на любой манер, как только я пожелаю»» [6].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев В. А., Кравченко Д. А. Информационная война и информационная безопасность // *Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований*. — 2016. — № 11–4. — С. 592–593;
2. Большой толковый социологический словарь;
3. Васильев А. Д., Подсохин Ф. Е. Информационная война: лингвистический аспект // *Политическая лингвистика*. — 2016. — № 2 (56). — С. 10–16;
4. Зиновьев А. А. На пути к сверхобществу. Цит. по электронной версии, с. 164;
5. Информационные войны как конфликт интерпретаций, активизирующих «третьего» // *Научно-образовательный и методический журнал*. — 2012. — № 2 (4). — С. 22–31;
6. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. С. 38;
7. Панарин И. Информационная война и геополитика. Поколение 2006;
8. Расторгуев С. П. Философия Информационной Войны. МПСИ 2003 г., 2003;
9. Шестакова И. Г. Онтологические основания экономики в цифровом обществе / И. Г. Шестакова // *Научный журнал НИУ ИТМО. Сер. Экономика и экологический менеджмент*. 2016. № 2. С. 48–57.
10. Шестакова И. Г. Торговый топос в пространстве цифры: Предельное выражение глобализации / И. Г. Шестакова // *Научный журнал НИУ ИТМО. Сер. Экономика и экологический менеджмент*. 2016. № 4. С. 37–43. (0,5 п. л.).
11. Полатайко С. В., Галимова А. М. Постиндустриальное общество и воздействие информационных потоков на качество жизни // *Экономика и экологический менеджмент*. 2015. № 3. С. 160–166;
12. Cyberwar. The Next Threat to National Security and What to Do About It. By Richard A. Clarke and Robert K. Knake. Ecco. 290 p;
13. Lasswell H. D. Propaganda technique in the World War. — London; New York, 1927
14. McLuhan M. Culture is Our Business. — New York, 1970.

*Научное издание*

XXI межвузовская научная конференция  
**«Бог. Человек. Мир»**  
13–14 декабря 2018 г.  
Сборник докладов

Директор издательства *Р. В. Светлов*  
Ответственный редактор *А. А. Галат*  
Верстка *В. А. Смолянинов*

Подписано в печать \_\_.07.2019  
Формат 60х90 1/16. Печать офсетная  
Усл. печ. л. \_\_\_\_. Тираж \_\_\_\_ экз. Заказ № \_\_\_\_

Издательство РХГА  
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15  
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-65-65;  
факс: (812) 571-30-75  
E-mail: [rhgapublisher@gmail.com](mailto:rhgapublisher@gmail.com)  
<http://rhga.ru>

Отпечатано в \_\_\_\_\_