Acta eruditorum 2010 Выпуск 8

Главный редактор

д-р филос. наук
Д. В. Шмонин

Отв. редактор

канд. филос. наук
М. Ю. Хромцова

Редакционная коллегия

канд. филол. наук
Е. Г. Андреева

д-р ист. наук
В. Н. Барышников

канд. искусствоведения
В. А. Булкин

канд. филос. наук
Л. В. Бурлака

д-р филос. наук
А. А. Ермичев

д-р ист. наук
К. Е. Нетужилов

канд. психол. наук
М. В. Руднева

д-р филос. наук
В. И. Рудой

д-р филос. наук
Р. В. Светлов

канд. богословия
о. Владимир Федоров

канд. филос. наук
Т. Ф. Фадеева

д-р филос. наук
А. А. Хлевов

Издается с 2005 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Христианская мысль
Богословские аспекты
■ Августин (Никитин), архимандрит
Христианские святыни Италии в записках русских паломников 3
■ Д. С. Бирюков
Давид Дисипат и история паламитстких споров 9
■ Г. Ю. Каптен
Отношение к материи в контексте восточно-христианского учения об обожении 15
■ П. И. Кучер
Проблема вины человека в теориях искупления 16
Христианская мысль:
Литературоведческие исследования
■ В. А. Скрипкина
Образ Пресвятой Богородицы в поздней лирике С. М. Соловьева (младшего) 23
■ В. Н. Климчукова
Христианские истоки поэтических образов в сборнике Н. С. Гумилева «Шатер» 26
■ Е. В. Никольский
Антагонизм христианской и гностической аксиологии
в мистической дилогии Всеволода Соловьева 30
■ О. Н. Шадрина
Образ-символ сада в романе И.-В. Гете «Избирательное сродство» 38
■ Е. А. Умникова
Своеобразие духовного очерка С. А. Нилуса«Эпизод из жизни старца Оптиной пустыни,
иеросхимонаха отца Амвросия» (1901) 41
Христианская мысль
Человек в зеркале психологии и искусства
■ С. А. Черняева, Е. А. Харьковская
Свобода и ее субъективное переживание в нравственном развитии личности 44
■ Е. Б. Фанталова
Духовно-нравственное начало в человеке и свободный выбор ценностей
как методический прием его актуализации 49
■ Г. И. Онищенко
Христианские ценности и современная отечественная немедицинская психотерапия ... 55
■ М. А. Жукова
Поздняя афонская икона. Опыт личной встречи 62
■ А. В. Белоногова
Христианская составляющая творчества режиссера-мультипликатора
Александра Федулова (1947–1996) 65
■ Р. А. Федотова
О психологии восприятия иконы 70
Проблемы культурологии и религиоведения
■ Т. Ф. Фадеева
Принципы приобретения знаний на удаленном расстоянии в древней традиции:
взаимосвязь сидов (курганов), погребальных комплексов и пещер 72
■ Е. К. Фокеева
Исторические изыскания М. П. Погодина 79
■ С. А. Юрикова
Современная социокультурная ситуация
и необходимость одухотворенного образования 81
■ Н. С. Терлецкий
Представления о божественной благодати в исламе 83
■ Л. В. Рябова
Мистико-эзотерические аспекты учения К. Г. Юнга 86
■ А. Ю. Кашников
Тип религиозной организации омских мормонов 90
■ Н. В. Карпеева
Проблема сознания в культурологической эссеистике Андрея Белого 92
■ Л. С. Гуменюк
Назад к «готике»: история обращения к средневековой архитектуре в России и Европе ... 94
■ С. А. Чепайкин
Валькирический миф в женских образах «Старшей Эдды» 96

Издание публикует тексты научных докладов и сообщений, представленных в ходе международных, российских, региональных и межвузовских научных мероприятий, проводившихся Русской христианской гуманитарной академией в 2009–2010 гг. Для философов, богословов, культурологов, психологов, филологов.

Издается Русской христианской гуманитарной академией

Адрес редакции: наб. р. Фонтанки, 15 комн. 505. Санкт-Петербург, 191023

Тел. (812) 570 02 36, факс (812) 571 30 75 www.rhga.ru

■ Т. В. Полежаева
Трансформация иудео-христианской полемики в СССР после Второй мировой войны на примере трудов о. А. Меня и А. И. Солженицына 100
■ А. В. Столяров
Категория «времени» в каноническом тексте «Лунь юй» 105
■ Б. К. Двинянинов
Божественная триада в герметизме «Бог, Мир, Человек» 108
■ Д. Г. Сигал
Сведения о квенах в средневековых источниках 110
■ А. Г. Зорина
Японские сады 115
■ Е. С. Шувалова
Семантика традиционного индийского орнамента на примере узора «бути» 119
■ Д. В. Волгина
Семиотика власти в Японии 123

Философские исследования: в историческом и проблемном контекстах

■ М. В. Быстров
Прорыв к духовному через основания математики 129
■ Р. В. Савинов
Анализ некоторых концепций институциализации постсредневековой схоластики 139
■ О. В. Павенков
Идеал-реалистическое учение Н. О. Лосского: гносеологические, онтологические и антропологические аспекты 146
■ Ю. В. Филиппова
Состояния сознания 153
■ О. А. Копылова
Понятие «неразличия» в философии Н. Кузанского и И. Экхарта 156
■ Н. А. Козлов
О творении и творчестве по С. Л. Франку 159
■ А. А. Козлов
Несколько слов о философии и науке Нового времени 162

Человек в современном мире: психологические и социальные аспекты

■ В. Зеннхаузер
Общие факторы в различных психологических теориях развития 164
■ Н. В. Верещагина
Выраженность психосоматических расстройств у родителей и дошкольников в ситуации экономического кризиса 167
■ М. В. Архипова
Наблюдение за внутренним миром: личный дневник 172
■ Г. Ю. Троицкая
Психологические особенности самореализации многодетных родителей 175
■ P. A. Sorokin
The Ways and Power of Love 178
■ Н. И. Полюшкина
Психологические аспекты музыкальной терапии 180
■ Н. А. Менх
К вопросу о чувстве вины 182
■ О. П. Тё
Исследование этнической идентичности. Case study: «Английская афганка»или «Где грань?» 187
■ О. Р. Немцова
Психологические особенности современного отцовства 191
■ И. Р. Самчинский
Особенности этапа становления молодой семьи 193

Теоретические и прикладные проблемы языкознания

■ С. Г. Халипов
Финский субстрат в географических названиях Санкт-Петербурга 198
■ Н. Я. Иванченко
К проблеме вариативности в английском языке 200
■ С. С. Меленевская
Формирование коммуникативной компетенции при работе с текстом в процессе обучения английскому языку 204

От редакции

Выпуск № 8 сборника научных докладов и сообщений «Acta eruditorum» продолжает серию приложений к журналу «Вестник Русской христианской гуманитарной академии».

В настоящем выпуске «Acta eruditorum» представлены публикации результатов научных исследований преподавателей, научных сотрудников, аспирантов и студентов Академии, а также материалы научных форумов, проходивших в РХГА в 2009–2010 годах.

В сборнике публикуются тексты докладов, прозвучавших на ежегодной Сретенской научно-практической конференции «Психея и Пневма» (25–26 февраля 2010 г.), на 12-й ежегодной конференции молодых ученых «Бог. Человек. Мир» (24–25 декабря 2009 г.), а также целый ряд отдельных научных исследований.

Содержание выпуска свидетельствует о том, что совместными усилиями факультетов и кафедр РХГА успешно воплощается в жизнь задача привлечения к научно-исследовательским программам Академии известных и молодых российских ученых, что является одним из приоритетных направлений деятельности вуза как одного из ведущих частных образовательных учреждений высшего профессионального образования в Санкт-Петербурге.

ACTA ERUDITORUM. Научные доклады и сообщения. 2010. Вып. 8.
СПб.: Изд-во Русск. христианск. гуманитарн. академии, 2010.

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ

Богословские аспекты

Августин (Никитин),
архимандрит,
канд. богосл. наук,
преподаватель РХГА

ХРИСТИАНСКИЕ СВЯТЫНИ ИТАЛИИ В ЗАПИСКАХ РУССКИХ ПАЛОМНИКОВ

Copyright © 2010, Августин (Никитин), архимандрит

Равенна — город св. Аполлинария и Данте

> Равенна, по признанию историков искусства, город более византийский, чем сама Византия. Тут сохранилось несколько церквей и несколько часовен шестого, пятого, даже четвертого веков. Тут есть портреты Юстиниана и Феодоры, гробница Теодориха Великого и изображения современных ему Равенны и ее гавани. Краски этих изображений свежи, как во время их создания. Это — мозаики.
>
> *Дедлов (В. Л. Киги)*[1]

Страницы истории

Равенна — один из древнейших городов в Эмилии-Романье. По преданию, он был основан этрусками и умбрами; в дальнейшем — римский муниципий. Время возникновения Равенны точно не установлено; известно, что уже в I веке до н. э. среди болот и речных наносов, между реками По и Савио был небольшой город, находившийся в союзнических отношениях с Римом.

Юлий Цезарь строил здесь порт; Август сделал его своей главной морской базой для защиты Адриатики и Ближнего Востока; в порту находилось 250 кораблей, охранявших Адриатику. В период Империи город рос прежде всего как военная и морская база римлян.

Судьба Равенны изменилась после окончательного разделения Римского государства (395). В 402 году император Западной Римской империи Гонорий перенес сюда из Милана свою столицу. В 476 году город был захвачен Одоакром, уничтожившим Западную Римскую империю, а в 493 году его сменил король остготов Теодорих, также сделавший Равенну своей столицей. После смерти Теодориха (ум. 526) в 540 году Равенна перешла в руки императора Восточной Римской империи Юстиниана и стала столицей итальянских владений Византии. В 554–751 годах город был столицей подчиненного Византии Равеннского экзархата.

Византийский период — это время расцвета Равенны. Но природные факторы меняют судьбу города к худшему: за два-три века берег заносит песком, дюны все более отодвигают море от византийского города на севере Италии, к IX веку он теряет свое значение ведущего порта и приходит в упадок.

Равенна начала возрождаться уже в составе Священной Римской империи при германской династии Оттонов. Затем она стала полем борьбы гвельфов и гибеллинов, пока в XIII–XIV веках господство не перешло в руки Да Поленты, среди членов которой выделяется некто Гвидо Новело. (Он заслужил добрую память тем, что радушно принял изгнанного из Флоренции Данте Алигьери.)

С 1441 года город находится под юрисдикцией Венецианской республики (когда-то, наоборот, маленькая Венеция была вассалом могучей Равенны). В 1509 году папа Юлий II присоединил ее окончательно к папской области. К этому времени город пришел в упадок, и лишь великолепие церквей V–VI веков напоминало о былом величии Равенны. «Равенна — издревле папежскому престолу принадлежащий город в Италии, с великим собором, также с довольным числом приходских церквей и монастырей»[2],— читаем в старинном русском путеводителе середины XVIII века Римский папа Пасхалий II (Раньеро, 1099–1118) был выходцем из Бьеда близ Равенны.

В Равенне особо почитается память св. Аполлинария (память 23 июля). Его житие составлено в IX веке, согласно которому Аполлинарий был антиохийцем, учеником апостола Петра, с которым и пришел в Рим. Петр послал его в Равенну; здесь Аполлинарий творил чудеса и крестил народ. Но язычники восстали и изгнали его из города. Три года он скитался по Далмации, Фракии, Паннонии, жил в Коринфе. Вернувшись в Равенну, Аполлинарий в сане епископа претерпел мученическую кончину при Веспасиане.

В ряду архипастырей, прославивших Равенну, стоит святой Феликс, епископ Равеннский. Он выделялся своей ученостью и красноречием, но так как он восстанавливал народ против императора, то был по приказанию Юстиниана II отправлен в Константинополь, где держался с большим мужеством. Филиппик вернул его в 712 году в Равенну, где Феликс и скончался в 716 году.

Copyright © 2010

Базилика св. Аполлинария «в порту» (Сант-Аполлинаре ин Классе)

В Равенне в память св. Аполлинария выстроены две базилики: Сант-Аполлинаре ин Классе и Сант-Аполлинаре Нуово. В базилике Сант-Аполлинаре ин Классе сохраняются мощи святого мученика.

Местность к югу от Равенны носит название Chiassi, или Classe (от латинского classis — флот, потому что во времена императорского Рима здесь был расположен морской порт (Portus Classis) Равенны). Впоследствии море отступило к востоку, и сегодня базилика одиноко высится в пяти километрах от Равенны. Поэт русского зарубежья Георгий Эристов посвятил этому храму стихотворение «Базилика S. Apollinare in Classe»:

Нет, мне не грустно, но легко.
Вот храм и голуби у входа.
Хоть море скрылось далеко,
Я чую терпкий запах йода.

И даже небо здесь — мое!
Цветы, как будто бы степные,
И солнце весело поет
Мне песни звонкие, родные! [3]

Со второй половины X1X века паломники и путешественники из России все чаще стали посещать Равенну. Один из них — Дедлов (В.Л. Кигн), побывавший в этом городе в начале 1880-х годах, пишет: «Очень любопытной оказалась книга гостиницы, куда вписывают свои имена путешественники, начиная с 1850 года. Из русских — больше всего путешествующей знати, а затем архитекторов: Севастьянов, Месмахер, Авдеев. Из ученых и литераторов тут были: В. Боткин, известный описатель Испании, граф Уваров, археолог, граф Толстой (кажется, Алексей, судя по почерку), Д. Иловайский, Вышеславцев, Спасович. Живописца нашли одного, В.М. Васнецова, бывшего тут в мае прошлого года. На лестнице гостиницы висят гербы владетельных особ, останавливавшихся тут» [4].

Во время Второй мировой войны один русский офицер, служивший в английской армии, каким-то образом сумел защитить эту базилику от разрушения, после чего благодарное население Равенны сделало его почетным гражданином. Его имя выбито на мраморной доске при входе в базилику. Здесь описана и его доблесть.

Начатая при остготах, базилика Сант-Аполлинаре ин Классе (в старой гавани) была окончена уже в юстинианову эпоху и освящена в 549 году (кампанила — XI в.) «Как ни хороши мозаики равеннских церквей, все-таки лучшие часы из проведенных здесь — это часы поездок в окрестности города,— писал в начале XX века отечественный искусствовед П.П. Муратов.— Большинство приезжающих ограничивается осмотром старинной базилики С. Аполлинаре ин Классе, называющейся так потому, что некогда она стояла посреди пригорода Равенны, Классе. В ней имеются мозаики, но только не на стенах главного нефа, а в алтарной абсиде. Эти мозаики исполнены позднее, чем все другие в Равенне, и здесь это искусство не стоит на такой высоте, как в мавзолее Галлы Плацидии или даже как в Сан Витале. Кроме того, здешних мозаик сильно коснулась реставрация, сделавшая сомнительными многие части их» [5].

Внутреннее пространство этой трехнефной базилики поражает своей грандиозностью. Огромная, несколько приземистая абсида превосходно соответствует спокойному и широкому ритму всего здания. Триумфальную арку и абсиду украшают мозаики VI–VII веков. Наиболее ранними и совершенными из них являются изображения двух архангелов на столбах арки, относящиеся к юстиниановской эпохе. Видимо, тогда же были выполнены фигуры четырех равеннских епископов, украшающие простенки между окнами абсиды. На их лицах — печать особой, трудно передаваемой словами мужественно-скорбной напряженности дум. В конхе под символом Преображения изображен св. Аполлинарий (считающийся покровителем Равенны), вокруг него на нежно-зеленом фоне — деревья, белые цветы и агнцы.

С базиликой Сант-Аполлинаре ин Классе связана история ордена камальдулов. Камальдолийцы (или камальдулы) монашеский орден, созданный итальянским религиозным движением конца X века. Это движение отличалось бурным и резко аскетическим характером, выдвинув ряд основывавших эремитории пустынников, таких как Симеон, Доминик Веригоносец и Нил. Таким пустынником был и основатель Камальдоли св. Ромуальд, родившийся около 950 года в равеннской герцогской семье и вступивший в монастырь Сант-Аполлинаре ин Классе около Равенны, чтобы замолить грех отца, убившего на поединке родственника. Увлеченный аскезой, Ромуальд покинул монастырь, став пустынником. В 996 году Оттон III назначил его аббатом Сант-Аполлинаре, в котором он возрождает строгость жизни и распространяет свою реформаторскую деятельность на ряд монастырей Италии и Франции. В 999 году Ромуальд сложил с себя сан аббата, возвращаясь к пустынножительству сначала в Пере (около Венеции), потом и в других местах.

Каждый раз около него собираются ученики, и, организовав их, Ромуальд покидает их для новой пу́стыни. В 1012 году возникла таким путем самая известная из основанных им пу́стыней в тосканском Казентино, на вершине Гран-Сассо-д'Италия (1122 м), получившая название Камальдоли (Кампус Мальдоли). Ромуальд организовал свой эремиторий на основе устава преп. Бенедикта, строгость которого была им усилена. Братья жили в отдельных кельях, собираясь вместе только для молитвы в оратории. Религиозные упражнения заключались главным образом в пении псалтири, строгих постах и молчании. К этому присоединялся физический труд (полевые работы, плетение корзин и т.д.) Миссионерская деятельность учеников Ромуальда обеспечила успех его дела даже после ухода самого основателя ордена в пустынь Ситрию около Сассоферрато (1020) и его смерти (1027). В эпоху своего расцвета в XVII–XVIII веках орден камальдулов насчитывал пять конгрегаций.

Базилика св. Аполлинария «новая» (Сант-Аполлинаре Нуово)

В центре Равенны высится еще один храм, посвященный св. Аполлинарию — Сант-Аполлинаре Нуово (начало VI в.; мозаика — 1-я четверть VI в. и около 560 г.; портик — XVI в.; кампанила — VIII–IX вв.). По обычаям распространенного среди остготов арианства базилика очень проста по своему плану: она лишена трансепта, и три ее нефа прямо замыкаются абсидами. Построенная еще Теодорихом Великим, эта базилика сохранила целиком две длинные полосы мозаик на стенах главного нефа и утратила их в алтаре.

Некогда украшавшие абсиды мозаики погибли в VIII веке во время землетрясения. Но над аркадами центрального нефа, между окнами и над ними хорошо сохранились изображения сцен из жизни Христа (вверху), пророков и святых (в простенках между окнами), мучениц и мучеников (непосредственно над арками разделяющих нефы колоннад). Они представляют большой интерес как одна из первых попыток художественного воплощения евангельских тем, которые потом столько веков питали итальянскую живопись.

Процессии мучеников и мучениц вдоль обеих стен главного нефа Сан-Аполлинаре Нуово движутся — мученики, предводительствуемые св. Мартином Турским, к Спасителю на троне в окружении четырех ангелов, мученицы, впереди которых трое волхвов,— к Богородице с Младенцем Иисусом на коленях и в таком же ангельском окружении. «Надо отдать справедливость византийцам, что, в общем они лучше понимали законы искусства мозаики, чем их западные предшественники и современники,— пишет П. П. Муратов.— В той же церкви С. Аполлинаре Нуово на стенах главного нефа тянутся процессии мучеников и мучениц, несомненно, византийского происхождения.

Трудно представить себе более простое и величественное украшение базилики с ее уходящей к алтарю колоннадой, чем эти бесконечные ряды святых дев и мучеников, уходящие к изображениям Христа и Богоматери. С гениальным декоративным тактом византийские мастера устранили из этих фигур все индивидуальное, всякий человеческий интерес, который мог бы развлечь внимание молящегося. Они стремились к общему впечатлению, в котором лики святых девственниц и мужей играют ту же роль, что и нимбы, окружающие их головы, венцы мученические, которые они держат в руках, пальмы райских садов, которые разделяют их друг от друга»[6].

Базилика Урсиана

К числу древнейших храмов Равенны относится базилика Урсиана (начало V в., кампанила — IX–X вв.). Однако в 1743 году базилика Урсиана была переделана в собор; именно ее имел в виду П. П. Муратов в своем описании Равенны: «От первых веков христианства в Равенне уцелело немного церквей. Другие погибли в междоусобиях средневековья и войнах ренессанса или в разрушительных переделках архитекторов XVIII столетия, более опасного для памятников древности, чем самые варварские эпохи.

Снаружи все эти церкви по традициям древнехристианского строительства лишены всяких украшений. Они представляются хмурыми и довольно неуклюжими зданиями, и только их потемневшие камни внушают впечатление глубокой исторической святости. Но внутренним убранством, великолепными мозаиками своих церквей Равенна справедливо прославлена. Она хранит на своих церковных стенах создания искусства, некогда процветавшего, а теперь настолько утраченного, что прелесть его кажется нам почти чудесной и таинственной»[7].

Баптистерии

Мозаичные украшения сохранились в двух равеннских баптистериях — православном (середина V в.; мозаика в куполе — того же времени) и арианском (конец V–VI вв.; мозаика в куполе — около 520 г.).

Внутри православного баптистерия, построенного и украшенного епископом Неоном в середине V века, восхищает гармоническое сочетание разноцветных мраморных инкрустаций, лепных украшений и лучевидного колеса сине-золотых мозаик, кружащего вокруг неподвижного центра (купол с изображением крещения Христа с фигурами Иоанна Крестителя и мужской персонификацией реки Иордан).

Эта постройка была возведена по приказанию и на средства императрицы Галлы Плацидии, дочери императора Феодосия Великого и матери императора Валентиниана III. Постройка и сделанная в ней мозаичная роспись были исполнением благочестивого обета в благодарность за спасение от бури, застигшей императрицу на пути из Константинополя в Равенну.

Российский паломник Дедлов (В. Л. Кигн) оставил красочное описание православного баптистерия:

«Вошедши в низкий, бочкообразный баптистерий S. Giovanni in Fonte, мы очутились не то в волшебном саду, не то в каком-то лазурном гроте. Прекрасные, нигде и никогда не виданные орнаменты подымались по стенам и ползли по куполу сказочными стволами, листьями, плодами и цветами. Краски, свежие как в первый день, горели и переливались так многообразно и неистощимо, что не верилось, будто это богатство создано людьми. Только природа может дать такую богатую и изящную игру красок: в переливах моря, в вечерней заре, в лунной ночи. Изображения людей поразили нас своей жизненностью, свободой и правдивостью. Глаза блестят, как живые; в лице играет кровь; тело округляется здоровыми мускулами, кожа — здоровых, цветущих людей. Некоторые лица даже слишком правдивы, и в них несомненно чувствуется портрет. Впечатление тела, погруженного в чистую воду зеленоватого итальянского горного ручья (в изображении крещения Иисуса Христа), передано изумительно верно. Это была не каменная мозаика, а струящаяся, преломляющая предметы влага»[8].

Мавзолей Галлы Плацидии

В Равенне полностью сохранился мавзолей Галлы Плацидии (ок. 440 г., с мозаикой). Он остался невредим, несмотря на англо-американские бомбардировки, немало порушившие в этом городе. На самом деле мужественная императрица, спасшая Рим от полчищ Аттилы, похоронена не здесь, но по давней традиции мавзолей носит ее имя.

О родине, о вечности, о храме
Равенна шепчет тихо целый день.
На фрески, в солнечной, янтарной раме,
Легла чудесная столетий тень.

Зеленый полумрак. Тяжка гробница —
Здесь Галлы вздох окаменел навек.
Перелистав прошедшего страницы,
Не поднимает время тяжких век.

Иду по улицам, их будто знаю…
Ночное небо — звездная купель…
Всех нас взрастила, по дороге к раю,
Родная Византии колыбель! [9]

«Мавзолей Галлы Плацидии — это маленький домик в форме равноконечного креста с четырехскатной крышей, из которого на четыре стороны выдвигаются кубики еще меньше с двускатной черепицей. Сейчас мавзолей, уйдя в почву на полтора метра, кажется просто крошечным; он стоит словно на задворках храма Сан-Витале.

Внутри мавзолея — целый космос, объемлющий святых мучеников в люнетах, оленей, пьющих в райских кущах воду вечной жизни из источника, голубей, пьющих ее же из чаш, гирлянды листьев и плодов, вьющиеся по аркам, синее небо в золотых звездах на своде. В центре этого космоса — золотой крест, осеняющий всё изображенное. Здесь каким-то особым совершенством выделяется “Пастырь добрый”. Он помещен прямо над входом изнутри, но все тут устроено так, чтобы заметить его не при входе, когда в полумраке почти ничего, кроме синего неба и золотого креста в золотых звездах, не видно, а при выходе, когда привыкнувший к темноте взгляд, неизбежно устремляется к Нему» (Г. Эристов).

Церковь св. Виталия (Сан-Витале)

На расстоянии 20 метров от мавзолея Галлы Плацидии, внутри того же двора, находится 8-гранная церковь св. Виталия (Сан-Витале, 526–547, с мозаикой). Эта уникальная церковь, построенная еще во времена владычества остготов, украшалась с 521 года и была освящена уже после установления византийского господства при архиепископе Максимиане в 547 году. «В этом храме сохранились только мозаики алтарной абсиды и ведущего к ней пресбитерия, тогда как купол и вся система арок и галерей, рассчитанные на мозаичные украшения, не сохранили их,— отмечает П. П. Муратов.— Требуется некоторое усилие, чтобы представить себе этот храм таким, каким он был во времена экзархов,— легким и ясным в своей конструкции, залитым сплошь мозаиками, являвшимся во всем до последних мелочей плодом тонкой и бережной работы, о которой и сейчас дают понятие изваянные капители его колонн» [10].

Паломников, входящих под своды храма св. Виталия, поражают изумительные по красоте мозаики и фрески. Бесконечные художественно исполненные мозаики, дивной красоты колонны с кружевным орнаментом мраморной капители, арки, своды, галереи с переходами (для женщин) и ниши — все это в каком-то сказочном полумраке из-за алабастровых окон создает незабываемую по красоте и величию картину. В интерьере храма — величайший живописный памятник византийской симфонии — парных изображений Юстиниана (с блюдом для просфор) и Феодоры (с чашей для Св. Даров) с придворными, движущихся к престолу. На стене апсидной ниши — в золотом свечении нетварной благодати — окруженный ангелами юный безбородый Христос, держащий в одной руке свиток с семью печатями, правой подает мученический венец св. Виталию, свидетелем чего является стоящий с противоположной стороны строитель церкви епископ Экклесий, держащий модель начатого им храма.

Дедлов (В. Л. Кигн) подробно описывает мозаики уцелевшего придела храма св. Виталия:

«Тут мы увидели образцы портретной живописи (Юстиниан и Феодора) и почти бытовое трактование сюжетов Священной истории. Рядом с евангелистами — их книжные шкафы и письменные принадлежности. Рядом с ветхозаветными патриархами — их стада, на лугах и у ручьев; из ручья на берег лезет маленькая черепаха, а цапля, широко и важно шагая, нацелилась ее схватить. Тут Моисей, заботливо насупившись, зашнуровывает себе башмак; там кто-то осторожно выглядывает из полуотворенной двери хаты, крытой соломой; рядом — согнувшись несут вязанку дров. И все это сделано не машинально и холодно, а с теплой, художественной любовью и к согнутому носильщику, и к воде ручья, и к цапле, и к черепахе.

Огромные картины, изображающие Юстиниана и Феодору с их свитой, величественны. Юстиниан, несколько похожий на Наполеона I, утомленно, озабоченно и по-царски непринужденно сжал свои бритые, отливающие чернотой губы. Изображения святых, каждое — тип, если не портрет. Юноша Христос, на запрестольной стене,— прекрасный, величественный, чистый юноша. Белокурые ангелы, с полными овальными лицами, мягкими, покойными глазами и золотистыми кудрями — точно сошли с картин Веронезе и писаны с великолепных белокурых красавиц Ломбардии. И все это сделано тринадцать веков тому назад…» [11]

А теперь слово другому отечественному искуствоведу:

«Мысли о золоте и камнях византийской царской и патриаршей казны приходят на ум в храме Юстиниана, Сан Витале,— пишет П. П. Муратов.— Этот храм, построенный в VI веке, чрезвычайно интересен по своей архитектуре, которая явится в первоначальном виде, когда будут сломаны различные поздней-

шие пристройки. Но погибших мозаик его все равно не восстановить, и только абсида, где мозаики уцелели, остается настоящим святым местом Византии, дошедшим до нас в хорошей сохранности. На стенах абсиды и ведущего к ней пресбитерия расцветают сверкающие всеми красками мозаичные ковры. Виноградные лозы вьются вокруг окон «матронея», верхней галереи, отведенной для женщин. Резкие лики византийских святых смотрят из круглых медальонов, точно в самом деле осыпанных жемчугом, рубинами, сапфирами и изумрудами. В залитой золотом абсиде восседает торжественный, но еще безбородый молодой Христос — еще молодой, как еще молода Византия. По сторонам, среди министров, священников, телохранителей, евнухов и наперсниц, изображены нечеловеческие, неподвижные правители Византии — император Юстиниан и императрица Феодора» [12].

Могила-мавзолей Данте

Еще один знаменитый изгнанник, нашедший последнее прибежище в Равенне,— Данте Алигьери. Здесь он закончил «Божественную комедию». В ночь с 13 на 14 сентября 1321 году тихо и мирно великий поэт окончил здесь свой долгий и горький земной путь. Дочь Данте Антония ушла от мирской жизни в равеннский монастырь св. Стефана (Santo Stefano degli Olivi) и приняла имя Беатриче.

Особый интерес к Данте был у Пушкина. Оба поэта испытали тяготы изгнания, как, впрочем, и их далекий предшественник — Овидий. Русский поэт, посвятивший одно из своих стихотворений Овидию, не обошел вниманием и судьбу Данте. В «Пиковой даме» есть такие строки: «Горек чужой хлеб, говорит Данте, и тяжелы ступени чужого крыльца» [13]. Находясь в ссылке, Пушкин иногда вспоминал о Данте. «В Италии, кроме Данте единственно, не было романтизма. А он в Италии-то и возник» [14],— читаем в письме, которое опальный поэт отправил из Михайловского в середине июня 1824 года П. А. Вяземскому. О Данте Пушкин упоминал не только в прозе, но и воспевал его творчество в стихах. «Суровый Дант не презирал сонета» [15],— так начинается одно из стихотворений Пушкина. А в 1829 году русский поэт посвятил Данте целое пятистишье:

Зорю бьют… из рук моих
Ветхий Данте выпадает,
На устах начатый стих
Недочитанный затих —
Дух далече улетает [16].

«Дантовская тема» проскальзывает в переписке Пушкина с Чаадаевым. В одном из писем (18 сентября 1831 г.) Чаадаев называет Пушкина «национальным поэтом»: «…Мне хочется сказать себе: вот, наконец, явился наш Данте» [17]. А в июне 1832 года Пушкин написал стихотворение, в котором есть такие строки: «И дале мы пошли — и страх обнял меня». Эти отрывки — вольное переложение фрагментов из «Ада» («Божественная комедия» Данте) [18].

Пушкин считал, что гений Данте не может быть ограничен одной лишь Италией; его творчество является достоянием всего человечества. «Есть высшая смелость: смелость изобретения, создания, где план обширный объемлется творческою мыслию,— такова смелость Шекспира, Данте, Мильтона» [19],— отмечал Пушкин. Он ставит Данте в один ряд с двумя великими англичанами — драматургом и поэтом. А между тем на родине Данте в XIII веке подвизались его соотечественники — св. Франциск Ассизский и Джотто, занявшие почетное место в истории раннего итальянского Возрождения.

В 1483 году над могилой Данте был поставлен надгробный памятник (работы П. Ломбарде), а в 1780 году он был заключен в небольшой храм (архитектор К. Мориджа). Однако этот скромный мемориал был несоизмерим со всемирной славой поэта. «Еще один мавзолей находится в Равенне — часовня, сохраняющая священный прах Данте, умершего здесь в 1321 году,— пишет П. П. Муратов.— Но его великой памяти недостойно это незначительное здание, окруженное провинциальными скучными домами. Дух изгнанника живет не здесь, но в печальных равнинах, отделяющих Равенну от моря, и в вечнозеленых рощах ее Пинеты» [20].

В старинном здании бывшего монастыря, что находится на улице Данте, всего в двадцати шагах от скромного белого мавзолея с могилой Данте, ежегодно проводятся международные выставки работ из бронзы, посвященные великому итальянскому поэту-мыслителю и его произведению «Божественная комедия. А в постоянной экспозиции представлено около трехсот скульптур авторов из нескольких десятков стран мира. Помимо скульптур здесь представлены также большая коллекция юбилейных медалей, посвященных Данте, различные издания книг поэта.

В 1909 году у могилы Данте побывал русский поэт А. А. Блок. Италия оставила у поэта неизгладимые впечатления. В 1909 году он побывал в 13 городах страны. В письме к матери от 13 мая 1909 года А. Блок писал о Равенне: «Городишко спит крепко, и всюду — церкви и образа первых веков христианства. Равенна сохранила лучше всех городов раннее искусство, переход от Рима к Византии. Мы видели могилу Данте, древние саркофаги, поразительные мозаики, дворец Теодорика» [21]. В Равенне сохранились остатки так называемого «дворца Теодориха» (начало VI в.; по другим данным — VIII в.), а за городскими стенами — мавзолей Теодориха (ок. 520 г.).

В том же 1909 году А. Блок написал стихотворение о Равенне, с ее памятниками античности и средневековья — городе, живущем прошлым и в прошлом:

Все, что минутно, все, что бренно,
Похоронило ты в веках.
Ты, как младенец, спишь, Равенна,
У сонной вечности в руках…
Лишь по ночам, склонясь к долинам,
Ведя векам грядущим счет,
Тень Данте с профилем орлиным
О Новой Жизни мне поет [22].

Церковь Санта-Мария ин Порто

У многих паломников зачастую не остается времени посетить церковь Санта-Мария ин Порто, расположенную в нескольких километрах от города. А между тем эта церковь была воспета Данте: «Дом нашей Владычицы на Адриатическом берегу»,— так упоминает об этой церкви Данте в XXI песне «Рая», когда говорит об ее основателе, подвижнике Пьетро дельи Онести.

Она стоит в том месте, где был когда-то порт Равенны, что и объясняет ее название. Порт давно занесен песком, но, судя по словам Данте, в его время церковь еще была недалеко от моря. Церковь становится видна издалека — коричневая бесформенная группа каменных строений с высокой четырехугольной башней, кампаниле.

Одним из немногих отечественных паломников, посетивших этот храм в начале XX века, был П. П. Муратов. «Удивительно, как еще могли тут сохраниться фрески,— пишет русский искусствовед.— Большая часть их уже осыпалась или превратилась в неопределенные пятна. Кое-что здесь, однако, удержалось, как, например, характерные головы, предполагаемые портреты Данте, его гостеприимного хозяина, местного правителя, Гвидо да Полента, и дочери Гвидо, Франчески,— Франчески да Римини. В таком предположении есть доля вероятия, хотя эта живопись и была исполнена лет через сорок после кончины Данте. Мало кому известно, что упомянутые портретные головы составляют лишь часть довольно большой фрески. Молодая женщина, которую считают Франческой да Римини, и другая, постарше, быть может, благочестивая Клара из той же семьи Полента, изображены в окне. Перед ними развертывается сцена избиения младенцев, нарисованная с большой энергией и живым драматизмом. Авторы этой фрески и других в Санта Мария ин Порто остаются пока “неизвестными живописцами” школы Джотто. Рождество и Успение Богоматери в изображении здешних мастеров проникнуты необычайной для того века музыкальностью и стройностью. В сцене суда Теодориха над папой Иоанном I видна зрелость художественной мысли. Едва ли во всем искусстве треченто после Джотто найдется еще такая свободная и верная фигура короля. Эти темные и провинциальные последователи Джотто решительно превзошли в понимании формы и движения очень и очень многих флорентийских современников, более счастливых и более прославленных» [23].

* * *

Равенна

Я видел диво цареградской веры —
Осеннее-мозаичные покровы,
Мерцающий, магический кристалл,
Я видел чудеса в раю пещеры —
Светящейся, янтарной и медовой,
Я вечное блаженство испытал.

(Ю. Иваск)

* * *

Равенна

У этих стен, добычею вражды,
Ложились воинов несметные ряды,
И варваров нестройные орды
Сражала римская когорта.
Былых побед отмечены следы,
Но обронила их плоды
Равенна тихая — la dolce morta…

(В. Ильяшенко)

Примечания

1 Дедлов (В. Л. Кигн). Приключения и впечатления в Италии и Египте. СПб., 1886. С. 51.
2 Рот Р. Достопамятное в Европе. Изд. 2. М., 1782. С. 339.
3 Эристов Г. Ладья. Париж, 1966. С. 8.
4 Дедлов (В. Л. Кигн). Приключения и впечатления в Италии и Египте. С. 50.
5 Муратов П. П. Образы Италии. М., 1994. С. 97.
6 Там же. С. 94.
7 Там же. С. 91.
8 Дедлов (В. Л. Кигн). Приключения и впечатления в Италии и Египте. С. 52–53.
9 Эристов Г. Равенна // Эристов Г. Ладья. С. 7.
10 Муратов П. П. Образы Италии. М., 1994. С. 92.
11 Дедлов (В. Л. Кигн). Указ. соч. С. 53–54.
12 Муратов П. П. Указ. соч. С. 95.
13 Пушкин А. С. Пиковая дама // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. Т. VIII. М., 1938. С. 233.
14 Пушкин А. С. Переписка 1815–1827 гг. // ПСС. Т. XIII. М., 1937. С. 184.
15 Пушкин А. С. Сонет (1830) // ПСС. Т. III. С. 214.
16 Там же. Т. III. Стихотворения 1826–1836 гг. М., 1948. С. 170.
17 Летопись жизни. Т. 3. М., 1999. С. 388.
18 Там же. С. 355.
19 Пушкин А. С. Критика и публицистика (1819–1834) // ПСС. Т. XI. М., 1949. С. 61.
20 Муратов П. П. Указ. соч. С. 97.
21 Блок А. Избранное. Т. 2. М., 1955. С. 627.
22 Там же. Т. 1. М., 1955. С. 315–316.
23 Муратов П. П. Указ. соч. С. 97–98.

Д. С. Бирюков
канд. филос. наук,
ученый секретарь
Института истории
христианской мысли при РХГА

ДАВИД ДИСИПАТ И ИСТОРИЯ ПАЛАМИТСТКИХ СПОРОВ

Copyright © 2010, Д. С. Бирюков

Давид Дисипата — ближайший сподвижник свт. Григория Паламы, активно участвовавший в паламитских спорах и в существенной мере способствовавший окончательной победе паламизма, но малоизвестный широкому читателю.

Давид Дисипат родился в аристократическом семействе Дисипатов, связанном узами родства с родом Палеологов. Дисипаты составляли известную в Византии династию дипломатов. Имеются также сведения о жившем при императоре Михаиле Палеологе митрополите Мануиле Дисипате, который был предстоятелем в том же городе, что и, гораздо позже, свт. Григорий Палама — Фессалониках [1]. Таким образом, члены рода Дисипатов принадлежали к высшим кругам церковного и светского византийского общества.

О годе рождения Давида, его детстве и взрослении ничего неизвестно. Судя по влиянию Давида в Константинополе, о котором мы можем судить по событиям, связанными с паламитскими спорами, юношеские годы Давида Дисипата проходили в столице Византийской империи. Там, вероятно, и произошло знакомство Давида с молодым свт. Григорием Паламой. Давид Дисипат и свт. Григорий Палама стали близкими друзьями. О степени духовной близости Давида и свт. Григория свидетельствует то, что свт. Филофей Коккин говорит о них не только как о единомышленниках, но и как об «общниках в подвижничестве (κοινωνὸν ἀσκήσεως)» [2]. Крепость этой дружбы была проверена временем; недаром Давид, по словам протопресв. Иоанна Мейендорфа, «станет одним из главных защитников учения свт. Григория» [3]. Самоотверженная борьба Давида дала свои плоды: в частности, по оценке Х.-Ф. Байера, Давид стал составителем самого популярного антиварлаамовского и антиакиндиновского сборника. Важно также, что через посредничество Давида Дисипата свт. Григорий Палама был связан с исихастской школой прп. Григория Синаита [4].

Имея в виду обширные знания Давида, о чем можно судить из его сочинений и которые проявляются, в частности, в его умении слагать ямбы правильным размером, можно сделать вывод о том, что Давид получил очень хорошее образование. Давид неплохо знал античную литературу и великолепно разбирался в творениях святых отцов.

Судя по тому, что Давид не сделал ни светскую, ни церковную карьеру, притом что у него были для этого все возможности, но прожил жизнь простого монаха, приближаясь к высшим светским и церковным кругам только с целью защиты Истины, он был скромным, благочестивым и кротким человеком.

Первые достоверные сведения о Давиде Дисипате [5] связаны с его знакомством с греческим монахом, воспитывавшемся в латинском окружении, «калабрийским философом» Варлаамом — в последующем одним из предводителей партии антипаламитов,— которое отражено в эпистолярном наследии последнего. Изначально Давида и Варлаама Калабрийского связывали дружеские отношения. Так, поскольку в то время между свт. Григорием Паламой и Варлаамом уже шла полемика по поводу антилатинских сочинений последнего, Варлаам жаловался Дисипату на недоброе, по его мнению, отношение к нему Паламы [6].

Ок. 1337 года Варлаам, будучи в Салониках, сблизился с монашеским кружком св. Игнатия Исихаста, в который входил и Дисипат. Сохранилось письмо Варлаама св. Игнатию, в котором он пишет, что научился многому хорошему у членов кружка: Иосифа Калофета, Луки и Давида Дисипата:

> Я пришел к вам не для того, чтобы глумиться над твоей святостью и порочить ваш образ жизни, и менее всего — тебя, как кому-то померещилось. Напротив, твердо убежденный в вашей добродетели, я надеялся найти среди вас совершенно верное и истинное. И что касается тебя — надеялся не втуне, ибо ты верно ответил на все мои вопросы, и ничто из сказанного тобой не показалось мне несогласным с самой подлинной истиной. За это горячо тебя благодарю. Я признателен также Калофету, Дисипату и доброму Луке, с которыми часто общался и от которых научился многому полезному. Однако когда мне довелось столкнуться с некоторыми вашими соименниками [7],— да не следовало мне этого делать! — я был ими посвящен в чудовищные вещи и абсурдные учения. Они сообщили мне свои учения… Когда я это понял, я встретил одного юношу, который был близок к тому, чтобы впасть в эти измышления, считая их истинными. Я посоветовал ему тщательно заботиться о том, чтобы не допускать все это в свою душу… А речь идет об учениях абсурдных, которые сами по себе похожи на ересь евхитов [8]… [9]

Copyright © 2010

Как видно из письма, за этим знакомством Варлаама с кружком св. Игнатия Исихаста последовало начало споров — а именно, самой горячей стадии паламитских споров; узнав об исихастских практиках и тех состояниях, в которые через них приходит исихаст,— ощутительное осияние предвечным нетварным Фаворским светом,— Варлаам счел это плодом прелести.

Антонио Риго, в противовес протопресв. Иоанну Мейендорфу, согласно которому Варлаам действительно имеет в виду каких-то не названных по именам малообразованных монахов [10], на основе анализа других писем Варлаама доказывает, что тот в указанном письме смягчает свой выпад и, не желая портить отношения с уважаемыми монахами, переадресовывает те обвинения, которые изначально были направлены против них, неким безымянным, простым и необразованным монахам-исихастам, в действительности же, говоря о сообщивших ему «чудовищные вещи и абсурдные учения», имеет в виду конкретно св. Игнатия, Иосифа Калофета и Давида Дисипата [11].

Здесь нужно отметить, что картина, которая вырисовывается из писем Варлаама, противоречит словам паламитских авторов, согласно которым монахи, с которыми общался Варлаам, были необразованными и простыми [12]. Антонио Риго считает, что подобные слова отражают лишь топос религиозной полемики («*topos* della polemica religiosa»), достоверными же являются сведения, получаемые из писем Варлаама и некоторых оговорок в паламитских источниках [13]. Отметим также и следующее: характерно, что сам Давид, описывая начало споров, не следует популярному среди паламитов топосу, согласно которому монахи, после общения с которыми Варлаам начал выступать против исихазма, были простыми и необразованными [14]; это может свидетельствовать в пользу понимания А. Риго.

Итак, начав нападать на исихастов, Варлаам составил несколько трактатов, в которых обвинял исихастов, практикующих Иисусову молитву, в мессалианстве и «пуподушничестве» (т. е. в том, что они разделяли представление о том, что душа человека находится в пупе) [15]. В 1338 году Варлаам подал жалобу на исихастов в Синод, а также Константинопольскому патриарху Иоанну Калеке. Но несмотря на то, что патриарх отверг жалобу Варлаама, тот продолжал свои нападки.

Развитие паламитских споров

Давид, непосредственный свидетель начала полемики вокруг Фаворского света и Божественных энергий, так описывает развитие спора:

> Варлаам, поклонник эллинских мудрований, полагал, что нет другого Божественного света, кроме знания и кроме тщетной философии эллинской. Посему и не верил, что есть иной свет Божественный и присносущее озарение от Бога, сообщаемое лишь тем, у кого сердце очищено посредством исполнения заповедей Бога, и только ими созерцаемое. Итак, он, услышав от монахов о Божеском осиянии и о многих богоявлениях, и наипаче о свете, бывшем на горе Фаворской, услышав и то, что эти монахи свет Преображения Господня признавали светом Божеским и присносущим, так как просветилось лице Его, как солнце, и одежды Его сделались белы, как свет [16], пошел опровергать их и написал рассуждения, отрицающие сей Божеский свет, желая выказать его вещественным, и исчезающим, и чувственным, и созданным и говоря, что этот свет не был всегдашний, но только тогда явился; да видят его ученики, сущие простецы, и дивятся, и опять пропал, исчез и обратился в небытие. Монахи же, увидевши эти рассуждения его, упросили Паламу беседовать с ним, усовестить его и остановить, чтобы он не говорил и не писал ничего подобного, не хулил бы сей Божеский свет и не порицал бы святых, воспевающих его. Ибо Варлаам писал в рассуждениях своих, что всякий думающий об этом свете иначе, нежели как он пишет, есть еретик и нечестивец и безбожник. Видел его Палама и многократно беседовал с ним, и умолял, и обличал, и переспоривал устно, но нисколько не мог убедить его, так что он еще более питал в себе оное хуление и порицал святых. После сего Палама вынужден был писать против него и, сделавши свод всех слов мужей святых о Божеском свете Преображения, доказал этими словами, что этот свет — божествен и недоступен, безвременен, несоздан, что он есть вечное озарение, и благодать, и слава Бога, и что святые называют его божеством. Так, великий Григорий Богослов говорит, что оный свет есть божество, показанное на горе ученикам, едва стерпимое для зрения [17]. На это Варлаам отвечал, что если этот свет был таков, то это была бы сама сущность Бога, и, следовательно, эта сущность причастуема и видима; а это хульно и нечестиво и является учением мессалиан [18].

Итак, свт. Григорий Палама выступил в защиту исихастов. Сначала он вместе с знаменитым монахом, духовником Ирины (Евлогии) Хумнены (невестки императора Андроника), Григорием Акиндином — в то время другом Паламы и Дисипата — пытался примирить Варлаама с исихастами и убедить его в том, что монахи-«безмолвники» следуют древней православной традиции. Затем, когда все возможности договориться были исчерпаны, свт. Григорий написал направленный против Варлаама первый, а потом и второй трактат из трех в составе «Триад в защиту священнобезмолвствующих» [19]. После того как Варлаам издал новую редакцию своих антиисихастских сочинений «Против мессалиан», свт. Григорий добился одобрения и подписания авторитетнейшими афонскими монахами так называемого «Святогорского томоса», в котором были осуждены

идеи Варлаама, хотя его имя в томосе не упоминалось [20]. Примерно тогда же свт. Григорий написал третий трактат «Триад».

После этого краткого обзора развития полемики вернемся к повествованию о Давиде. Наконец было объявлено о предстоящем соборе в Константинополе, на котором должны были быть рассмотрены обвинения Варлаама. С просьбой присутствовать на соборе к Давиду, известному своей мудростью и благоразумием, обратился сам патриарх Иоанн Калека, а также Григорий Акиндин и свт. Григорий Палама, что подчеркивает значимость фигуры Давида в глазах важнейших представителей интеллектуальной среды его эпохи. Упоминая этот эпизод жизни Давида Дисипата в своем житии свт. Григория Паламы, свт. Филофей Коккин дает важные сведения о Давиде, ведя речь о поездке свт. Григория Паламы из Фессалоник в Константинополь:

> Достигнув Фракии, он [21] делает путевой отдых в некоторой местности близ Одрис и Орестиады [22] и письмами приглашает к себе и моего Давида, и витающую в нем благодать, с удивительной мудростью и даром слова,— мужа, который издавна был его другом как ближайший его общник в подвижничестве и в единомыслии. Давид подвизался в это время уединенно в горах между Фракией и Скифией [23], где, между прочим, и другой дивный Григорий [24] по возвращении своем с Синая устроил скит, который поэтому и называется скитом Синаита. Давид, однако, упредил приглашение святого, отправившись в Константинополь по собственному произволению, или, сказать правильнее, Бог вызвал его из пустыни и келии и сделал его паче ожидания скорым и ревностным сподвижником Григория в великой борьбе за благочестие. На третий день пребывания Григория в Константинополе Давид был уже там, к несказанной радости учителя. Вместе с Давидом стеклось в Константинополь множество других знаменитых в тогдашнее время отшельников, в числе которых, после Давида, особенно замечателен Дионисий, родом также из Константинополя, из благородной фамилии, пустынножитель неподражаемый [25].

Согласно свидетельству свт. Филофея, в 1340 году Давид и его друг монах Дионисий находились в монастыре между Фракией и Скифией. Это место идентифицируется [26] с одним из монастырей, основанном прп. Григорием Синаитом в горах Южной Болгарии, в пустынной местности Месомилион, что в Парории (букв. «пограничная»; там проходила граница между Болгарией и Византийской империей), находящейся на расстоянии нескольких десятков километров от Созополя. Из этого свидетельства часто делается вывод, важный для реконструкции биографии Давида, что тот был учеником прп. Григория Синаита (который в это время во второй раз прибыл с Афона в Парорию, дабы основать там скит [27]), либо находился под его духовной опекой [28].

Итак, когда свт. Григорий Палама послал письмо Давиду с просьбой прибыть в Константинополь на собор, того в монастыре не было, поскольку он сам уже отправился туда, чтобы помочь своему другу. Возможно, это произошло под влиянием письма Григория Акиндина [29]. В своем письме Акиндин предупреждал Давида о вероятном набеге «скифов» [30], используя это в качестве довода для того, чтобы убедить Давида приехать в Константинополь. В то время Акиндин занимал примирительную позицию; по его словам, он хотел, чтобы спор Варлаама с исихастами разрешился в мире и любви между сторонами, признавая, что задача переубедить Варлаама очень непроста [31]. Тем не менее в письме к Дисипату Акиндин отмечает, что Палама дал Варлааму действительный повод для обвинений, и говорит, что необходимо участие друзей (к которым он относит себя и Дисипата), дабы помочь Паламе отказаться от его заблуждений [32]. По иронии судьбы вскоре заблуждения самого Акиндина будет опровергать «общник в единомыслии» со свт. Григорием — Давид Дисипат.

10 июня 1341 года в Константинополе собрался собор под председательством императора Андроника III, на котором было рассмотрено обвинение в отношении свт. Григория Паламы как защитника исихастов, представленное Варлаамом. Однако собор не поддержал обвинения в адрес Паламы, и из обвиняемого свт. Григорий превратился в обвинителя. На соборе были рассмотрены антиисихастские сочинения Варлаама, в результате чего была признана ложность его учения о тварности Фаворского света, а также ложность его критики, направленной на практики исихастов; в результате Варлаам был осужден (но не анафематствован), ему было предложено покаяться, и он согласился [33]. На этом соборе был подготовлен томос, в котором запрещалось устное или письменное обсуждение спорных вопросов. По прошествии июньского собора Григорий Акиндин начал обвинять свт. Григория Паламу в ереси [34–35]; Палама и Акиндин несколько раз публично полемизировали. В результате в июле 1341 года был собран собор, на котором был осужден и Григорий Акиндин (это осуждение не было письменно зафиксировано в соборном томосе). Накал страстей возрос до такой степени, что на июльском соборе Акиндин чуть было не претерпел насилие, а двое монахов, его последователей, были избиты толпой [36].

Очевидно, Давид активно участвовал на стороне свт. Григория Паламы в обоих соборах и его деятельность весьма способствовала осуждению идей Варлаама и Акиндина, хотя в документах соборов его имя, как простого монаха, не фигурирует. Можно предположить, что по окончании соборов в Константинополе Давид, чувствуя, что его задача выполнена, снова удалился в Парорию [37] (ожидавшееся нашествие «скифов» в этой области не состоялось).

О том, где пребывал Дисипат в последующее время, сведений не сохранилось. Р. Браунинг [38], исходя из того факта, что в Константинополе в 1342–1344 годах жил пользовавшийся поддержкой патриарха

Иоанна Калеки Григорий Акиндин, выводит, что Дисипата в это время там быть не могло, вследствие чего Р. Браунинг предполагает, что тот мог находиться в лагере воевавшего в это время с Калекой Иоанна Кантакузина, либо на Афоне, однако какие-либо данные об этом отсутствуют.

В 1341–1342 годах свт. Григорий, несмотря на запрет июньского собора обсуждать догматические вопросы, создал серию трактатов, направленных против Варлаама и Акиндина. Эта деятельность свт. Григория послужила поводом к прещениям против него со стороны патриарха Иоанна Калеки (в частности, Паламу несколько раз заключали под стражу), а также к тому, что Калека, решивший опереться на Григория Акиндина в противодействии Паламе, которого он считал сторонником Кантакузина, разрешил Акиндину выступать против свт. Григория. Акиндин написал ряд сочинений, направленных против свт. Григория, и среди них — Ямбы против Паламы [39]. Свт. Григорий в это время находился в заключении [40]; возможно поэтому, а возможно — если верно понимание событий, предложенное А. Риго, согласно которому начало выступления Варлаама против исихазма связано непосредственно с кружком св. Игнатия Исихаста, в который входил и Дисипат [41],— чувствуя свою ответственность за ход полемики, возникновение которой связано с ним самим, Давид ревностно взялся за написание ответного сочинения — Ямбов против Акиндина [42] (2-я пол. 1343 г.) [43], созданного, по словам Г. М. Прохорова, «чтобы завоевать сердца молодежи» [44]. Действительно, особенно в начале паламитских споров круг православных, окончательно не определившихся в своей позиции по вопросам, вокруг которых развивалась полемика, был достаточно широк [45]. И Григорий Акиндин, и, очевидно, Давид Дисипат стремились убедить в истинности своей позиции и заручиться поддержкой, с одной стороны, светской и церковной власти, с другой — самых широких кругов, и в первую очередь — молодежи.

Это видно и исходя из названия другого произведения Давида, написанного им немного позднее [46]: «Слово о кощунствах Варлаама и Акиндина, посланное господину Николаю Кавасиле» [47]; как отмечает протопресв. И. Мейендорф, «тон этого трактата заставляет предположить, что тогда (во время его написания.— *Д. Б.*) св. Николай не разделял еще точку зрения монахов» [48]. Возможно, примерно тогда же Давид написал сочинение, сохранившееся только по-славянски: «О еже не впасти в ересь Варлаама и Акиндина, кир Давида мниха и философа изложение» [49].

В марте-апреле 1343 года Акиндин составил свою «Речь к Иоанну Калеке» [50], в которой была представлена антипаламитская версия споров вокруг учения свт. Григория Паламы и которая могла послужить оправданием антипаламитской политики патриарха Иоанна Калеки. Представленная в этой речи трактовка развития паламитских споров и роли в них свт. Григория Паламы была принята патриархом в качестве официальной версии событий.

В 1345 году политическое значение Кантакузина возросло, а в 1346 году произошла его коронация. В начале 1346 года императрица Анна Савойская, ранее поддерживавшая Калеку, но после победы Кантакузина охладевшая к нему, обратилась к Давиду Дисипату и известному византийскому гуманисту и историку Никифору Григоре с просьбой изложить историю споров. Возможно, эти изложения задумывались как альтернативные истории споров в версии «Речи к Калеке» Акиндина. Давид изложил ход споров, исходя из его видения паламитской партией, в сочинении «История вкратце о том, как от начала возникла лукавая ересь Варлаама и Акиндина» [51] и приложил к нему сборник из святоотеческих цитат, подтверждающих истинность паламизма [52]; Григора, который ранее держался в стороне от споров, начал выступать против свт. Григория. Так было положено начало следующему, заключительному этапу полемики.

Последние достоверные сведения, которые сохранились о Давиде, отражены в «Житии св. Исидора» свт. Филофея Коккина. Они касаются его деятельности, совместной со сменившим осужденного в 1346 году. Иоанна Калеку патриархом Исидором Вухиром, связанной с борьбой с антипаламитами во второй четверти 1340-х годов [53].

На этом дошедшие до нас данные о жизни Давида исчерпываются. Возможно, Давид скончался в конце 1340-х гг. Определение примерного времени его смерти зависит от прочтения письма свт. Григория Паламы из турецкого плена анонимному адресату, написанного в конце 1354 г. [54] Рядом с первой строкой письма от руки вписано: τω δυσσυπ (ά)τω; одни исследователи [55] относят эту приписку к указанию на адресата письма, другие же [56] (что представляется более оправданным) — к первым строкам письма, где идет речь о некоем «блаженном» (покойном) Давиде. Вероятно, этот упоминаемый блаженный Давид, о котором в письме свт. Григория говорится, что тот был связан с ним нерасторжимыми узами любви [57], и есть Давид Дисипат.

Примечания

1 *Георгий Пахимер*. История 49.6, 143.23 (Failler, Laurent). Известно также относящееся примерно к тому же времени письмо митрополита Макария Писидийского некоему Михаилу Дисипату, епископу Фессалоникийскому; вероятно, это одно и то же лицо, а различие в именах связано с ошибкой переписчика (см.: *Пападопуло–Керамевс 1909*, с. XXXVIII, 285–291).

2 *Филофей Коккин*. Житие святого Григория Паламы 59. 6–7 (Τσάμης).

3 *Мейендорф 1997,* с. 63.

4 Ср.: *Rigo 1989a,* p. 7, n. 13.

5 Отметим здесь, что некоторые исследователи отождествляют Давида Дисипата с упоминаемым Никифором Григорой (Первый антирритик 1.2 (Beyer); Ромейская история 14.7) неким богомилом Давидом, подпавшим под осуждение томоса 1344 г., составленного афонскими монахами и направленного против мессалианских и богомильских настроений среди монашества (*Beyer 1975,* S. 125; *Rigo 1984,* p. 484–485. Впрочем, в изд.: *Nikephoros Gregoras 1976* Х.-Ф. Байер замечает, что такая идентификация весьма спорна (S. 107)). Однако, как справедливо

замечают М. М. Бернацкий и А. Г. Дунаев, это «отождествление неправомерно по следующим причинам: Давид не значится в списках имен еретиков в названном томосе…; Григора упоминает о "Давиде" без каких-либо уточнений; Давид Дисипат не был афонским монахом и… в источниках не зафиксировано его связей с Афоном; статус еретика несовместим с последующей (после 1344) деятельностью Давида» (*Бернацкий, Дунаев 2006,* с. 582–583).

6 Письмо 6, 7, греч. текст: *Schirò 1954,* p. 325–327, 329–330.

7 Т. е. исихастами.

8 Т. е. мессалиан.

9 Письмо 5, пер. А. Ю. Волчкевич, греч. текст: Ibid., p. 323.

10 См.: *Мейендорф 1997,* с. 54.

11 *Rigo 1989a,* p. 47–49.

12 «Он [Варлаам] пришел к одному из учеников безмолвствующих, совершенно лишенному разума, едва отличающемуся от бессловесных, глупцу, не наделенному подобающим рассуждением…» (*Иоанн Кантакузин*. История ромеев 2.39: 543 (Schopen), пер. А. Ю. Волчкевич, цит. по изд.: *Беневич, Бирюков 2009*, с. 545), а также: *Он же*. Проэмий, PG 154, 696; *Григорий Палама*. Триады II.1.1, II.1.14 и др.

13 См., напр.: *Филофей Коккин*. Житие святого Исидора 360, где говорится, что Варлаам общался в Салониках с наиболее выдающимися монахами.

14 См. ниже.

15 См.: Триады II.1.1.

16 Мф. 16:2; Мк. 9:3, Лк. 9:29.

17 *Григорий Богослов*. Слово LX, 6; PG 36, 365A.

18 *Давид Дисипат*. История о том, как возникла ересь Варлаама и Акиндина, пер. еп. Порфирия (Успенского), цит. по изд.: *Порфирий (Успенский) 1892*, с. 266–269, с изм.; греч. текст: *Порфирий (Успенский) 1892, оправдание,* с. 821–822.

19 Вероятно, сочинения Варлаама были написаны в форме триад, и в соответствии с ними и свт. Григорий написал свои «Триады».

20 См.: PG 150, 1225–1236.

21 Свт. Григорий Палама.

22 Речь идет о г. Адрианополе (совр.: г. Эдирне, Турция).

23 Т. е. Болгарией.

24 Т. е. прп. Григорий Синаит.

25 *Филофей Коккин*. Житие святого Григория Паламы 59: PG 151, 597A–C, цит. по изд.: *Филофей Константинопольский 2004,* с. 108–109, с изм.

26 См.: *Loenertz 1970,* p. 89–90; *Laurent 1960,* p. 150; а также: *Rigo 1989b,* p. 593.

27 См.: *Каллист Константинопольский*. Житие прп. Григория Синаита 16, 19; *Rigo 2002,* p. 80.

28 Известно, что в его второй период жизни в Парории прп. Григорий Синаит был очень известен, вел жизнь наставника и имел множество учеников; ср. в его «Житии»: «…Достигнув упомянутых Парорий, и эту, как сказано, уединеннейшую и ненаселенную пустыню он сделал духовной мастерской, как бы выплавляя и воссоздавая к лучшему приходивших к нему туда» (19.11 (Байер), цит. по изд.: *Каллист Константинопольский 2005,* с. 77). Одним из таких учеников, очевидно, был Давид.

29 Издание и англ. перевод письма: *Gregory Akindynos 1983,* p. 56–61. Об этом письме см. комментарии А. Геро: Ibid., p. 331–334, а также: *Δαβὶδ Δισύπατος 1973*, σ. 17–18; *Барабанов, Коновалов* 1999, с. 299–300.

30 Протопресв. Иоанн Мейендорф, исходя из нормативного для Византии значения слова, отождествляет скифов, упоминаемых Акиндином, с болгарами (*Мейендорф 1997,* с. 63–64, прим. 55); о. Р. Ленерц отождествляет их с татаро-монголами (*Loenertz 1970,* p. 90–91).

31 *Григорий Акиндин*. Письмо 12.39, 58–60 (Него).

32 *Idem*., Письмо 12: 39–48 (Него).

33 Вскоре после собора император Андроник умер и Варлаам продолжал нападать на Паламу, но, поняв безуспешность этого, уехал в Италию, где преподавал греческий язык Франческо Петрарке (см. письмо Петрарки Николаю Сигеросу, в котором идет речь о Варлааме, в изд.: *Петрарка* 1982, с. 338), обратился в католицизм и был поставлен папой Римским в сан епископа в Джераче (Калабрия).

34 Подоплека этого следующая. Приехав в Константинополь на собор, Палама остановился у Акиндина, который, наконец, имел возможность побеседовать с ним о вероучении. Сомнения в правильности вероучения свт. Григория посетили Акиндина, еще когда тот получил от него так называемое «Третье письмо к Акиндину». Акиндин в своем письме к Паламе интересовался относительно справедливости обвинений Варлаама в отношении него (это письмо Акиндина не сохранилось), и Палама в указанном ответном письме писал о низшем Божестве — Божественной энергии и высшем Божестве — Божественной сущности, имея в виду различение в Боге энергий и сущности (в свою очередь, свт. Григорий опирался на следующее место из Дионисия Ареопагита: Послание 2 (к Гаию): 158 (Heil, Ritter), PG 3, 1068–1069). Это вызвало недоумение Акиндина. Теперь, когда Акиндин мог подробно обсудить со свт. Григорием соответствующие вопросы, он убедился, что свт. Григорий не находит в указанном выражении ничего неуместного. Тогда, если можно верить Акиндину, он взял со свт. Григория слово, что тот удалит из своих сочинений сомнительные, по мнению Акиндина, выражения, а он, в свою очередь, поможет Паламе победить Варлаама (*Григорий Акиндин*. Речь к Иоанну Калеке: 87–100 (Nadal Cañellas)). После собора в июне 1341 г. Акиндин стал обвинять свт. Григория в том, что тот не исполнил данное ему обещание и продолжает учить о различении в Боге сущности и энергий, т. е. о двух различных Божественностях. По этой причине возмущенный Акиндин начал, вслед за Варлаамом, обвинять свт. Григория Паламу в двоебожии, или многобожии.

35 Отметим, что позиция Акиндина в некоторых существенных моментах отличалась от позиции Варлаама Калабрийского. В отличие от Варлаама, для Акиндина было неприемлимо то презрительное отношение к молитвенному опыту афонских монахов, выразителем которого был Варлаам. Он не был знаком с психофизическими приемами, статус которых представлял собой один из важнейших вопросов в спорах между Паламой и Варлаамом, но считал необходимым практиковать заключение ума в Иисусову молитву (см. его письмо 16, Ирине (Евлогии) Хумненой: 80.43–82.66 (по изд.: *Hero 1986*), не принимая, тем не менее, позиции исихастов и свт. Григория Паламы об «ощутительном» восприятии Божественной благодати (см. его Исповедание веры 5). С другой стороны, если Варлаам, по свидетельству Давида (см. цитату при прим. 18; о том же свидетельствует Синодальный томос 1341 г.), считал нечестивым представление о причастности Божественной сущности, то Акиндин настаивал на причастуемости Божественной сущности для всего сущего; согласно Акиндину, Божественная сущность является одновременно и причастуемой, и непричастуемой, причем причастуется она в разной мере различными видами тварного сущего (см. его Большое опровержение III 91). Важнейшим моментом, объединяющим позиции Варлаама и Акиндина, является характерное для каждого из них резкое неприятие учения о реальном различии в Боге сущности и энергий.

36 См.: *Григорий Акиндин*. Речь к Иоанну Калеке: 172–184 (Nadal Cañellas). Об этом упоминает и свт. Григорий Палама: О Божественных энергиях и их причастуемости 50.

37 *Δαβὶδ Δισύπατος 1973,* σ. 19.

38 *David Dishypatos 1955–1957,* p. 742.

39 PG 150, 843–862.

40 См.: *Давид Дисипат*. Ямбы: 110–113 (Browning).

41 См. выше.

42 Издание: *David Dishypatos 1955–1957,* p. 723–739. Болгарский перевод К. Павликянова в Интернете: URL: http://ngf-bg.com/Bulgarian/Docs/Pavlikianov%20Prevod%20na%20David%20Dishypatos.pdf

43 Принимаем датировку М. М. Бернацкого и А. Г. Дунаева: *Бернацкий, Дунаев 2006*, с. 584.

44 *Прохоров* 1979, с. 35.

[45] Антонио Риго даже замечает, что многие видные практикующие исихасты той эпохи не были сторонниками Паламы, либо занимали в споре неопределенную и нейтральную позицию (*Rigo 1989a,* p. 7, n. 13).

[46] Согласно датировке Д. Цамиса, сочинение написано летом 1342 г., М.М. Бернацкий и А.Г. Дунаев устанавливают *terminus poet quem* для этого сочинения 1345 г., см.: *Бернацкий, Дунаев 2006*, с. 585.

[47] Издание: *Δαβὶδ Δισύπατος 1973,* σ. 35–95.

[48] *Мейендорф 1997,* с. 111.

[49] Издание: *Прохоров* 1979, с. 47–50.

[50] Современное издание «Речи» Хуаном Надалем-Каньелласом и испанский перевод см. в: *Gregorio Akíndinos 2002,* p. 257–284 (перевод: 285–314).

[51] Первое издание: *Порфирий (Успенский) 1892, оправдание,* с. 821–825; рус. пер.: *Порфирий (Успенский) 1892,* с. 266–270. Второе издание: *Candal 1949,* p. 85–125. В одном из греческих списков рукописи сохранилась следующая интересная приписка: «Это сочинение написано мудрейшим монахом Давидом по следующему поводу. Сего божественного Давида просила благочестивейшая деспина Палеологина, говоря: “Прошу тебя, почтенный отец, напиши мне ясно, чтобы я узнала, что представляет собой ересь Акиндина, что возразил ему высокопочтеннейший господин Григорий Палама и что [ответил ему] Акиндин". Уступив, таким образом, просьбе деспины, божественный Давид написал для нее это полезнейшее сочинение, ясное и доступное по слогу и глубокое по уму и смыслу» (пер. Г.М. Прохорова, цит. по изд.: *Прохоров* 1979, с. 36; греч. текст: *Candal 1949,* p. 89, n. 2).

[52] Греч. текст и рус. перевод: *Порфирий (Успенский) 1892, оправдание,* с. 825–826; рус. пер.: *Порфирий (Успенский) 1892,* с. 270–272. Издание сокращенного древнего славянского перевода: *Прохоров* 1979, с. 53–54.

[53] См.: *Филофей Коккин*. Житие святого Исидора 54, 59–60.

[54] ГПС 4, σ. 142–147.

[55] *Treu* 1890, σ. 229–234; *Δαβὶδ Δισύπατος 1973*, σ. 21–23.

[56] *Beyer 1975,* S. 127–128; *Прохоров* 1979, с. 37.

[57] ГПС 4, σ. 142.

Литература

1. *Барабанов, Коновалов* 1999 — *Барабанов Н.Д., Коновалов А.В.* Григорий Акиндин и Варлаам Калабрийский: метаморфозы отношений // Античная древность и Средние века. 30, 1999.
2. *Беневич, Бирюков 2009* — Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т. 2 / Под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. М.; СПб., 2009. (Византийская философия, т. 4; Smaragdos Philocalias).
3. *Бернацкий, Дунаев 2006 — Бернацкий М.М., Дунаев А.Г.* Давид Дисипат // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006.
4. *Каллист Константинопольский 2005 — Святитель Каллист, архиепископ Константинопольский*. Житие преподобного Григория Синаита. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005 [2] (1904 [1]).
5. *Лурье 1994 — Лурье В.М.* Работы Антонио Риго по истории византийского исихазма // *Византийский* временник. 55 (80), 1994. С. 232–236.
6. *Мейендорф 1997 — Мейендорф И., протопресв*. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. Издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб., 1997 [2]. (Subsidia Byzantinorossica. Т. 2). (Paris, 1959 [1]).
7. *Пападопуло–Керамевс 1909* — Varia Graeca Sacra. Сборник греческих неизданных богословских текстов IV–XV веков с предисловием и указателем / Издал А. Пападопуло–Керамевс // Записки историко-филологического факультета императорского Санкт-Петербургского университета. Часть XCV. СПб., 1909.
8. *Петрарка* 1982 — *Петрарка Ф.* Эстетические фрагменты / Пер., вступ. статья и прим. В.В. Бибихина. М., 1982.
9. *Порфирий (Успенский) 1892 — Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. Ч. III. Афон монашеский. Судьба его с 811 по 1861 г. Отд. II / Под ред. П.А. Сырку. СПб., 1892.
10. *Порфирий (Успенский) 1892, оправдание — Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. Ч. III. Афон монашеский. Судьба его с 811 по 1861 г. Отд. II. Оправдание истории Афона (т.е. приложение к этому отделению) / Под ред. П.А. Сырку. СПб., 1892.
11. *Прохоров* 1979 — *Прохоров Г.М.* Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе // *Труды Отдела древнерусской литературы*. Т. 33, 1979.
12. *Филофей Константинопольский 2004* — Святитель Филофей, патриарх Константинопольский. Житие святителя Григория Паламы / Пер. иеромон. Антония. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004 [2]. (Одесса, 1889 [1]).
13. *Barlaam Calabro 1998 — Barlaam Calabro*. Opere contro i latini / Intr., storia dei testi ed. cratica, trad. e ind. A. Fyrigos. Vatican, 1998. T. II. (Studi e testi 348).
14. *Beyer 1975 — Beyer H.-V.* David Disypatos als Theologe und Vorkämpfer für die Sache des Hesychasmus (ca. 1337 — ca. 1350) // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 24, 1975.
15. *Candal 1949 — Candal M.* Orígen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato // Orientalia Christiana Periodica. 15, 1949.
16. *David Dishypatos 1955–1957 — Browning R.* David Dishypatos' Poem on Akindynos // Byzantion. 25–27, 1955–57.
17. *Δαβὶδ Δισύπατος 1973 — Τσάμης Δ.Γ.* Δαβὶδ Δισυπάτου Λόγος κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν. Θεσσαλονίκη, 1973 (1976 [2]) (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ Μελέται 10).
18. ГПС — Γρηγορίου τοῦ *Παλαμᾶ* Συγγράμματα / Επιμ. Π.Κ. *Χρήστου.* **Θεσσαλονίκη, τ. 1, 1962; τ. 2, 1966; τ. 3, 1970; τ. 4, 1988; τ. 5, 1992.**
19. *Gregorio Akíndinos 2002 — Gregorio Akíndinos*. Discurso ante Juan Kalekas / Ed., transl. J. Nadal Cañellas // La théologie byzantine et sa tradition. Turnhout, 2002. T. 2.
20. *Gregory Akindynos 1983* — Letters of Gregory Akindynos / Greek text and English transl. by A.C. Hero. Washington, 1983.
21. *Hero 1986 — Hero A.* A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina. Brookline MA, 1986.
22. *Laurent 1960 — Laurent V.* L'assaut avorté de la Horde d'Or contre l'Empire byzantine // *Revue des études byzantines*. 18, 1960.
23. *Loenertz 1970 — Loenertz R.* Byzantina et Franco-Graeca. Rome, 1970.
24. *Nikephoros Gregoras 1976* — Nikephoros Gregoras. Antirrhetika I / Einl., Textausgabe, Übers. und Anm. von H.-V. Beyer. Wien. 1976. (Wiener Byzantinische Studien, XII).
25. *Rigo 1984 — Rigo A.* L'assemblea generale athonita del 1344 su un gruppo di monaci bogomili // Cristianesimo nella storia. 5, 1984.
26. *Rigo 1989a — Rigo A*. Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo. Firenze. 1989. (Orientalia venetiana 2).
27. *Rigo 1989b — Rigo A.* La vita e le opere di Gregorio Sinaita. In margine ad una recente pubblicazione // Cristianesimo nella Storia. Bologna, 1989. Vol. 10.
28. *Rigo 2002 — Rigo A.* Gregorio il Sinaita // La théologie byzantine et sa tradition. Vol. 2. (XIIIe-XIXe siècles) / Dir. C.G. Conticello. Turnhout, 2002.
29. *Schirò 1954 — Schirò G*. Barlaam Calabro epistole greche i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste. Palermo, 1954.
30. *Treu 1890 — Treu M.* Ἐπιστολ¾ Γριγορ…ου τοῦ Παλαμᾶ πρὸς Δαβ῾δ μοναχὸν Δισύπατον // Δελτίον ῾Ιστορικῆς κα… ᾽Εθνολογικῆς ῾Εταιρείας ῾Ελλάδος. 3, 1890.

Г. Ю. Каптен
аспирант РХГА

Научный руководитель
д-р филос. наук,
проф. Р. В. Светлов

ОТНОШЕНИЕ К МАТЕРИИ В КОНТЕКСТЕ ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОГО УЧЕНИЯ ОБ ОБОЖЕНИИ

Copyright © 2010, Г. Ю. Каптен

Проблематика обожения со второй половины XX века становится предметом большого количества исследований. Этот феномен нельзя признать случайным, поскольку идея обретения человеком богоподобия лежит в центре святоотеческого богословия. Рассмотрим кратко отношение к материи в контексте восточно-христианского учения об обожении.

Внимательное изучение позволяет выявить, что в восточно-христианской традиции существует два основных понимания судьбы материи в обожении, связанные с тем, что о. Иоанн Мейендорф называл «двумя антропологиями»[1] — евагрианской и макарьевской. По его мнению, в восточно-православном богословии долгое время сосуществовали две разные антропологические модели. Первая — евагрианская, основанная на оригенистическом восприятии человека как падшего Ума. Вторая связана с произведениями псевдо-Макария, переработавшего в аскетическом контексте библейское представление о человеке как целостном существе.

Можно ли в связи с этим говорить о двух типах монашеского аскетизма на Востоке? Изучение текстов приводит к выводу, что нельзя. Довольно трудно найти представителя какой-то из них в чистом виде. Один и тот же мыслитель, например св. Максим Исповедник, оставаясь верным библейскому целостному представлению о человеке, может в то же время употреблять вполне евагрианские выражения. Поэтому речь скорее идет о двух антропологических моделях в рамках единой восточной аскетической традиции, породивших два типа религиозности внутри нее, выразившейся в своеобразном восприятии спасения, роли Христа и человека в этом спасении.

Принимая взгляд Оригена на материю как следствия грехопадения чистых Умов, Евагрий ставит целью аскезы отвержение плотского начала и возвращение к прежней славе (ведь люди «называются “богами” по благодати»[2]). Таким образом, монашеская практика понимается весьма спиритуалистично — как возрастание в чисто духовном смысле, а чистая молитва — как делание чистого ума («блажен ум, который во время молитвы становится нематериальным и отрешенным от всего вещественного»[3]).

Тело же выступает как некое препятствие к стремлению ума ввысь: «…до тех пор, пока ты обращаешь внимание на соответствующее [молитве положение] тела, а ум твой печется об удобствах [телесной] скинии, ты еще не узрел места молитвы и далеко отстоишь от блаженного пути сего»[4].

Такое спиритуалистическое воззрение приводит к тому, что даже Евхаристию Евагрий толкует весьма образно: «Плоть Христова есть деятельные добродетели, и едящий Ее станет бесстрастным. Кровь Христова есть созерцание тварных вещей, и пьющий Ее умудрится Ею»[5]. Путь к обожению становится, таким образом, исключительно индивидуальным саморазвитием ума человека.

Совершенно иначе подходит к монашеской практике автор, известный как псевдо-Макарий Великий, рассматривая ее как делание всего человека, так как грехопадение затронуло все его существо, включая разум (Евагрий же считал, что разум поврежден в меньшей степени, и для его очищения достаточно лишь отказаться от всего материального). Равно и спасается человек весь, обоживаясь под действием благодати, удостаиваясь «усыновления от Духа для освящения души и тела»[6].

Какое-то время обе антропологические модели сосуществовали вместе, пока преп. Максим Исповедник не предложил новое понимание всей системы христианской философии, особенно в области антропологии. Наиболее известные его труды посвящены аскетической практике, где Максим, хотя и употребляет порой евагрианские образы, но осмысливает их в духе псевдо-Макария.

Именно с этого времени макарианская линия становится магистральной, вытесняя евагрианскую на периферию, усвоив, тем не менее, ее лучшие достижения.

Последним серьезным столкновением «двух антропологий» стали иконоборческие споры. Иконоборчество можно определить как недостаточную веру в саму возможность Боговоплощения, причем не столько в Рождество (сама уникальность события снимает необходимость его богословского осмысления), сколько в возможность частого, почти повседневного участия Бога в делах мира.

Обоснование присутствия в иконах божественных энергий (соответственно, необходимость их почитания) восходит к учению Максима о логосах как формах проявления в мире божественного и обожении как заключительной стадии Воплощения.

Примечания

1 См.: Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 2007. С. 188–192.
2 Евагрий Понтийский. Послание о вере 9.
3 Евагрий Понтийский. О молитве 119.
4 Евагрий Понтийский. О молитве 152.
5 Евагрий Понтийский. Зерцало иноков и инокинь I, 118–119.
6 Макарий Великий. Великое Послание II, 1.

Copyright © 2010

П. И. Кучер
аспирант кафедры
философской
и психологической
антропологии
факультета философии человека
РГПУ им. А. И. Герцена

Научный руководитель
академик РАН,
д-р филос. наук,
проф. А. А. Корольков

ПРОБЛЕМА ВИНЫ ЧЕЛОВЕКА В ТЕОРИЯХ ИСКУПЛЕНИЯ

Copyright © 2010, П. И. Кучер

Негативное содержание социально-психологической реальности так или иначе присутствует в истории человечества. Характеризуя его как неизбежное в деятельности человека, мы, с одной стороны, оправдываем их «развитием», переходные периоды которого являются кризисными и не лишены ошибок, с другой стороны, идеализируя человека, не оставляем права на ошибку, соответственно, выносим суждение о виновности. Принято считать, что проблему вины и ее искупления необходимо рассматривать в свете этических и психологических норм. Имея набор заготовленных принципов и методов, психология и этика классифицируют, интерпретируют и предлагают реконструкцию человеческой воли, находящуюся в состоянии самоосуждения.

Есть и другое мнение, которого придерживаются теологи и христианские философы: состояние виновного человека отличается от прочих состояний тем, что угрожает основным защитным свойствам души, нарушив которые человек теряется как элемент в круговороте искупления и падения. Отсюда способность человека сознавать свою вину и нести ответственность является преддверием искупления, которое осмысливали христианские мыслители на протяжении многих веков. В христианских теориях искупления предпринимается попытка описать действия Искупителя на тех, кто застигнут этим новым бытием в их состоянии отчужденности. Это определение указывает на две стороны процесса искупления: 1) «процесс воздействия» на человека в его дифференцированном состоянии; 2) «изменение», т. е. переход человека в недифференцированное (исходное) состояние невинности и неповрежденности. Искупление, определяемое таким образом, классифицируется, во-первых, как трансцендентный абсолютный акт, во-вторых, как положительная реакция на него со стороны человека. В процессе искупления трансцендентный акт (божественный акт) преодолевает сначала отчужденность между Богом и человеком, поскольку она является предметом человеческой вины [1]. «Беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим» [2]. Мы видим, что причиной человеческой вины являются его беззакония, и как проистекающий от сюда элемент — отчужденность. Поэтому можно упомянуть о природе религиозного сознания человека, которая побуждает его восстановить разорванную в грехопадении связь. Этимология латинских слов «religio» или «relegere» (благоговеть, собираться), также «religare» (связывать, соединять) указывает на то, что отношения между Творцом и творением нарушены и человек собственными усилиями пытается возобновить их [3]. Но религия, как мы знаем,— это дело рук человеческих как реакция на внутреннюю неудовлетворенность и фундаментальную отчужденность. А Церковь — это дело рук Божиих. Человек создает религию, а Христос — Церковь. Человек своими усилиями не может соединиться (religare), поэтому Транцендентный приходит в образе имманентного и делает это за него. В искуплении человеческая вина устраняется как фактор, который нарушал прирожденную способность быть в единстве. Искупление имеет и объективную, и субъективную стороны. Субъективная состоит в том, что процесс искупления впадает в частичную зависимость от реакции человека. Объективная заключается в том, что искупление не имеет границ в своих масштабах и простирается на все возможные результаты социальной реальности. Субъективная сторона искупления всегда была проблемной, поэтому Церковь инстинктивно отказывалась установить доктрину об искуплении ясными и догматическими терминами, как например в христологическом догмате. Это также открывает доступ развитию теорий об искуплении различных типов. Все они допускаются, и каждая из них имеет и сильную, и слабую стороны [4].

Социнианская теория искупления

Фауст и Лелий Социны (XVI в.) разработали учение, в котором они отвергают идею «заместительного удовлетворения». Формально они признавали тройственный характер служения богочеловека, но на практике принижали значение священнического служения, причем делали это двояким образом. Во-первых, они утверждали, что земное служение Христа было в большей степени пророческим, чем священническим. Во-вторых, что Его место как священника находится на небесах и что эта роль

Copyright © 2010

совпадает с Его царственным служением и не имеет самостоятельного характера. Новый завет, о котором говорил Христос, означает абсолютное прощение, а не какую-то заместительную жертву. Подлинный смысл новозаветной смерти заключается в чудесном и совершенном примере, показывающем тот тип посвящения, которому мы должны следовать [5]. Теория примера отрицает, что справедливость Небесного Отца требует расплаты за грех. Она утверждает, что своей смертью Христос просто подает нам пример, как надо доверять и повиноваться Отцу, даже если это доверие и повиновение приводит к ужасным последствиям. Если, согласно теории нравственного воздействия, смерть Богочеловека учит, как сильно нас любит Творец, то, по теории примера, новозаветная смерть учит нас, как мы должны жить [6]. «Кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал» (Ин. 2 : 6) [7].

Отметим следующие концепции искупления социниан.

1) Пелагианское представление о человеческом состоянии: человек духовно и морально способен исполнять святую волю и оправдывать высокие ожидания.

2) Концепция, отрицающая карательный характер высшего суда. Следовательно, Бог-Отец не требует какого-то удовлетворения от тех или для тех, кто грешит против Него.

3) Концепция о Христе как простом человеке. Его смерть — смерть обычного человека, находящегося в падшем мире. Она имеет значение не как сверхъестественное событие, а как конечное выражение Его роли великого учителя праведности. Его смерть стала высшим примером исполнения человеком требований Иеговы [8]. Иисус не просто сказал нам, что первая и наиважнейшая заповедь состоит в том, чтобы «любить Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостью твоею, и всем разумением твоим» [9],— Он продемонстрировал также, что она означает, и показал, что человеческое существо может делать это [10].

Теория морального влияния

Христианское понимание искупительной жертвы как пример для людей впервые было высказано достаточно определенно французским философом и богословом Пьером Абеляром. Его теория морального влияния была разработана в ответ на теорию Ансельма. Согласно Ансельму, необходимость воплощения обусловлена тем фактом, что наши грехи — оскорбление морального достоинства Отца, а следовательно, требуют какой-то компенсации. Абеляр, со своей стороны, подчеркивал в первую очередь любовь Всевышнего и утверждал, что смерть Христа была не жертвенной сатисфакцией оскорбленному достоинству, а демонстрацией человеку всей полноты любви к нему. Придерживаясь позиции Августина Гиппонского, он считал, что в основе жертвенной смерти на Голгофе лежит проявление небесной любви. Причиной и целью воплощения являлось просвещение мира мудростью Христовой и побуждение его стремлений к Нему. В этом Абеляр повторяет идею Августина о том, что воплощение Христа было публичной демонстрацией любви с целью пробуждения в человеке ответной любви [11].

Теория нравственного (морального) воздействия искупления исходит из того, что Бог не требовал расплаты за грех, а смерть Его Сына была лишь средством, с помощью которого Он показал, как горячо любит людей, что готов отождествить Себя с их страданиями, вплоть до смерти. Таким образом, смерть превращается в величайший нравоучительный пример, показывающий любовь Спасителя к нам и побуждающий нас к благодарному ответу, с тем чтобы, любя Его, мы были прощены [12]. Люди становятся более праведными, т. е. в большей степени любящими Бога, после страстей Христовых, чем до них, ибо люди побуждаются к любви. Также необходимо отметить, что теория морального влияния рассматривает грех как болезнь, от которой нам надо излечиться. Таким образом, смерть Христа была эпизодом или обстоятельством, позволившим Ему продемонстрировать Свою любовь.

Нельзя не заметить чрезвычайную двусмысленность креста. Если единственное послание, заключенное в кресте, состоит в том, что Бог любит нас, почему оно должно открываться нам настолько неординарным способом? [13] Серьезные трудности, связанные с этим воззрением, заключаются в том, что оно противоречит многим местам Священного Писания, где говорится о смерти Спасителя за грехи, о несении греха и о смерти в качестве жертвы умилостивления. Кроме того, это воззрение лишает искупление его объективного характера, поскольку исходит из предпосылки, что искупление не воздействовало на Самого Бога [14]. По мнению представителей теории морального влияния, один из самых мощных побудительных мотивов любви и доверия к Творцу — это осознание, что Он тоже пострадал от зла. Человек часто недоумевает, почему Бог не устраняет зло в мире, и иногда даже порицает Его за это. Знание величия и всемогущества ведет нас к такому отношению, а также к представлению, что Бог, будучи бесконечным и неизменным, не может страдать. Но смерть Его Сына служит доказательством, что на грехи мира Он смотрит не так, как холодный, безучастный созерцатель смотрел бы на некое отвратительное зрелище. Смерть Спасителя ясно показывает, что Бог чувствителен к боли, которую нам приносит грех. Здесь мы видим апологетику Творца как не несущего ответственность за зло и страдания в мире, так как Он чувствует их силу и трагичность. Его первая реакция на них — сострадание, а не осуждение.

В заключение отмечу, что хотя в этой теории совершенно правильно классифицируется любовь, в ней крайне неадекватно объясняется все, что говорится

в Писаниях о необходимости креста. Она не в состоянии полностью воспринять святость и праведность Отца, а также библейские утверждения, что смерть Его Сына завершила работу искупления [15].

Теория правления

Вышеизложенные взгляды на искупление представляют Бога сочувствующим и снисходительным. В соответствии с ними, человеку для спасения необходимо просто постараться, сделать усилие или ответить на любовь. Теория правления основной акцент делает на серьезности греха. Она представляет собой промежуточный взгляд и включает как объективные элементы (Искупление считается удовлетворением требований справедливости), так и субъективные (смерть Христа рассматривается как сдерживающее средство в том смысле, что она показывает грешнику серьезность всего, что связано с грехом) [16]. Теория правления обязана своим происхождением Гуго Гроцию, голландскому юристу, государственному деятелю и богослову. Он рассматривал Бога как законодателя, который создает как законы вселенной, так и поддерживает их. За Ним остается право изменять или даже аннулировать закон, который требует смерти преступников [17]. Для понимания позиции Гроция рассмотрим его концепцию природы Бога.

Здесь мы имеем несколько положений: во-первых, Бог святая и праведная личность. Созидая мир все было мудро предусмотрено, в том числе и законы, которыми держится как духовная, так и физическая сферы. Во-вторых, грех — нарушение этих законов. В отличие от Ансельма, у которого нарушение закона Божьего равносильно оскорблению чести Бога, у Гроция нарушение закона не считается выпадом против Всевышнего как личности. Потому что закон для Бога — это всего лишь инструмент правления, и к его нарушению Он относится просто как правитель, как лицо, надзирающее за выполнением закона. В обязанности правителя входит наказание виновных. Таким образом, Бог как Правитель имеет право наказывать за нарушение закона, а не за оскорбление, нанесенное Его достоинству. Но Божьи дела следует понимать в свете Его главного свойства — любви. Бог любит человеческий род. Хотя у Него есть право наказывать за грех, Он не всегда это делает. Он может отпускать грехи и прощать вину [18].

Основная идея данной теории заключается в том, что наказание, которое понес Богочеловек, стало средством обеспечения интересов Божественного правительства. Однако в ней не выражается суть библейского учения.

Как считает Стенли Хортон, она противоречит многим местам Писания, которые указывают на заместительную жертву [19]. В то же время данная теория, ставя под сомнение места писания о заместительной жертве, не может адекватно объяснить те моменты, в которых говорится о Христе, принесшем наши грехи на крест; о Боге, возложившем на Христа вину за все наши беззакония; о Сыне умершем за наши грехи и ставшем жертвой умилостивления. Она лишает искупление его объективного характера, представляя его как акт, направленный не на удовлетворение справедливости Бога, а на то, чтобы внушить нам убеждение, что существуют законы, которые необходимо соблюдать [20]. Избранный Им способ демонстрирует как Его милосердие, так и строгость. Бог может простить грех, но принимает также во внимание соблюдение интересов Своего морального правления. Эриксон замечает: «Важно понимать, что Бог выполняет роль правителя, а не кредитора или хозяина. Кредитор может простить долг, если ему захочется. Хозяин может наказывать или не наказывать раба, в зависимости от настроения. Правитель же не может не действовать, поддаваясь настроению, но реализует свое право, имея в виду соблюдение интересов тех, кто находятся под его властью» [21]. Поэтому было необходимо такое искупление, которое обеспечило бы условия для спасения и в то же время сохранение структуры морального правления. Смерть Богочеловека послужила достижению обеих целей. Это — юридическое замещение, которым Бог наглядно показал, какое наказание предусматривает для нас Его правосудие [22].

В этой теории не дается объяснение причин, по которым был избран человек без греха, чтобы показать желание Бога поддержать закон. Почему не умер самый закоренелый грешник? Почему Христос, а не Варавва? [23] Можно сказать, что мы не можем по-настоящему верить в то, что Иисус «заработал» прощение наших грехов, так как фактически Он не расплачивался за грехи. Более того, сам факт прощения выходит из-под зависимости от смерти невинного человека. Отец уже решил простить нас, не требуя никакой расплаты, а затем покарал Сына только для того, чтобы показать, что Он по-прежнему является высшим нравственным авторитетом во Вселенной. И это означает, что Христос в действительности не заработал для нас прощение и спасение, и потому ценность искупительной работы значительно понижается [24]. Страдания Христа служат средством удержания (нас) от греха, показывая нам его серьезность. А отвращаясь от греха, мы получаем возможность прощения. Необходимость наказывать нас устранена, но в то же время сохраняются принципы морального правления и авторитета закона [25].

При анализе теории правления поражает отсутствие в ней ясного основания. Мы не находим никаких конкретных библейских текстов, подкрепляющих его основные тезисы. Единственный текст, приводимый в качестве доказательства теории, что смерть Праведника потребовалась для сохранения Божьего морального правления и закона при прощении греха. Таким образом, если другие теории выделяют какое-то ясное библейское указание на природу искупления и придают ему больше значения, чем другим относящимся к данному вопросу местам, то теория правления выводит свои заключения из общего учения и общих принципов Писания [26]. Стенли Хортон отмечает: «Ничто не может быть настолько далеким от библейской истины, как эта идея» [27].

Теория выкупа

Теорией, более других претендовавшей на выражение нормативных взглядов в истории ранней Церкви, можно, пожалуй, считать так называемую теорию выкупа. Некоторые ученые считают её классической теорией, и это определение верно во многих отношениях, так как она в различных формах преобладала в христианской мысли до времени Ансельма и Абеляра и служила даже основанием для понимания искупления Августином, пользуясь поэтому огромным авторитетом [28]. Первыми, кто разработал основные принципы теории выкупа, были Ориген и Григорий Нисский. Ориген видел в искуплении — картину великой космической драмы. Поэтому его взгляд на искупление был тоже «драматическим». Согласно этим взглядам, в ходе космической битвы между силами добра и зла сатане удалось установить контроль над людьми [29]. В ранней Церкви придавали большое значение победе, одержанной над грехом, смертью и сатаной. Эта тема победы, часто связанная с пасхальными праздниками, имела огромное значение для западного богословия вплоть до эпохи Просвещения. Тема «Христа победителя» (Christus Viktor) свела воедино целый ряд тем, в центре которых находилась мысль о решительной победе над силами зла и угнетения [30]. Ириней, среди прочих, высказывал мысль, что этот контроль сатана установил в результате развязывания неправедной войны. Но независимо от того, как сатана этого добился, он стал правящей силой в мире. Его права как правителя мира нельзя просто игнорировать. И учитывая то, что Бог не может унижаться до использования методов, к которым прибегает дьявол, Бог не может вернуть Себе человека, «похитив» его. Следовательно, основная проблема человека заключается в порабощении незаконному владельцу [31]. Его теория выкупа произошла из полемики с гностиками, считавшими, что дьявол обладает властью над человечеством из-за того, что является творцом наших тел и всего материально мира. Твердо отрицая то, что мир есть зло и что творец его — сатана, Ириней настаивал на то, что основанием для прав сатаны послужило лишь злоупотребление свободой воли со стороны первого человека. Ныне же страдание по своей свободной воле второго Человека положило конец этим правам [32]. Так как в нашей жизни присутствует грех, мы находимся под властью сатаны. Но так как Бог любит нас, Он предложил дьяволу Своего Сына в качестве выкупа, чтобы освободить нас. Сатана согласился на такой обмен, но он не предполагал, что не сможет удержать Жертву в аду, и с Воскресением он потерял и выкуп, и своих заключенных. То, что Бог был вовлечен в обман, отцов Церкви не беспокоило [33]. Ориген придает большое значение словам Павла, что мы «куплены дорогой ценой» [34]. И тут же задает вопрос: «У кого мы куплены»? Вне всякого сомнения, у того, чьими рабами мы были. Назначил цену дьявол, на чью сторону мы перешли из-за своих грехов. И он попросил за нас кровь Иисуса [35]. Текст, которому Ориген и другие сторонники теории выкупа придают наибольшее значение,— слова Иисуса, что Он пришел отдать жизнь как выкуп за многих «Сын Человеческий не [для того] пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» [36].

Вновь возникает вопрос: «Кому был заплачен этот выкуп»? Разумеется, не Богу, так как Он не стал бы платить выкуп Самому Себе. Выкуп надо было заплатить дьяволу, так как именно он держал нас в плену до принесения выкупа — души Иисуса. Григорий Великий развил эту идею дальше: дьявол получил над падшим человеком власть, которую Бог должен был уважать. Единственным способом освобождения человечества от этой сатанинской власти и угнетения было заставить дьявола превысить свою власть, что вынудило бы его отказаться от своих прав. Григорий Великий полагает, что этого можно было достичь, если бы в мир вошел безгрешный человек, однако под видом обычного грешного человека. Дьявол не заметит этого, пока не станет слишком поздно. Григорий предлагает образ крючка с наживкой. Человеческий облик Христа — наживка, а Его божественность — крючок [37]. Следует заметить, что в трактовке учения Оригена инициатива выкупа кровью Иисуса исходила от сатаны, а не от Бога. Следовательно, выкуп был определен сатаной, уплачен ему и принят им. Такая постановка вопроса несколько ослабляет силу обвинения, что теория выкупа представляет Бога каким-то нечестным торговцем. Сатана, действительно, был обманут, но правильнее сказать, что он обманул сам себя. Божественность Христа была сознательно скрыта от сатаны, чтобы он мог принять выкуп. Божественность была скрыта под природным естеством, чтобы хищная рыба (огромное морское чудовище [38]) попалась на божественный крючок и заглотила его вместе с приманкой плоти. Дьявол бросился на жертву, но крючок пронзил его: он не может поглотить Бога и умирает [39]. По мнению представителей теории выкупа, обман сатаны был вполне оправданным, поскольку он сам приобрел власть над человеком с помощью обмана, используя приманку чувственного удовольствия [40].

Пауль Тиллих обращает внимание на то, что само событие, в котором дьявол был обманут, имеет глубочайшее метафизическое измерение. Оно указывает на ту истину, что негативные стороны жизни получают бытие от позитивных, которые негативные искажают. Если бы негативное полностью преодолело позитивное, то оно уничтожило бы само себя. Сатана никогда не обладал Христом, поскольку Христос олицетворяет позитивное в экзистенции через олицетворение Нового Бытия. Обман сатаны является широко распространенным мотивом в истории религии, поскольку сатана как принцип негативности не имеет самостоятельной реальности [41].

Итак, согласно теории выкупа, искупительное служение Христа было направлено в первую очередь не на человека. Поэтому данную теорию можно считать объективной теорией Искупления. Разумеется,

конечной целью смерти Христа было освобождение человека. Но сама по себе деятельность, в результате которой произошло изменение в положении человека, была связана в первую очередь с другой стороной. Среди всех теорий искупления теория выкупа занимает уникальное место, поскольку, согласно этой теории, искупительная смерть не оказала прямого воздействия ни на Бога, ни на человека. В своей самой ранней и наиболее распространенной форме эта теория утверждает, что объектом смерти был дьявол[42]. Но есть другое мнение: долг, уплаченный Богу, и долг уплаченный дьяволу. Это жертва «для Яхве» и «отпущение» (Азазель) — два образа, полноценные лишь вместе взятые, относятся к одному и тому же событию — дню Искупления. Стенли Хортон считает, что мы не должны отвергать искупление которое стало победой над всеми силами зла, но при этом мы не поддерживаем идею о том, что Бог ловко обманул сатану и тем самым поразил его[43]. Последним аргументом можно считать то, что эта теория не находит никакого прямого подтверждения в Писаниях, и имеет мало сторонников в истории христианской Церкви. Она зиждется на неверной предпосылке, что сатана, а не Бог требует расплаты за грех, и тем самым полностью пренебрегает требованиями Божьей справедливости по отношению к греху. Сатана рассматривается в ней как существо, обладающее значительно большими правами, чем он имеет в действительности, а именно правом требовать всего, что он пожелает.

Теория удовлетворения

Среди всех теорий, рассматриваемых в этой статье, в наибольшей степени объективный результат представлен в теории, которую обычно называют теорией удовлетворения[44]. Эта теория привлекает к себе внимание по многим причинам: она рассматривает то, что Бог требует в искупление, и не заостряет внимание на сатане. В ней намного глубже представлена серьезность греха, чем это показано в теориях выкупа и морального влияния. Все это приводит к появлению теории возмещения, в которой более полно дается объяснение[45].

Ансельм (1033–1109), архиепископ Кентерберийский, жил в совершенно ином окружении. Ко времени написания им своих трудов политические структуры изменились. Самой мощной силой в обществе была уже не Римская империя, а феодальная система. Правосудие и закон стали понятиями более личностными, нарушения закона рассматривались теперь как оскорбление личности владыки феодала. Кроме того, все большее значение придавалось понятию удовлетворения. Католическая церковь начала постепенно развивать систему индульгенций, когда той или иной формой удовлетворения можно было избежать наказания[46].

Согласно этой теории, Господь Своей жертвой утолил праведный гнев Отца, оскорбленного непослушанием людей[47]. Свою сотериологию Ансельм строит вокруг центрального понятия сатисфакции (satisfactio), или удовлетворения правосудию Божью[48]. Это соответствовало юридическим принципам того времени: в личных взаимоотношениях наказание часто заменялось удовлетворением оскорбленного достоинства. Во времена Ансельма понятие удовлетворения стало неотъемлемой частью феодальной структуры. Поэтому у Ансельма мы видим явный отход от более ранних представлений об искуплении. Ансельм изображает Бога как феодала требующего соответствующего удовлетворения за оскорбление Его достоинства[49]. Вопрос об Искуплении Ансельм рассматривает в своем главном труде «Cur Deus homo»? Название отражает основную направленность трактата. В этой работе Ансельм пытается определить, почему Бог стал Человеком. Тезис Ансельма заключается в том, что была логическая необходимость искупления, а следовательно, и воплощения[50]. Но прежде он выясняет, в силу какой необходимости Бог стал человеком и почему Он, как мы в это веруем и исповедуем, вновь даровал миру жизнь посредством Своей смерти? Разве Бог не мог достигнуть того же просто по Своей воле?[51] Нет не мог, потому что наши грехи оскорбляют честь суверенного и бесконечного Бога. Оскорбление суверенного главы не может остаться ненаказанным, и за ним следует расплата. Но каким образом достигнуть этого, если суверенный глава — бесконечный Бог? Значит, для удовлетворения нужен не просто человек, но Богочеловек, который бы возместил ущерб от нанесенного оскорбления[52]. Похожие слова мы находим у Тиллиха: осуществить спасение смог бы только Богочеловек, поскольку как человек Он мог страдать и как Бог Он не должен был страдать за свои грехи. Для верующего христианина это означает, что его сознание вины утверждается в ее безусловном характере. В то же самое время он чувствует неизбежность того наказания, которое все принимается по бесконечной глубине и ценности страдания Христа. Всякий раз, когда Он молит Бога о том, чтобы Он смог простить его грехи через невинную жертву и смерть Христа, он принимает и требование того, что Он сам должен был бы терпеть как бесконечное наказание, так и возвещение о том, что Он освобожден от вины и наказания через заместительные страдания[53].

Ансельм ясно и определенно отвергает теорию выкупа не только в ее классической форме, но и в варианте, разработанном Августином. Суть ее заключается в утверждении, что у сатаны было право на человека. Ансельм же отрицает это право. Человек принадлежит только Богу. Даже дьявол принадлежит Богу. Вне Бога никакой власти не имеют ни человек, ни дьявол. Поэтому не нужно было выкупать человека у сатаны. Единственной обязанностью Бога было наказание Своего бывшего раба, побудившего другого раба следовать за ним и отойти от их общего Господина. Не было никакой нужды платить выкуп дьяволу[54]. Представление Ансельма об искуплении в основе своей строится на принятом им учении о грехе.

По мнению Ансельма, грех по сути своей есть отказ воздавать Богу должное. Отказываясь воздавать Богу должное, мы отнимаем у Бога то, что принадлежит Ему по праву, и тем самым оскорбляем Его [55].

Таким образом, грешники должны возместить то, что забрали у Него. Но простого возмещения недостаточно. Ибо, забирая у Бога принадлежащее Ему, мы Его оскорбляем, и помимо возврата отнятого должна быть какая-то дополнительная компенсация или удовлетворение за нанесенное оскорбление. Мы должны отдать еще что-то, что не похищали и чего от нас несправедливым было бы требовать [56].

Бог, будучи Богом, не только может защищать Свою честь, но и должен делать это. Он не может простить или отпустить грех, не наказав его. К тому же нам тоже недостаточно просто вернуть Богу должное. Необходимо дополнительное возмещение. Нарушенное грехом равновесие можно восстановить только с помощью компенсации в той или иной форме. Ненаказанный грех подрывает порядок в системе мироздания [57]. Вывод Ансельма: оскорбление достоинства можно загладить либо через наказание людей (их осуждение), либо через удовлетворение от их имени. Поскольку Бог есть любовь, Он предпочел получить удовлетворение, а не наказывать людей. С другой стороны, возникает противоречие: ведь сам Ансельм говорит, что для Бога утратить честь невозможно, о какой тогда компенсации может идти речь, если не произошло утраты? Из этого положения Ансельм выводит следующую идею: «Бесчестье Бога понимается как бесчестье Его порядка творения» [58]. Таким образом, для восстановления порядка человек должен был получить помощь от кого-то, кто мог бы её предоставить. Трудность для человека заключалась именно в этом. Адам был сотворен, чтобы жить для Бога и служить Ему. Но он этого не сделал, поэтому к нему пришла смерть. Чтобы исправить это положение, удовлетворение должно быть принесено Богочеловеком, следовательно, Воплощение — логическая необходимость. Воплощение делает возможным искупление человека, и тем самым появляется возможность освобождения от наказания. Христос, будучи одновременно Богом и безгрешным человеком, не заслуживал наказания. Следовательно, принесение жизни в жертву Богу за человеческий род, к которому Он принадлежал, выходило за рамки того, что от Него требовалось. Таким образом, эта жертва могла служить подлинным удовлетворением за человеческие грехи [59]. Отсюда видим, что смерть Богочеловека, учитывая, что Он, будучи Богом, имел власть над Своей жизнью и не должен был умирать, имеет бесконечную ценность.

Итак, согласно рассмотренным теориям искупления, смерть Христа истолковывается самыми разными способами. Каждая из теорий делает упор на каком-то одном важном аспекте совершенного Им служения. Мы должны признать, что все они отражают какую-то из сторон истины. Подводя краткий итог, мы обнаружим, что Своей смертью Христос: дал нам совершенный пример посвящения, которого Бог ждет от нас (социнианская теория искупления). Продемонстрировал размах Божьей любви (теория морального влияния); подчеркнул серьезность греха и строгость Божьего праведного суда (теория правления); одержал победу над силами греха и смерти, освободив нас от их власти (теория выкупа); дал Отцу удовлетворение за наши грехи (теория удовлетворения).

Человек испытывал острую необходимость во всем этом, и Христос все это совершил для нас. Теперь нам необходимо определить, какое из этих дел самое важное, какое из них лежит в основе других. Сделаем вывод по нескольким положениям искупления.

Искупление в свете Священного Писания предстает как событие, в котором Бог вмешивается в исторический процесс. Искупление представляется как бы негативной стороной Божественного плана: оно предполагает аномальную, трагическую «противоприродную» реальность. Искупительный подвиг Спасителя имеет прямое отношение к каждому человеку. Дело искупления есть дело вселенское, и путь спасения есть путь вселенской истории. Несмотря на то что само понятие искупления носит чисто юридический характер в смысле выкупа раба, или долга уплаченного за тех, кто, не имея возможности рассчитаться, оставался в заключении. Можно полагать, что смерть Христова становится необходимой не только в смысле выкупа, компенсации, удовлетворения некоей юридической справедливости, но и в смысле животворящего, исцеляющего дара, в котором таинственно уничтожается человеческая смертность, тление, отчужденность и богооставленность.

Примечания

1 Тиллих П. Систематическое богословие. СПб.: «Алетейя», 1998. С. 478.
2 Ис. 59: 2.
3 Чернышев В. М. Религиоведение. Киев: «Мысль», 2003. С. 14.
4 Тиллих П. Указ. соч. С. 479.
5 Эриксон М. Христианское богословие. СПб.: «Библия для всех», 2004. С. 667.
6 Социниане были антитринитариями, поскольку отрицали божественность Христа (см.: Грудем У. Систематическое богословие, введение в библейское учение. СПб.: «Мирт», 2004. С. 657).
7 Грудем У. Указ. соч. С. 657.
8 Мих. 6: 8.
9 Лк. 10: 27.
10 Эриксон М. Указ. соч. С. 668.
11 Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. Одесса: «Богомыслие». 1998. С. 361–362.
12 Грудем У. Указ. соч. С. 657.
13 Хортон С. Систематическое богословие. Спрингфилд, Миссури, США: «Life», 1999. С. 448.
14 Грудем У. Указ. соч. С. 657.
15 Хортон С. Указ. соч. С. 447.
16 Эриксон М. Указ. соч. С. 672.
17 Хортон С. Указ. соч. С. 451.
18 Эриксон М. Указ. соч. С. 672.
19 Хортон С. Указ. соч. С. 452.
20 Грудем У. Указ. соч. С. 658.
21 Эриксон М. Указ. соч. С. 673.
22 Там же. С. 673.

[23] Хортон С. Указ. соч. С. 452.
[24] Грудем У. Указ. соч. С. 658.
[25] Эриксон М. Указ. соч. С. 674.
[26] Там же. С. 675.
[27] Хортон С. Указ. соч. С. 452.
[28] Эриксон М. Указ. соч. С. 675.
[29] Там же. С. 675.
[30] Мак-Грат А. Указ. соч. С. 352.
[31] Эриксон М. Указ. соч. С. 675.
[32] Бартон Рассел Д. Сатана, восприятие зла в ранней христианской традиции. СПб.: «Евразия», 2001. С. 79.
[33] Хортон С. Указ. соч. С. 448.
[34] 1 Кор. 6: 20.
[35] Эриксон М. Указ. соч. С. 676.
[36] Там же. С. 676.
[37] Мак-Грат А. Указ. соч. С. 352.
[38] Там же. С. 353.
[39] Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви, догматическое богословие. М.: «СЭИ», 1991. С. 284.
[40] Эриксон М. Указ. соч. С. 677.
[41] Тиллих П. Указ. соч. С. 479–480.
[42] Эриксон М. Указ. соч. С. 678.
[43] Хортон С. Указ. соч. С. 449.
[44] Эриксон М. Указ. соч. С. 678.
[45] Хортон С. Указ. соч. С. 450.
[46] Эриксон М. Указ. соч. С. 678–679.
[47] Епископ Александр (Семенов Тян-Шанский). Православный катехизис. Киев: «Пролог», 2003. С. 188.
[48] Шёнборн К. Бог послал Сына Своего, христология. М.: «Христианская Россия», 2003. С. 268.
[49] Эриксон М. Указ. соч. С. 679.
[50] Там же. С. 679.
[51] Шёнборн К. Указ. соч. С. 273.
[52] Хортон С. Указ. соч. С. 450.
[53] Тиллих П. Указ. соч. С. 481.
[54] Эриксон М. Указ. соч. С. 679.
[55] Там же. С. 679.
[56] Кентерберийский Ансельм. Почему Бог стал человеком, искупление, материалы второго международного симпозиума христианских философов. СПб.: «Высшая религиозно-философская школа», 1999. С. 51.
[57] Эриксон М. Указ. соч. С. 679.
[58] Шёнборн Кристоф. Бог послал Сына Своего, христология. М.: «Христианская Россия».— 2003.— С. 277.
[59] Эриксон Миллард. Христианское богословие. СПб.: «Библия для всех».— 2004.— С. 680.

Литература

1. Делюмо Ж. Грех и страх, формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII века). Екатеринбург: «Издательство Уральского университета», 2003.
2. Искупление, материалы второго международного симпозиума христианских философов. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком. СПб.: ВРФШ, 1999.
3. Джеффри Бартон Р. Сатана, восприятие зла в ранней христианской традиции. Глава IV. Человеческий грех и искупление. СПб.: «Евразия», 2001.
4. Трубецкой Е. Смысл жизни. Глава V. Грех и искупление. М.: «Издательская группа ПРОГРЕСС-КУЛЬТУРА», 1994.
5. Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. М.: «Издательство Францисканцев», 2001.
6. Новая Философская Энциклопедия: В IV томах. М.: «Мысль», 2001.
7. Бачинин В. А. Малая Христианская Энциклопедия в III томах. СПб.: «Шандал», 2003.
8. Бурлака Д. К. Метафизика культуры. СПб.: «РХГА», 2006.
9. Протоиерей Сергий Булгаков. Агнец Божий. М.: «Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем», 2000.
10. Феллер В. Введение в историческую антропологию. М.: «Кнорус», 2005.
11. Эриксон М. Христианское богословие. СПб.: «Библия для всех», 2004.
12. Шёнборн К. Бог послал Сына Своего, христология. М.: «Христианская Россия», 2003.
13. Тиллих П. Систематическое богословие. СПб.: «Алетейя», 1998.
14. Епископ Александр (Семенов Тян-Шанский). Православный катехизис. Киев: «Пролог», 2003.
15. Чернышев В. М. Религиоведение. Киев: «Мысль», 2003.

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ

Литературоведческие исследования

В. А. Скрипкина
д-р фил. наук,
зав. каф. русской литературы XX века филологического факультета Московского государственного областного университета

ОБРАЗ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ В ПОЗДНЕЙ ЛИРИКЕ С. М. СОЛОВЬЕВА (МЛАДШЕГО)

Copyright © 2010, В. А. Скрипкина

Мир спасет святое семя
Вечно девственной Жены
С. Соловьев.
Дева Назарета, 1906

Образ Пресвятой Девы Марии является сквозным для поэтического наследия С. М. Соловьева (1885–1942). Первая опубликованная поэма — «Дева Назарета» (1906), проникнута идеей, задолго до рождения предреченного,— необычного Божественного предназначения Марии. «Лилия нежная», которую в последней части поэмы вручает ей архангел Гавриил, символизирует, с одной стороны, чистоту и непорочность Богоматери. С другой стороны, цветок лилии по форме напоминает евангельскую трубу, возвестившую о рождении (а значит, о страстях, смерти и Воскресении) Иисуса Христа. Кроме того, по преданию, лилии выросли из слез раскаяния, пролитых Евой, покидавшей Эдем. В связи с этим лилия выступает символом Девы Марии как второй Евы, которая открыла людям путь в рай.

В каждом из дореволюционных сборников стихотворений С. Соловьева есть лирические циклы религиозного содержания, в которых поэтически осмыслены библейские сюжеты, жития святых и непременно среди них — связанные с образом Пресвятой Девы. «Святой путь», «Перед Иерусалимом», «Видение святого Бернарда», «Пресвятая Дева и Бернард», «Свете тихий» («Цветы и ладан», 1907), «Рождество Христово», «Заклятие розами, лилиями и именем Марии», «Значение искусства» («Апрель», 1910); цикл «У ног царевны» («Цветник царевны», 1913); в четвертом сборнике «Возвращение в дом отчий» — одноименный цикл, «Ты Радости Нечаянной недаром / Молилась…», «Святая Русь», поэма «Италия»… Список этот может быть продолжен ссылками на прозу, богословские и критические очерки, эпистолярий и мемуаристику. Разные грани рассматриваемого образа показывают, в каком направлении проходил путь духовного становления поэта, ученого, священника, какой круг онтологических ценностей питал его творчество.

Февральская, а вслед за ней Октябрьская революция 1917 года перевернули жизнь С. М. Соловьева, как и многих других представителей творческой интеллигенции и духовенства России. В революционный год он закончил Московскую Духовную Академию и был оставлен в ней в качестве преподавателя. Но всем учебным заведениям, воспитывающим будущих православных священников, грозило закрытие, а преподавателям — гонения, ссылки, часто — гибель.

Отношение к революции и диктатуре большевиков у поэта остро негативное: «беспросветная ночь октября»[1] принесла России хаос и гибель.

Большой пласт поэтического творчества С. Соловьева 20-х годов — лирика религиозная. В архивах сохранилось немного стихотворений такой направленности, но автор в своем проекте собрания сочинений отвел им целиком 15-й том[2]. Значительная часть оригинальных стихотворений и переводов связана с образом Пресвятой Богородицы: «Domus aurea» (включает поэму, посвященную Деве Марии, с гимнами и «ариями» в Ее честь Святых Востока и Запада), «литургические» стихи круга христианских богородичных праздников, «Гимн Марии Непорочного Зачатия» (8 декабря) (1923); «Гимн Семи скорбям Пресвятой Девы Марии» (1923); храму Марии в Тамбове (1923); «Вифлеем» (1924); «Праздник Всех Скорбящих» (б/д) и др.[3] Свою вдохновительницу 20-х годов, когда «яростная демонов толпа / Летит на мир» (3, 58), земля — «разрытое кладбище» (Там же), поэт назвал музой «мук, больницы и тюрьмы»[4]. Но в его душе жила и другая муза — «Царица горних роз», «Мать Пречистая Христа», «Заступница Усердная» всех страждущих. При остро негативной оценке современности, где царит «ненависть глухая», «разврат, нажива и грабеж» (3, 11), С. Соловьев продолжал сохранять надежду на очищение от скверны народной души в «лучах любви» Богоматери:

Ты, чтимая во всей вселенной
И тысячами алтарей,
И в край глухой, и в край растленный
Бросаешь луч любви своей.
Где древний змей, Тобой попранный,
Поработил глухой народ,
И здесь твой май благоуханный
Весною девственной цветет.

Copyright © 2010

Пускай в своем паденьи жалок
Народ, тебя любивший встарь,
Но ты взгляни на гроздь фиалок,
Что украшают Твой алтарь.
(Сентябрь, 1923; 3, 14–14 об.)

«Сокрытая» вера людей, украсивших алтарь Богородицы (в сентябре, как известно, празднуется Ее Рождество) «степными цветами», стал знаком возможного возрождения их душ. Еще большей теплотой и светом проникнуты образы детей в храме: отроков-звонарей, девочек, «в одежде темной, зимней», несущих образа, поющих на клиросе… Над ними Мария «простирает свой Покров», уберегая от «жала Скорпиона».

В каждом новом стихотворении цикла предстает благостный образ Девы Марии. Гимны, молитвы Ей болезненно сопряжены с горькими мыслями о судьбе родины, но и с неугасимой верой в ее просветленное грядущее.

И будущей прославленной России
Я видел лик. Из крови и огня
Она восстанет. Смысл ее угадан
Монахом-живописцем в дни татар.
(Троица Рублева, 1928; 3, 57)

Возможное, пусть небыстрое, преображение страны символизировано в движении православного календарного года:

Порой весны, порой Пасхальной,
Вернулся я, как блудный сын.
(СС, 40)

Или:

Сретенье близко Господне,
Близко и Бог, и весна.
(СС, 68)

Даже мрачные картины глубокой зимы («чернеют вечера глухие», «глухая полночь», «замороженная земля») овеяны светлыми надеждами, воплощенными в священных реалиях:

Но скоро двинется Мария
Из Назарета в Вифлеем.
(СС, 70)

То есть близится Рождество, с ним и упование на неизбежность торжества Его правды. В 1922 году С. Соловьев писал А. Белому: «…предрождественское время наполняет меня особой радостью. Чем больше живу, тем больше понимаю Рождество, а в юности понимал только Пасху…»[5] Такое признание закреплено в просветленных мотивах поздней поэзии С. Соловьева. «Плоть Христа рождается в ночи» сказано в стихотворении «Вифлеем» (1924). Плоть и Кровь Христова — знаки таинства Евхаристии, приобщения к Божественному всеединству, но это и символы Крестного страдания во имя спасения рода людского. В сокровенно прочувствованном Соловьевым образе Христа просматривается духовный выбор самого автора: он решился на «тяжелый, Богом заведанный труд», свой путь в земной юдоли. Нельзя не согласиться с И. Вишневецким, который обозначил жизненный выбор С. Соловьева в 20-е годы как сознательную жертву, вольное «принятие на себя страдания, подражая Христу,— в атмосфере усиливающихся антицерковных репрессий, переставшим быть метафорой духовного самосовершенствования и требовавшего самого большого дара, в буквальном смысле всей крови, всей жизни вольно отдающего себя…»[6] Для С. Соловьева 20-х годов христианское учение — проповедь не только любви, милосердия и неизбывного терпения, но и силы духа, мужества, огромного творческого потенциала. Такую позицию он утверждал в теоретических трудах[7]. Так, в «Опыте апологии христианства» Соловьев осудил ницшеанство автора «Христа и Антихриста», оставшегося «по ту сторону добра и зла», за ошибочное сведение христианского вероучения «к слабости, господству сострадания» и потере всех проявлений «величия, героизма и интеллектуальной силы»[8].

Сам поэт находил опору для мужественной позиции, целеустремленного движения по единой «стезе» в Той, Единой, Кому «посвятил (свой) скудный дар» (3, 145):

Ты, дивная, что из юдоли мира
Меня когда-то воззвала;
Кому служил мой меч и лира,
И каждая моя хвала…
Сойди из лучезарных стран,
Упорную земную злобу
Развей, как призрачный туман.
……
Кольцо разжалось роковое,
И ты зовешь меня в лазурь.
(20 октября 1927 г.)

Многие стихотворения, написанные в 20-е годы строятся по контрасту: апокалипсическое состояние современности,

Где яростная демонов толпа
Летит на мир, дохнув загробным тленом,
И вся земля — разрытое кладбище —
(3, 57)

и Марии, молящей за людей Небесного Отца. Соловьев трактует трагическое состояние мира и многострадальной России как «возмездье / Слепому любострастью бытия» (3, 58) Современность он обозначает эзотерическим символом — «под железным знаком Скорпиона» (3, 58). Время этого знака — 24 октября–23 ноября (25 окт. (7 ноября)) — произошел Октябрьский переворот. У Соловьева — «вскипают яростные мятежи»). В раннехристианской литературе скорпион олицетворял *змея* (другими

словами — дьявола). Цвет его — красный (революционные знамена!), металл — железо (оружие)[9]. «Яды земного зла» (3, 58) — разгул стихий под началом инфернальных сил. (В жизни Соловьев неоднократно вступал с ними в борьбу.)

Противостоит злу светлый женский образ Пресвятой Богородицы:

И в эти дни Мария
Над миром простирает Свой Покров,
Чтоб нам не видеть жала Скорпиона.
Меж черным небом и нагой землей
Она встает, лазурным омофором
От козней зла укрыв своих детей.
(3, 58)

Неопубликованная лирика С. Соловьева 20-х годов подводит итог его предшествующим творческим религиозным исканиям. Теперь художник проникает в глубины христианского вероучения, что и рождает мужество для подвижнической деятельности во имя спасения родины, с которой он не расстался даже в страшные годы. Вера, надежда и любовь вдохновляли поэта. Что нашло яркое выражение в его последних стихах.

Обогащение миросозерцания Соловьева увенчалось очень важным творческим итогом: поэт пришел к идее активного христианства, к обоснованию религиозного подвижничества, зовущего к самоотверженному переживанию объективных катаклизмов и их преодолению в процессе духовного пробуждения личности и людской массы. С каждым годом все трепетнее славил поэт Пресвятую Богородицу, «Царицу рая, / Превыше херувимов и святых» (3, 58). Он разделял народную веру в милосердие «Заступницы Усердной», которая «всех зовет под свой Покров державный» и молит Небесного Отца о грешных, сирых, страдающих людях.

С. Соловьев, не достигший, может быть, художественных высот многих своих современников, поднялся до открытия неповторимой творческой доминанты, определившей оригинальное и важное место поэта в литературном процессе XX века. Об этом факте свидетельствуют самобытное восприятие предшественников; история сближений-расхождений С. Соловьева с младосимволистами; обретение духовного единения с создателями особого рода лирики (М. Волошиным); объективно возникшей согласованности с поэтами другой эстетической направленности (с И. А. Буниным); с деятелями других видов искусства (М. В. Нестеровым, А. Н. Скрябиным).

Примечания

1 Соловьев С. А. В. Карташову // Накануне. № 3. Апрель 1918. С. 2.
2 ОР РГБ, ф. 696, карт. 3, е/х 7.
3 Соловьев С. М. Стихотворения и переводы 1916–1920-х гг. // ОР РГБ, ф. 696, карт. 1, е/х 11. Далее ссылки на этот материал архива в скобках: номер сноски и страницы.
4 Соловьев С. Стихотворения (1917–1928). М., 1999. С. 67. Далее ссылки на это издание в скобках после цитаты: СС и номер страницы.
5 Опыты. II. Нью-Йорк, 1953. С. 186.
6 Вишневецкий И. Неизданный мистический цикл С. Соловьева // Символ. Париж, 1993. № 29. С. 246.
7 «Гете и христианство», «Против Вяч. Иванова», «Опыт апологии христианства» и др.
8 ОР РГБ, ф. 696, карт. 2, е/х 14, л. 4.
9 Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М.: ЭКСМО; СПб.: МИТГАРД, 2006. С. 242.

В. Н. Климчукова
канд. фил. наук,
сотрудник кафедры
русской литературы XX века
филологического факультета
Московского государственного
областного университета

ХРИСТИАНСКИЕ ИСТОКИ ПОЭТИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ В СБОРНИКЕ Н. С. ГУМИЛЕВА «ШАТЕР»

Copyright © 2010, В. Н. Климчукова

Жизнь и творчество Н. С. Гумилева являются ярким доказательством его истинной христианской веры. В силу своего характера он не мог не реагировать на современные ему идейно-эстетические искания, и, конечно, были периоды, когда он «шатнулся» от Церкви, увлекся «чуждыми» теориями. Но заложенные с его детства и укрепленные дальнейшим опытом человека и поэта заветы православия, несомненно, определили суть его мировоззрения.

В «Африканском дневнике», созданном еще в 1913 году, содержится документальное подтверждение вышесказанного: «Я еду в Африку и прочел "Отче наш" в священнейшем из храмов. Несколько лет тому назад, тоже на пути в Абиссинию, я бросил луидор в расщелину храма Афины Паллады в Акрополе и верил, что богиня незримо будет мне сопутствовать. Теперь я стал старше»[1]. Позже, в 1918 году, накануне отъезда в Россию из Лондона, Гумилев в разговоре с Виктором Сержем четко сформулировал суть своих взглядов: «Я традиционалист, монархист и панславист. У меня русский характер, каким его сформировало православие»[2]. Как известно, именно в 1918 году Гумилев начал работу над сборником «Шатер». Книга была опубликована трижды — в 1919-м и с некоторыми изменениями в 1921 и 1922 годах.

Сборник «Шатер» состоит из ярких, насыщенных множеством пейзажных и бытовых зарисовок стихотворений, посвященных Египту, Красному морю, Сахаре, Суэцкому каналу, Судану, Абиссинии, Сомали и пр. Манят воображение колоритные реалии и образы африканского континента, экзотическая атмосфера древних цивилизаций, завораживая красочностью легенд, поверий и преданий. Но как бы незаметно, исподволь возникают серьезные, философские раздумья поэта о смысле сущего, о гибели культуры, о будущем народов «колдовской страны». На фоне ужасов войны, людского горя, перемен, происходящих в родной стране, удивительная экзотика черного континента пробуждает более отстраненные от текущих событий обобщенные представления о судьбе человечества. Думается, и название «Шатер» — это не только символ восточного быта — красочно-изысканная палатка, где можно укрыться от палящего солнца, непогоды, а в сознании поэта, и от ужаса, царящего в мире. Это и библейский знак защиты Господа для всех уверовавших в Него: «И сотворит Господь над всяким местом горы Сиона и над собраниями ее облако и дым во время дня и блистание пылающего огня во время ночи; ибо над всем чтимым будет покров. И будет шатер для осенения днем от зноя и для убежища и защиты от непогод и дождя» (Ис. 4: 5–6).

Однако и в Африке глаз улавливает реальные проявления тягостных противоречий. Владыками стран черного континента стали чужеземцы, не уважающие ни обычаи, ни традиции коренных жителей. Они погрязли в безделье и праздности — «пьют вино и играют в футбол» (II, 77)[3]. Но, по мнению автора книги, истинными «хозяевами» Африки по-прежнему являются идущие стезей, обозначенной Всевышним, «в поте лица» добывать свой хлеб: «кто с сохою или с бороною / Черных буйволов в поле ведет» (II, 77).

Злую усмешку вызывают «короли и владыки», восседающие на тронах, окруженных палачами и слизывающими «кровь человечью» львами; продавцы рабов, «горделиво» выставляющие свой «товар»; надменные иностранцы, в чьих «карманах бумаги с печатью» (II, 84). В стихотворениях «Шатра» часто слышна авторская ирония. И она направлена не только против режима, царящего на черном континенте. Утвердившиеся там порядки ассоциативно соотносятся с политической ситуацией, сложившейся в России 20-х годов. М. В. Смелова дала справедливую оценку стихотворению Гумилева «Либерия»: «Это не политическая сатира, это — урок стране, допустившей "обезьяну к власти"»[4]. На «политический» контекст еще одного поэтического текста указала Л. Ф. Алексеева: «Гумилев прикасается к тайнам истории древней и новейшей с необычайным тактом, благородной сдержанностью. Нет никаких намеков, что в стихотворении "Дагомея" (1918, 1921) речь идет о чем-то злободневном, здесь на первый взгляд только экзотическая зарисовка. Но за ней стоит картина страшных массовых убийств XX века»[5]. Гумилев болезненно реагировал на нравственную и духовную слепоту современников, не замечавших разрушения русской цивилизации и ожидавших наступления обещанного большевиками «земного рая». В одном из стихотворений этого периода есть такие строки:

Нет, довольно слушать лжепророков,
Если даже лучшие из нас
Говорят об исполненье сроков
В этот темный и звериный час.

В час гиены мы взыскуем рая,
Незаслуженных хотим услад.
В очереди мы стоим, не понимая,
Что та очередь приводит в ад[6].

Copyright © 2010

Обращение к африканской тематике существенно обогатило поэтическое наследие Н. С. Гумилева. Н. Оцуп выделил совершенство входящих в сборник творений: «Африканские стихи, почти все написанные анапестом, размером чрезвычайно подходящим для выражения восторга, замечательны по вдохновению, звучны, увлекательны. Одно стихотворение лучше другого»[7]. «Экзотические» стихи считал «главной находкой» автора поэтической книги А. И. Павловский, объясняя это тем, что, с одной стороны, Гумилев «настойчиво стремился к реальности, к земному, вещному миру, а с другой стороны, он жаждал мира в такой необычной степени яркости, какую обыденная действительность дать ему не могла. И вот он нашел эту яркую действительность в самой… действительности: в экзотических для европейца странах Африки и Ближнего Востока… Таким образом, Гумилев свою мечту, вычитанную из книг, стремился превратить в реальность. Это его коренное свойство — превращать в реальность (или, чаще, полуреальность) то, что доселе кажется как бы вообще несуществующим, недостижимым…»[8]. Безусловно, впечатления от путешествий по Африке нашли отражение в поэтических текстах. Стихи «Шатра» стали ярким свидетельством целостной мировоззренческой концепции, отражением близких автору нравственных категорий. Есть вечные ценности, которые священны для людей разного цвета кожи, разных национальностей: добросовестный труд, любовь к ближнему, стремление к гармонии с внешним миром, совершенству. И все это видит внимательный взор художника. Отрадно слышать детский смех, наблюдать, «как тройную …жатву берет» с «богатых нив» крестьянин (II, 77), «как поят парным молоком старики / Умирающих змей престарелых» (II, 90), а небывалые звери бродят, «как Бог им назначил» (II, 85). Зачастую чужая религия, чужой быт, история вызывают у поэта желание осмыслить их с позиции своих христианских идеалов.

Многие современные исследователи отошли от ранее бытовавшего мнения об экзотической направленности поэзии Гумилева, укрупнили значение черного континента в формировании авторского мировоззрения. По замечанию Л. Аллена, «странствия в далеких краях понадобились ему для того, чтобы приобрести желательное мастерство в области красок и звуков, имевшее конечной целью создать образ России, чей неповторимый лик и духовное богатство он никогда не упускал из виду»[9]. М. В. Смелова отметила другую сторону обогащения поэтического мира Гумилева: «Влияние Востока помогает <…> найти общечеловеческую, национально-культурную основу творчества. Там видится неразрывная связь культур и времен. Везде поэт находит нити, ведущие к начальным периодам истории, к ее истокам:

К отдаленным платанам цветущим
Ты приходишь, как шел до тебя
Здесь мудрец, говоря с Присносущим…
(II, 74)

Поэт видит свою сверхзадачу в том, чтобы описать, донести до европейцев чуждую им “первобытную” культуру мира “чужого и нового”, “огромного, ужасного и дивно-прекрасного”[10]. В “звериной”, “первобытной” душе Африки для Гумилева присутствует начало, которое было свойственно всем цивилизациям. Путешествие в пространстве становится как бы и путешествием во времени — в прошлое, когда культура еще не была цивилизацией; пока цивилизация не выделилась из единого здания культуры и не противопоставила себя ей, а личности — общество. В стихотворении африканского цикла “Абиссиния” Гумилев заметит: “Европеец дивится, как странно похожи / Друг на друга народ и отчизна его”. Такую нераздельность “народа и отчизны” желает Гумилев увидеть и в своей стране: “И мечтаю, чтобы сказали / О России, стране равнин — / Вот страна прекраснейших женщин / И отважных мужчин”»[11].

Гумилев привнес в страну экзотики мотивы, образы, связанные с христианством. Становится очевидно, что в поэтике художника все, осиянное любовью, отмечено библейской символикой. В стихотворении «Вступление», которое открывает цикл, поэт, обращаясь к Африке, подчеркивает святость этого континента:

О тебе, моя Африка, шепотом
В небесах говорят серафимы.
(II, 71)

Рукой Всевышнего созданы милые автору стихотворений пейзажи:

Живописец небесный вечерней порой
У подножия скал и растений
На песке, как на гладкой доске золотой,
Расстилает лиловые тени.
(II, 79)

Достаточно пристального взгляда, чтобы убедиться в схожести земной тверди с Царствием Божиим:

…эта вечная слава песка —
Только горнего отсвет пожара,
С небесами, где легкие спят облака,
Бродят радуги, схожа Сахара.
(II, 79)

Даже «дикарские вещи», привезенные в Россию из далеких стран, излучают «запах ладана, шерсти звериной и роз» (II, 89). По мнению автора книги, именно на этой земле Господь сотворил «отражение рая»:

…раскинул тенистые рощи
Прихотливых мимоз и акаций,
Рассадил по холмам баобабы,
В галереях лесов, где прохладно
И светло, как в дорическом храме,
Он провел многоводные реки
И в могучем порыве восторга
Создал тихое озеро Чад.
(II, 84)

Как известно, в Ветхом Завете Эдем представлен в образе чарующего сада, «где всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи» (Быт. 2: 9). Но нельзя назвать райской жизнь людей. Единожды согрешив, они попали под пристальное око нечистого, ниспосылающего страшные испытания, одним из которых является пожар:

Этот день — оглушительный праздник,
Что приветливый Дьявол устроил
Даме Смерти и Ужасу брату!
В этот день не узнать человека,
Средь толпы опаленных, ревущих,
Всюду бьющих клыками, рогами,
Сознающих одно лишь: огонь!
(II, 86)

У протоиерея Константина Островского читаем: «По определению, добро — то, что угодно Богу, а зло — то, что не угодно Богу. Поэтому мир, сотворенный Богом, хорош, как и сказано в Библии: *"Увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма"* (Быт. 1, 31). А все, что привнесено в мир бесовским или человеческим своеволием,— зло. Поэтому мы называем злом смерть, болезни, немощи, стихийные бедствия — вообще все, что явилось следствием грехопадения» [12].

Появляются в сборнике и другие, священные для христианского вероучения понятия, но чаще они свидетельствуют о трудностях, муках «черного» народа. Назвав его историю «Евангелием», Гумилев с горечью заключил:

И, твое раскрывая Евангелье,
Повесть жизни ужасной и чудной,
О неопытном думают ангеле,
Что приставлен к тебе, безрассудной.
(II, 71)

Однако в ярких красках, величии природы ощущается присутствие Божие. Красота ассоциируется с реалиями Священной истории. Прекрасное дерево, напоминая о жизни Иисуса, вызывает мечту о «последней милости»:

Дай скончаться под той сикиморой,
Где с Христом отдыхала Мария.
(II, 72)

Обращаясь к Красному морю, Гумилев указывает на его знаковую причастность к Ветхому Завету Библии:

И ты помнишь, как только одно из морей,
Ты исполнило некогда Божий закон,
Разорвало могучие сплавы зыбей,
Чтоб прошел Моисей и погиб Фараон.
(II, 73–74)

В «Исходе» об этом сказано подробнее: «И простер Моисей руку свою на море, и гнал Господь море сильным восточным ветром всю ночь, и сделал море сушею; и расступились воды. И пошли сыны Израилевы среди моря по суше: воды же были им стеною по правую и по левую сторону. Погнались Египтяне, и вошли за ними в середину моря все кони фараона, колесницы его и всадники его… И простер Моисей руку свою на море, и к утру вода возвратилась в свое место; а Египтяне бежали навстречу воде. Так потопил Господь Египтян среди моря» (Исх. 14: 21–23, 27).

Абиссиния словно воскрешает в сознании лирического героя «минувшее, полное чар» время, когда

Под платанами спорил о Боге ученый,
Вдруг пленяя толпу благозвучным стихом,
Живописцы писали царя Соломона
Меж царицею Савской и ласковым львом.
(II, 87)

История Абиссинии восходит к Аксумскому царству, т. е. к ветхозаветной эпохе. Согласно этой, «библейской» версии, основателем города Аксум — первой из городов-крепостей на Абиссинском нагорье, был внук Ноя, один из пяти сыновей Сима — Арам. Наследницей его была знаменитая Хазнеб — библейская царица Савская. Узнав о славе царя Соломона, она приезжала в Иерусалим, чтобы испытать его загадками, и была поражена его мудростью (3 Царств 10: 1–13). Предание говорит о любви Соломона и Савской, и о рождении у них сына Менелика, который, достигнув совершеннолетия, стал царем в Аксуме. Необходимо отметить, что сказание о царице Савской и царе Соломоне очень популярно в Эфиопии, оно нашло широкое воплощение в картинах абиссинских живописцев. Лев, изображенный рядом с Соломоном, не случаен. Он не только символ царственности, согласно легенде, его трон «был украшен золотыми львами, которые оживали и впоследствии не дали ни одному завоевателю сесть на этот трон» [13].

Но не только прошлое вызывает подобные ассоциации. Время настоящее также неразрывно связано с присутствием Господа. В вечерний час, как и много веков назад, люди обращаются к Всевышнему, что и позволяет с надеждой смотреть в будущее:

Люди молятся. Тихо в Судане,
И над ним, над огромным ребенком,
Верю, верю, склоняется Бог.
(II, 86)

Все чаще в своем творчестве Гумилев обращается к текстам Священного Писания, все более ясный смысл приобретают поэтические образы. Художник обрел в вечных ценностях христианского учения провиденциальную силу, способную разъяснить сложнейшие проблемы бытия. Разные острые впечатления от событий (война) и чужих стран расширили кругозор поэта, в результате он создал лирику обобщенно-философского характера, из которой и была составлена Гумилевым последняя прижизненная книга «Огненный столп».

Примечания

1 Гумилев Н. С. Полное собрание сочинений: В 10-ти т. М.: Воскресенье, 1998–2006. Т. IV. С. 74.

2 Николай Гумилев: Исследования и материалы: Библиография / Сост. М. Д. Эльзон, Н. А. Грознова. СПб.: Наука, 1994. С. 302–303.

3 Гумилев Н. С. Собрание соч.: В 4 т. / Под ред. проф. Г. П. Струве и Б. А. Филиппова. М.: Терра, 1991. Все цитаты даны по этому изданию с указанием в тексте статьи номера тома и страницы.

4 Смелова М. В. Онтологические проблемы в творчестве Н. С. Гумилева. Монография. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2004. С. 122.

5 Алексеева Л. Ф. Русская поэзия 1910–20-х годов. Поэтический процесс и творческие индивидуальности. Автореф. дисс. … д. ф. н. М., 1999. С. 34.

6 Гумилев Н. С. Полное собрание сочинений. Т. IV. С. 218.

7 Оцуп Н. Океан времени. СПб., 1994. С. 569.

8 Гумилев Н. С. Стихотворения и поэмы / Вст. статья А. И. Павловского, биогр. очерк В. В. Карпова, сост., подг. текста, примеч. М. Д. Эльзона. Л.: Советский писатель, 1988. С. 15–16.

9 Аллен Л. Н. С. Гумилев и русская литература // Гумилевские чтения: Материалы международной конференции филологов-славистов. Санкт-Петербургский гуманитарный ун-т профсоюзов и Музей Анны Ахматовой в Фонтанном Доме 15–17 апреля 1996 года. СПб., 1996. С. 109.

10 Гумилев Н. С. Африканская охота // Гумилев Н. С. В Огненном столпе. М., 1991. С. 80.

11 Смелова М. В. Онтологические проблемы в творчестве Н. С. Гумилева. Монография. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2004. С. 118–119).

12 Протоиерей Константин Островский. Умереть нам не удастся. Записки и проведи. Красногорск, 2001. С. 85).

13 Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. Т. 2. С. 460.

Е. В. Никольский
канд. фил. наук, доцент
Московского
государственного
университета
геодезии и картографии

АНТАГОНИЗМ ХРИСТИАНСКОЙ И ГНОСТИЧЕСКОЙ АКСИОЛОГИИ В МИСТИЧЕСКОЙ ДИЛОГИИ ВСЕВОЛОДА СОЛОВЬЕВА

Copyright © 2010, Е. В. Никольский

Романы Вс. Соловьева «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер» стоят несколько особняком среди других его произведений, посвященных исторической тематике. В них писатель рассматривает не социально-бытовые коллизии (как в произведениях «теремного цикла»), не особенности русской истории XVI–XVIII веков, не «эпос частной жизни» на примере одной семьи («горбатовский цикл»), а подходит к художественному осмыслению былого с иных позиций. Поскольку действие дилогии происходит в царствование Екатерины Великой, кроме самой государыни, в ней фигурируют другие исторические лица, мы рассматриваем их наряду с другими историческими романами писателя.

В данном случае его целью стало изучение западноевропейского мистицизма, уходящего корнями в гностическую философию поздней античности, и осмысление данного явления с позиций православной веры.

Как известно, «сам Соловьев считал эту сторону своей деятельности отнюдь не менее, чем две остальные (т. е. собственно историческая и социальная) значимою, ибо, по словам самого писателя: "… выполнению второй задачи, потребовавшей от меня пятилетних усиленных трудов, преимущественно заграницей… посвящены романы "Волхвы" и "Великий Розенкрейцер"» [1].

По верному замечанию Н. Любавина, младшего коллеги писателя по журналу «Север», «здесь ярко сказался мистицизм Соловьева, но чтобы не впасть в грубую ошибку, надо составить точное представление об этом мистицизме. В сущности, наш автор никогда не покидает реальной почвы. Распространенность шаблонных материалистических понятий, не имеющих никакой реальной и научной почвы, часто застают мистицизм там, где есть законное углубление в важнейшие для человека вопросы» [2].

Подтвердить выводы критика нам позволяет собственное признание писателя, который в своем письме к Ф. М. Достоевскому от 12 июня 1877 года откровенно писал, что существует «…одно дело, которое сильно начинает» его «волновать и интересовать, лезет мне в глаза и мучает меня против моей воли — это все тот же спиритизм» [3].

Из приведенных нами выше сведений можно сделать следующие выводы.

1. На протяжении многих лет своей жизни писатель испытывал напряженный интерес к таинственному «сверхчувственному» знанию и обладал большими познаниями в этой сфере.

2. По свидетельству его племянника, С. М. Соловьева-младшего, «…романы моего дяди — "Волхвы" и "Великий Розенкрейцер" свидетельствуют, что он серьезно занимался оккультными науками. После его смерти осталась богатая библиотека мистической литературы» [4], которой пользовался прозаик при создании мистической дилогии. Вс. Соловьев составил план романов и сделал многочисленные выписки из книг известных оккультистов и каббалистов: Парацельса, Эккартсгаузена, Фламеля и Гермеса Трисмегиста. Знакомство с теоретическими изысканиями гностиков мистиков, а также познание на практике всевозможных спиритических и медиумических явлений позволило ему собрать огромный фактический материал по данному вопросу.

Всеволод Соловьев рассматривал в этих произведениях не влияние гностических и мистических учений на духовную жизнь общества, а то, как увлечение эзотерикой деформирует личность главного героя, князя Юрия Захарьина-Овинова. Для анализа проблематики мистической дилогии Вс. Соловьёва необходимо рассмотреть сущность и истоки тех форм духовности, которые привлекли в ракурсе идеологической полемики внимание писателя.

Вопросы теории и истории гностицизма затрагивал в своих работах известный российский историк и философ Л. Н. Гумилев. Согласно его взглядам, западноевропейская культура и византийская цивилизация как бы вылуплялись из «…яйца христианской общины, специальным обрамлением которой была церковная организация. Но в этом яйце был и второй зародыш — так называемый гностицизм… в котором главное место занимало неприятие действительности» [5], в то время как представители противоположной им идеологии (т. е. христиане) «…рассматривали окружающую среду, с присущими ей стихийными процессами, как благо» [6]. Таким образом, по мнению ученого, формировался конфликт если не мировоззрений, то мироощущений: жизнеутверждающего; т. е. сопричастного биосфере планеты, и жизнеотрицающего, ставившего целью и идеалом аннигиляцию материального мира, ибо высшее благо человека состоит, с точки зрения гностиков, в уничтожении материи и освобождении духа.

Это представление в дальнейшем формировало социальные и нравственные воззрения представите-

Copyright © 2010

лей данного учения (культ знания как самоценности в ущерб другим сферам бытия, отрицание ценностей материального мира, в том числе брака и семьи, презрение к самой жизни, почитание самоубийства, гордое удаление от общества и т. д.). Как неоднократно писал Л. Н. Гумилев, такие доктрины, подобно раковой опухоли, на протяжении Средних веков и Нового времени разъедали изнутри как христианский, так мусульманский миры от «Атлантики до Великой китайской стены» [7].

Это учение было составной частью псевдохристианских доктрин, существовавших в Средиземноморье в постантичную эпоху, ведь гностицизм повлиял на возникновение большинства крупнейших ересей, в том числе манихейства и последовавшего за ним масонства [8].

Современный богослов и историк философии о. Андрей Кураев в своей книге «Кто послал Блаватскую?» пишет, что в средневековой Европе «создались школы западного эзотеризма, в которых кабалистика преподавалась под видом греческой или египетской мудрости… В этих эзотерических обществах были люди, которые от христианства публично не отрекались, но по некоторым принципиальным религиозно-философским вопросам им были ближе греческие философы, мистики и маги, нежели библейские апостолы и пророки. Самые известные эзотерические течения — это розенкрейцеры и масоны» [9].

Поскольку описываемые в романе духовные теории практики имели место в странах Западной Европы (а оттуда проникали в Россию), для анализа рассматриваемых в романе явлений следует обратиться к некоторым суждениям католических богословов. Папа римский Иоанн-Павел II (известный своими философскими трудами, созданными в духе экзистенциальной традиции) отмечал, что «…гностицизм никогда не уходил с поля христианства, всегда как бы сосуществовал с ним: и под видом определенных философских течений, и, чаще всего, под видом тайной парарелигиозной практики, глубоко порывающей с тем, что сущностно важно для христиан, но не выражающей это открыто» [10].

Как мы уже отмечали выше, романист в течение многих лет занимался изучением оккультной литературы, испытал глубокое разочарование и потерю смысла жизни, и лишь благодаря дружбе со святым Иоанном Кронштадтским смог обрести радость жизни в молитве и общении с Богом. Примечательно свидетельство о. Сергия Соловьёва: «…впоследствии этот интерес к индусской мудрости все более уступал место простой вере» [11]. Таким образом, изменение взглядов главного героя, князя Захарьина-Овинова, в главных чертах повторяет эволюцию мировоззрения писателя.

Писатель, в течение пяти лет детально изучавший в Bibleoteque National de Paris наследие европейских мистиков, не мог не коснуться вопроса о сущности так называемого «тайного знания» и его влияния на духовную жизнь человека. Мастерски используя полученные сведения, автор дал любопытную картину европейского и русского общества конца XVIII века, в котором мистицизм получил вполне определенное развитие. Особую прелесть дилогии предает богатство и своеобразие вымысла. Доминантой романов служит глубокая, серьезная идея о высшей степени знаний человека. Розенкрейцерам представляется едва ли не полная картина всех тайн природы, но в ней не видно пути к настоящему блаженству бытия. Соловьев показал, до каких пределов человек может развить в себе силу воли, до какой степени, ради достижения поставленной цели, он может изменить свой нрав, и насколько напрасны все титанические усилия без участия души, без великого Христова завета, завета любви.

Идею эту романист изящно воплотил в образе князя Юрия Захарьина, который явился носителем и выразителям определенных идеологических и нравственных постулатов.

Первая часть романа «Волхвы» посвящена мистическим и гносеологическим проблемам, зачастую писателем неотделимых друг от друга. В этих главах автор повествует о судьбе и духовных поисках князя. Получив прекрасное образование в одном из немецких университетов, герой не удовлетворяется достигнутым и продолжает поиск «сверхчувственного знания», которое будто бы может открыть ему тайны мироздания, даст власть над природой и обеспечит абсолютное счастье и абсолютную радость.

Как мы уже отмечали выше, Вс. Соловьёв не считал мистическую философию и парафилософию, а также науку (в том числе естествознание) способными кардинально решить аксиологические вопросы, оставляя последние христианской религии. Таким образом, прозаик придерживался классического фидеизма, не пренебрегающего наукой. Поэтому вполне закономерно, что духовно-экзистенциальные и научные поиски главных героев мистической дилогии, пролегавшие в весьма далеких от Евангелия сферах, зашли в тупик. В своих произведениях автор убедительно показал это на примере судьбы князя Юрия Захарьева-Овинова.

По мнению исследователя Н. Д. Тамарченко, герой в литературном произведении, помимо всего прочего, является и «…носителем точки зрения на действительность, самого себя и других персонажей…» [12]. В мистической дилогии с помощью специально разработанной романной ситуации Вс. Соловьев не только противопоставил и показал вековечный антагонизм христианских и гностических взглядов на мир и человека, но и раскрыл в ракурсе такой проблематики сущность обрядовой и «процессуально»-гносеологической практики розенкрейцеров, равно отстоящей как от Евангельского миросозерцания, так и от развитой науки Нового времени.

Возникновение науки как культурного и социального феномена, по мнению светских [13] и религиозных [14] исследователей, было связано с возникновением в европейском обществе желанием окончательно избавиться от языческих парарелигиозных и мировоззренческих пережитков (магизма, персонификации

природных явлений и т. д.). В то же время в эту же эпоху формировались и некоторые замкнутые сообщества, дорожившие древней эзотерической практикой (к таковым относились масоны и розенкрейцеры). В таком контексте становится понятным появление нехристианских и пара- и псевдонаучных взглядов в их среде, что, собственно, и нашло отражение в идеологическом конфликте соловьевской дилогии.

Детально изучив историю европейского мистицизма, Вс. Соловьев в одной из первых глав романа «Волхвы» вводит читателя в суть проблемы. Повествуя о главном герое, он отмечает: «…а в его время было немало умов, настроенных мистически, томившихся и скучавших среди видимой действительности. Эти умы, увлекаемые жаждою чудесного и не умевшие найти удовлетворения своей жажды в слишком для них высокой и великой чистоте и простоте христианского учения, вернулись к древним средневековым мечтаниям, разыскивали остатки древних тайных наук и силились сдернуть покрывало с таинственного лика Изиды» [15].

Юрий Захарьев-Овинов и его наставники-розенкрейцеры полагали, что «…человек, обладающий верой, разумом и волей, действительно мог, говоря словами апостола Павла,— быть пророком, знать все тайны, переставлять горы. Владея сутью предмета, он легко овладевал и всем предметом» (В, 271). Весь жизненный путь главного героя (до встречи с православным священником о. Николаем) был посвящен поиску и овладению тайной премудростью.

Розенкрейцерам были ведомы многие тайны природы. Они могли читать в человеческих душах, как в книгах, сообщаться друг с другом безо всяких посредников на каком угодно расстоянии, пользоваться магнитной и гипнотической силой и добывать золото. «…Посредством могущественной силы, постигнутой ими, один человек может завладеть другим и превратить его в слепое орудие своей воли, своих страстей. Этой силой можно попрать, исковеркать и уничтожить весь строй общественной жизни, породить всевозможные преступления, каких еще не знало человечество. Дни, когда подобная сила сделается общим достоянием, представлялись им адом, и их первая обязанность была — охранять человечество от таких дней» (В, 272).

Писатель показал то, каким образом человек может получить такие способности и как это может отразиться на его дальнейшей судьбе. В романе «Великий Розенкрейцер» освящен итог жизненного пути князя Юрия, рассматриваемый с позиций христианской антропологии и евангельской этики.

В первой части дилогии романа «Волхвы» писатель повествует о сути таких знаний и путях овладения ими. В связи с этим, он отмечал, что «…посвящавший его (Ю. Захарьева-Овинова.— *Е. Н.*) учитель доказал ему основательно свои познания, свою силу, показывал ему явления, ясно и неоспоримо говорящие о том, что человек может получить громадную власть над природой и по своему желанию комбинировать и направлять ее силы» (В, 270).

Эта цель, согласно учению и практике розенкрейцеров, у адепта ордена достигается через формирование новых личностных свойств путем длительной аскезы, основным направлением которой является трансформация воли и жесткий контроль над эмоциональной сферой. В этом аспекте представители этого учения был близки к кантианской гносеологии, отдававшей приоритет субъекту познания.

Для достижения данного уровня знаний, умений и навыков требуется, безусловно, соответствующая умственная организация и суровая нравственная дисциплина. Поэтому адепты ордена подавляют страсти с настойчивостью строгих аскетов. В основе их учения лежит понятие о свободной воле человека, которая, в сущности, и творит все эти чудеса.

Повествуя о духовных поисках князя Юрия, Вс. Соловьев отмечал, что «…он знал, что все средства заключаются в нем самом, что развить свои силы он может единственно волей и наукой, передаваемой ему его учителями. Без развития воли он останется на месте и не пойдет вперед» (В, 270–271). Такова, по мнению писателя, суть духовной практики тайного общества искателей истины. Последователи этого учения достигали такого состояния, что «желать» уже означало «возмочь». Но развитое сознание, основой которого был нравственный императив «не навреди», сдерживало самые резкие фантазии «Великих посвященных».

Возможно, на первый взгляд, образцово-культовая практика розенкрейцеров (так, как она была описана у Вс. Соловьева) в чем-то напоминает подвижничество христианских монахов. Однако определяющее отличие заключается (если все изложенное в романе понимать не столько в конкретно-историческом, сколько во вневременном философском плане) отнюдь не в «…методах проведения в жизнь аскетического идеала… Основное различие… в том, во имя чего человек вступает на аскетический путь. Здесь может быть очень много мотивов, и далеко не всегда они в полной мере сочетаемы с христианством… Это мотивы приобретения духовной силы. Аскетизм есть известная система психофизических упражнений, обуздывающих и видоизменяющих природный путь человека и направленных к получению особой власти над душой и природой. Можно… упорным трудом подчинить воле свое тело, можно добиться и огромных психохимических изменений в себе, можно добиться власти над материей и над духом… Силы в природе огромны, но и в этой огромности ограничены. Никакого неограниченного и неисчерпаемого источника сил не существует. Поэтому дело такого оккультного аскета — собирать, копить, беречь, растить, упражнять все природные возможности. И на таком пути возможны огромные достижения…» [16].

По мнению м. Марии (Скобцевой), продвижение вперед по пути бесконечных парапсихологических и физических упражнений и медитаций рано или поздно должно завести в тупик, ибо лишает «подвижника» главного, т. е. восхождения (энергии) с Богочеловеком Иисусом Христом. В таком ракурсе

становится ясным, почему розенкрейцеры, описанные Вс. Соловьевым («граф» Калиостро и Абельзон) претерпели полный крах своих поисков, а князь Захарьев-Овинов испытал духовный кризис. Эта идея, составляющая глубинную сущность антитезы христианских и гностических воззрений на мир и человека, стала духовной доминантой мистической дилогии.

Раскрыв способы достижения этого знания и его сущность, Вс. Соловьев ставит законный вопрос в том, почему розенкрейцеры, опередившие человечество в познании мира, не поделились с людьми своими открытиями. Ответ содержится в самом романе: адепты ордена скрывали свои открытия, дающие власть над людьми и природой, потому, что знали о возможных последствиях: «Они говорили, что, когда малейшая частица их знаний будет найдена помимо них и станет доступной каждому, настанут страшные беды. Преступления и несчастья, порождаемые в наши дни… показывают, до какой степени были правы учителя розенкрейцеры. Если бы они не держали своих могущественных знаний втайне, если бы всеми мерами, даже жестокими, не оберегали бы свои тайны, они превратились бы в сознательных преступников, и это было бы их нравственным падением…» (В, 273). Главный герой романа всецело следовал этому этическому постулату: «…Захарьев-Овинов был истинным розенкрейцером, а потому он был не в состоянии злоупотреблять своими познаниями и силами, и направлять их к своей личной, житейской пользе и выгоде» (В, 274).

Таким образом, ученые-розенкрейцеры XVIII века (как их описывает Вс. Соловьёв) обладали высоким чувством ответственности и всемирной славе предпочитали гордую безвестность, ограждая человечество от тяжких бед.

Традиционная этика дохристианских религий была основана на древнейшем законе: «Делай, что хочешь, но никому не причиняй вреда». Язычники не верили и не верят в проповеданный Христом принцип «прощения грехов». Они воспринимали мир как систему причин и следствий. (В индуизме этот принцип получил название «карма».) По этому закону следует, что если человек принес вред, до нужно его компенсировать, чтобы заделать брешь в общей системе бытия. Это дело разума (а не сердца, т. е. духовно-религиозной сферы человеческой души, как в христианстве).

Для такой этической доктрины типично представление, что люди имеют право на уединение «ото всех и вся» (всего мира) и могут свободно действовать, если при этом не причиняют никому вреда. А это подразумевает, что небольшие действия должны быть противопоставлены большим последствиям. Поэтому розенкрейцеры умалчивали о своих открытиях.

Современная исследовательница христианской этики И. В. Силуянова пишет, что такой тип этического мышления сводится к нормативному принципу «не навреди», изреченному в V веке до Р. Х. языческим врачом и философом Гиппократом. И в этом императиве заключается ограниченность их нравственности, так как иной, более высокий этический постулат «делай добро», высказанный христианином Парацельсом им был не ведом. Ибо «…основным моральным принципом, формирующимся в границах данной модели, является заповедь: «твори любовь, благодеяния, милосердие» [17]. Сама идея преображения мира и человека (в том числе самого себя) через любовь к Богу и ближнему была чужда этике политеистических религий и их последователей-эзотериков.

Розенкрейцеры приобретали знание ради самого знания; завет Христа: «любить ближнего своего как самого себя» (Мф. 5: 44) стал им чужд, так как их представления о мире и человеке исходили не из евангельских, а из языческих доктрин. И это подвигло двух наиболее чутких адептов секты («графа» Калиостро и князя Захарьева-Овинова) отойти от обычной для данного мистического сообщества практики.

Характеризуя доктрины манихеев и гностиков, известных как предшественников розенкрейцеров, современная исследовательница истории философии М. К. Трофимова пишет: «…это учение, которое отталкивается от материального как от начала, препятствующего единению человека с целым, но видит в самосознании и самосовершенствовании единственный путь к абсолютному, приобретает черты эгоизма. Оно не придает значения отношениям между людьми, оно не допускает не только слов “любите врагов ваших” (Мф. 5: 44), но и заповеди “возлюби ближнего своего и ненавидь врага твоего” (Лев. 18: 19)… У человека нет никаких обязательств перед другими людьми». Таким образом, общей особенностью этого учения является «отсутствие вкуса к этической деятельности как таковой» [18].

Возможно, гностические и родственные им манихейские доктрины не всегда являлись прямой оппозицией традиционному христианству. Ведь «ересь вовсе не нуждается в преемственности традиций — она может периодически возобновляться как устойчивое типологическое плетение ума» [19]. Поэтому антитеза христианских и гностических воззрений на мир и человека, представленная в дилогии, носит вневременной характер. В связи с этим интересен подход писателя к изображению персонажей. По наблюдению Любавина, описывая «рыцарей “Розы-Креста” во всеоружии высочайших познаний, Соловьев не делает из них, однако, фантастических фигур. Это — живые люди, психология которых представляет не сказочный, а вполне реальный характер» [20].

Следует отметить, что успехи розенкрейцеров — не случайный дар или необыкновенная находка, слепой случай или удача, а плод многолетнего упорного труда и великой борьбы с присущими человеку слабостями и страстями. Розенкрейцер может увеличить свое могущество и упрочить его, сообразно тому, насколько он верен заветам ордена и блюдет свою духовную чистоту.

Описав доктрины и практику ордена розенкрейцеров, Всеволод Соловьев как бы ставит перед читателями *вопрос не только о сущности «сверхчувственного*

знания», но и об отношении к нему и о путях его применения.

В таком контексте в дилогии представлен жизненный путь князя Юрия Захарьева-Овинова, который, пройдя через сложные духовные испытания, осознает, что без Бога в этом мире все теряет смысл. В первых главах романа «Волхвы» герой еще находится в плену эзотерических доктрин. В частности, он высказывает антигуманистические взгляды, согласно которым «высшее благо человека состоит в уничтожении материи и освобождении духа. Если материя зло, а земная жизнь — лишь миг перед вечностью, лишь кратковременная темница духа, то как же я могу страдать и плакать от того, что людям, быть может, холодно и голодно? Ведь я хорошо знаю, что телесный голод и холод — ничто, вовсе не беда, не горе, а спасение… Я понимаю, что люди, не зная истины, могут поддаваться земным страданиям и сильно их чувствовать, но зная, как посредством этих страданий и только ими душа человеческая развивается и приближается к совершенству; именно любя людей, не должно страдать с ними, а только радоваться, глядя на мудрую и неизбежную работу совершенствования души» (В, 381).

В данном случае мы еще раз видим, что в теориях ордена розенкрейцеров сохранялись непринятые ни христианской Церковью, ни европейской философией древние гностико-манихейские воззрения.

Для дальнейшего анализа проблематики дилогии рассмотрим кратко суть доктрин секты манихеев. Ее основателем был недоучившийся христианский священник-расстрига Манус (217 — между 274 и 277). Антропологические концепции манихеев были противоречивыми. Человек рассматривался как «творение тьмы, дьявола, заключившего душу — искру света — в оковы плоти, но в то же время он сотворен по образу и подобию “небесного первочеловека”» [21]. Таким образом, манихеи учили, что душа создана Богом, а тело — дьяволом («тело — темница для души»).

В романе «Волхвы» князь Юрий полагал, что «…чем быстрее идёт его собственное развитие, тем он более очищается и возвышается над материей, тем он легче будет очищать и поднимать других» (В, 276). В «Великом Розенкрейцере» [22] несколько иначе показано увлечение героя манихейской философией, презирающей материальный мир: «…ему стоит только известным способом направить свою волю и проглотить несколько капель эссенции, тайна которой была ему открыта учителем-старцем. Эссенция эта произведет в один миг изменения в его организме, ослабит материю, освободит дух, поможет вам сосредоточиться, проявить свою творческую силу…» (В.Р., 68).

Согласно учению этой мистической секты, Вселенная является творением двух демиургов, т. е. мир — это не единый храм Единого Благого Бога-Творца, а порождение двух враждующих трансцендентных царств. Сущность манихейства была изложена в написанной Манусом «Книге гигантов». Она заключалась в утверждении равенства между изначальными и предвечными «добром» и «злом». Каждый из этих миров света и тьмы, т. е. духовный и материальный, первоначально не соприкасались друг с другом. Но постоянные возмущения в мире тьмы привели его однажды к соприкосновению с миром света. Возникшая у обитателей мира тьмы зависть породила план нападения и захвата мира добра. Мир света не мог ответить жестокостью и злом на нападение тьмы. Единственным средством защиты стало привнесение частиц света во тьму, которая сама от этого разрушалась.

В основе мироздания нет единого принципа, нет единой организации. В этом мире вечно царствует не только Бог, но и сатана. Спасение человечества манихеи видели в отказе от всего «нечистого», т. е. материального, в освобождении частиц света, заключенных в теле человека. Вероучители этого религиозного направления проповедовали для своих адептов воздержание и безбрачие, внешнее благочестие. У последователей этого учения сформировался необычный взгляд на мироздание; доминировало презрение к телесной человеческой природе, отрицание плоти и т. д. (Если бы дело обстояло именно так, то пришлось бы отказаться от почитания святых мощей, что в христианстве считается ересью, и забыть слова апостола Павла: «…ваши тела будут храмом Св. Духа».)

Противником этого учения был известный богослов, отец Церкви св. Августин, заслугой которого стало полное опровержение манихейста. В течение девяти лет, как он сам с горечью признавался в своей знаменитой «Исповеди», его взглядами и поступками руководили манихеи, намекавшие на некое «тайное знание», которое якобы ему будет дано. Манихеи убедили его, что Новый Завет подделан людьми, захотевшими привить к христианской вере иудейский закон, но сами при этом не показали ни одного «подлинного» текста. Все это сообщалось ему втайне. «Эта была страшная сеть диавольская,— писал он впоследствии,— многие запутывались в ней, прельщенные красноречием манихеев» [23].

Русский философ, князь Евгений Трубецкой, в своей статье, посвященной блаженному Августину, писал: «Задача христианского апологета против ереси манихеев заключалась в том, чтобы показать единство организации Вселенной, Единство Мирового порядка, представить мир как единое целое, подчиненное власти Единого Бога. Против учения, разделяющего мир между двумя царствами, требовалось показать, что Единый Бог царствует» [24].

Новозаветное миросозерцание и последующая традиция богословской мысли категорически не принимали манихейство. «Мир — творение Божие, искупленное Христом. Человек встречает в мире Бога, и ему не нужно так безусловно отрываться от мира, чтобы найти себя в глубинах своей внутренней тайны. Для христианства нет смысла видеть в мире какое-то радикальное зло, ведь в начале его пути Бог-Творец, который любит свое творение и «отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3: 16.)» [25].

Таким образом, жизнеотрицающий пафос гностиков-розенкрейцеров не имеет ничего общего с традиционной христианской верой. Однако путь прозрения для главного героя мистической дилогии затягивается на неопределенный промежуток времени. Отрицание мира как творения Господа приводит к тяжелейшему психологическому кризису, выход из которого возможен лишь при обращении к евангельским истинам.

Реальность, возвещаемая Иисусом Христом, не вырывает душу из тела, а человека — из мира. Она пришла в человеческий мир, чтобы внутренне преобразить его. При этом, произрастая изнутри человека, реальность приносит в мир человека энергии совершенно иного уровня Бытия.

Как замечает современный католический богослов Ганс Кюнг в книге, посвященной сравнению христианства с мировыми религиями: «Мир не был для Иисуса ничего не стоящей реальностью, подходящей только для того, чтобы оторваться и через акт медитации проникнуть в ничто; еще менее склонен он отождествлять мир с Абсолютом; это доброе творение, хотя и постоянно повреждаемое человеком»[26]. Мир земли можно не уничтожать (как предлагают радикальные гностики и типологически родственные им буддисты), если человек «кроток», он может безопасно «наследовать» землю (Мф. 5: 5). Мир «не прогорк» для самого Христа. Мир для Него — это поврежденное доброе творение: оно изначально доброе, но попало в плен.

Отстаивая двуединую сущность Христа (божественное и человеческое начала, соединенные «неслиянно и нераздельно»), Христианская Церковь, желая укрепить разум и веру своих последователей, понимала всю опасность учения манихеев и предала его на 4-м Вселенском соборе IV века анафеме. В данном случае мы видим, что христианство отстаивает идеалы гуманизма и не отрекается от телесного начала в человеке, так как по Священному Писанию Церкви, человек сотворен Богом, и Сам Бог (второе лицо Св. Троицы — Иисус Христос) принимает телесную природу, рождаясь как человек в Вифлееме.

Однако, несмотря на это, «…манихейство продолжало существовать в тайных обществах. В Европе и Америке манихейские идеи проникали через масонство (отметим, что розенкрейцеры были ветвью масонства.— *Е. Н.*) в христианство, провоцируя ереси и расколы»[27].

Гностическая ересь продолжала существовать, спрятавшись под другими названиями в тайных обществах. В Средние века «…гностицизм проникал в христианство под видом каббалы, алхимии, астрологии и магии, (т. е. всего того, что так увлеченно изучал князь Захарьев-Овинов.— *Е. Н.*)… в дальнейшем его следы мы находим в воззрениях тамплиеров, розенкрейцеров »[28].

В связи со всем вышеизложенным, нам хотелось бы рассмотреть то, как манихейские (эзотерические) доктрины реализуют себя в идеологии и поступках главного героя мистической дилогии, князя Юрия Захарьева-Овинова. Прежде всего это касается исполнения им двух заповедей Иисуса Христа (своеобразной квинтэссенции всего Нового Завета) — заповедей о любви к Богу и любви к ближнему. Внешне князь Юрий оставался христианином, но при этом не замечал того, что изменения, произошедшие в его уме и сердце, способствовали его удалению от Евангелия.

В четвертой части романа «Волхвы» князь Юрий в диалоге со священником о. Николаем раскрывает свой взгляд на Бога, понимаемого им в качестве безличного абсолюта: «Верю, только не так, как веришь ты. Моя вера даже не позволяет мне говорить о Боге, ибо как я могу говорить и судить о Непостижимом?» (В, 378).

Таким образом, логика рассуждения князя Захарьева-Овинова сводится к следующему: если Бог непостижим, то Он не может присутствовать в человеческом сознании и, значит, не может быть предметом разумной человеческой деятельности, не может быть целью человеческой жизни. Следовательно, религия как связь с Богом невозможна, и путь к Нему немыслим.

По этому поводу современный богослов о. Андрей Кураев пишет: «…но одно обстоятельство осталось неучтенным этой логикой: а что если абсолют проявит себя? Что если Бог жаждет, чтобы Его жаждали? Да, человек не может своими усилиями и своей практикой обрести Бога. Но разве не может Бог выйти за пределы собственной непостижимости? И если Божество безлично — то да, Оно не способно на такой поступок. И такое Божество… есть тьма, которая не может ни думать, *ни делать, ни действовать, ни любить. Но Личность способна к любви. И поэтому Бог есть свет, Бог есть Творец, Бог есть Промыслитель и Создатель*»[29]. (подчеркнуто мною — авт.) Таким образом, философская мысль о том, что абсолют не может контактировать с миром конечного и относительного оказывается не более чем приемом вежливого выпроваживание за дверь Божественного откровения.

Весьма примечательна реакция пастыря Христова на это суждение «Великого посвященного»: «…отец Николай побледнел. Он хотел выразить и не мог, хотел вопросить — и не был в состоянии сделать вопроса, даже мгновенно забыл о своем вопросе» (В, 378). Мудрый священник сразу же постигает суть духовного состояния князя и понимает, что излечить его он не в силах, но все возможно только Всемогущему Богу. Поэтому о. Николай «…не только не смутился, но все пристальнее всматривался в глаза брата и, казалось, начинал все яснее читать в них братнюю душу. Сам он преображался с каждым мгновением. Простые и добрые черты его лица озарялись теперь высоким вдохновением, и в то же время в них была разлита большая скорбь и жалость. “Да, Юрий,— повторял он с непоколебимой уверенностью.— Ты живешь без любви, а стало быть, без Бога! Ты ходишь в непроглядной, гибельной темноте

и обуянный себялюбием и гордостью, мыслишь, что поднялся на светлую высоту"» (В, 379).

К сожалению, манихейские воззрения стали для князя Захарьева-Овинова не только формой абстрактно-теоретического миросозерцания, но и руководством к конкретным действиям, основанием для взаимоотношений с близкими ему людьми.

Оказываемые Юрием знаки почтительности и внимания по отношению к его отцу на деле оказываются проявлением «внешнего благочестия», возникшего вследствие внутренней его отчужденности от престарелого родителя, который, ощущая холодность сына, не может понять ее причин. Апогеем стало то, что «старый князь стал просто пугаться сыновнего лица — оно казалось ему неживым, казалось прекрасной, но безжизненной маской. Иной раз, беседуя с сыном, рассказывая и передавая ему то, что считал важным и нужным, князь явно замечал, что сын отсутствует: он перед ним, он глядит на него, а в то же время его нет — он далеко где-то, не принимает никакого участия в разговоре, не слышит отцовских слов, они ему не интересны; он ему чужой» (В, 237).

Выздоравливая духовно, князь Юрий обретает истинную любовь к своему отцу. Это хорошо описано в романе «Великий Розенкрейцер», когда Захарьев-Овинов проводит лечебные процедуры, стремясь не только исполнить свой «внешний» долг, но следует более «внутреннему» желанию своего воскресшего сердца.

Манихейская противоестественность жизненной позиции князя Юрия встречает резкую критику многих персонажей дилогии, которые с разных позиций осуждают и категорически не принимают систему его мировоззрения, указывая на то, что корень всех несчастий находится в его сердце. Характеризуя душевное состояние князя, Вс. Соловьев пишет, что его герой был «…страшно одинок, ему было холодно, он задыхается… Ему говорят, что он несчастлив и о. Николай, и Калиостро, и Зина, и царица — все сразу видят его страдания, его несчастья…» (В, 379).

О духовной слепоте князю Юрию говорит и умирающая княжна Елена: «Мудрец! Ты не знаешь тайн Жизни и Смерти! Ты жесток и безумен в своем гордом ослеплении» (В, 436).

Мудрые слова царицы Екатерины II заставляют Захарьева-Овинова пересмотреть свою жизнь: «…вы не знаете этих радостей… Вы находите, что быть философом и не в чем не чувствовать потребности — выше, чем быть владыкой…» (В. Р. 20). Но тем не менее князь не может понять, в чем суть его бедствий, каковы причины, которые привели его к такому состоянию. О. Николай в одном из своих наставлений говорит князю Юрию: «…За великую твою гордость у тебя отнимается разум. Твоя мудрость могла согреть твое сердце, но она иссушила его, превратила в камень! Ты мог служить Богу, а служишь духу зла!.. Ты жил и работал, и боролся… много в тебе сил… но вся жизнь твоя пустоцвет, ибо ты не осушил ни одной слезы… не сделал счастливым ни одного Божьего создания… Вокруг тебя — мрак и холод. Но Господь поможет мне снять с тебя это проклятье» (В, 382).

Повествуя о мировоззрении своего героя, Вс. Соловьев писал, что чувство собственного превосходства над всем сущим было доминантой его мышления и определяло смысл его существования: «…такое сознание было для него лучшей наградой. Он видел себя на недоступной для других высоте, чувствовал, что стоит на ней твердо, мог глядеть на все и на всех спокойно, сверху вниз — и это было единственным его суровым, холодной жизни» (В, 370).

Вс. Соловьев переводит идеологический конфликт (т. е. антагонизм христианских и гностико-манихейских взглядов на мир и человека) из собственно философского ракурса в нравственно-аскетический согласно учению Православной Церкви, гордость, отсутствие любви к ближнему и является главной причиной личностных несчастий.

Святителя Феофан Затворник писал: «…знание удаляет любовь от человека невнимательного, порождая в нем гордость и надменность. Гордость производит разделение, а любовь соединяет»[30].

Таким образом, Вс. Соловьев показал, что порочные доктрины порождены не столько блужданиями ума, сколько мраком сердца и закрытостью сознания для божественной истины[31].

В ходе многолетнего осмысления разнообразных форм неевангельской духовности (в том числе аскезы ордена розенкрейцеров), отразившегося как в художественных (наиболее ярко в мистической дилогии), так и в публицистических (журнальных статьях и книге «Современная жрица Исиды») произведениях, Вс. Соловьев пришел к выводу, что традиционное христианство является наиболее приемлемой религией для человека, т. е. способствует его внутреннему освобождению и духовному развитию, служению высшим идеалам добра.

В романах «Волхвы» и «Великий Розенкрейцер» писатель затронул (с позиций христианской этики) один из аспектов важной философской проблемы — соотношения разума (в данном случае, знаний и сверхчувствительных способностей) и веры.

Противоположная христианству практика розенкрейцеров (истоки которой заключаются в доктринах позднеантичных и средневековых гностико-манихейских сект) в дилогии представлены на примере судьбы Захарьева-Овинова.

Итак, в мистической дилогии нашли свое отражение те нравственно-философские проблемы, которые в течение многих лет занимали и мучили самого писателя. Антагонизм и противопоставление гностической и христианской антропологии были художественно воплощены в этих произведениях на разных уровнях, в том числе в спорах Захарьева-Овинова и о. Николая, в диалогах главного героя с другими персонажами (составляющих микросреду этих произведениях) и, что наиболее важно,— во внутреннем конфликте князя Юрия. Осмысление этой антитезы было представлено романистом в ракурсе святоотеческого богословия.

Примечания

[1] Быков П. В. Вс. С. Соловьев: его жизнь и творчество // Соловьев Вс. С. ПСС. Т. 1. СПб., 1917. С. 43–44.
[2] Любавин Н. Всеволод Соловьев: к тридцатилетию его творческой деятельности // РГАЛИ, ф., оп., д., л. 5.
[3] НИОР РГБ, ф. 239, кн. 18.
[4] Соловьев С. М. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 19.
[5] Гумилев Л. Н. Открытие Хазарии. СПб.; М., 2003. С. 260–264.
[6] Там же. С. 264.
[7] Там же. С. 266.
[8] Кремень В. И. Последнее искушение («Тайное знание» в свете Православия). М., 1999. С. 113.
[9] Кураев Андрей, диакон. Кто послал Блаватскую? М., 1997. С. 20–21.
[10] Иоанн-Павел 11, папа римский. Переступить порог надежды. М., 1995. С. 122–123.
[11] Соловьев С. М. Указ. соч. С. 23.
[12] Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. С. 176.
[13] См.: Косарева Л. М. Генезис научно картины мира. М.,1985.
[14] См.: Кураев А. Неамериканский миссионер. Саратов, 2005.
[15] Соловьев Вс. Волхвы. М., 1993. С. 112. В дальнейшем текст цитируется по этому изданию, в скобках указывается первая буква заглавия и страница.
[16] Скобцева Мария, преподобномученица. Что такое церковность? Киев-Париж, 2006. С. 124–128.
[17] Подробнее см: Силуянова И. В. Современная медицина и Православие. М., 1998. С. 25–27, 29.
[18] Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 128–129, 52.
[19] Вехи русской религиозной эстетики (Предисловие) // Философия русского религиозного искусства. Антология / Сост. Н. К. Гаврюшин. М., 1993. С. 25.
[20] Любавин Н. Вс. Соловьев: к тридцатилетию литературной деятельности // РГАЛИ, ф. 326; оп. 1; ед. хр. 136; л. 6.
[21] Христианство. Словарь. М., 1994. С. 267.
[22] Далее в тексте указаны первые буквы заглавия и номера страниц этого произведения.
[23] Святой Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991. С. 170.
[24] Трубецкой Е. Н., князь. Миросозерцание блаженного Августина // Блаженный Августин. Теологические трактаты. Минск, 1999. С. 1567.
[25] Иоанн-Павел II, папа римский. Переступить порог надежды. М., 1995, С. 121–122.
[26] Kung H. Le christianism et les regions du monde. Islam hindouism, bouddhism. Paris, 1986. P. 471.
[27] Кремень В. И. Последнее искушение («Тайное знание» в свете Православия). М., 1999. С. 120.
[28] Там же. С. 113.
[29] Кураев Андрей, диакон. Сатанизм для интеллигенции. Т. 1. М., 1997. С. 200–201.
[30] Святой Феофан-Затворник. Творения иже во святых отца нашего Феофана-Затворника — толкование посланий апостола Павла: первое послание к Коринфянам. М., 1998.С. 474.
[31] Эту же мысль приводил в своих «Очерках…» о. Сергий Мансуров, отрывок из которых мы приводим в начале параграфа.

О. Н. Шадрина
канд. филос. наук,
доцент кафедры
регионоведения
Поморского
государственного
университета
имени М. В. Ломоносова
(Архангельск)

ОБРАЗ-СИМВОЛ САДА В РОМАНЕ И.-В. ГЕТЕ «ИЗБИРАТЕЛЬНОЕ СРОДСТВО»

Copyright © 2010, О. Н. Шадрина

Настоящая статья посвящена философскому осмыслению символического контекста романа И.-В. Гете «Избирательное сродство», отражающего глубинные представления автора о сосуществовании Природы и Культуры на протяжении всей истории человеческого рода. Исследователи называют «Избирательное сродство» «самым непроницаемым и, возможно, самым многозначным… созданием Гете» [1].

Можно заметить, что религиозные мотивы отчетливо проступают в романе сквозь покров естественнонаучных и поэтических иносказаний — так в символе «философия соприкасается с религией» [2]. Образом-символом, организующим все художественное пространство текста, является образ «сада». Особенностью данной мифопоэтической модели служит то, что в ней сочетаются элементы «природного» и «человеческого» бытия, поскольку сад — это часть возделанной природы [3]. Он — произведение Высокого Искусства, одухотворенное Творцом — Богом. Совершенный образ «природно-культурного сада» представлен библейским «райским садом» [4]. Его гармония проистекает из его структуры — завершенного пространства с единым центром, где каждый элемент сада занимает свойственное ему одному место. Общехристианская модель бытия включает в себя параллель сад–церковь. Мифологема «сад» конкретизируется в ветхозаветном образе «райского сада» — Эдема, имеющего пространственный центр в виде древа познания и/или древа жизни, а также первосадовника Бога [5]. В лютеровском переводе Библии вместо слова «рай» употребляется слово “Garten” («сад»), т. е. в немецкой христианской ментальности в понятие «сад» включается дополнительный оттенок «рая», идеальной точки Бытия [6]. Новый Завет осмысляет будущее Божье Царство (Небесный Иерусалим) как восстановленный Эдем, поэтому черты «города» обретают характеристики «сада». Церковь — средоточие небесной сакральности на Земле. В таком понимании реальный храм воспринимается как символ Небесного Иерусалима, рая, «сада» [7].

Ветхий Завет задает параллель сада и человеческого рода в его развитии. Виноградник — «избранный народ» и его история. В пророчестве Исайи возникает образ виноградника, обнесенного оградой, с точилом — прессом в центре него [8]. Этот «центр» толкуют как «жертвенник» [9]. Таким образом, библейское представление пересекается с семантикой немецкого Garten — построенного и огороженного места, с сакральной точкой — жертвенником, значит, «сад» — это «дом» [10] с жертвенником, т. е. храм и алтарь. Лагутина И. Н. указывает на специфику концептуального смысла немецкого слова «Garten», первоначальное значение которого не «сад», но «дом». «Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды — любимое насаждение его» [11]. В Новом Завете «Виноградником» являются все христиане («избранный народ»). «Виноградник», или «виноградная лоза», или «сад»,— это человеческий род: «древо Евсеево» и «древо жизни». «Виноградная лоза» — символ роста, развития, жизни человека и всего человечества. Проявлением «идеи рода» является судьба.

Судьба человека связана с преодолением, отречением [12]. Гете писал: «…наша физическая, равно как и общественная жизнь, наши обычаи, привычки, житейская мудрость, философия, религия, даже многие случайные события — все призывает нас к самоотречению» [13]. Архетип самоотречения, любви и страдания, воплощен в образе Иисуса Христа. Господь говорит: «Я есмь Виноградная Лоза, а Отец Мой — Виноградарь» [14]. Христос является идеальной концентрацией «человечности» и самой жизни, синтезом духовно-материального начала, подлинным «садом», органичная целостность которого, по мнению И.-В. Гете, уже разрушена в культуре «нового времени». В романе «Избирательное сродство» христологическим образом [15] является Оттилия: ее сила не агрессивна, ее победа — в самоотречении [16].

Действие романа И.-В. Гете происходит внутри имения с обширным садом. Хозяйка усадьбы — Шарлотта в своей «созидательной деятельности» превращает «сад» в романтический парк — открытое, неогороженное пространство. «Сад» потерял свой сакральный смысл, в него был открыт доступ любому влиянию. Шарлотта и Эдуард пытаются построить Дом в парке, но у «бесконечного парка» нет «сакрального центра», герои пытаются предложить что-то «вместо» первоначального, одухотворенного Творцом единства «сада», вместо единого центра возникают два «рукотворных»: дерновая хижина Шарлотты и дом Оттилии (Шарлотты) — и оба недостроенные.

На протяжении действия романа в имение являются «идеальные устроители сада», исправляющие

Copyright © 2010

ошибки героев: Садовник, Капитан (Майор), Английский лорд со своим Спутником. Первым на страницах романа появляется Садовник — Божественный Творец природного сада, доставшегося людям, и Он благословляет деятельность Шарлотты. Но она делает ошибку. Тогда появляется Капитан, и начинается второй виток человеческой истории. Капитан — "Hauptmann" — «главный человек» или "Major" — «глава» (во второй части произведения) — приходит помочь в благоустройстве «сада». Капитан может помочь исправить ошибки, но Шарлотте больно признавать их. Работа в саду останавливается.

В конце романа имение посещает Английский лорд (Lord), можно предположить, что это — третье появление на страницах романа образа Творца[17]. Благодаря Лорду, парк растет и обогащается. Но любые замечания Лорда «случайно» задевают обитателей парка и приближают трагическую развязку романа. Лорд «открывает глаза» Оттилии и Шарлотте на их «псевдогармоничное существование» в парке без Эдуарда (природного начала), в их оторванности от жизни, от стихии, которую нужно уметь направлять в «спокойное русло». Лорд уже не щадит героинь, в отличие от Капитана, который когда-то просил Эдуарда не указывать Шарлотте на ее «промахи», чтобы она не прекратила своих трудов по окультуриванию сада, и тем более от Садовника, который благословлял ее деятельность.

По отношению к Лорду (Lord, Бог, Отец) сыном (Адамом) является Эдуард. Эдуард становится добровольным изгнанником, странником, но и Отец лишился своего дома. Отец вернется в дом тогда, когда его наследник примет эти владения. Лорд говорит: «Я теперь привык чувствовать себя везде как дома и в конце концов нахожу как нельзя более удобным, чтобы другие для меня строили, насаждали и занимались домашним хозяйством. В мои собственные владения меня не тянет… больше потому, что сын мой, для которого я, в сущности, трудился и устраивал, надеясь все это передать ему и в то же время насладиться всем этим вместе с ним, ко всему совершенно равнодушен и теперь отправился в Индию с намерением, как и многие другие, шире пользоваться жизнью, а то и промотать ее… Кто наслаждается теперь моими строениями, моим парком, моими садами? Не я, даже не мои родные, а какие-то приезжие, любопытные, беспокойные путешественники»[18]. В суждениях Лорда — голос Божественного Творца, для которого противоположности «совпадают» (coincidentia oppositorum). В его словах сквозит закон полярности, вечной двойственности, которому подчиняется Природа. Беспочвенное странничество ради странничества бессмысленно. Теперь Лорд «везде и нигде». Детям (людям) не нужно его присутствие, но он есть, и он ждет, когда «внук вернется под отцовские липы»[19].

Отец Эдуарда хотел выкорчевать при разбивке сада тополя и платаны, посаженные Эдуардом, но сын не дал срубить деревья. Тополя и платаны — это знаки вечно возрождающейся и умирающей природы[20]. Адам отверг жизнь в раю, совершив выбор грехопадения. Наследуя Отцу Землю, он обрел смертную сущность, но, по Божьей милости, способную к воскресению. Когда Капитан говорит о необходимой реформе сада, Эдуард снова настаивает на сохранении этих деревьев. Тогда же, когда Эдуард «сажал деревья», была рождена Оттилия. Ее страдания предопределены ей от рождения: день и год, в который были посажены деревья (когда Адам совершил грех и обрел смертную сущность), стали днем и годом рождения Оттилии (пришедшей от «Отто», именно она хранила портрет Отца). Природа (Эдуард) старше Оттилии: «…когда вы лежали в колыбели, я уже сажал деревья»[21].

Эдуард — ее предназначение (Шарлотта увидела, что Эдуард и Оттилия «созданы друг для друга»), Оттилия пришла «искупить» его грехи. Противиться предназначению (Судьбе) невозможно.

Анализируя понимание И.-В. Гете термина Schicksal (жизненный проект, судьба), Х. Ортега-и-Гассет омечает, что «Гете различает реальную (действительную) и идеальную (высшую) судьбу, которая, видимо, является подлинной. Другая судьба — результат деформации, которую производит в нас мир со своим «вечно разрушающим воздействием», дезориентирующим нас относительно надлежащей судьбы»[22]. Это утверждение соответствует словам И.-В. Гете о том, что «все люди с хорошими задатками на более высокой ступени развития замечают, что призваны играть в мире двойную роль: подлинную и идеальную»[23].

Для К. В. Ф. Зольгера — проницательного первого рецензента — роман «Избирательное сродство» — «прежде всего гениальное отражение судьбы современного человека»[24] — человека Нового времени, наследниками которого являемся мы, современники XXI века.

Примечания

1 Чигарева Е. И. Музыкальная композиция в романе Гете «Избирательное сродство» // Гетевские чтения 1997. М., 1997. С. 142.

2 Шлегель Фр. Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. Т. 1. М., 1983. С. 362.

3 Лагутина И. Н. «Избирательное сродство»: структура и семантика художественного пространства // Гетевские чтения 1997. М., 1997. С. 116.

4 Цивьян Т. В. К мифологеме сада // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 147–148.

5 Быт. 2: 8–10.

6 Лагутина И. Н. «Избирательное сродство»: структура и семантика художественного пространства // Гетевские чтения 1997. М., 1997. С. 132–134.

7 Басин И. В. Образ небесного Иерусалима в «Откровенных рассказах странника духовному своему отцу» // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 218–223.

8 Ис. 1: 2.

9 Лагутина И. Н. «Избирательное сродство»: структура и семантика художественного пространства // Гетевские чтения 1997. М., 1997. С. 133.

10 Там же. С. 132–135, 138.

11 Ис. 5: 7.

[12] Виндельбанд В. О философии Гете // В. Виндельбанд Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904. С. 155.

[13] Гете И.-В. Из моей жизни: Поэзия и правда // Гете И.-В. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3. М., 1976. С. 567.

[14] Ин. 15: 1.

[15] Лагутина И. Н. «Избирательное сродство»: структура и семантика художественного пространства // Гетевские чтения 1997. М., 1997. С. 135.

[16] Матковская И. Я. Философская проблематика романа Гете «Избирательное сродство» // Гетевские чтения 1997. М., 1997. С. 72.

[17] Лагутина И. Н. «Избирательное сродство»: структура и семантика художественного пространства // Гетевские чтения 1997. М., 1997. С. 121.

[18] Гете И.-В. Избирательное сродство // Гете И.-В. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 6. М., 1978. С. 383–384.

[19] Там же. С. 275.

[20] Деревья // Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М., СПб., 2007. С. 136.

[21] Гете И.-В. Избирательное сродство // Гете И.-В. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 6. М., 1978. С. 275.

[22] Ортега-и-Гассет Х. В поисках Гете // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры/Пер. с исп. М., 1991. С. 445–446.

[23] Гете И.-В. Из моей жизни: Поэзия и правда // Гете И.-В. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3. М., 1976. С. 391.

[24] Ерохин А. В. Итоги и рубежи: пять выпусков «Гетевских чтений» // И.-В. Гете в русской культуре XX века. М., 2001. С. 364.

Е. А. Умникова
аспирант
филологического
факультета
Московского
государственного
областного университета

СВОЕОБРАЗИЕ ДУХОВНОГО ОЧЕРКА С. А. НИЛУСА «ЭПИЗОД ИЗ ЖИЗНИ СТАРЦА ОПТИНОЙ ПУСТЫНИ, ИЕРОСХИМОНАХА ОТЦА АМВРОСИЯ» (1901)

Copyright © 2010, Е. А. Умникова

Русская литература XX века — уникальный феномен не только отечественной, но и мировой культуры.

Д. С. Лихачёв неоднократно подчёркивал органическое единство литературного и исторического процессов: «Русская литература — часть русской истории. Она отражает русскую действительность, но и составляет одну из её важнейших сторон. Без русской литературы невозможно представить себе русскую историю и, уж конечно, русскую культуру»[1].

В книгах С. А. Нилуса мы находим как бы слепок с духовного состояния России начала XX века. Работа со словом стала настоящим его призванием.

В основу творчества он положил твёрдое убеждение, что земная жизнь и жизнь человеческой души в частности являются лишь фрагментом более общего бытия, хотя невидимого и неощутимого, но не менее реального.

Если книги С. А. Нилуса рассматривать в целом как произведения духовные,— а они, бесспорно, таковы,— то сквозь искания святости, через напряженную борьбу добра со злом ясно виден пророческий смысл его творений. С. А. Нилус — состоявшийся пророк в своем Отечестве. Его мысли овладевают сердцами множества людей теперь уже на всех континентах.

Духовная литература основывается на Священном Писании. Писатель, взявшийся решать вопросы сокровенной жизни «внутреннего человека», должен быть православным христианином. Он обязан основательно знать традицию церковной литературы. Для церковного писателя необходима живая вера в Промысел Божий.

Жизнь и творчество Сергея Александровича Нилуса как раз-таки и является ярким примером беззаветного служения Православию и России в смутные времена начала XX века. Рядом своих исторических, назидательных и поистине пророческих книг С. А. Нилус сумел составить необычайно яркую и в то же время реальную картину духовной жизни России своего времени. Господь наделил С. А. Нилуса не только недюжинным литературным талантом, но и особой духовной чуткостью, прозорливостью в истолковании грозных знамений начала XX века. Не случайно именно ему суждено было первым опубликовать записи бесед преподобного Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым.

Немалая заслуга С. А. Нилуса в подготовке прославления великого Саровского чудотворца. Другой великий русский святой праведный Иоанн Кронштадтский благословил писателя на долгие труды на ниве православного просвещения, которые проходили под благодатным духовным покровительством Оптинских старцев. Преподобный Варсонофий Оптинский ряд лет окормлял супругов Нилусов, был щитом и покровом трудов писателя до самой своей кончины.

Произведения писателя вводят нас в чудный мир русского Православия, знакомя с удивительными примерами подвижничества, являются не только утешением, но зачастую и добрым советчиком («Вот-с, батюшка вы мой, сколь велик был Божий старец! Через сколько лет сказалась его, батюшки, прозорливость! Вот с чего он и радостен, и светел-то был, когда в Оптиной меня задерживал: четыре души спасал батюшка — меня от смерти без покаяния безвременной, а убийц моих от вечного осуждения!»[2]).

Для современных духовных писателей книги С. А. Нилуса являются безусловным творческим ориентиром.

Несомненный литературный интерес представляют его лирические очерки и жизнеописания церковнослужителей, а также юродивых, калек, блаженных, праведников, которых он находит «не на высотах человеческого разума, а в тайниках сокровенных еще нетронутого народного сердца»[3]. В очерках заметно влияние Н. С. Лескова (Нилус также часто обрабатывал и пересказывал чужие записки). Но они лишены лесковской иронии и многомерности, одновременно более лиричны и серьезны. Как и Лесков, Нилус пересказывает жития («Марко Фраческий»), истории из Димитрия Ростовского («Повесть о пяточисленных молитвах») и др.

Рассказы о встречах с подвижниками, впечатления от поездок по святым местам России, написанные живо и увлекательно, составили первую книгу С. А. Нилуса «Великое в малом» (1903). Книга состоит из разнообразных по жанру частей (рассказы, очерки, зарисовки и др.), отличается богатством языковых средств и эмоциональных оттенков «Проходит мира образ сего, но праведник во веки живет»[4]. («Не затемнить октябрьской непогоде современного отступничества того яркого света, которым дивно сиял духовный облик угодника Божия!»[5]). С. А. Нилус умеет передать живую речь простонародья, сдержанно-строгие слова иноков («У меня даже ноги подкосились, а возрожать не смею, сами знаете-с, какое у нас, у детей его духовных, было послушание!»[6]). Проникновенно-доверительные интонации автора, делящегося своими сокровенными чувствами и переживаниями, чередуются с высоким слогом пророка и проповедника («Дух времени, он же и "князь мира сего", не скупится на средства одурманивать ослепленное им человечество; ослепленное, оно думает, что творит свое, и эти чудеса и знамения стремится противопоставить чудесам и знамениям рабов Божиих, Христовых подвижников. Тщетные усилия!»[7]).

Copyright © 2010

Построенный в форме доверительной беседы с читателем, его очерк «Эпизод из жизни старца Оптиной пустыни, иеросхимонаха отца Амвросия» (1901) позволяет автору вывести повествование за пределы повседневности, пронизать его светом вечности, «божественного».

Этимологически происхождение слова «очерк» связано с семантикой глаголов «очертить — очерчивать». Но можно воспользоваться следующим определением: «Очерк — короткое повествовательное произведение, основной целью которого является образная иллюстрация или образная информация»[8].

По композиции очерки очень различны: они могут состоять из эпизодов, изображающих встречи, разговоры, взаимоотношения персонажей, связанные лишь внешней последовательностью; из описаний обстоятельств жизни общества и природы; из рассуждений о них. Большую роль может играть введение рассказчика, передающего свои наблюдения, впечатления, описывающего встречи и разговоры с основными героями.

Писатель как бы «поворачивает» перед читателем своего героя, заставляя внимательно всматриваться в него и открывать все новые и новые грани.

Но какой же очерк можно назвать духовным? Главный признак — воплощенное автором православное мировоззрение. Оно основывается на христианском учении о мире, о человеке, об истории и вечности. Духовное произведение так или иначе отражает высшую, онтологическую реальность.

Основное отличие очерка духовного как жанра от жанров информационных и аналитических состоит в следующем: он вбирает в себя определенные признаки — духовную составляющую и художественную речь. В качестве жанрообразующих признаков духовного очерка следует указать на житийные и художественные элементы.

К чертам очерка С. Нилуса относятся: подлинность, достоверность изображаемого и рассказываемого («От главы этой милой семьи я слышал следующий рассказ о старце, еще неизвестный в печати. Передаю его со слов рассказчика»[9]).

Авторское «я» максимально приближается к читателю, родственно ему по духу, умонастроению, взглядам. Это образ близкого человека, друга, советчика, хорошо понимающего интересы читателя («Стали мы с ним, как и водится, вспоминать обоим нам дорогое прошлое, вспомнили между прочим и некоторые случаи прозорливости нашего общего духовного руководителя»[10]).

В самой природе духовного очерка заложена тенденция к выделению самого типичного, главного, яркого, стремление очертить основные контуры события или набросать портрет святого, но большое количество накопленного материала требует сжатого, конкретного изложения («Со мной такой-то вот случай был, что только теперь, уже три года спустя старцевой кончины, во всей темноте этот я случай уразумел, а по своей грешности в те поры судил бы старца-то!.. Заинтересовал он меня: расскажите, что такое у вас было?»[11]).

Духовный очерк всегда опирается на конкретные жизненные события, но факт в своей единичности и неповторимости интересует очеркиста как проявление святости. Реальный жизненный факт может в изображении очеркиста пополняться добавочными деталями — таким образом проявляются элементы художественного стиля.

Еще одно свойство очерка — образность.

Показать героя, событие можно при условии использования средств художественного изображения. Автор очерка создает образ, отражая в нем типические черты того или иного праведника («Велика-с была у старца прозорливость, и многих она от горьких бед спасала,— вздохнув от наплыва воспоминаний, сказал мой собеседник,— от погибели человека похищала и преступников, можно сказать, из ногтей дьявола вырвала. И ведь как все это старцем прикровенно делалось, что и невдомек бывало станет, к чему он это делает или к чему речь ведет; а потом-с, глядишь, благодать-то и скажется, да ведь какая благодать-то-с!..»[12]).

Поскольку очерк имеет своим главным предметом человеческую индивидуальность с ее делами, связями, радостями и тревогами, показать героя можно при условии художественного изображения, используя образные средства языка («Дорого бы я теперь дал, чтобы вычеркнуть из жизни эти десять лет и хоть бы глазком одним взглянуть, хоть бы денек один застать из жизни этого подвижника, столько человеческих слез утершего своею слабой старческой и такой беспредельнолюбящей рукой!»[13]).

«Не сказом,— пишет Нилус,— а показом всей своей добродетельной подвижнической жизни они (старцы) действуют в нас, распространяя свое светоносное влияние далеко окрест святой обители нашей»[14].

Фактическая достоверность, конкретная адресованность составляют основу очерка.

И еще — для наставления других нужен личный пример благочестивой жизни самого духовного руководителя.

Нужно заметить, что С. А. Нилус не чуждался свидетельств и из «противоположного лагеря», во множестве просматривал самую разнообразную литературу — «правую» и «левую», с настойчивостью отыскивая среди множества словесных плевел чистую пшеницу истины.

В сочинениях Сергея Александровича Нилуса развернута широкая панорама русского старчества конца XVIII — начала XX веков — не только Оптинского, но и всероссийского. С. А. Нилус упоминает многих из них. Образы же некоторых его слово высвечивает необычайно ярко.

Таковы прозорливцы и чудотворцы, приходские священники Георгий Коссов, Александр Юнгеров и отец Иоанн Сергиев Кронштадтский, Московские митрополиты Платон (Левшин), Филарет (Дроздов) и бывший Вологодский епископ Антоний, преподобный Серафим и блаженная Паша Саровские, настоятель Троице-Сергиевой Лавры архимандрит Антоний и подвижники Гефсиманского скита Лавры Варнава и Исидор, Валаамский монах пророк Авель, страдальческая жизнь которого завершилась в Спасо-Евфимиевом монастыре города Суздаля Владимирской епархии, и некий безымянный старец, чудные наставления которого ученикам Нилус нашел в Оптинском архиве, и многие, многие другие.

Богословствование было ему чуждо, да он и не имел для этого специальной подготовки. Будучи по образованию юристом, по призванию писателем, а по существу своей натуры человеком очень восприимчивым и чувствительным к явлениям современной ему жизни, он явился своего рода собирателем духовных плодов русского подвижничества; «списателем» — как он сам себя называл — назидательных и чудесных историй о жизни и подвигах многих светильников духа, свидетелем знаменательных событий и происшествий своего времени.

Образ повествователя весьма важен для понимания идейного содержания произведения, системы его образов. Он же свидетельствует и о мастерстве писателя.

Это может быть образ самого автора-рассказчика, который непосредственно обращается к читателю. Не следует, однако, думать, что он совершенно тождествен автору,— это именно художественный образ, который создается в процессе творчества, как и все другие образы произведения.

В очерке «Эпизод…» два повествователя — «герой» и «автор». Главная роль отдана герою. Автор прямо представляет его читателям («Собеседник мой, художник — иконописец, имеющий в Козельске иконостасную мастерскую, часто, ели только не постоянно, работал в храмах Оптиной пустыни и потому имел особенное счастье во всякое время видаться с незабвенным старцем… Заинтересовал он меня: расскажите, что такое у вас было?»[15]).

Главная тема очерка — дар прозорливости старца Амвросия, его глубокое знание всего, что уготовано человеку («Велика-с была у старца прозорливость, и многих она от горьких бед спасала…»[16]).

Автор использует цепь повествовательных предложений, выстроенных последовательно. Из этих предложений складывается сюжет: это описание неожиданных препятствий, с которыми сталкивается герой-повествователь на пути к заветной цели («Что за притча такая?.. Тут уж я совсем заскорбел и, признаться, погрешил на старца: вот-то и прозорливец! Точно не знает, что у меня по его милости теперь ушло из рук выгодное дело!»[17]); затем рассказ о пути к достигаемой цели («Ну, теперь пора тебе и ко двору. Ступай с Богом, Бог благословит! Да по времени не забудь Бога поблагодарить!..»[18]); и, наконец, достижение заветной цели — попасть в Козельск («Приехал-с я домой, и что бы вы думали?.. Я в ворота, и заказчики мои — за мной: опоздали, значит, против уговору на трое суток приехать»[19]).

Мы видим, что автору сюжет нужен как некий показатель прозорливости батюшки Амвросия. Старец показан живым, знатоком сокровенных движений человеческого сердца, наставником — все это он приобрел великими трудами. Его беседы были преисполнены глубокого смирения; они согревали охладевшие сердца, просвещали разум, призывали людей к раскаянию, душевному миру и духовному возрождению, вселяя в сердца мир и тишину. Этот особенный дар прозорливости очень часто проявлялся в старце Амвросии в период его старчества.

Христианская мысль о послушании не дидактична, и проявляется она естественно. Заключение очерка — преодоление суетных мыслей героя-повествователя («Отпала тут от меня всякая скорбь. Выехал я себе из Оптиной, а на сердце-то таково легко и радостно, что и передать невозможно…»[20]).

С. А. Нилус пишет о красоте и глубине святой личности Амвросия: его мудрости, проникновенности, обращении прямо к сердцу.

О нем написано множество воспоминаний, книг, авторы которых люди духовного звания, его духовные дети и миряне. Среди них Е. Поселянин, В. Розанов, Л. Толстой.

С. А. Нилус продолжает традиции своих предшественников, рассказывая о прекрасном духовно-примечательном образе молитвенника и подвижника («И собеседник мой, и я, умиленные, растроганные до глубины души, благоговейно перекрестились и мысленно оба молитвенно погрузились в воспоминание о духовной красоте облика небесного посланника на эту скорбную и грешную землю, каким всю свою многотрудную и часто страдальческую жизнь был оптинский старец, отец Амвросий»[21]).

Сергей Александрович Нилус благоговейно высвечивает образы странников, юродивых, блаженных и просто рабов Божиих, благодаря которым стояла и продолжает стоять Россия. Год от года растет число почитателей творчества писателя, верного ученика последних Оптинских старцев, ведь работа со словом стала его настоящим призванием.

Примечания

1. Лихачев Д. С. Избранные работы. В 3 т. Т. 1: О себе. Развитие русской литературы; Поэтика древнерусской литературы. Л., 1987. С. 30.
2. Нилус С. А. Сила Божия и немощь человеческая. Великое в малом. М., 2003. С. 851.
3. Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М.: Лепта-Пресс, 2002. С. 9.
4. Лихачев Д. С. Избранные работы. В 3 т. Т. 1: О себе. Развитие русской литературы; Поэтика древнерусской литературы. Л., 1987. С. 843.
5. Нилус С. А. Сила Божия и немощь человеческая. Великое в малом. С. 844.
6. Там же. С. 848.
7. Там же. С. 852.
8. См.: URL: http://www.textfighter.org
9. Нилус С. А. Сила Божия и немощь человеческая. Великое в малом. С. 845.
10. Там же. С. 846.
11. Там же. С. 847.
12. Там же. С. 846.
13. Там же. С. 845.
14. Нилус Сергей. Святыня под спудом. Тайны православного монашеского духа. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1991. С. 231.
15. Нилус С. А. Сила Божия и немощь человеческая. Великое в малом. С. 847.
16. Там же. С. 846.
17. Там же. С. 848.
18. Там же. С. 849.
19. Там же. С. 850.
20. Там же. С. 849.
21. Там же. С. 852.

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ

Человек в зеркале психологии и искусства

С. А. Черняева
канд. псих. наук, доцент, преподаватель Высшей католической духовной семинарии, доцент Академии постдипломного педагогического образования

Е. А. Харьковская
канд. псих. наук, доцент Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

СВОБОДА И ЕЕ СУБЪЕКТИВНОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ В НРАВСТВЕННОМ РАЗВИТИИ ЛИЧНОСТИ

Copyright © 2010, С. А. Черняева, Е. А. Харьковская

Среди показателей уровня развития личности особое место занимает состояние ее нравственной сферы. Нравственность (честность, совестливость и др.), чувство долга, ответственность за себя и других, бескорыстие упоминаются в качестве критериев психического и социального здоровья Г. С. Никифоровым [1]. В этот перечень входят также и качества личности, обеспечивающие ее «моральную надежность», а именно: самоконтроль, неагрессивность, необидчивость, оптимизм, способность планировать и осуществлять свой жизненный путь (наличие смысла жизни). Но в идее нравственного развития личности имплицитно заложена не только идея всеобщего блага, наиболее глубоко выраженная в идее христианской любви, но и идея человеческой свободы.

Попытаемся взглянуть на понятие свободы с антропологических позиций. Отметим основные аспекты понятия свободы:

— *Онтологическая свобода* — открытость человеческого существа ко многим возможным формам бытия. Человеческие инстинкты бедны и слабы, человек должен сам решать, как ему поступить, оценивая ситуацию и выбирая одну из возможностей, действуя сознательно, целенаправленно на основе разума и воли.

— *Психологическая свобода*, которая рассматривается как свобода от принуждения (негативная свобода), с одной стороны, и собственная свободная воля — свобода и способность хотеть и принимать решения (позитивная свобода). Этот вид свободы — неотъемлемая способность человека и основа человеческого достоинства. (В современных психологических трудах наиболее близким термином этого аспекта свободы является самодетерминация поведения.)

— *Практическая нравственная свобода* не присутствует в человеке изначально, а достигается воспитанием и самоконтролем. Это способность контролировать свои наклонности, желания и мотивации, достигая свободы в отношении своих потребностей. Практическая нравственная свобода позволяет человеку реализовывать свои нравственные ценности, обеспечивая естественное предпочтение нравственным поступкам и мотивам.

В истории психологии и философии понятие свободы встречается в различных контекстах. В философствовании Сократа присутствовала категория рабства, как подчинения низшим чувственным побуждениям. Под свободой он понимал сознательное подчинение разуму, называя это состояние человека разумной свободой, при этом нравственные поступки у Сократа практически отождествляются с разумными. Аристотель исключает из свободных действий то, что делается по принуждению, по неведению, но также и то, что прямо определено разумом и общими целями жизни, так для Аристотеля свобода — не преимущество человека, а лишь несовершенство его природы. Особенно серьезно зазвучал вопрос о свободе человека, в частности при выборе между нравственными и безнравственными действиями, у христианских философов и богословов в связи с проблемой греха, понимаемого как «добровольное и сознательное нарушение заповедей». (Идея детерминизма, отсутствия у человека свободной воли в IX веке была осуждена как ересь.)

Августин Аврелий утверждает неотъемлемую свободу человеческой воли, без которого невозможно было бы вменить человеку в вину никакого поступка и вынести какого-либо нравственного суждения. При этом он отмечает, что свободный выбор между добром и злом принадлежал первозданному человеку до грехопадения, но через злую волю он потерял эту возможность добра. Состояние человека после грехопадения Августин определяет как свободу ко злу, необходимость зла и невозможность добра. Добро

Copyright © 2010

возможно для человека лишь под влиянием Божьей благодати.

Крайне важным и полезным для современных концепций развития является взгляд на свободу Фомы Аквинского. «Святой Фома Аквинский говорил о том, что при каждом нашем шаге, в каждое мгновение нашей жизни, речь идет о том, чтобы в нас победило свободное решение нашей воли, чтобы мы не поддались слепым влечениям наших страстей». Это фундаментальное положение, так как утверждение в человеке свободы воли подчеркивает отличие человека от животных, открывает для человека сферу свободы. Проблема свободы является фундаментальной проблемой для понимания духовного мира. Согласно учению Фомы Аквинского, свобода Бога максимальна, в ангелах равновесие интеллекта и воли еще не совершенно, а человек должен обретать его с каждым разом заново. Чем больше наша воля определяется нашим интеллектом, тем более мы являемся свободными. Эта свобода есть антитеза капризности и самодовольства, она основывается на непрерывном воспитании воли в направлении гармонии воли и интеллекта. (Под интеллектом Фома Аквинский понимает не только практический разум, но способность рассуждать, разум в своем наивысшем развитии.) Здесь важно не только утверждение свободы человека, но идея воспитания и развития, определяемая свободой и увеличивающая ее. Концепция Фомы Аквинского связывает достижение свободы со счастьем, понимаемым как достижение жизненных целей.

В период Реформации в христианстве протестантского направления вновь возникла идея детерминизма, отсутствия свободы человека. В дальнейшем эта идея получила свое преломление в трудах И. Канта, который, отрицая свободу человека как естественного существа, подчиняющегося законам природы, утверждал свободу человека в сфере чистого (не эмпирического) разума. Тремя неискоренимыми идеями чистого разума являются, по И. Канту идея, бессмертия человеческой души, идея свободы и идея Бога. Идее свободы здесь принадлежит ведущая роль, так как познание человеком бытия Бога и личного бессмертия является актом свободы воли. Кант утверждает, что сколь бы ни было существенно для человека все, что относится к его эмпирическому существованию, но сущность человеческой личности может быть правильно осмыслена лишь с точки зрения трансцендентальных идей чистого разума: свободы, бессмертия, Бога.

Для русского религиозного философа Н. Бердяева свобода является исходной и определяющей частью человеческого существования. «Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать»,— писал философ. Н. Бердяев считает, что Бог присутствует лишь в свободе и действует через свободу, при этом у личности есть свобода и по отношению к Богу. При этом трагизм состоит в том, что свобода есть и сущность, и обязанность человека: «Свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри… не выбор между поставленным добром и злом, а мое созидание добра и зла. Само состояние выбора может давать человеку чувство угнетенности… даже несвободы. Освобождение наступает, когда выбор сделан, и когда я иду творческим путем. Огромная масса людей совсем не любит свободы и не ищет ее». Эти мысли Н. А. Бердяева предвосхищают и тему «обреченности человека на свободу» в работах Ж.-П. Сартра и других философов экзистенциального направления, и проблематику книги «Бегство от свободы» Э. Фромма.

Обзор современных исследований свободы в психологической науке делает Д. А. Леонтьев, выделяя следующие теоретические подходы.

1. Свобода как главное условие личностного роста человека (Э. Фромм).

2. Подход, согласно которому человек несвободен от внешних и внутренних условий, но способен быть свободным, определяя поведение ценностями и смыслами (В. Франкл).

3. Свобода как дистанция между состоянием субъекта и объекта, способность человека управлять своим развитием (Р. Мэй).

4. Свобода как сложная иерархически организованная система (Р. Харре).

5. Социально-когнитивная теория самодетерминации и самоэффективности (А. Бандура).

6. Причина поведения — осознание своих потребностей и чувств (Э. Деси Э. и Р. Райн).

Среди российских исследований свободы как формы детерминации поведения следует отметить работы Е. П. Ильина [2] и Е. И. Кузьминой [3].

Большое число современных эмпирических исследований проблемы свободы в психологии посвящено свободе как нравственной ценности, представленной на уровне субъективного сознания. В этих работах чаще всего используются диагностические методики М. Рокича и Ш. Шварца [4], которые включают в себя ранжирование испытуемыми ценностей по степени их субъективной значимости. В предлагаемый список ценностей включена свобода.

Тест М. Рокича был использован и в комплексном исследовании, посвященном изучению личности современного студента, проведённом на базе психолого-педагогического факультета им. А. И. Герцена [5]. В ходе работы было обследовано 133 человека, замеры проводились на 2 и 4 курсах.

Результаты исследования показали, что ценность свободы занимает срединное место в списке, состоящем из 18-ти ценностей. Показательно, что субъективная значимость этой ценности снижается в процессе взросления.

Манёров В. Х пишет: «…повзрослевшие к четвёртому курсу девушки наделяют более высокой ценностью “счастливую семейную жизнь”, зато меньшей ценностью наделяется “свобода”, менее ценится и “наличие верных хороших друзей”» [6].

Что означает для испытуемых слово «свобода»?

Само понятие свободы для большинства людей носит позитивное содержание, при этом она понимается

разными людьми и на разных этапах жизни неодинаково. Нечасто бывает, что человек задумывается над содержанием этого понятия. При общении с подростками и юношами видно, что ими свобода чаще всего понимается как полная независимость, возможность делать то, что хочешь. Взрослые люди иногда используют формулировки из курса философии, не всегда соотнося это с собственной жизнью и поведением. Например, может использоваться теоретическая формулировка: «Свобода — осознанная необходимость». Житейское понимание свободы, напротив, может иллюстрироваться расхожей фразой: «Если нельзя, но очень хочется, то можно».

Не вполне осознаваемое личностью представление о свободе можно, на наш взгляд, описать с помощью пяти «концепций». Эти «концепции» связаны с определенными психологическими и философскими теориями, но представления, существующие у конкретной личности, естественно, не всегда основаны на знании этих теорий. Тем не менее эмпирически может быть показано, что каждый человек в своем поведении и оценке поведения других людей опирается на какую-либо «концепцию», хотя и не всегда последовательно. Представим эти «концепции».

1. *Детерминированность*, т. е. представление о существенном ограничении или полном отсутствии личностной свободы. У философов и психологов представление об отсутствии свободы может базироваться на взглядах И. Сеченова, сформулированных в работе «Рефлексы головного мозга», где обосновывается убеждение о том, что знание состояния мозга в данный момент и внешних раздражителей обеспечивает знание о поведении человека в следующий момент времени. В житейских представлениях ограничение свободы связано с наследственностью, формирующем влиянием среды, состоянием здоровья и т. п.

2. *Свобода как осознанная необходимость*. Такое понимание свободы базируется на постулате Б. Спинозы, пересказанном Ф. Энгельсом и популяризированных советскими учебниками философии: «Свобода есть осознанная необходимость (рабства)». Свобода понимается как сознательное принятие личностью требований общества, что приводит к переживанию свободы внутри круга требований. В житейских представлениях переживание свободы связано с сознательным выполнением правил и фактически отрицанием бессознательных стремлений.

3. *Свобода для избранных.* Философское обоснование этого представления связано с взглядами Ф. Ницше о свободе как достоянии «сверхчеловека». Конечно, Ф. Ницше не первым высказывал эти идеи. Р. Раскольников в романе Ф. М. Достоевского значительно раньше задавал знаменитый вопрос: «Тварь я дрожащая или право имею?», обосновывая позицию права на «кровь по совести». В житейских представлениях такая позиция представлена поговоркой: «Что позволено Юпитеру, то не позволено быку».

4. *Свобода и ответственность*. В соответствии с данной позицией, основанной на философии гуманизма, личность имеет право выбора своего поведения, но одновременно выбор влечет ответственность за него. Приведу пример, перекликающийся с романом «Преступление и наказание», но связанный с другим пониманием свободы. В романе А. Камю «Посторонний» герой, осуществивший свое «право на убийство» по собственному капризу, ожидает казни за этот выбор и не сожалеет о своем поступке, так как осознает, что реализовал свою свободу. Житейские представления о свободе в этом понимании могут быть выражены поговоркой: «“Бери, что хочешь, и плати”,— сказал Бог».

5. *Ценностно-ориентированная свобода.* Данная концепция связана с христианским представлением о человеке как личности, изначально по своей природе ориентированной на добро и в этой ценностной ориентации обретающей свою свободу. В житейском представлении эти взгляды в первую очередь могут быть выражены пословицей: «Не так живи, как хочется, а так, как Бог велит».

Представленные «концепции» для их осознания и актуализации требуют того, чтобы человек попробовал применить свои взгляды к конкретной жизненной ситуации. Например, задается следующая ситуация:

Ребенок 4–5-ти лет отнимает у других детей игрушки. На попытки взрослых объяснить ему неправильность его поведения отвечает, что ему так хочется. К ситуации можно задать два вопроса: 1) Почему, на ваш взгляд, он так себя ведет? и 2) Как ему объяснить, что нужно вести себя иначе?

Ответы студентов, будущих психологов и педагогов, показывают ту концепцию, которой они руководствуются как объясняющим и детерминирующим принципом по отношению к поведению. Например, ответ на первый вопрос «У него плохая наследственность» или «Он, наверно, нездоров» говорят о склонности к концепции детерминизма, а ответы «Ему плохо объяснили, нужно объяснить, что так нельзя»,— о концепции свободы как осознанной необходимости.

Представим модель субъективного переживания свободы в связи с ее личностными проблемами и ограничениями, что позволит также показать возможную позицию психолога-консультанта по отношению к личностям, переживающим эти проблемы. Данная модель основана прежде всего на опыте консультирования, где, на наш взгляд, проблема субъективного переживания свободы имеет большое значение для процесса и результата взаимодействия с клиентом (см. табл. 1).

Очевидно, что уровень ценностно-ориентированной свободы наиболее соответствует христианскому миропониманию. Многие современные христианские философы сосредоточивают значительные усилия на рассмотрении психологической свободы человека.

В частности, Д. ф. Гильдебрандт рассматривает различные виды несвободы точнее ограничений, накладываемых на свободу человека неконструктивным

Таблица 1. Модель субъективного переживания свободы и личностных проблем данного уровня

Тип переживания свободы	Содержание переживаний	Возможные личностные проблемы	Ограничения психологической свободы	Особенности религиозных переживаний	Позиция консультанта
Детерминированность	Свобода — миф, иллюзия. «Я таким родился, меня так воспитали, я не могу иначе» (позиция «жертва»)	Отсутствие самореализации, не ставится проблема смысла, недостаточная идентичность, пассивность, конфликты	Экстернальность, слабоволие, безответственность	Склонность к фанатизму либо ссылки на «неодолимую силу искушений»	Актуализация ответственности и ресурсов, связанных с возможной субъектной позицией.
Свобода как осознанная необходимость	Свобода — не ценность. «Меня неправильно воспитывали, я не понимаю, мне нужно понять…»	Дезориентация, недостаточная автономность, переживания «неправильного» поведения других людей, кризисы и неудачи приводят к депрессивным состояниям	Значительная обусловленность социумом	Номинальная религиозность, ссылки на наличие/отсутствие религиозного воспитания	Когнитивно-эмотивный подход, актуализация спонтанности и самодетерминации
Свобода для избранных	Исключительная личность, исключительные обстоятельства. «Меня не понимают, не ценят, я особенный, я докажу…»	Социальные конфликты, непризнанность, эгоцентризм	Социопатия, безответственность как принцип, инфанти-льность	«Особенные» отношения с Богом, «экстремальная» религиозность	Ресурсы, связанные с личностным смыслом лидерской позиции
Гуманистическая	Свобода — высшая ценность. «Выбираю и отвечаю»	Проблемы выбора, переживание последствий, «неудачи — только мои», чувство вины.	Крайняя интернальность, сверхъответственность	Трудности покаяния, неприятие прошения, «свобода без Благодати»	Экзистенциальный, логотерапевтический подходы или подход христианского консультирования для выхода за пределы системы клиента
Ценностно-ориентированная свобода	Свобода — не цель, а средство. «Выбираю добро и счастлив»	Экзистенциальные проблемы, в частности, связанные со свободой других людей	Возможно, слабая воля. Проблемы нравственного выбора	Аутентичная религиозность	Экзистенциальный, логотерапевтический подходы или подход христианского консультирования

развитием личности. В сфере общения это презрение к людям или как противоположный полюс — комплекс неполноценности. Также при общении с людьми может проявляться «комплекс независимости»: человек испытывает ущербность, когда чувствует себя обязанным кому-либо. Еще одно проявление комплекса независимости — желание до всего дойти самому. В сфере контактов с группами — это зависимость от представления о личности, складывающегося у группы — боязнь показаться отсталым, несовременным или подстройка под ожидания группы, или желание не испытывать никакого влияния. В сфере формирования мнений, убеждений это склонность попадать под чужое влияние и склонность к соглашательству из ложно понятого чувства миролюбия, зависимость от общественного мнения, либо консерватизм как убежище от меняющегося мира, либо приверженность различным предрассудкам. Отмечаются также несвобода, являющаяся результатом неизгладженных обид, или, говоря на языке психологических терминов,— неинтегрированных психологических травм, и несвобода слабоволия — беспорядочная зависимость от инстинктов и привычек, а также робость. Христианские психологи часто подчеркивают, что комплекс зависимости как ложная система отношений человека с людьми, окружением и самим собой, отказ человека от свободы в отношениях, от восприятия себя как самоценного существа является одним

из основных препятствий в религиозном развитии [7]. Комплекс зависимости может приводить к алкоголизации, наркотизации и другим зависимостям (игрозависимость, интернет-зависимость, трудоголики, люди со страстью к покупкам и т. п.). Можно говорить, что любая зависимость имеет духовную природу, причем христианство призывает человека и к свободе, и к самоуважению. Сравни библейские тексты: «В смирении уважай самого себя и покажи самому себе, чего ты заслуживаешь» [8] и «Кто самому себе ничего не делает и не позволяет — бремя и для других» [9].

Приведем субъективные признаки, указывающие на наличие комплекса зависимости:

— нелюбовь к себе;

— боязнь страха (избегание ситуаций, где может быть страшно, отказ от многих возможностей);

— очень сильное желание нравиться;

— страх критики и напористых людей;

— тяготение к комплиментарным (дополнительным) нединамичным отношениям;

— сверхответственность (сверхбезответственность);

— чувство вины при необходимости что-то сделать для себя;

— откладывание всего на потом;

— неспособность играть, страх развлечений;

— очень редко возникает чувство близости и доверия к людям;

— привычная ложь;

— замороженность чувств [10].

Современный итальянский богослов Л. Джуссани подчеркивает, что свобода является одним из «методологических аспектов христианского призыва». «В христианстве обладает ценностью только личность, потому что все остальное зависит от нее. Вся ценность личности определяется свободным согласием… Незнание и пассивность ограничивают свободу… Поэтому мы с большой грустью смотрим на всякую привязанность лишь к традиционной обрядовой стороне христианской религии и на любое проявление спонтанного энтузиазма» [11].

Таким образом, виды личностной несвободы, зависимостей описываются различным образом, но единодушно рассматриваются христианскими философами и психологами как препятствия к самореализации и самосовершенствованию. С другой стороны, разнообразие переживаний свободы скорее описывается философами и литераторами, чем психологами, несмотря на то, что они в значительной мере определяют проблемы и развитие личности.

Примечания

1 Никифоров Г. С. Психология здоровья. Учебное пособие. СПб.: Речь, 2000. С. 63–64.

2 См.: Ильин И. А. 1) Путь к очевидности. М., 1993; 2) Психология воли. Изд-во: Питер, 2009.

3 Кузьмина Е. И. Психология свободы. М.: Изд-во Московского ун-та, 1994.

4 См.: Карандашев В. Н. Методика Шварца для изучения ценностей личности: концепция и методическое руководство. СПб.: Речь, 2004.

5 См.: Манёров В. Х. Психологический портрет личности современного студента К десятилетию кафедры методов психологического познания: лица, годы, рубежи. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2009.

6 Там же. С. 30.

7 См.: Начала христианской психологии: Учебное пособие для вузов / Под ред. Б. С. Братуся, М.: Наука, 1995.

8 Сир. 10: 28.

9 Сир. 14: 5.

10 См.: Начала христианской психологии: Учебное пособие для вузов.

11 Джуссани Л. Путь христианского опыта. Милан, 1991. С. 110–111.

Е. Б. Фанталова
канд. псих. наук,
доцент Московского
городского
психолого-педагогического
Университета

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ НАЧАЛО В ЧЕЛОВЕКЕ И СВОБОДНЫЙ ВЫБОР ЦЕННОСТЕЙ КАК МЕТОДИЧЕСКИЙ ПРИЕМ ЕГО АКТУАЛИЗАЦИИ

Copyright © 2010, Е. Б. Фанталова

Приближение к духовно-нравственному началу в человеке является, пожалуй, основным звеном для христиански ориентированных психологов как в русле фундаментальной психологической науки, так и в плане оказания непосредственной душевно-духовной помощи человеку. Несмотря на свою актуальность, проблема формирования, развития и актуализации духовно-нравственного начала является на сегодняшний день еще недостаточно разработанной в психологии и в аспекте теоретико-методологических основ, и в рамках непосредственно практической деятельности. Однако с каждым годом все более ощущается постепенный, поступенчатый, но каждый раз очень ощутимый вклад в развитие духовно-нравственной культуры человека со стороны психологов, педагогов и священнослужителей. Буквально «по крупицам» воссоздается модель духовно-нравственного служения человеку, что наглядно было продемонстрировано на последних XVII Международных Рождественских образовательных чтениях в Москве и отражено в Сборнике докладов «Святоотеческая психология и воспитание человека» (Москва, 2010)[1]. В деятельности христиански ориентированного психолога с помощью связанных между собой философско-психологических категорий можно проследить следующий аспект исследования и постижения внутреннего мира человека: *духовность → душа → экспрессивные методы раскрытия души → импрессивные методы воздействия на душу*[2]. Общение и взаимодействие людей на душевном, душевно-духовном и собственно духовном уровне, перенесенное в плоскость практической работы психологов, с необходимостью предполагает овладение методическими подходами, адекватными для каждого из названных уровней.

Но остановимся сначала на раскрытии названных категорий — *духа* и *души*. В святоотеческой литературе имеются множественные определения этих категорий, в целом, однако, не противоречащие друг другу, а скорее дополняющие их онтологическое содержание (Феофан Затворник, Амвросий Оптинский и др.) В психологических терминах *душа* ориентирована на раскрытие внутреннего мира человека, в основе которого лежит интериоризованная система ценностей и связанных с ними эмоциональных переживаний[3]. *Душа* — это глубинный, внутренний, автономный уровень психологической реальности, который далеко не всегда поддается традиционному психологическому (психодиагностическому) исследованию. Дополнительная его характеристика — «экзистенциальный уровень», поскольку этим подчеркивается уникальность внутреннего мира человека и уже не зависимый ни от чего внешнего жизненный план. Для психолога и психотерапевта бывает очень важно выйти на этот уровень общения с человеком, поскольку именно там сосредоточены основные, ценностно-насыщенные жизненные переживания, противоречия, конфликты. В светском понимании *духовность* — это красота внутреннего мира человека, подчиненность низшего, материального начала высшим идеалам и ценностям, а именно любви, свободе, жертвенности, добру, нестяжательству, альтруизму. То есть подчиненность низшего, материалистического начала высшему, идеалистическому началу — нетленному *духу*.

Дух в светской трактовке охватывает широкий спектр психологических понятий. Поскольку *дух* побуждает к действиям и определяет поведение человека (высокий боевой дух, дух противоречия, дух возмущения), то среди понятий, уместных для его раскрытия, будут такие, в частности, как сознание, мышление, мотивы, способности, эмоции, личность, индивидуальность. В святоотеческой литературе *дух* — это бестелесное существо идеального, божественного мира, которое может быть *добрым* и *злым*. *Добрый дух* — это ангел, свет, чистота, тогда как *злой дух* — это тьма, дьявол, нечистота. *Святой Дух* — это третье лицо Святой Троицы, а понятие *Дух Божий* предполагает благодать, вдохновение, откровение. *Дух* — это высшая часть души, он связан с постижением невидимого мира (ангелы, духи, святые), высшего начала, *Бога*. *Душа* же, ведомая *духом*, связана с постижением земного, материального мира, ею может овладеть как добрый, так и злой дух.

В рамках собственно психологической науки можно увидеть функционирование *экспрессивных* и *импрессивных* методов в аспекте постижения духовно-нравственного начала в человеке и оказания ему необходимой психологической помощи. *Экспрессивные психологические методы* предполагают обеспечение самораскрытия человека, самовыражения его внутреннего мира, его души и осуществляются спонтанно, т. е. посредством рассказа, диалога, исповеди, творчества. *Импрессивные психологические методы*, напротив, основаны на впечатлениях, идущих извне, и последующих реакциях человека на эти впечатления. Зачастую как раз именно впечатления, созвучные *духовному «Я»* человека, оказывают свое

Copyright © 2010

значительное терапевтическое влияние на его *душу.* С нашей точки зрения, в условиях духовно ориентированного общения и психотерапии воздействие на внутренний мир человека, на его душу возможно как с помощью *экспрессивного методического воздействия,* вариантом которого может быть *русский катарсис* [4–5], так и с помощью *естественного импрессивного воздействия* созвучных *духовному Я* впечатлений, вариантом которых являются, в частности, песнопения иеромонаха Романа [6].

Метод «Свободного выбора ценностей», предлагаемый автором данной работы в качестве исследования духовно-нравственного начала и ценностного потенциала в человеке, содержит в себе элементы экспрессиного и импрессивного методов, представляет собой их сочетание и взаимодействие (*инструкция* и *содержание* методики «Свободный выбор ценностей» представлены в *Приложении*).

Позже еще раз вернемся к раскрытию данного утверждения, а пока остановимся на раскрытии содержания метода «Свободного выбора ценностей».

Классически слово *«ценность»* происходит от греческого “telos”, что означает конечную цель, к которой стремится человек. Но обретение этой цели, возможность достижения ее воспринимаются по-разному как в силу объективных обстоятельств, так и субъективных факторов. Поэтому само понятие *ценности* как высшей цели человеческого достижения предполагает и другое необходимое понятие, связанное с условиями этого достижения, а именно понятие *доступности.* Последнее как раз и связано с процессом обретения человеком заданной ценности и реализации своих возможностей, своего «Я» в условиях такого обретения. Методика «Свободный выбор ценностей» является составной частью ценностно-ориентированной системы автора «Диагностика внутреннего конфликта» (ДВК) [7–8]. Одновременно она же является продолжением первой методики системы ДВК, а именно методики «Уровень соотношения *ценности* и *доступности* в различных жизненных сферах» (УСЦД), позволяющей выявить такие показатели, как *внутренний конфликт*, *внутренний вакуум*, *нейтральная зона*, *общий индекс расхождения Ценности* (Ц) и *Доступности* (Д) по 12-ти понятиям — ценностям, отражающим основные жизненные сферы личности. Однако в силу ограниченного количества ценностей при их попарном ранжировании в методике УСЦД автором позднее была создана методика, целью которой был наиболее полный охват «ценностного ядра» личности при значительном увеличении списка предлагаемых ценностей и упрощении процедуры их выбора и ранжирования по Ц и Д. Этой методикой и стал «Свободный выбор ценностей». При создании ее было задействовано три методических приема: увеличение длины ценностного ряда до 73 наименований, обеспечение возможности «свободного выбора» этих ценностей с последующим ограничением всего ряда до 10-ти ценностных наименований и возможное (при желании заполняющего методику) дополнение предлагаемого списка своими, очень значимыми, но отсутствующими в нем ценностями (73 ценности «Свободного выбора» можно дополнить до 80 ценностных наименований). Работая над созданием списка «Свободного выбора ценностей», мы имели в виду, что он должен быть представлен в виде *разнопорядковых ценностей*, охватывающих самые разные стороны человеческого бытия. Рубрики ценностного ряда и соответствующие им примеры следующие:

— «*абсолютные ценности* как отношения к жизненным проявлениям и объектам, к поставленной цели или к чему-то очень желательному» (например, «Любовь к Родине», «Любовь к детям», «Вера в Бога», «Любовь к природе»);

— *«ценности как характерологические и личностные качества»* (например, «Общительность», «Искренность», «Дружелюбие», «Чувство юмора»);

— *«ценности как материальные и житейские блага»* (например, «Деньги», «Досуг», «Уют»);

— *«ценности как занятия определенной деятельностью»* (например, «Игры», «Спорт», «Общение»);

— *«ценности как интересы к чему-либо»* (например, «Интерес к музыке», «Интерес к живописи», «Интерес к театру»).

Согласно инструкции, заполняющий методику должен выбрать самые значимые для него *понятия-ценности* и проранжировать каждое по *Ц* и *Д по 10-балльной шкале оценок.* Например: «Чувство юмора» Ц=10, Д=5 (Ц–Д=5, *внутренний конфликт).* «Целеустремленность» Ц=8, Д=6 (Ц–Д=2, *нейтральная зона*). На последнем этапе ему следует оставить только *десять* ценностей, которые составляют так называемую основную *ценностную десятку*, искомое *ценностное ядро личности.* Наличие *внутреннего конфликта* отмечается в случае **Ц–Д≥4 (Ц>Д)**, *внутреннего вакуума* в случае **Д–Ц≥4 (Ц<Д)** и *нейтральной зоны* в случае **|Ц–Д|<4**, когда **Ц≈Д** или просто **Ц=Д**. В итоге для сопоставления результатов по отдельным лицам и выборкам, подсчитывается интегральный показатель расхождения *Ценность — Доступность*, равный сумме расхождений между *Ценностью* и *Доступность*ю по абсолютной величине по 10-ти итоговым ценностям в «Свободном выборе…» ($\mathbf{R_{ц\text{-}д}=\Sigma|Ц–Д|}$).

Приведем конкретные примеры, связанные с диагностическими и психотерапевтическими возможностями методики «Свободный выбор ценностей».

Пример 1. Студентка Н. Г., 24 года.

№№ ценностей, названия, «Ц», «Д»: № 12. «Честность» Ц=10 Д=6 (Ц–Д=4, *внутренний конфликт*) № 21. «Альтруизм» Ц=9 Д=5 (Ц–Д=4, *внутренний конфликт*); № 24 «Прощение» Ц=9 Д=6; № 33 «Любовь как чувство мужчины к женщине или женщины к мужчине» Ц=10 Д=8; № 35 «Любовь к детям» Ц=10 Д=10; № 38 «Наличие семьи» Ц=10 Д=10; № 44 «Моральная поддержка» Ц=8 Д=5; № 52 «Деньги» Ц=9 Д=5 (Ц–Д=4, *внутренний конфликт*); № 57 «Тактичность» Ц=8 Д=4 (Ц–Д=4, *внутренний конфликт*); № 69 «Самокритичность» (Ц=9 Д=6). $R_{ц\text{-}д}=27$.

Пример 2. Студент А. Ю., 21 год.

№№ ценностей, названия, «Ц», «Д»: № 2 «Целеустремленность» Ц=8 Д=6; № 9. «Мудрость» Ц=9 Д=4 (Ц–Д=5, *внутренний конфликт*); № 18. «Духовность» Ц=9 Д=5 (Ц–Д=4, *внутренний конфликт*), № 25. «Терпение» Ц=5 Д=6; № 27 «Удовольствия» Ц=6 Д=8; № 52. «Деньги» Ц=7 Д=3 (Ц–Д=4, *внутренний конфликт*); № 53. «Работоспособность» Ц=8 Д=3 (Ц–Д=5, *внутренний конфликт*); № 54. «Общение» Ц=7 Д=5; № 68. «Веселость» Ц=5 Д=6: № 70. «Отсутствие тщеславия» Ц=7 Д=1 (Ц–Д=6, *внутренний конфликт*). $R_{ц-д}=32$.

Если просматривать списки из 10-ти выбранных ценностей в каждом из приведенных выше примеров, то можно увидеть, что всякий раз мы имеем возможность наблюдать своего рода «ценностную канву», состоящую из разнопорядковых понятий, находящихся, однако, в индивидуальном внутреннем «гештальте» данного конкретного человека, в определенной, уникальной для каждого из студентов внутренней системе, раскрывающей «ценностное ядро» рассматриваемого случая. С нашей точки зрения, эти два примера «Свободного выбора ценностей» настолько *проективны* в отношении личности каждого из студентов, что уже не требуют дополнительной интерпретации психолога. Тем не менее коротко остановимся на ней.

На примере 1 раскрываются ценности реализации женского начала, выражающиеся в любви (№ 33, 35), наличии семейного очага (№ 38), материальной обеспеченности (№ 52) и моральной поддержки (№ 44). Идеальный фон жизни сопряжен с реализацией ряда христианских ценностей, таких как честность (№ 12), альтруизм (№ 21), тактичность (№ 57), прощение (№ 24), самокритичность (№ 69). Первые их трех перечисленных ценностей реализованы недостаточно и сопровождаются переживанием внутреннего конфликта (*ценность* для названных человеческих качеств в значительной степени превосходит их *доступность* в жизни).

На примере 2 раскрывается сочетание христиански ориентированных ценностей, таких как мудрость (№ 9), духовность (№ 18), отсутствие тщеславия (№ 70), терпение (№ 25) с ценностями эмоционально-положительного проживания жизни (№ 27, 54, 68), материальной обеспеченности и адаптации в социуме (№ 52, 53, 2). По первым трем перечисленным выше христиански ориентированным ценностям отмечается наличие внутреннего конфликта, наиболее выраженного с ситуациями проявления тщеславия в текущих жизненных ситуациях. Нехватка денег также влечет за собой внутренний конфликт в сфере материальной жизни.

Как уже отмечалось выше, методика «Свободный выбор ценностей» содержит в себе как экспрессивные, так и импрессивные методические компоненты в текущей динамике процесса работы с проективным стимульным материалом. Среди первых следует отметить непосредственную проекцию при поиске значимой ценности, конструктивное индивидуальное начало при выборе одних ценностей и отвержении других. Среди вторых наблюдается непосредственная *идентификация «Я»* с уже выбранной ценностью и ориентация его в системе координат *ценность-доступность* по выбранному понятию.

Далее приведем *конкретный пример* данных методики «Свободный выбор ценностей», использованный нами в психологическом консультировании при актуализации психологических проблем больного в условиях текущего психосоматического заболевания (бронхиальная астма).

Пример 3. Художник А. В., 29 лет, образование среднее специальное.

№№ ценностей, названия, «Ц», «Д»: № 5 «Искренность» (Ц=10, Д=7); № 10 «Доброта» (Ц=9, Д=3, *внутренний конфликт*); № 18 «Духовность» (Ц=10, Д=4, *внутренний конфликт*); № 25 «Терпение» (Ц=9, Д=4, *внутренний конфликт*); № 26 «Вера в Бога» (Ц=10, Д=6, *внутренний конфликт*); № 30 «Понимание других людей» (Ц=8, Д=4); № 34 «Любовь к ближнему» (Ц=10, Д=9); № 70 «Отсутствие тщеславия» (Ц=10, Д=3, *внутренний конфликт)*; № 72 «Снисходительность к слабостям других» (Ц=10, Д=6, *внутренний конфликт)*; № 74 Наличие смысла в жизни (Ц=10, Д=9).

Показательно, что в *десятке* представленных в данном примере самых значимых ценностей *шесть* указывают на наличие их неудовлетворенности в жизни, сопровождаемой внутренними конфликтами (превышение *ценности* над *доступностью* на 4 и более единиц). Содержательное обобщение имеющихся *внутренних конфликтов* и соответствующих им *ценностей* указывает на наличие дискомфорта экзистенциального плана, неудовлетворенности духовных потребностей, отражающих христианское миропонимание. Интересно также и то, что данный человек, опираясь на выбранные им неудовлетворенные ценности, не теряет *смысла жизни.* Напротив, он рассматривает его как особую ценность, которую ставит как дополнительную в списке (№ 74) и оставляет в своей *индивидуальной десятке.*

В заключение нами предлагается возможный план беседы в условиях индивидуального психологического консультирования после получения данных по методике «Свободный выбор ценностей:

1. Расскажите, с чем связан для Вас именно такой выбор *ценностей*, которые Вы оставили в *десятке*, как наиболее значимые для Вас.

2. Расскажите подробнее о тех *ценностях,* которые для Вас наиболее труднодостижимы. С чем это связано?

3. Расскажите о нескольких *ценностях*, которые Вы не поставили в *десятку*, но, тем не менее, они для Вас тоже значимы и важны.

4. Расскажите о тех *ценностях* списка, которые Вы никогда бы не выбрали. Почему?

Приложение

Методика «Свободный выбор ценностей». Инструкция

К заполнению приступайте только после того, как прочтете инструкцию до конца!

Перед Вами список общечеловеческих ценностей. В списке стоят разнопорядковые ценности: одни из них означают абсолютные ценности, определяемые как отношение к поставленной цели или к чему-то очень желательному. К таким ценностям относятся, например: «любовь к Родине», «любовь к детям», «вера в Бога» и др. Другие ценности означают определенные человеческие качества. К таким ценностям относятся, в частности: «общительность», «искренность», «правдивость». Кроме того, как бы «на стыке» перечисленных выше ценностей можно выделить еще одну группу ценностных понятий, одновременно относящихся к абсолютным ценностям человеческого бытия и вместе с тем выступающих как определенные человеческие качества, характерологические черты, свойственные человеку в текущей жизни, в общении с другими людьми, в быту. К примеру: «благородство», «доброта», «прощение».

Вам предстоит выбрать в списке и отметить на специальном регистрационном бланке только те ценности, которые Вы считаете наиболее значимыми, необходимыми в жизни.

Просмотрите весь список. В конце списка оставлено место, чтобы Вы вписали несколько своих дополнительных ценностей, которые Вам представляются очень важными и которых в предлагаемом списке нет. Последнее делать необязательно, но стоит сделать, если у Вас такое желание есть.

Выбрав интересующие Вас ценности, оцените каждую из них на регистрационном бланке по 10-балльной шкале по параметрам «Ценность» (Ц) и «Доступность» (Д).

Пример. Допустим, Вы отметили понятие «Доброта» и дали ему такие оценки:

Ц = 10, Д = 2. Последнее означает, что наличию доброты Вы отводите максимум ценности, максимум значения (Ц = 10), но она для Вас малодоступна, труднодостижима (Д = 2).

Если после Вашего «Свободного выбора» список ценностей оказался слишком большим, то *просмотрите его еще раз и оставьте только 10 наиболее значимых для Вас ценностей, обведя соответствующие им номера в кружок.*

Приступайте к заполнению!

Список ценностей

№	Название	Ц=	Д=
1	Твердая воля		
2	Целеустремленность		
3	Твердость взглядов		
4	Прямота, откровенность		
5	Искренность		
6	Правдивость		
7	Жертвенность		
8	Терпимость		
9	Мудрость		
10	Доброта		
11	Щедрость		
12	Честность		
13	Порядочность		
14	Смелость		
15	Жизнерадостность		
16	Чувство юмора		
17	Благородство		
18	Духовность		
19	Дружелюбие		
20	Незлопамятность		
21	Альтруизм		
22	Оптимизм		
23	Уважение к людям		
24	Прощение		
25	Терпение		
26	Вера в Бога		
27	Удовольствия		

№	Название	Ц=	Д=
28	Развлечения		
29	Смекалка		
30	Понимание других людей		
31	Доброжелательность		
32	Наличие детей		
33	Любовь (как чувство мужчины к женщине или женщины к мужчине)		
34	Любовь к человеку, к ближнему		
35	Любовь к детям		
36	Любовь к природе		
37	Любовь к животным		
38	Наличие семьи		
39	Философский склад ума		
40	Практический склад ума		
41	Игры		
42	Спорт		
43	Спокойствие		
44	Моральная поддержка		
45	Бережливость		
46	Широта взглядов		
47	Сочувствие		
48	Интерес к чтению, к книгам		
49	Интерес к музыке		
50	Интерес к живописи		
51	Интерес к театру		
52	Деньги		
53	Работоспособность		
54	Общение		
55	Общительность		
56	Любовь к Родине		
57	Тактичность		
58	Вежливость		
59	Интеллигентность		
60	Сдержанность		
61	Красота поступка, нравственность		
62	Красота вещей, окружения		
63	Красота человеческой внешности		
64	Чистоплотность		
65	Уют		
66	Отдых		
67	Досуг		
68	Веселость		
69	Самокритичность		
70	Отсутствие тщеславия		
71	Отсутствие снобизма		
72	Снисходительность к слабостям других		
73	Эмоциональная отзывчивость		
74			
75			
76			
77			
78			
79			
80			

Не забудьте по окончании работы отметить на регистрационном бланке только 10 наиболее значимых для Вас ценностей из составленного списка, обведя соответствующие номера в кружок.

Примечания

[1] См.: Святоотеческая психология и воспитание человека. Научные доклады и статьи / Сост и науч. ред.: Е. П. Гусева, О. Е. Серова; отв за вып.: архиепископ Игнатий, действ. чл. РАО, проф. В. В. Рубцов. М.: ПИ РАО, МГППУ, 2010. (XVII Международные Рождественские образовательные чтения «Наука, образование, культура: духовно-нравственные основы и пути развития»).

[2] Фанталова Е. Б. Экспрессивные и импрессивные методические подходы к развитию духовно-нравственного начала в человеке // Духовно-нравственное наследие И. П. Павлова и современная научная мысль: Материалы 5-й Международной научно-практической конференции 23–25 апреля 2010 года / Отв. ред. М. К. Кабардов. Рязанский Госуд. Ун-т им. С. А. Есенина. Рязань, 2010. С. 56–61.

[3] См.: Фанталова Е. Б. Диагностика и психотерапия внутреннего конфликта. Самара: ИД БАХРАХ–М, 2001.

[4] Фанталова Е. Б. Русский катарсис как отечественная духовная практика в психотерапии // Acta eruditorum. Научные доклады и сообщения. 2009. Вып. 6. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2009. С. 161–162.

[5] Фанталова Е. Б. Мысли о русском катарсисе // Журнал прикладной психологии. 1998. № 4. С. 73–98.

[6] Фанталова Е. Б. Психологические этюды о творчестве Иеромонаха Романа // Совесть России. Иеромонах Роман (Матюшин) / Сб. статей к 50-летию иеромонаха Романа (Приложение № 6 к Журналу «Православный летописец Санкт-Петербурга») / Сост. Л. А. Ильюнина. СПб., 2005. С. 187–196.

[7] См.: Фанталова Е. Б. Диагностика и психотерапия внутреннего конфликта. Самара: ИД БАХРАХ–М, 2001.

[8] См.: Фанталова Е. Б. Новые методы диагностики в клинической психологии // Клиническая психология в социальной работе / Под ред. Б. А. Маршинина. М.: Академия, 2002. Гл. 4. С. 201–217.

Г. И. Онищенко
канд. псих. наук,
ведущий сотрудник
лаборатории
консультативной психологии
и психотерапии
Института психологии
им. Г. С. Костюка АПН Украины

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ И СОВРЕМЕННАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ НЕМЕДИЦИНСКАЯ ПСИХОТЕРАПИЯ

Copyright © 2010, Г. И. Онищенко

Постановка проблемы

Кризис культурных ценностей и возрастание значения психотерапии в обществе ставят перед современной психологией вопросы культурной ответственности. Психология как социальная практика все больше становится агентом, проводником разнообразных смыслов культуры в человеческое сознание; и, как справедливо замечает Ф. Е. Василюк, игнорировать ситуацию собственно ценностного выбора культурной позиции психологом уже не позволительно [1].

В связи с этим встает вопрос понимания ценностных оснований культуры, что, в свою очередь, приводит к признанию ее духовно-религиозных истоков. Жизнь показывает, что религия (речь идет о христианстве) несет в себе еще неиспользованные потенции для развития личности и общества. Согласно историческим законам, все, что не приносит пользы, отмирает. Сегодня очевидно происходит не отмирание, а после многих лет преследований и запрещений возрождение интереса к христианству в пространстве отечественной науки и культуры. Характерным является поиск духовности в современной украинской и российской психологии, который тесно связан с христианством (М. И. Боришевский, Б. С. Братусь, Ф. Е. Василюк, Э. Гассин, М. Я. Дворецкая, Ю. М. Зенько, Б. Ничипоров, А. Ригин, М. Савчин, В. И. Слободчиков, Т. М. Титаренко, Т. А. Флоренская, Л. Ф. Шеховцова) и др.

Признаком времени являются поиски духовной парадигмы, как отмечает Уиллер, а также выраженный интерес к парадигмальным аспектам психологии (теории и практики) [2]. Данный интерес осуществляется в актуальном процессе становления гуманитарной парадигмы, фундаментальной проблемой которой является генезис и природа ценностей (общечеловеческих и индивидуальных) гуманитарного познания. Проблема ценностей в психологии на методологическом уровне поднималась В. В. Знаковым, В. Е. Клочко, В. И. Слободчиковим, А. В. Юревичем и др. Тема ценности существующих психотерапевтических парадигм рассматривалась в работах А. Ф. Бондаренко, Г. А. Гулиной, С. А. Черняевой и др.

Неотложной для становления отечественной психотерапии выступает проблема рефлексии и определения своих аксиологических, антропологических и онтологических оснований, соответствующих собственным социокультурным условиям. Разработка современной психотерапевтической парадигмы, по мнению А. Ф. Бондаренко, должна восходить к отечественной философской традиции, которую он определяет как *этический персонализм*, *к принципам фундаментальной науки и социокультурным нормам, что относятся именно к русской (от слова Русь) ментальности, определяемой прежде всего опытом православной христианской веры* [3].

1. Определение понятия ценности

Ценности и смысл. Часто данные понятия употребляют вместе как близкие по значению или синонимы. Особенная сложность исследования понятий возникает в связи с их полидисциплинарностью (они изучаются в философии, социологии, этике и других гуманитарных науках). Представления о ценностях и смыслах пришли из философии и до сих пор не вошли в основной тезаурус психологии личности (кроме отдельных научных школ). Смыслы относят в психологии к наиболее загадочным и труднопостигаемым психологическим феноменам. Загадка ценностей и смыслов заключается в том, что они имеют, безусловно, отношение к психике, однако не могут быть отнесены к разряду сугубо психических.

«Смысловой жизненный ряд», по М. М. Бахтину,— это «познавательно-этическое напряжение жизни изнутри ее самой» [4]. Он разводит значение произведения и его ценностно-смысловой момент, что порождается причастностью к высшей ценности. В целом категория смысла рассматривается через *интенциональность* (указывает на назначение, целевую направленность), контекстуальность (соотношение значения *с контекстом*), *духовность*. Потеря *человеком смысла* вызвана потерей духовного центра *и порождает* специфическую форму тревоги, считает П. Тиллих [5]. Смысл жизни является интегративной характеристикой человека как личности и, на наш взгляд, он уникален, хотя и задан в духовном плане, нуждается в открытии и творческой реализации.

Согласно теории деятельности, смыслы порождаются реальными отношениями субъекта с объективной действительностью, образуют единую систему, порождаются и изменяются в деятельности. Их источником выступают потребности и мотивы. Д. А. Леонтьев в первом приближении определяет

Copyright © 2010

смысл чего-нибудь как место и роль (назначение) в более общей структуре [6].

Смысл, отмечает Ф. Е. Василюк, это граничное образование, в котором сходятся сознание и бытие, идеальное и реальное, жизненные ценности и возможности их реализации [7].

Ценности и потребности. Позитивные обобщенные смыслы человеческого бытия фиксируются в ценностях. Ценности существуют в трех формах общественного и индивидуального сознания: 1) общественные идеалы — обобщенные представления о совершенстве в разных сферах общественной жизни, представление о благе; 2) предметное воплощение этих идеалов в деяниях и произведениях конкретных людей; 3) мотивационные структуры личности — модели «должного» [8]. Наиболее общей формой воплощения ценностей выступают общечеловеческие ценности (добро, истина, красота, справедливость, верность и тому подобное).

В. Франкл выделяет три группы ценностей: ценности творчества, ценности переживания и ценности отношения. Благодаря ценности отношения при любых тяжелых обстоятельствах жизни человек способен занять осмысленную позицию по отношению к ним и придать своему страданию глубокий смысл. Ценность творчества реализуется в труде. А из ценностей переживания больше всего выделяется любовь как способность к взаимоотношениям на уровне духовного, смыслового измерения, переживание другого человека в его неповторимости и уникальности, глубине [9].

Существуют разные подходы в понимании психологической природы индивидуальных ценностей. Рассмотрим подход, в котором ценности сближаются с понятиями мотива, потребности, подчеркивается их активирующая роль.

С точки зрения Д. А. Леонтьева, потребности и индивидуальные ценности тождественны в функции регуляции жизнедеятельности, выступают мотивами, однако имеют структурные, генетические и психологические отличия [10]. Например, критерии необходимости в реализации потребностей — индивидуальные, ценностей — коллективные, потребности «толкают» к желаемому состоянию, а ценности — в желаемом направлении и др.

Структура мотивации людей отличается соотношением различных источников мотивации: кто-то больше опирается на потребности, кто-то на ценности. Механизмом становления личностных ценностей выступает интериоризация социальных ценностей. Личностные ценности генетически происходят от ценностей социальных групп. Выбор и ассимиляция индивидом социальных ценностей опосредствуется его социальной идентичностью и ценностями референтных для него малых контактных групп, которые могут выступать как катализатором, так и препятствием для усвоения ценностей больших социальных групп, в частности, общечеловеческих ценностей. Личные ценности выступают как внутренние носители социальной регуляции, укорененные в структуре личности [11].

Ценности, отмечает Ф. Е. Василюк, формируются как эталонная шкала оценок, необходимая человеку в ситуациях выбора, это психологический «орган», который имеет меру измерения значимости мотивов и владеет способностью скреплять жизненные отношения в целостность индивидуальной жизни [12].

Выступают ли ценности особенным видом мотивов? Ценности сами по себе не имеют активирующей силы, хотя порождают эмоции. Ф. Е. Василюк допускает, что в процессе развития личности ценности эволюционируют по содержанию и мотивационному статусу. Вначале они существуют в виде эмоциональных последствий их нарушения или соблюдения (первые чувства вины или гордости). Потом ценности получают форму «знаемых мотивов», затем мотивов смыслотворческих и, наконец, одновременно и смыслотворческих, и действенных [13]. Вместе с тем, в отличие от мотива, который является конкретно чьим-то, обособляет индивидуальный жизненный мир, ценность есть то, что, напротив, вовлекает индивида в некоторое сверхиндивидуальное сообщество.

Проблема ценностей здесь только обозначена, отметим в пределах нашей темы, что *ценности человека являются личностными образованиями, в которых соединяется социальное, индивидуальное и духовное, они являются трансцендентными и имманентными ей; это «духовная вертикаль» в душевном человека.* Когда говорят о высших, абсолютных ценностях, очевидна апелляция к Высшему Началу, Абсолюту, в телеологическом понимании — Богу.

2. Аксиологические основания культуры

Психотерапия как социальный институт возникает на определенном этапе развития культуры и выполняет определенные функции. В первую очередь, это функции соотношения индивидуальности с окружением, ее адаптации и развития как личности в определенных социокультурных условиях. Психотерапия возникает в западной индивидуалистической культуре, в которой человек более остро, чем в коммунальной, переживает экзистенциальное одиночество, а также отчужденность от других и от себя, потерю смысла в технологизированном и секуляризованном мире. Психотерапия существует и развивается в пределах культуры, помогая человеку удерживать душевную целостность на границе с миром инстинктов, социума и духовности.

Культура и ценности. Культура, как отмечается в «Философском энциклопедическом словаре» [14],— это специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, представленный в продуктах материального и духовного производства, в системе социальных норм и заведений, в духовных ценностях, в совокупности отношений людей между собой, отношений к природе и к себе. Культура, в отличие от цивилизации, предусматривает единство технологий с ценностно-смысловыми моментами. Ценности можно считать «сердцевиной» культуры,

они сохраняют достояние культуры и содействуют ее развитию, выступают ее духовным ядром. Ценности традиционной культуры формируются на основе ведущей *религии* и веры. Мнение религиоведов по данной проблеме: религия всегда задавала ценностные основания культуры, религиозные каноны всегда выступали как тексты, которые формировали базисные ценностные представления культуры [15].

Вера, язык, история определяют особенности культуры, ее традиционные ценности.

Поведение человека, его жизненная ситуация (точнее, интерпретация — гуманитарный подход) задаются прежде всего языком как важнейшим атрибутом культуры.

Историко-аналитический взгляд на европейскую культуру прошлого и современного открывает взаимовлияние («реальные контрасты и напряжения») греческой, библейской и римской культурной традиции, которые вошли сначала в христианскую патристику, а в дальнейшем и в христианскую культуру в целом. Их взаимодействие, по мнению С. С. Аверинцева, обеспечило условия возникновения европейского персонализма, центрального понятия европейской ментальности — идеи личности [16]. Понятие личности играет центральную роль в европейской аксиологической системе, без этого понятия данная система ценностей вообще невозможна.

Культура и вера. Христианство выступает культуротворческим фактором, вносящим в культуру человечества новый, благодатный дух, животворящий саму субстанцию культуры, ее «душу». Рассматривая сущность этого духа, И. Ильин выделяет следующее [17].

1. *Дух христианства является духом, что поворачивает человека внутрь*. Через внутреннее, сокровенное, духовное решается вопрос о внешнем. Христианскую культуру может творить лишь христиански укрепленная душа. Культура творится изнутри; она является творением души и духа.

2. *Дух христианства есть дух любви*. Христос показал в любви последний и безусловный первоисточник творчества, а значит, и культуры. Культура творит и утверждает, любовь является первой и наибольшей способностью принимать, утверждать и творить.

3. *Дух христианства есть дух созерцания, сосредоточенности;* он учит смотреть в чувственно невидимое, духовное. Христианская вера загорается в духовной очевидности, которая открывается оку сердца (любви). Эта очевидность является делом Божественного Откровения и внутренней свободы человека. Христианство завещает строить культуру, исходя из молитвенного созерцания, находясь в нем.

4. *Дух христианства есть дух живого творческого содержания, а не формы*. Форма становится живым образом содержательной жизни. Поэтому формализация и механизация культуры противоречат христианскому духу и свидетельствуют о вырождении. Христианин ищет искренней формы, хочет быть, а не казаться.

5. *Дух совершенствования,* он же и дух ответственности, раскаяния, добросовестности, дисциплины, самообвинения. Божье дело на земле становится предметом служения христианина. Этот дух служения христианин вносит во всю культуру человечества — в семейную жизнь, в воспитание, в службу, хозяйство, политику, науку, искусство.

В таком духе может и должна твориться психотерапия в христианской культуре.

Иван Ильин в своих размышлениях на тему христианской культуры отмечает, что народы, которые длительное время были христианскими и потеряли веру, напрасно будут пытаться создать культуру вне веры и Бога. Попытки напрасны, потому что культура творится не умом или прихотью, а целостным, длительным и вдохновенным напряжением всего человеческого естества, что ищет прекрасную форму для глубокого содержания, а значит — и инстинктами. Вера есть духовный язык инстинкта; без нее он становится немым и бессильным или развращенным [18].

Ценности в социокультурном контексте. Выделяют три типа ценностей соответственно сферам их функционирования или применения: «действующие ценности», «воображаемые» и «объективные». «Действующие ценности» относятся к *актуальному* направлению поведения, в котором преимущество принадлежит одному объекту больше, чем другому. «Воображаемые ценности» относятся к ожиданиям, в которых отдается преимущество *символическим* объектам. «Объективные ценности» относятся не к поведению, которому предоставляется преимущество в реальности (действующие ценности) или символически желаемому (воображаемые ценности), а тому, чему предоставляется преимущество, если носитель ценностей достигает определенных результатов или целей [19].

Опираясь на данное понимание ценностей, американский исследователь Ф. Хсю проанализировал американскую социокультурную действительность (которая является фактически социокультурной матрицей института психотерапии) и пришел к следующим выводам. *Уверенность в себе является действующей и воображаемой ценностью для американцев* и проявляет себя в двух направлениях: позитивном и негативном. *Позитивная* ее сторона сказывается в акцентировании свободы, равных возможностей для всех в экономике и политике, пуританской добропорядочности, христианской любви и гуманизма. Эти ценности, по мнению автора, относятся больше к воображаемым, чем к действующим. *Негативный аспект* уверенности в себе проявляется как склонность к расовым предубеждениям, религиозному фанатизму, распущенности в сексуальных отношениях и тоталитаризме. И эти ценности являются более действующими, чем воображаемыми. Уверенность в себе тесно связана с социальной организацией соперничества, ощущением преимущества западного человека над другим миром [20].

Ф. Хсю справедливо отмечает, что наилучший способ избежать худшего — это не отрицать его,

а осознать как таковое. (Что справедливо и для анализа функционирования ценностей в нашем обществе.)

Проблема ценностей отечественного социокультурного пространства нуждается в специальном изучении. Рассмотрим некоторые исследования отечественных авторов для определения предпосылок их формирования. Начнем с особенностей психокультурного «портрета», доставшегося нам в наследство от предков и неосознанно определяющего склонность к тем или другим идеям, формам социальной жизни.

Социетальным архетипом психики соотечественников Е. Донченко и Ю. Романенко исторически считают византийский психотип. Они определяют его как «фрустрационно-стрессогенный», поскольку коллизия между строгой реальностью и высокими религиозно-культурными ценностями Византии порождала постоянный стресс и формировала соответствующий менталитет[21].

Фрустрационность, по мнению авторов, сказывалась в гипертрофированной ортодоксальности (эквивалент чувства вины) и экзекутивно-женском начале психокультуры.

Женское начало психотипа формирует определенный тип мышления, избегающего инноваций и проблем. Дополняет психокультурный тип византизма — объективистский тоталитаризм, при котором не существует дистанции между социализацией и насилием.

Более оптимистичными являются взгляды А. Ф. Бондаренко, который пришел к выводам (в результате психосемантического анализа), что русский человек (культура восточновизантийского ареала) не настолько иррационален, как это принято считать (культурологические мифы). Однако в его гуманитарном познании преобладает не «гнозис», а «ноезис» — то есть, отдается преимущество не эмпирическим, а универсальным и смысловым принципам бытия Вселенной и человека; архетипической чертой русской ментальности выступает больше созерцательность, чем прагматизм (и, в частности, другое ценностное отношение к выгоде, богатству, деятельности); для соотечественников именно любовь является *абсолютной* и высшей нравственной ценностью, а сущностью человека является обязанность[22].

3. Социокультурний контекст формирования аксиологических оснований отечественной психотерапии

Христианские ценности в отечественном социокультурном пространстве. Как уже отмечалось, христианство существенно повлияло на основные идеи и ценности становления западной культуры и культуры восточных славян. Распределение христианской Церкви на Восточную и Западную связано не только с теологическими разногласиями церквей, но и в значительной мере с культуральными отличиями Востока и Запада. Без детального анализа этих отличий отметим следующее.

Западная культура и католицизм продолжают римскую нормативно-юридическую традицию с опорой на законность и право, влияние на государство; в западной культуре и развитом богословии католицизма преобладает рациональное начало с тенденцией отрыва мысли и логики от чувств, бытийно-опытного аспекта религиозной практики (в схоластике почти полностью). В протестантизме культивируется активное, творческое начало человека, прагматизм, формируется пуританская этика, а в негативном аспекте современности — это оправдание сексуальной распущенности, тенденция к обслуживанию социальных заказов и нововведений.

Восточная (православная) Церковь несет на себе отпечаток прежде всего греко-византийской культуры. Ортодоксальность, аскетизм, созерцательность, особенное почитание икон дополняются в православии восточных славян акцентом на добровольной жертве, страдании, милосердии. Чувство, «сердце», опытный духовно-практический аспект преобладают в религиозной жизни над рационально-богословским.

Относительно исторических особенностей мировосприятия народа, то тяжелые условия жизни: минимум политической и социальной свободы, защищенности и законности сравнительно с европейскими странами (долговременное крепостничество в составе Российской империи, тоталитарный режим в Советском Союзе, голодомор, репрессии), национальная зависимость, многочисленные потери в войнах закрепляли позицию жертвы в украинцах, чувства малоценности и неуверенности в себе и завтрашнем дне. В экстремальных условиях жизни человек мог полагаться только на Бога, на милосердие ближних и врагов, на свою готовность отдать жизнь, защищая себя, семью, родину, веру.

В процессе выживания на данное время находятся государство и люди, причем власть и рядовые граждане это делают отдельно.

Е. Донченко и Ю. Романенко отмечают, что для Украины в кризисе характерны блуждания, связанные с болезнью, общей для власти и для масс — адаптационным неврозом. Его симптомом является доминирование негативных чувств (страх, агрессия, социальная апатия), эгоцентризм, чувство незащищенности, неосознанные запреты на самореализацию, невротические круги. В ситуации выживания нет ничего общего с гуманистической парадигмой самоактуализации. Но современное информационное пространство объединило эти две вещи, противоположная сущность которых внутренне опустошает рядового человека, не склонного к рефлексии[23].

Отечественный психотерапевт, чтобы не подвергнуться подобному опустошению, просто вынужден отрефлексировать свою ценностную, мировоззренческую позицию, соотнести парадигмальные основания психотерапии, созданной в западной культуре, с собственными социокультурными ценностями (и ценностями клиента).

Несколько предвзята, на наш взгляд, мысль, что на Украине сегодня нет ничего, даже силы традиций, на которые могут опираться граждане, а остался только социетальний инстинкт, психокультурное достояние веков. Именно оно, по мнению авторов, держит в настоящее время опустошенного, но живого человека. (По данным социологических опросов, легче всего переживает сложное настоящее именно коренное население [24]).

Вместе с тем очевидно, что в нашем обществе сохранилось духовное основание культуры — христианство (для большинства регионов Украины — православное). Его традиции сейчас активно возрождаются и все больше влияют на общественную *жизнь*. Именно традиционная вера может стать духовной и культурной опорой, основой идентичности в наше время для людей разных этнических и социальных групп.

Ценности психологической теории и практики. Современные исследователи аксиологических оснований науки отмечают, что традиционный тезис о ценностной нейтральности науки серьезно размыт и расшатан в сегодняшнем понимании, поскольку само научное познание превратилось в ценность. В. П. Визгин отмечает, что «наука как система производства объективного знания возникает — при других необходимых для этого условиях — лишь тогда, когда она получает ценностный сертификат на свое существование» [25]. Формирование науки, таким образом, стало возможным лишь в условиях ценностного закрепления ее базовых установок, после того как статус ценностей получили научная истина и другие ориентиры научного познания.

В психологии А. В. Юревич выделяет 6 уровней ценностей:

1) базальный уровень ценностных оснований науки (универсальные ценности научного познания);

2) уровень, объединяющий психологию с наиболее близкими ей социогуманитарными науками;

3) уровень, включающий специфические ценности психологического знания, прежде всего, ценность психологической практики, психологическую практику как ценность;

4) уровень, конституируемый внутренними ценностями существующих в ней научных школ и направлений;

5) уровень, образующий ценности, воплощенные в изучении конкретных психологических проблем;

6) уровень ценностных оснований психологии — уровень личных ценностей исследователей [26].

Базовые ценности науки нацелены на открытие объективной истины. Социогуманитарные науки имеют определенную специфику в методологии и ценностях. Одна из таких специфических ценностей (это касается и теории психологической практики) заключается в стремлении не только познавать человека и общество, но и усовершенствовать их природу, сделать ее лучше. Эта ценность редко эксплицируется наукой, однако она явно или скрыто заложена в практической направленности психологических исследований — пособия по развитию личности или оптимизации групповых процессов и др. [27]

А. В. Юревич, анализируя третий уровень ценностных оснований психологии, констатирует напряженные отношения между психологами-исследователями и психологами-практиками, «схизис» между двумя видами психологического содружества. Любопытным для нашего исследования является выделение такого подуровня, как специфические ценности отечественной психологии и философии. Ярким примером национальных особенностей является российская (прибавим и украинская) философия, направленная на обсуждение этических и смысложизненных вопросов. В психологических концепциях, в отличие от западных, наблюдается очевидный примат социума над индивидом.

Относительно психологических направлений и школ (бихевиоризм, когнитивизм, психоанализ, теория деятельности и др.), то в основе каждого из них лежит соответствующая ему система ценностей. Об этом пишут и зарубежные исследователи, в частности Л. Хьел и Д. Зиглер, которые отмечают, что все теории личности имеют в своей основе определенные философские положения о природе человека [28]. Эта природа оценивается определенным образом (как «мрачная» у З. Фрейда или «хорошая» в гуманистической психологии), и на ее основе формируется соответствующая прагматическая установка «что делать» в психологической или психотерапевтической практике. В бихевиоризме стоит задача сделать поведение человека более контролируемым, в гуманистической психологии — помочь личности раскрыть ее творческий потенциал, теория деятельности нацелена на то, чтоб сделать человека более полезным для общества [29].

Ряд исследователей признают, что ценностная составляющая психологических теорий, в отличие от теорий в естественных науках, в основном представлена личными ценностями их авторов, отражающих их общие психологические особенности, жизненный путь, специфику культуры, религиозный и социокультурный статус и др.

Рассмотрим конкретнее *ценности немедицинской психотерапии, практической психологии.* Наиболее общей их ценностью как гуманитарного знания является ценность человека, личности. В практическом плане ведущей является ценность помощи личности, которая реализуется исходя из представлений о том, что является для нее «благом». На наш взгляд, эти две ценности являются аспектами базовой ценности любви, которая редко выводится в научную рефлексию.

Исходные аксиологические позиции реализуются и специфицируются в конкретных парадигмальных ценностях. А. Сосланд вводит понятие негативного и позитивного психотерапевтического идеалов. Терапии с негативным идеалом ставят своей целью освобождение пациента от симптома-комплекса (жалобы-проблемы), т. е. идеалом является отсутствие «зла», патологии или существенное ее ослабление.

При позитивном идеале психотерапевтическая цель заключается в фрмировании некоторых новых свойств у пациента, которые являются более важным делом, чем освобождение от симптома [30]. Автор напоминает, что когнитивно-поведенчески ориентированные терапевты (консультанты) видят свою цель прежде всего в избавлении от симптома (негативный идеал), а гуманистически ориентированные подходы направлены на позитивные идеалы. Если в концепции речь идет о личностном росте, формировании новых ценностей или изменении мировоззрения, то данную теорию можно назвать позитивно-идеальной. Относительно психоанализа, то его идеал (хотя это не акцентируется) следует считать позитивным, поскольку «Я» должно стать на место, где раньше было «Оно» (известное психоаналитическое положение). При позитивном идеале практикующий психолог или психотерапевт превращается в «практического философа» [31].

Обзор, сопоставление и перечень ценностей существующих психотерапевтических парадигм приводится в работах Г. А. Гулиной [32] и С. А. Черняевой [33]. Ф. Е. Василюк, исследуя психотерапевтические «упования современных парадигм» (ведущие психотерапевтические ценности), приходит к выводу, что свобода личности — это аксиологическая вершина, к которой направлен суммарный вектор истории психотерапии. Он уточняет, что речь идет о свободе слова, о возможности и способности суметь и посметь сказать себя. Примером такой свободы личности в российской культуре, по мнению автора, является А. С. Пушкин, а в украинской, по нашему мнению,— Т. Г. Шевченко.

Логика исторического развития психотерапии, считает Ф. Е. Василюк, должна выдвинуть среди главных психотерапевтических упований категории творчества и молитвы, а образцами для психотерапии все больше будут выступать искусство и аскетика [34].

Ориентировочные ценности отечественной психотерапии. Как показал предыдущий анализ, за общегуманитарными (ценность личности, помощи ей) следуют базовые психотерапевтические ценности свободы, творчества и, как перспективные, намечаются ценности духовные.

Начиная с Т. А. Флоренской, в советской, а впоследствии российской и украинской практической психологии формируются в психологическом консультировании и психотерапии подходы, отвечающие нашему менталитету, социокультурным особенностям и ценностям. Вот некоторые из них:

— духовно ориентированное диалогическое психологическое консультирование, в основе которого лежит христианское представление о человеке и ценности нравственной сферы личности (Т. А. Флоренская, Г. Ю. Колпакова), экзистенциально ориентированное консультирование (Л. Ф. Шеховцовой и др.);

— развитие идей о диалоге и осмыслении бытия другого М. М. Бахтина в психологической практике как антропологического основания психологического консультирования в условиях нашей культуры А Ф. Копьевым и другими последователями;

— «понимающий» подход в психологическом консультировании Ф. Е. Василюка, в котором развиваются, в частности, предыдущие идеи в теме диалогичности переживания;

— социальная психотерапия А. Ф. Бондаренко, учитывающая социокультурный контекст нашей жизни, значительную зависимость от обстоятельств и склонность человека к позиции жертвы;

— ценностно ориентированный подход в психологическом консультировании, где акцентируется ценность личности человека, ее достоинство (В. В. Рыбалка, Н. Павлик).

Подходы, в которых выделяются различные психотерапевтические упования — смысл, творчество, свобода, уважение, семья, личностный выбор, образ «Я», социальная защищенность, историческое наследство, любовь,— как проводники социокультурных характеристик нашего бытия исследуются в настоящее время сотрудниками лаборатории консультативной психологии и психотерапии Института психологии им. Г. С. Костюка АПН Украины под руководством С. Г. Кисарчук.

Ценность любви (эксплицируется в экзистенциально-гуманистическом направлении, психосинтезе и христианской психотерапии), кажется нам наиболее соответствующей православному мировосприятию и социокультурному контексту (ценность жертвенной любви, милосердия, женский культурный психотип т. п.) такой, что может стать конституирующей для построения отечественной психотерапии. Изучение христианской ценности любви — ее содержания, значения, функции — в процессе становления отечественной психотерапии является следующим заданием нашего исследования.

Таким образом, ценностные позиции отечественной психологической практики, в частности психотерапии, формируются под воздействием психотерапевтических западных школ в социокультурных недрах жизни нашего народа в условиях современности. Некритическое восприятие ценностей других культур, активно вмешивающихся в нашу жизнь, забвение собственных является одной из типичных проблемных зон отечественного клиента и, возможно, психотерапевта. Усвоение и присвоение различных культурных веяний требует их интерпретации на основе собственных социокультурных схем. Поэтому неотложной задачей отечественных психотерапевтов является осознание своей культурной и профессиональной идентичности, места в сложном социокультурном контексте бытия.

Выводы

Процесс становления современной отечественной практической психологии на основании достояний западной культуры в период постмодерна порождает неотложную проблему культурной ответственности,

самоопределения консультантов и психотерапевтов как трансляторов определенных ценностей в процессе осуществления их профессиональной деятельности. Ценности культуры являются одним из ее системообразующих факторов и проявляются в форме общественных идеалов. Актуальными для исследования являются темы культуры и ценностей, духовно-религиозных оснований культуры, определения социокультурного пространства, в котором закладываются основания теории и практики психологии.

Духовной основой традиционной европейской культуры является христианство и, соответственно, ценность личности, ее развития, свободы и др. Сравнение западноевропейской культуры и восточной (отечественной) с точки зрения аксиологии выявило в первом приближении следующие их пересечения и противоречия:

— духовным аксиологическим основанием европейской культуры выступает христианство, при этом западной — католицизм и протестантизм, восточной — православие;

— ценности личности, ее развития, творчества реализуются в условиях западной индивидуалистической культуры на основе ценностей самореализации, свободы, уверенности в себе; в отечественном социокультурном пространстве — через ценности прежде всего выживания, независимости, милосердия;

— западный персонализм преимущественно индивидуалистский, восточный — этический;

— на Западе люди в большей мере могут опереться на закон, лидера или партию, культурные традиции, а у нас — на социетальний психотип и возрождение религиозной традиции, в частности, в культуре.

В ценностных основаниях психологической науки выделяют шесть уровней, а в психотерапии нам удалось наметить четыре аксиологических уровня: общегуманитарные ценности, общие психотерапевтические, ценности существующих психотерапевтических парадигм и ценности психотерапевтов. Ценности психотерапии отражаются в интенции помощи, в представлениях о человеке, его природе и назначении, а также в психотерапевтической цели. Можно сказать, что ценности отечественной психотерапии, аутентичные идеям этического персонализма, христианскому (православному) представлению о человеке, направлены на высшие ценности и смыслы, кардиоцентричны (в центре находятся чувства, «сердце»). Христианская ценность любви почти не эксплицируется в психотерапевтической сфере, хотя в своей духовной основе наиболее полно отвечает ее гуманистической сути; она также отвечает менталитету и надеждам людей в нашей культуре. Поэтому ее осознание и принятие могло бы стать ключевым моментом в построении отечественной психологической теории и практики.

Примечания

1 См.: Василюк Ф. Е. Методологический анализ в психологии. М.: МГППУ; Смысл, 2003.

2 См.: Уилер Г. Гештальттерапия постмодерная: за пределами индивидуализма. М.: Смысл; ЧеРо, 2005.

3 Бондаренко А. Ф. Понятийный тезаурус этического персонализма как русской традиции в психотерапии // Журнал практикующего психолога. 2005. № 1. С. 39–48.

4 Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 96.

5 См.: Тиллих П. Теология культуры. М.: Юрист,1995.

6 См.: Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. М.: Смысл, 2003.

7 См.: Василюк Ф. Е. Психология переживания. М.: МГУ, 1984.

8 Леонтьев Д. А. От социальных ценностей к личностным: социогенез ифеноменология ценностной регуляции деятельности // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. 1996. № 4. С. 35–44.

9 Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 15.

10 См.: Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. М.: Смысл, 2003.

11 См.: Там же.

12 См.: Василюк Ф. Е. Психология переживания. М.: МГУ, 1984.

13 См.: Там же.

14 См.: Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983.

15 См.: Грановская Г. М. Психология веры. СПб.: Речь, 2004.

16 Аверинцев С. Ad Fontes! // Человек. История. Весть. К.: Дух и литера, 2006. С. 436–439.

17 См.: Ильин И. Основы христианской культуры. Краматорск: ЗАО-51.

18 См.: Там же.

19 Хсю Ф. Л. К. Базовые американские ценности и национальный характер // Личность, культура, этнос. М.: Смысл, 2001. С. 204–228.

20 См.: Там же.

21 См.: Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика. К.: Либідь, 2001.

22 См.: Бондаренко А. Ф. Понятийный тезаурус этического персонализма как русской традиции в психотерапии // Журнал практикующего психолога. 2005. № 1.

23 См.: Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика.

24 См.: Там же.

25 Визгин В. П. Истина и ценность // Ценностные аспекты развития науки. Г., 1990. С. 44.

26 Юревич А. В. Ценностные основания науки // Ценностные основания психологической науки и психология ценностей. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2003. С. 21–39.

27 См.: Там же.

28 См.: Хьел Л., Зиглер Д. Теории личности. СПб., 1997.

29 См.: Юревич А. В. Ценностные основания науки.

30 См.: Сосланд А. Фундаментальная структура психотерапевтического метода или как создать свою школу в психотерапии.— М.: Логос, 1999.

31 См.: Там же.

32 См.: Гулина Г. А. Терапевтическая и консультативная психология. СПб., 2001.

33 См.: Черняева С. А. Развитие личности и психологическая помощь в свете христианского мировоззрения. СПб.: Речь, 2007.

34 См.: Василюк Ф. Е. Методологический анализ в психологии. М.: МГППУ; Смысл, 2003.

М. А. Жукова
художник

ПОЗДНЯЯ АФОНСКАЯ ИКОНА. ОПЫТ ЛИЧНОЙ ВСТРЕЧИ

Copyright © 2011, М. А. Жукова

В последние годы можно заметить усиление интереса к иконе позднего афонского письма. Одна или две иконы этой школы находятся почти в каждой церкви в России. Сейчас храмы наполняются новыми иконами, написанными по прорисям, чаще всего московской школы XV века. В этом окружении афонские иконы выглядят одинокими и своеобразными образцами, невольно привлекающими к себе внимание.

Образ св. мученика целителя Пантелеимона, к примеру, прочно ассоциируется с иконой афонского письма, поскольку иконы этого святого, писавшиеся в Русском Пантелеимоновском монастыре и привозимые оттуда паломниками в Россию, особенно часто встречаются в наших церквях.

Вместе с тем изучением поздней афонской иконы никто всерьез не занимался, и ее стиль часто идентифицируют с религиозной академической живописью. Это заблуждение существует в массовом сознании, но с ним можно столкнуться и в среде художников, предлагающих свои услуги на этом поприще. «Пишу иконы в академическом (афонском) стиле»… Как водится, эти люди не имеют никакого отношения ни к академии, ни к Афону.

Афонская икона — самостоятельное явление церковного искусства. Чем же оно отличается от академической живописи, в том числе и академической церковной с точки зрения формы? Чтобы понять это, сравним два способа моделировки формы на примере двух схематических рисунков (см. рис. 1). Оба рисунка передают форму светом и тенью. В первом случае наиболее затененный участок близок к зоне света, остальное пространство тени облегчено рефлексом, очень акцентированы падающие тени. Этот способ моделировки близок к натурному видению. Назовем его «наиболее темные точки находятся у границы света и тени». Образ, моделированный таким способом, энергичен и динамичен, несет волевое начало. Этим способом моделировки пользовались на протяжении столетий — от Возрождения вплоть до радикального изменения художественного языка в начале XX века. Принципиально иной способ выработал Леонардо да Винчи, художник средневекового мировоззрения (как убедительно показал М. А. Аникин). Леонардо не ставил образование формы предмета в зависимость от наблюдения над распределением частиц физического света по поверхности тел, а конструировал форму умозрительно. Этот способ можно назвать

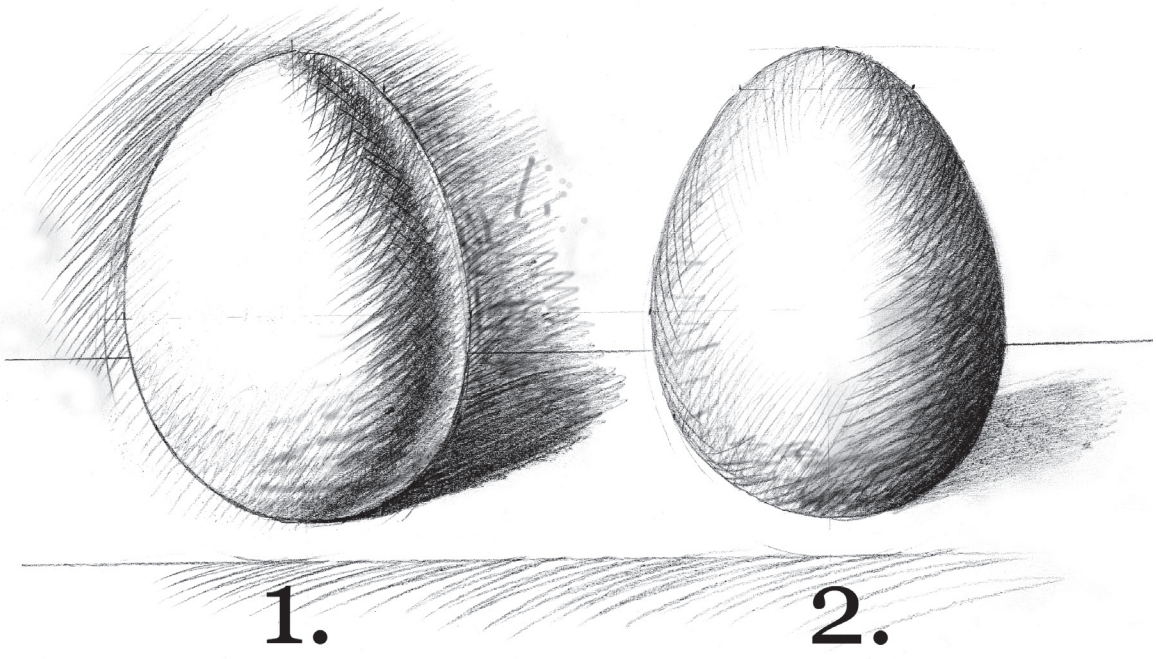


Рис. 1.

Copyright © 2010

«наиболее удаленные от наблюдателя точки формы самые темные», падающие тени сведены к минимуму. Такая моделировка, для которой прежде всего характерны тончайшие светотеневые переходы, получила в искусствоведческой науке название «сфумато». Сфумато смягчает волевое начало, настраивает на углубленное созерцание. Этот способ именно в силу его зрительной неэффектности и отсутствия внешнего блеска получил в истории светской живописи гораздо меньшее распространение, чем первый.

Именно он и был взят на вооружение афонскими монахами-иконописцами. Фигуры и святые лики древней, выработанной предшествующими столетиями иконографии облекаются в дымку сфумато — я думаю, что этот термин с полным правом можно применить к афонской иконописи.

Отметим те глубокие слои, которые просвечивают сквозь живописную оболочку, характерную для Нового времени, и, прежде всего, греческую икону византийского периода с ее неподвижным образом. (Как писал В. Н. Лазарев, статичное состояние характерно для благодатного состояния, а динамичное — для безблагодатного и доблагодатного.)

Иконы позднего афонского письма появились в знаковом месте. В пространстве религиозном — это монастырь, даже монастырь монастырей — монашеская республика. В пространстве культурном — это место встречи цивилизаций — Востока и Запада. Это наследие греческой античности и соседство Италии, страны, выработавшей язык изображения средствами живописи, который в своей основе сохранялся столетиями. Обращение афонских иконописцев к живописному языку нового времени, естественному для того периода и адекватно воспринимаемому людьми,— не соблазн и не безумие. Живописный язык был применяем осторожно и сознательно, с умным и, наверное, даже со сверхинтеллектуальным отбором. Афонскую икону горячо восприняли верующие. Ее благоговейно принимали в дар священники и церковные жертвователи, благоговейно приобретали и пускались с нею в дальний путь простые паломники. Вот надпись на обратной стороне иконы, обнаруженной недавно в фондах Челябинского художественного музея: «Икона Сія писана и освящена на св. горе Афонской въ русском св. Великомученика и Целителя Пантелеимона Монастыре, от коего и послана въ благословение Христолюбивым жителямъ въ благодатную помощь, покровъ и заступленіе всемъ съ верою и любовію прибегающимъ къ Всеблагой Владычице міра и умильно молящимся къ Ней предъ пречистымъ предъ Ея образомъ. 18 г. ». (см. илл. 1)

Естественно, что в русских храмах к афонской иконе относились как к святыне особого рода — ведь она не вышла из мастерской по соседству, а была создана монахами, далекой Святой горы. Ее «нездешность» была очевидна, отличие от русской религиозной живописи несомненно. Боровиковский — крупнейшй художник и искренне верующий христианин. Но нельзя не увидеть, что его евангелист Иоанн написан с красивого натурщика-крестьянина, а Богоматерь обладает чертами русской сельской девушки. Надо сказать, что добросовестного «академика» невозможно представить себе без работы с моделью, стоящей на подиуме, красиво задрапированной и грамотно освещенной сверху-слева-вниз-направо. Последующее очищение и идеализация образа все же имеют внешний характер.

Несмотря на то что афонская икона прибыла издалека, а не родилась на родной почве, чужой она не была — ее нейтральность, спокойствие, отсутствие волевого начала и мирный дух создавали условия молитвенного обращения.

Важно отметить такую особенность афонской иконы, как выдержанный и гармоничный баланс между духовным изображаемым и его материальными чувственными формами. Здесь царит гармония, тело, подчиненное духу, остается прекрасным, но словно затуманивается и уплощается. Складки одежды не обрисовывают объем фигуры (как это сделал бы с большим или меньшим мастерством любой академист), а словно загораживают ее.

О светотеневой моделировке, как бы окутанной дымкой и сильно матовой, мы уже говорили. Черты ликов лишены острой характеристики, максимально удалены от какой-либо ассоциации с портретом. Византийская традиция напоминает о себе монументальной обобщенностью. Силуэт, расположенный чаще всего на золотом фоне, монументален, прост и насколько воможно обрисован прямыми линиями (вспоминается восточный беспредметный геометриям, один из источников византийской иконы, и собственно византийская мозаическая монументальная живопись).

Черты ликов и руки укрупнены, в них чувствуется обобщенная геометрическая основа. Можно сказать, что это архетипы рук, архетипы черт лица, являющиеся всего лишь необходимым условным знаком, а не конкретное изображение.

Таким образом, можно отметить следующие характерные черты:

— абрис фигуры, расположение складок на одежде, расположение фигуры в формате доски восходят к древним образам и являются известным приемом для позднеафонского иконописца;

— характеристика ликов лишена индивидуализации и восходит к античной антропометрии (лики условно-правильные);

— рисунок повторяет старинные образцы, при использовании «леонардовской» моделировки «наиболее удаленная от наблюдателя точка формы — наиболее темная точка». Такая моделировка характерна и для средневековой иконы, где она делалась, как известно, путем последовательного высветления выступающих частей.

— живопись, работа красками — вот что является проблемой. Здесь важно «качество реализации» и личная одаренность и умелость мастера. Письмо углубленное, многослойное. Несмотря на это, поверхность иконы абсолютно однородная, гладкая и ровная. Письмо выглядит нерукотворным, что придает ему особую сакральность.

Илл. 1. Пресвятая Богородица Иверская. Афон, конец XIX в. Челябинский областной художественный музей.

Богородица Скоропослушница. Фрагмент иконы. Афон, конец XIX в. Свято-Николо-Шартомский монастырь.

Живопись афонской иконы разработана настолько тонко, с такими незаметными переходами полутонов, что не каждый глаз способен это ощутить (особенно в наш век телевизионно-компьютерного огрубления зрения).

Иногда поверх складок одежды накладывается нечто вроде ассиста древней иконы, но это не позолота, а разделка цветом, взятым живописно так точно, что возникает иллюзия золочения. Орнаменты одежд исполнены тщательно, но совсем не броско. Художник не жалеет труда как для главного, так и для второстепенного, не беспокоясь при этом, что его усилия не будут оценены. Именно это и можно назвать смирением — качеством, противоположным гордости живописца Нового времени, стремящегося получить «выигрыш в силе», т.е. получить наибольший эффект наименьшими затратами.

Сравнение иконы с картиной показывает не только их общность в некоторых средствах выражения, но и глубокое различие. Икона афонского письма не перестает быть иконой.

Знаменитые иконы афонского происхождения — Скоропослушница, Достойно есть, или прибывшие на Афон и прославившиеся там чудотворениями Иверская и Троеручица имеют свое продолжение и в позднеафонской традиции и тоже чудотворят. Недавно прославленный список Иверской Богоматери был принесен для поклонения в Киев из одного украинского монастыря московского патриархата.

Последняя по времени встреча с афонской иконой произошла в уходящем году. Я получила письмо с заказом на икону с юга России. Моя незнакомая корреспондентка увидела во сне икону Богородицы с тремя руками, а также храм, в который она должна ее пожертвовать. Несколько лет отделяли Оксану и от постройки храма в родном городе, (того самого храма, из сна), и от прочтения истории об отрубленной деснице Иоанна Дамаскина, и от изучения стилей иконописи, предпринятого ею для того, чтобы узнать, наконец, сновиденную икону в образцах афонского письма. Иногда происходят указующие события, и укрепляющие в следовании по выбранному пути, и налагающие большую ответственность.

Думается, что живописная, взвешенно-живописная манера, монументальная сила и простота, решительная и простая, «неподвижная» моделировка, говорящая о вечности и непреложности изображаемого святого, полное отсутствие стилизации — все эти элементы должны были обеспечить афонской иконе место основного иконного выражения эпохи.

А. В. Белоногова
режиссер-аниматор
(Москва)

ХРИСТИАНСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ТВОРЧЕСТВА РЕЖИССЕРА-МУЛЬТИПЛИКАТОРА АЛЕКСАНДРА ФЕДУЛОВА (1947–1996)

Copyright © 2010, А. В. Белоногова

Анимационное творчество Александра Федулова до сих пор не избаловано исследованиями искусствоведов. Между тем А. Федулов — это ярчайшая звезда на «анимационном небосклоне», сиявшая в конце 80-х — начале 90-х годов — в эпоху постперестроечных катаклизмов, «путчей» и первых лет российской демократии. Это одна из самых загадочных фигур отечественного кинематографа (мультипликации). По прошествии двух десятков лет, смею утверждать — его фильмы останутся бессмертным свидетельством перемен, происходивших тогда в нашем Отечестве. Перемен не столько политических или материальных, сколько происходящих внутри самого человека. В своих удивительных фильмах Федулов отразил как бы срез души нашего народа на рубеже 90-х. Его чаяния, мечты, надежды. Время разлома. Более 14 лет прошло со дня трагической кончины мастера, а его фильмы — удивительно современны, до сих пор открывают перед нами многообразие смыслов.

Вопрос о наличии христианской составляющей в фильмах А. Федулова для меня, как для исследователя и его ученицы, не вызывает сомнений. Однако, вспоминая о нем, родственники и коллеги утверждают обратное:

«Нет, Саша был не такой»;

«Я не видела, чтобы он когда-нибудь ходил в церковь»;

«Да какая могла быть религиозность в советское время: Саша готовился вступить в партию!» и т. п.

Но вот какие записи я нашла в юношеском дневнике мастера:

«Господи, на тебя уповаю!»;

«Я умоляю Тебя, Спас, помоги мне»

и чуть ниже —

«Хвала Тебе, о Великий Спас!»

В 1974 году Александр Федулов пишет картину, в которой читается евангельский мотив «Снятие с креста». Но в отличие от канонического изображения рядом с распятым телом Христа нет ни Богоматери, ни возлюбленного ученика Иоанна. Перед нами мощный пустынный пейзаж, в центре которого возвышается Голгофа — Крест. От Креста истекает дорожка

А. Федулов. Без названия, х/м. 1974 г.

крови. А перед зрителем, на первом плане, лежит замученное тело с явными следами истязаний.

На мой взгляд, эта картина о жертвенности самого художника.

Вот что говорит сценарист Мария Дэйнего, много работавшая с Александром Федуловым:

«Перед нами распятая суть самого художника. Это очень сильное высказывание для того времени. Всякий художник одинок, будто находится в пустыне. Он, безусловно, проходит через Крест, как и Спаситель, для того, чтобы написанное им произведение помогало сердцам зрителей (слушателей) на пути к Истине».

А вот что пишет «атеист» Федулов в автобиографическом очерке «Поездка в детство»:

«И увидел я ангелов и странных людей, изображенных на стенах <…> В церкви, в этом полностью ушедшем от реальности мире, я видел ясно и просто вечную главную тему жизни. Вот она: настоящая живая Мадонна, слава которой поется во все времена».

* * *

К 1990 году А. Федулов был довольно хорошо известен в кинематографических кругах Москвы. Но особенно его фильмы приглянулись на западе. Награды: «Золотой Голубь» Лейпцигского кинофестиваля, Приз и премия FIPRESSI (премия кинокритиков, Франция), гран-при в городе Загребе, столице югославской мультипликации…

Copyright © 2010

Ни для кого не секрет, что каждый режиссер имеет свой, неповторимый художественный стиль, почерк. Особенности работ Федулова — в их непохожести одна на другую, в крайней непредсказуемости творческих изысканий автора. Как будто каждый фильм создавал другой режиссер. То социальная «Корова» (фильм «Это совсем не про это»), то экранизация целой плеяды новелл эстонского писателя Арво Валтона («Разрешите пройти», «Поцелуй», «Бочка»), то совсем уж авангардное — проза Хулио Кортасара… В каждом фильме кинорежиссер Федулов говорит о разном: о просыпающейся человеческой душе («Наедине с природой»), о взаимоотношениях Художника и міра («Бочка» по новелле А. Валтона), о загадочной Двери («В тишине», по рассказу Х. Кортасара «Заколоченная дверь»).

Долго и безуспешно я пыталась понять, почему Александр Иванович выбрал для экранизации именно писателя Арво Валтона. Шутка ли — целых четыре экранизации? Что именно заинтересовало русского художника-интеллигента в абстрактно-социальной прозе рафинированного эстонца?

Я пыталась найти ответ на этот вопрос. Ни родственники, ни бывшие коллеги Федулова не могли мне сказать ничего определенного. По крайней мере, так мне казалось. «Интересная проза, а Саша любил все интересное». Вот и все.

Уже теряя последнюю надежду, я в который раз пересматривала фильмы Федулова. Все они определенно что-то источали. Это ощущение было загадочным, но в то же время родным и знакомым. Какая-то недюжинная вибрация исходила от экрана. Она-то и заставила меня продолжить поиски.

Ответ пришел совершенно неожиданно.

Галина Федулова протянула мне книгу: «Арво Валтон сам подарил нам ее».

«Моему другу Александру Федулову в надежде на все продолжающиеся творческие совместные работы» — по-русски было нацарапано кондовым эстонцем на первой странице. Я открыла книгу — сборник повестей и новелл, из нее выпали бережно сложенные странички какого-то советского журнала[1]. Передо мной была статья Евгения Кончукова «Сопричастность этому миру»:

«“Статуя”, к которой неизменно приходит А. Валтон,— писал критик,— это *вера.* Ипостаси ее различны. *Вера* в прозе Валтона не всегда ставится в центр произведения <…> порой она может лишь з а с в е т и т ь с я, промелькнуть на втором плане, появиться опосредовано. Однако, в любом случае, *она* оказывается главной опорой героев, определяет их облик, диктует поступки, утверждаясь, наконец, как необходимое условие гармонии мира и человека».

О фильме «Потец»

Говорят, что мысль может быть выражена тремя способами: через букву (литература), через ноту (музыка) и через цифру (математика, точные науки).

А как зарождается мысль в кинематографе?

Можно ли приравнять кинематографический образ к неким буквам, из сочетания которых рождается киномысль?

Если это так, то фильм «Потец» Александра Федулова — безусловно, кинематографическая азбука образов.

В 1990 году драматург Марина Вишневецкая (известная детскому зрителю как сценарист фильмов о Домовенке Кузе) встретила на студии «Мульттелефильм»[2] (т/О «Экран») довольно известного режиссера Александра Федулова.

«В то время я буквально бредила поэзией обэриутов, и, в частности, Александром Введенским. В 1989 году мне впервые попал в руки том его сочинений. Я была поражена — писать так нескладно умеют многие, но чтобы эта нескладность потом превращалась в удивительную складность, осмысленность… Особенно привлек меня «Потец», предпоследнее крупное произведение Введенского. Я написала литературный сценарий и стала предлагать его разным режиссерам. Но не тут-то было — последовал ряд отказов. Показала я его и Федулову. И сразу почувствовала отклик. Режиссер загорелся, буквально захлебнулся поэзией Введенского. Так началась работа над фильмом».

В страшные годы (1936–1937) само упоминание об Отце Небесном могло привести на Соловки. Вера народа была загнана глубоко внутрь. В обыденной жизни проявлять особую религиозность стало небезопасным делом.

Обэриута Введенского (также как и его коллегу по писательскому цеху Даниила Хармса) совершенно не печатали в этот период, неоднократно арестовывали, обвиняя в заказном вредительстве в области детской литературы. Оба поэта жили за счет скудных приработков в журналах «Чиж» и «Ёж». Нередко голодали. Немудрено, что своим творческим надрывом они впоследствии вдохновляли других художников, композиторов, режиссеров на создание самодостаточных произведений на основе их поэзии.

Фильм «Потец» сплошь состоит из символов. Это единственный кинопродукт советского периода, где символ-образ выражен буквально. Это — не жизнь, это — штрихи, знаки, контуры, образы,— словно говорит нам автор. Произведение буквально дышит религиозной символикой.

Но религиозен ли «Потец» А. Федулова по сути? Попробуем разобраться.

Внутри деревянной избушки живут отец и три сына. Фигура отца — огромного размера. Отец — худой, седой, величавый, как будто сошедший с русских фресок старец. Одет в бесформенную длинную рубаху. Величаво восседая посреди комнаты, Отец кормит своих отпрысков хлебными крошками. Затем фигура Отца превращается в зеленую кочку. Сыновья ползают по ней, что-то собирая (возможно, ягоды) и с аппетитом это уплетают. Но если Отец имеет все же человеческий облик, то сыновья, напротив,— этакие недочеловеки, напоминающие колобков на цыплячьих ножках. Натуральные субимаго [3] (предпоследняя стадия развития насекомых), еще не скинувшие шкуру, чтобы стать взрослыми божьими тварями. Кстати, «имаго» *(imago)* в переводе с латинского как раз означает «образ» (соответственно «субимаго» — «прообраз»).

«Саша дал мне полную свободу, и я нарисовал три яйцеподобных существа,— вспоминает художник Владимир Буркин.— "Замечательно! — забасил Федулов,— пусть сыновья будут эдакими невылупившимися птицами!"».

Старший сын — борода, усы и лысина.

Средний — только усики и густая шевелюра.

Младший — без растительности вообще (читай — младенец).

«Обнародуй нам Отец,
Что такое есть Потец?!» —
кричат они.

И мы не устаем удивляться причудливости словесных образов обэриута Введенского. Мне очень понравилась точка зрения моей тогдашней сокурсницы Е. Зилоновой: «Мне думается, это произведение о нашем бездуховном поколении, которое все хочет воспринять буквально. ("Дай нам, Отче, ответ,"— и все тут). Но при этом совершенно не делая для понимания никакого внутреннего усилия. Поколения, которое хочет все получить сразу, быстро».

Наверное, нет смысла пересказывать все образные ходы этой картины-размышления. В любом случае, смысл фильма лежит между образов и строк.

Итак, пролог.

«А в Прологе главное — Бог».

Мы видим красный угол деревянной избенки. Вот и полочка для икон, вот и свечка. Но на месте икон — бескрайнее ночное небо с миллионами звезд. Разверзается потолок избушки. А там, среди звезд летит что-то напоминающее человека.

— Это — человеческая душа,— объяснял Федулов.— Сначала мы хотели сократить этот кусок. Уж очень простой мультипликат там был. Но потом решили оставить — пусть зритель задумается и просто послушает прекрасные стихи Введенского.

Я видел, пожалуйте розу,
Сей скучный земли лепесток.
Последние мысли, казалось,
Додумывал этот цветок.
Он горы соседние гладил
Последним дыханьем души.
Над ним проплывали княгини
И звёзды в небесной глуши.
Мои сыновья удалились,
И лошадь моя, как волна,
Стояла и била копытом,
А рядом желтела луна.
Цветок, убеждённый блаженства,
Приблизился Божеский час.
Весь мир как заря наступает,
А я словно пламя погас.

Как видим, Введенский неоднократно упоминает некий цветок-розу. Роза в христианской символике — символ искупительной жертвы Христа, вырастает она также из крови любых праведников (вспомним сказку Андерсена «Дикие лебеди», где костер, предназначенный для Элизы, неожиданно превращается в куст благоухающих роз).

Беседую с Мариной Вишневецкой, сценаристом «Потца»:

— На мой взгляд, в этом произведении у Введенского читаются просто эсхатологические мотивы. Ведь на дворе стоял 1937 год. Страшное время. По воспоминаниям пасынка Введенского, посадили тогда почти всех родственников жены поэта. Он сам со дня на день ждал ареста. Живя в Харькове, про свою литературную деятельность никому не рассказывал. Писал ночью. Все скрывал. И его все-таки посадили…

— О чем же это произведение?

— О невозможности передать Истину словами. И, тем не менее, эта невозможность выражена через Слово. Интересная задумка.

Это даже не эпос, каким был предыдущий фильм Федулова «Бочка». Ткань фильма «Потец» абсолютно теологична. Это — и небесная Дева, забирающая Отца на небо, и остановка Времени (вечно бегущая крыса и льющаяся из стакана вода), которая неподвластна сыновьям (они не могут остановить стрелки на часах в виде рыб), но подвластна Небесной Деве.

Теологическая ткань поэзии Введенского толкала авторов приоткрыть завесу неизведанного, таинственного. После встречи с авторами этого фильма (сценаристом, композитором, художником), у меня создалось впечатление, что сами они патологически не приемлют разговоров о его религиозности — «…в этом фильме он преступил запретное». «Разговор о смерти — всегда дело тонкое и неблагодарное…»

Но, на мой взгляд, фильм не содержит в себе никаких инфернальных мотивов. Нет в нем ни монстров, ни призраков-духов, ни вампиров, ни другой бесовщины. Фильм заставляет глубоко задуматься.

Что есть человеческая душа?

Небо?

Отец?

Само слово «Потец» содержит два смысловых корня: «Пот» и «Отец». Что в слиянии образует некую формулу — пот отца, опыт отца, знание отца… Об этом уже не раз писали литературоведы. Но мне думается, что сам Введенский раскладывает слово «Потец» на устойчивое выражение из двух частей: ПОтец — по Отцу.

Но что же «ПО Отцу»? Реквием? Песнь? (Некоторые исследователи утверждают, что Введенский написал эту пьесу под впечатлением от смерти своего отца в 1937 году.)

Приходит еще одна мысль. По отцу — жизнь, опыт, знания — все то, чего так жаждут сыновья-недоросли (субимаго).

Однако мультфильм не идентичен пьесе во всем.

Кто такой Отец? — вот вопрос, который приходит стазу после просмотра мультфильма.

Среди множества эскизов Владимира Буркина к этой картине мне неожиданно попался литературный сценарий «Потца». Конечно, ни для кого не секрет, что снятый фильм всегда отличается от своего литературного первоисточника. Однако бросается в глаза совершенно другая концовка фильма, в корне отличающаяся от написанного в сценарии.

В литературном сценарии присутствует метафора, где Время изображается в образе огромного циферблата со стрелочками-рыбами.

Сыновья познали Время: обглоданные рыбные кости (бывшие стрелки) лежат на тарелке перед ними. В фильме же мы видим нечто противоположное. Вместо пары рыбных костей на тарелке перед тремя сыновьями… целая рыбина — древнехристианский символ Христа. Да и сидят сыновья в иконографии Рублевской Троицы. А Отец в виде ангела парит над ними…

«Господи! Господи! Господи!» — могли бы сказать сыновья, если б они могли…

О Времени, смерти и Боге это произведение.

Все мы — дети Отца небесного. Под покровом Его находится наша юность, зрелость, старость. Но постичь Его до конца невозможно…

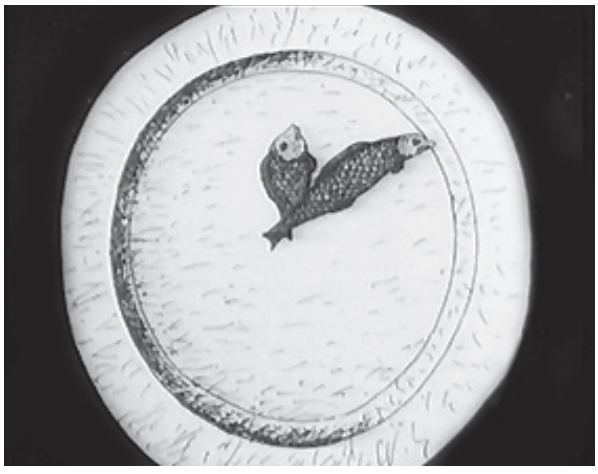
Вне всякого сомнения, фильм «Потец» — это режиссерская вершина творчества Александра Федулова. «Вышка», как говорит о нем художник фильма Владимир Буркин. Из режиссерских набросков к фильму видно, как старательно сам Федулов переживал обращение к данной тематике, с какой тщательностью отбирался материал. Из этих набросков могла бы получиться самостоятельная выставка…

Не плещут лебеди крылами
над пиршественными столами,
совместно с медными орлами
в рог не трубят победный.
Исчезнувшее вдохновенье
теперь приходит на мгновенье,
на смерть, на смерть держи равненье
певец и всадник бедный.
(А. Введенский. Элегия, 1940)

Это уже из дневниковых записей А. Федулова времен работы над «Потцом».

И все же фильм «Потец» — это некое дно, оттолкнувшись от которого режиссер выходит на новый уровень своего творчества — фильмы для детей.

«Мы так глубоко въехали в эту мрачную тематику, что даже самые удачные находки не приносили нам однозначно положительных эмоций, а вместе с нами и вся работавшая над фильмом команда, зараженная “смертным” вирусом, в течение года находилась в состоянии какого-то оцепенелого анемизма»[4],— вспоминает композитор фильма В. Екимовский.



«Потец» оказался последним серьезным фильмом А. Федулова. В 1994 году он экранизирует детскую сказку Л. и В. Тюхтяевых «Зоки и Бада».

Именно фильмы для детского зрителя, возможно, стали бы следующей ступенью его анимационного творчества.

Федулова не стало в 1996 году. Он умер в возрасте 49-ти лет…

Кинорежиссер Станислав Соколов сегодня так говорит о нем: «Александр Федулов — это человек совершенно не раскрытый для публики и своих коллег. Он, конечно, ушел очень рано. И то, что было в нем заложено, оно, мне кажется, в тот момент только созревало…»

А вот, что говорит о творчестве Федулова преподаватель Сретенской Духовной Семинарии Николай Завьялов:

«Безусловно, бросается в глаза его тонкий духовный язык, его обращение в духовность, в, я бы сказал, радикальные взгляды на то, кто такой человек, зачем он живет, какие у него могут быть ипостаси. У него довольно крепкая позиция относительно того, что — правое, что — левое, что — черное, что — белое. Безусловно, православная позиция. Она просвечивает во всем, во многом. Архаичные фигуры — младенцы, старцы, ангелы, Архангелы, небеса, как это все у него переплетается. Я как православный человек его опознаю по каким-то признакам, не знаю, как их можно было бы обозначить… Но здесь совершенно бесспорно, что этот человек творил и жил в лоне православия.

Я бы не удивился, если бы мне сказали, что он посещает богослужения, общается со священниками, это совершенно очевидно читается в его работах. Если этого даже и не было в жизни, то мысленно, духовно этот элемент все равно у него есть. Это созерцательные работы. Это не крик души, это — уход вглубь себя, в общение с Небом. И это — диалог уже почти не с нами, но для нас».

Примечания

1. Возможно, это был литературный журнал «Радуга».
2. Московская студия мультипликации про Гостелерадио СССР. Существовала с 1973 по 1995 г.
3. Субимаго — первая (фаза взрослой особи) стадия взрослого насекомого в цикле превращения насекомого.
4. Виктор Екимовский. Автомонография // Музиздат. М., 2008.

Р. А. Федотова
аспирант СПбГУ

Научный руководитель
канд. искусств.,
доцент В. А. Булкин

О ПСИХОЛОГИИ ВОСПРИЯТИЯ ИКОНЫ

Copyright © 2010, Р. А. Федотова

Одним из аспектов, характеризующих бытование иконописного образа в храме, является психологический аспект. Это неоднократно подчеркивалось исследователями, специалистами в области этнологии и этнографии [1]. Проблема визуального восприятия памятника и специфики его воздействия на человека также нашла отражение в ряде изысканий [2].

Традиционно выделяется как минимум два подхода к интерпретации произведений искусства — научное изучение и эмоциональное восприятие. В основе такого разделения лежит проблема соотношения мышления рационалистического и иррационального, интуитивного. Научное мышление оперирует познаваемыми объектами, интересуется выдерживающими практическую проверку фактами и истинами. Но в этом кроется определенная ограниченность такого опыта, поскольку опыт может лишь опровергнуть ложное утверждение, но не может утвердить всеобщую верность предполагаемой истины [3].

Говоря о восприятии религиозного искусства и иконы, в частности, на первоначальном уровне, можно различать два основных типа. Их разделение становится возможным, в первую очередь, именно на основе психологии рецепции. Первый тип — научное изучение памятника, аналитическое его восприятие. Второй тип — «эмоциональное восприятие… как объекта эстетического созерцания, при котором раскрывается истинная его сущность — духовное содержание, выраженное в художественно-образной форме» [4]. Свящ. Павел Флоренский обращал внимание на этот аспект, однако применительно к богослужению. Он отмечал, что непосредственное восприятие «человеческой стихии» богослужения может быть рациональным и сердечным, причем для него именно сердечное восприятие, как более живое и молитвенное, оказывается уместнее [5].

Если рассматривать этот вопрос более углубленно применительно к иконописным памятникам, то данная схема будет неполной без еще одного компонента — так называемого «суеверного воззрения». Для понимания этого явления важны этнографические материалы [6]. В контексте нашей проблематики суеверным воззрениям соответствует так называемое «народное православие», или «народная религиозность» [7]. Именно эта сторона восприятия рассматривается в представленной статье, поскольку в данном русле интерпретация собственно иконописного образа и его бытования в храмовом пространстве представляется наиболее неоднозначной.

В рамках понятия «суеверное воззрение» религиозность рассматривается как воплощение религиозного опыта в культуре. Религиозность [8], по Л. П. Карсавину, связана не с догматической стороной религии, а с непосредственным религиозным опытом человека [9]. «Религиозный человек — это верующий человек, взятый с субъективной стороны его веры» [10]. Религиозность рассматривается, в первую очередь, как душевное состояние или строй индивида, в непосредственной связи с которым находятся субъективно важные для него положения его веры, которые таким образом становятся положениями его религиозности [11].

Сам феномен «народного православия» показывает, что религиозная жизнь индивидуума и социума всегда очень близко соприкасались с повседневностью. Соприкосновение традиционных представлений о божестве и житейских норм с требованиями христианства в сфере менталитета носило спонтанный характер [12]. Это определяло гибкость и многофункциональность восприятия религиозного культа, в том числе и иконописания. Более того, этот вариант религиозности позволял структурировать контакты с сакральным миром и тем самым преодолевал хаотичность и аморфность обыденного восприятия [13].

Просьба о заступничестве перед Богом, выраженная в молитвах Богоматери и святым, весьма эмоционально переживается верующим человеком, так как непосредственно связана с его жизненными нуждами. Кроме того, в народном сознании и Богоматерь, и святые не столь строги и могут помочь именно как ходатаи за грешника перед всесильным Богом. Вот что пишет митрополит Вениамин (Федченков) о своем переживании таких молитв: «Эти слова мне кажутся тихим веянием ласкового прохладного ветра в знойный летний день своею благовещенскою, евангельскою вестью о любви, о благоволении, о милости, о благодати» [14]. Подобные, казалось бы, очень личные ощущения, оказываются общими, так как строй молитвы перед иконой наполнен единым, по сути, переживанием. В одной из проповедей свящ. Павел Флоренский, обращаясь к Пречистой Деве, говорит почти то же, что и митрополит Вениамин: «Вернись к нам, Дева Умиренная, приплыви Облачком Белоснежным, затени прохладой знойную жизнь, умири жгучие страсти» [15]. Именно в храме перед иконой можно наблюдать удивительный психологический феномен, когда «всякое

Copyright © 2010

наше состояние мы духом переносим из тесных рамок нашей индивидуальности на все человечество»[16].

Сейчас народное сознание, не обремененное духовно-теоретическими категориями, стремится приблизить духовный мир к себе. С одной стороны, это способствует тому, что благочестие сливается с обыденной жизнью, становится правилом поведения. С другой стороны, икона в этом случае становится сама по себе святыней, а не свидетельством возможности общения с миром горним. В народной культуре икона воспринимается не столько как «посредник между человеком и святым… сколько как самоценная реальность…»[17].

Примечания

1 См.: Человек верующий в культуре Древней Руси: Материалы международной конференции (5–6 декабря 2005 г.). СПб., 2005; Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005; Цеханская К. В. Икона в жизни русского народа. М.: Паломник, 1998; Цеханская К. В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М.: ИЭА РАН, 2004.

2 См.: Раушенбах Б. В. 1) Геометрия картины и зрительное восприятие. СПб.: Азбука-классика, 2002; 2) Иконография как средство передачи философских представлений // Проблемы изучения культурного наследия. М.: Наука, 1985. С. 316–325.

3 Фейнберг Е. Л. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве. М.: Наука, 1992. С. 111–112.

4 Бобров Ю. Г. История реставрации древнерусской живописи. Л.: Художник РСФСР, 1987. С. 142.

5 Трубачев С. З. Музыка богослужения в восприятии священника Павла Флоренского // ЖМП. 1983. № 5. С. 76. В связи с данным высказыванием отметим также, что несомненной ценностью для нас обладают стихотворения о. Павла (см.: Флоренский П., священник. В вечной лазури. Сборник стихов. Сергиев Посад: Типография Троице-Сергиевой Лавры, 1907). Известно, что многие богословы (Григорий Богослов, Симеон Новый Богослов, Силуан Афонский) излагали свои взгляды именно в стихотворной форме, поскольку то, что не выразить обычной речью, можно прочувствовать в ритме поэтического текста (ср. также высказывания о ритме о. П. Флоренского: Трубачев С. З. Указ. соч. С. 75).

6 См.: Бернштам Т. А. Указ. соч.; Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998; Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж. В. Корминой, А. А. Панченко, С. А. Штыркова. СПб., 2006; Мусин А. Е. К характеристике русского средневекового мировоззрения (Проблема «двоеверия»: методологический аспект) // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. Сборник научных трудов. СПб.: Издание ГМИРа, 1991. С. 205–211; Тарабукина А. В. Фольклор и культура прицерковного круга. СПб., 2000 (http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina_tarabukina.html); Громыко М. М. 1) О народном благочестии у русских XIX века // Православие и русская народная культура. Книга 1. М., 1993; 2) Православие у русских: проблемы этнологического исследования // Православие и русская народная культура. Вып. 6. М., 1996. С. 160–185. Обзор перспектив использования термина «народная религиозность» представлен в кн.: Штырков С. А. После «народной религиозности» // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж. В. Корминой, А. А. Панченко, С. А. Штыркова. СПб., 2006. С. 7–18.

7 Панченко А. А. Указ. соч. С. 23; ср. также мнение Н. Е. Зубер-Яникум: От Кумрана до Новозаветного канона: Основные этапы формирования мессианско-эсхатологического культа Учителя праведности / Под ред. А. Е. Грузова. СПб.: Алетейя, 2004. С. 383.

8 О термине см.: Поляков Н. С. Вера в древнерусской богословской и народной традиции // Человек верующий в культуре Древней Руси: Материалы международной конференции (5–6 декабря 2005 г.). СПб., 2005. С. 244–245. См. также полный текст выступления: http://drevn2005.narod.ru/materiali.html.

9 Панченко А. А. Религиозные практики и антропология религиозности // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998. С. 11.

10 Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб., 1997. С. 21 (цит. по: Панченко А. А. Религиозные практики… С. 11).

11 Цит. по: Там же. С. 12.

12 Мусин А. Е. Указ. соч. С. 207.

13 Подробнее см.: От Кумрана до Новозаветного канона… С. 264–265.

14 Вениамин (Федченков), митрополит. О богослужении православной церкви. М.: Отчий дом, 2001. С. 112.

15 «Весна постная, цвет покаяния…». Восхождение к жизни вечной. М.: Православный глаголъ, 2002. С. 365.

16 Софроний (Сахаров), архимандрит. О молитве. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. С. 16.

17 Бусева-Давыдова И. Л. К проблеме канона в православном искусстве // Искусствознание. 2002. № 2. С. 276.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Т. Ф. Фадеева
канд. филос. наук,
доцент РХГА

ПРИНЦИПЫ ПРИОБРЕТЕНИЯ ЗНАНИЙ НА УДАЛЕННОМ РАССТОЯНИИ В ДРЕВНЕЙ ТРАДИЦИИ: ВЗАИМОСВЯЗЬ СИДОВ (КУРГАНОВ), ПОГРЕБАЛЬНЫХ КОМПЛЕКСОВ И ПЕЩЕР

Copyright © 2010, Т. Ф. Фадеева

Практически во всех культурах существуют закрытые центры (помещения) для проведения духовных практик. Все подобные центры являются важным элементом в процессе получения от общения с тонким миром определенного рода знания. Так, например: «Обычно гроты и пещеры древние посвящали миру — как всему в целом, так и отдельным его частям…» [1] «По рассказу Эвбула, Зороастр первым посвятил естественно возникшую вблизи гор Персиды пещеру творцу всей Вселенной Митре, понимая пещеру как образ мира, сотворенного Митрой… Вслед за Зороастром вошло в обыкновение и у других народов совершать священнодействия в естественно возникших или созданных руками человека пещерах» [2]. Можно сказать, что представление о подобного рода местности, из которой происходило распространение существовавшего определенного рода сакрального знания и его непосредственных носителях, фиксируется практически в каждой мировой мифологической системе.

В религиозно-мифологических традициях присутствует устойчивый комплекс знаний, который позволяет говорить о формировании и использовании древних наработок для осуществления практик. «Прежде всего необходимо понять, что мир вокруг нас сложен и многообразен. В нем существует гораздо больше того, что мы обычно видим» [3].

Для исследования заявленной проблематики необходимо обратиться к некоторым культурным традициям, архитектурные постройки которых дают возможность говорить о потенциале их использования для проведения духовно-психофизических практик.

Интерес к исследованию древнескандинавской мифологической традиции обусловлен тем, что ее основной корпус был достаточно поздно объединен в единую систему. До конца XI века единственной формой коммуникативных письменных средств у древних скандинавов оставались рунические знаки, не использовавшиеся для записи литературных текстов. В связи с этим в настоящее время существует достаточно поздно зафиксированный блок мифолого-философской традиции, запись которого произведена только с введением латинской письменности в Исландии в XI–XII веках. В свою очередь, это предоставляет богатый базовый материал для исследования процессов формирования внутренних структур мифологической традиции.

В силу территориальной удаленности острова от континентальной Европы вся система языческих верований дошла до настоящего времени с незначительными добавлениями христианского мировоззрения. Однако существование на одной и той же территории двух различных культурных традиций не могло остаться бесследным для содержания песен, входящих в эддическую традицию. Подобная модификация текста, с включением в нее христианских мировоззренческих элементов, не повлияла на сохранившиеся древние представления о космоустройстве, жизни и деятельности богов, а также их взаимодействии с миром людей [4].

Анализируя содержание песен, входящих в состав «Старшей Эдды», многие исследователи склонны считать, что «Песнь о Харбарде» относится к достаточно древнему языческому наследию.

Довольно интересным является отрывок, отсылающий к древним знаниям и возможности *получения* существовавшей древней сакральной традиции.

В данном случае «могильные курганы» отсылают к древней кельтской традиции, к легендам о Племени Богини Дану [6] и его истории. «На северных островах земли были Племена Богини Дану и постигали там премудрость, магию, знание друидов, чары и прочие тайны, покуда не превзошли искусных людей со всего света» [7]. «…После поражения Туата в битве Аморген, поэт и судья вновь прибывших, как говорят, поделил Ирландию на две части и половину Ирландии, что была под землей, отдал Туата Де Дананн…» Туата же «пошли внутрь холмов и волшебных мест *(sidbrugaib),* так что все подземные чудеса *(sida)* были подвластны им» [8]. Однако необходимо отметить, что задолго до того времени, как племена Богини Дану осели в чудес-

Copyright © 2010

Таблица 1. Песнь о Харбарде 43–46

	Тор сказал:	Юуrr kvap:
43	«Ты где научился речам глумливым? Глумливее слов не слыхал никогда я».	«Hvar namtu юessi in hnћfiligu orp, er ek heyrpa aldregi in hnћfiligri?»
	Харбард сказал:	Hбrbarpr kvap:
44	«Я их перенял у древних людей из домашних курганов» [5].	«Nam ek at mцnnum юeim inum aldrћnum, er bъa н heimishauga».
	Тор сказал:	Юуrr kvap:
45	«Ты ладно придумал могильные кучи курганами звать».	«Юу gefr юъ gott nafn dysjum, er юъ kallar южr heimishauga».
	Харбард сказал:	Hбrbarpr kvap:
46	«Так придумать я вправе».	«Svб dћmi ek of slнkt far».

ных холмах (сидах), данные объекты принадлежали другому племени — неким фоморам [9].

Слова Харбарда (Одинна), в приведенном выше отрывке, отсылают нас к представлениям о сидах и о том знании, которым обладали его обитатели, а впоследствии также и к тем, кто продолжил сакральную традицию и использование данного знания на практике.

Косвенно к данной традиции, связанной с сидами (курганами), можно отнести курганные захоронения. В частности, с одной стороны, она отсылает к представлениям о переходе в загробный мир, потусторонний, мир-сопредельный (мир предков, обитавших в курганах). С другой стороны, можно рассматривать подобного рода захоронения с более тонкой (духовной) точки отсчета, сопряженной с тайным, сакральным миром и переходом в тонкий мир, существующий по своим (тонким) законам, и ничем не отличающийся от нашего. Примеры такого отношения можно обнаружить как в древнесеверной культуре, так и в древнеегипетской.

Знания о том, что происходит в загробном существовании, как и многие элементы похоронного обряда, показывают насколько человек, принадлежащий к древней культуре, был тесно связан с тонким миром в своей обыденной жизни. Более того, можно говорить о том, что это происходило, так как о переходе в тонкое существование приходилось задумываться при любом упоминании о погребальном обряде.

Сакральные знания о симпатической магии прямо проступают при обряде погребения. В этом случае можно отметить: все, что полагалось оставлять в погребении, должно было появиться во владении усопшим в тонком мире, ничем не отличающимся от нашего, за исключением своей нематериальности. Это является также иллюстрацией отзеркаливания нашего мира и всего того, что принадлежит ему, но уже в другой форме.

Тонкость материи сопредельного мира и возможность соприкосновения, взаимопосещения отдельными представителями сопредельного мира с нашим миром можно проследить по мифам и легендам, существующим у разных народов.

Переход из тонкого мира (духи, ферии, джины) является показателем того, что сопредельно с нашим миром существует другой мир, а механизмы обмена посетителями со стороны людей во многом отличаются в случае окончательного перехода человека в тонкий мир, т. е. после его смерти. В случае проникновения человека в параллельный мир начинают работать совершенно другие законы [10].

В данной работе нас интересует техническая сторона возведения сидов (курганов), а также тех построек, которые полностью или отдаленно строятся с использованием практически таких же технических параметров [11].

Обратим внимание на комплекс Нью-Грендж в графстве Мит (Ирландия), о котором говориться, что он был местом обитания Туата Де Дананн (племен богини Дану). Традиционно считается, что комплекс был возведен с большой астрономической точностью и по своим техническим параметрам соответствует масштабному по размерам сооружению. При возведении данного кургана в качестве строительного материала использовались земля и камни. Отметим и тот факт, что в свое время данный комплекс был покрыт белой сверкающей *кварцевой* [12] галькой и опоясан кольцом огромных валунов. Небезынтересно и то, что датировкой возведения погребального-мегалита Нью-Грендж принято считать IV тыс. до н. э. В свою очередь, это дает возможность говорить о том, что данный комплекс старше Стоунхенджа и пирамид Египта.

Однако, несмотря на то что эти постройки находятся друг от друга на удаленном расстоянии, в этом объекте можно проследить однотипный принцип сакрального построения, который будет использован и следующими поколениями. В центр комплекса Нью-Грендж, так же как и в пирамиду, внутрь так называемой погребальной камеры,

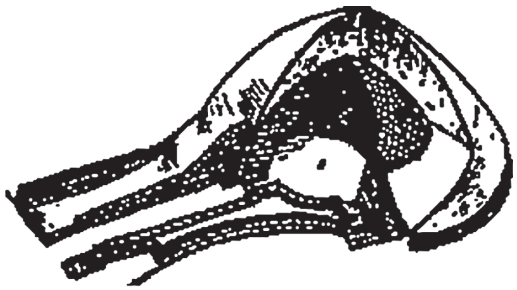


Рис. 1. Могильный курган

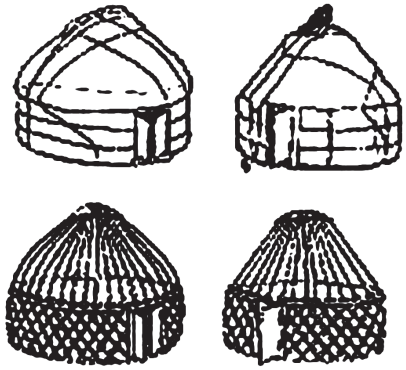


Рис. 3. Юрты башкир тюркского (1) и монгольского (2) типов

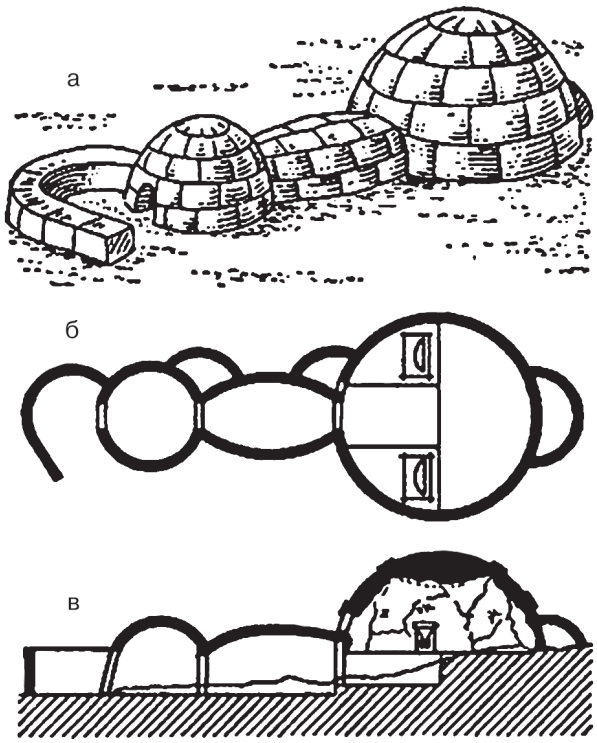


Рис. 2. Схема строительства иглу

в центре которой расположены три ниши, ведет ход-тоннель.

Обращаясь к памятникам наследия и истории архитектуры в частности, можно обнаружить, что строительство различных построек как жилого, так и сакрального назначения осуществлялось по достаточно схожим конструкциям. В свою очередь этот факт является одним из указаний на достаточно тесное взаимодействие культур, а также на родственность культурных традиций и их распространение из одного центра (источника).

На примере иллюстраций, демонстрирующих принцип возведению иглу и погребального кургана, относящегося к друидической культуре, можно обнаружить сходные элементы и принципы строительства. В этих двух случаях центральные сооружения имеют куполообразную форму с достаточно длинным входным туннелем [13].

Данные элементы в постройке этих сооружений свидетельствуют о том, что в идее их построения и эксплуатации лежала одна и та же техническо-эксплуатационная мысль.

Можно предположить, что вся конструкция служила для фокусировки определенного вида используемых энергий, применяемых в сакральных практиках — медитациях. Другим примером может служить общение шаманов с потусторонним (духовным, энергетическим) миром. «Для древних кельтов, как и для многих шаманистских культур во всем мире, земляной курган являлся сверхъестественным сооружением — своего рода искусственной пещерой,— где становился доступным Потусторонний мир, с которым можно было входить в непосредственный контакт. Существует прочная связь между курганами и предками, что, конечно, объясняет их использование в качестве мест захоронения» [14].

Если рассматривать внутреннее строение пирамиды Хеопса [15], то становится очевидно, что в саму конструкцию как бы «вмонтирована» та часть архитектурного сооружения, которая в сидах и иглу вынесена вне постройки, т. е. в самой пирамиде (как в горе) проложен ход-туннель, соединенный с полой камерой.

Отметим, что одной из самых древних подобных проекций радиальной постройки с коридором (каналом) и использованием облицовочного материала можно считать план построения острова Посейдонис (Атлантиды) описанного Платоном в «Критии» [16]: «Эвенор и Левкиппа, подобно Адаму и Еве, были людьми смертными. Эвенор означает “смелый”, а Левкиппа — буквально “белая лошадь” (Посейдон в древнейшее время почитался в виде коня). Почувствовав страсть к Клито, Посейдон “сочетался” с нею и крепким ограждением осек кругом холм, на котором она жила, построив одно за другим большие и меньшие кольца поочередно из морских вод и из земли, а именно два из земли и три из воды, на равном повсюду расстоянии один от другого, словно выкроил их из середины острова, так что холм тот сделался недоступен для людей; ведь судов и плавания тогда еще не было» [17].

Президент Российского общества по изучению проблем Атлантиды А. А. Воронин говорит о том, что «география каменных колец поистине всеобща и охватывает восточное и западное полушария. Их

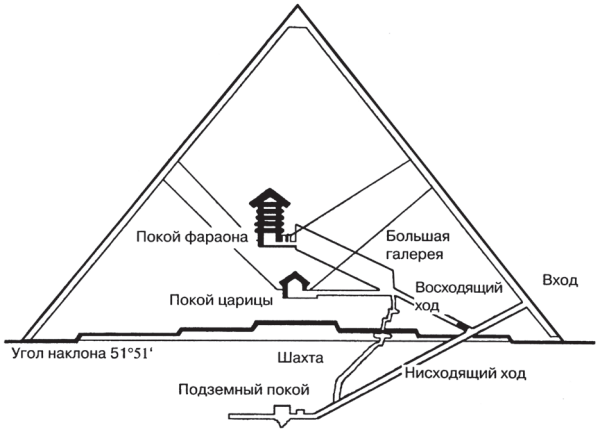


Рис. 4. Поперечное сечение пирамиды Хеопса

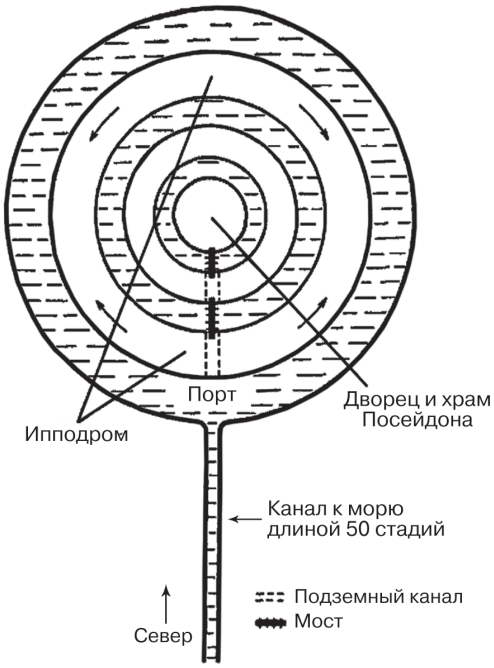


Рис. 5. Столица Посейдонии (по книге: Зайдлер Л. Атлантида. Великая катастрофа. С. 33.)

находят в Северной и Южной Америке, в акватории Багамских островов, Великобритании, Ирландии, Марокко, Сенегале, Нубии, Ливийской пустыне, Египте, в странах Европы, России, Ближнего Востока, Саудовской Аравии, Индии, Японии, Индонезии, на островах Тихого океана, в Австралии. Кто создатель этих "Великих Колец", по чьему образу и подобию неведомые строители постепенно, шаг за шагом, с завидным упорством размечали на земле правильные круги, эллипсоиды, чтобы затем окружить их камнями?

Атланты отправляли в этих кругах-хенджах религиозные обряды. По словам Кейси, эти камни имели "магнитное влияние" не только на людей, но и на природные объекты. С помощью современных приборов в местах хенджей удалось зафиксировать некую таинственную энергию, меняющуюся в зависимости от природы камней, от времени года и часа суток. Ультразвуковые волны, исходящие от камней, особенно сильны на рассвете. Гаусметры, которыми измеряют статическую мощность магнитного поля, выявили большое количество электромагнитной энергии.

Рассмотрим конструктивные особенности описанных архитектурных сооружений, опираясь на известные законы физики. Для этого обратимся к физическим и химическим свойствам строительного материала (гранит / кварц[19]), использованного для возведения и облицовки указанных сооружений.

Анализируя архитектурно-строительные особенности пирамиды Хеопса, можно отметить, что «камера и ближайшая к ней… галерея были облицованы гранитом[20], остальные коридоры — известняком лучшего качества. Снаружи пирамида так же была облицована… плитами известняка…»[21]. В данном случае, необходимо обратить внимание на то, что внутренняя облицовка в пирамиде произведена *гранитом*, минеральный состав которого состоит из:

1) полевого шпата (кислый плагиоклаз и калишпат, причём последний преобладает) — 60–65 %;

2) кварца — 25–30 %;

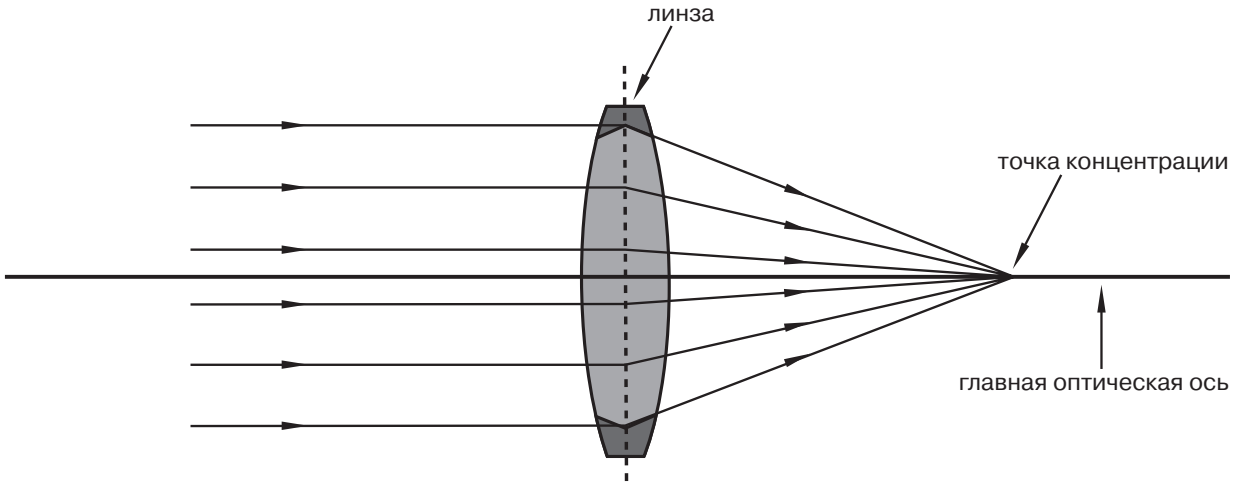


Рис. 6. Собирающая линза

3) темноцветных минералов (биотит, редко роговая обманка) — 5–10%.

Акцентирование внимания на граните (кварце) в данном случае не безосновательно. При проведении духовных практик в центральных камерах рассмотренных архитектурных сооружений, коридор как главная оптическая ось [22], дает возможность для концентрации, т. е. для генерирования потенциала действия духовно-эмоционально-энергетических проявлений [23].

Другими словами, при проведении сакрально-медитативной практики в центральной камере как в линзе осуществляется фокусировка (усиление) данного процесса. В свою очередь, в центральном помещении концентрация внимания позволяет осуществить прямое взаимодействие с энергоинформационным полем (Акашей — тонкой, сверхчувствительной духовной сущностью, наполняющей все пространство [24]). Более того, природные свойства кварца, входящего в состав гранита, позволяют говорить о том, что его физические свойства в значительной мере влияют на правильное проведение процесса духовных практик. К примеру, в оккультной традиции из чистого бесцветно-прозрачного кварца (горный хрусталь) изготавливают шары, которые практикующие используют в своей работе для общения с энергоинформационным полем. Можно предположить, что хрустальный шар является неким портативным устройством (в отличие от стационарной пещеры или камеры пирамиды) и действует по тем же принципам, что и камера. Однако технические характеристики (объем) шара предоставляют меньший потенциал действия для общения с энергоинформационным полем.

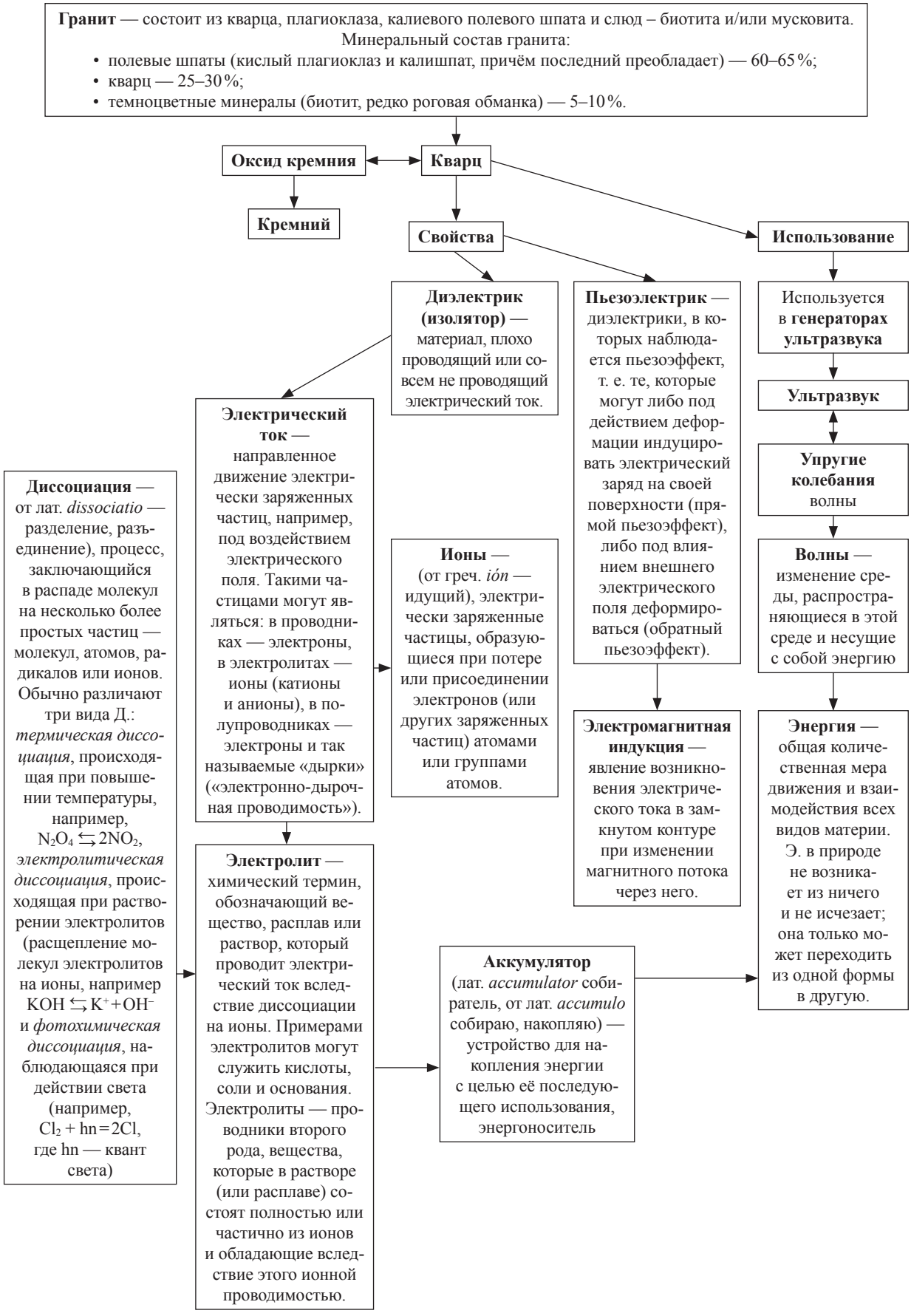
Исходя из законов физики и физических свойств материалов, можно говорить, что *линза / стекло / кварц* позволяет произвести данный опыт по генерированию духовно-эмоционально-энергетических проявлений. В случае архитектурных построек при осуществлении данного опыта происходит использование того же самого приема с использованием кварца, но только через облицовку естественную (пещеры) или искусственную (в архитектурных объектах) гранитом.

Необходимо отметить, что кварц / гранит как диэлектрик [25] не дает распространяться электрическому току [26] вглубь конструкции, поскольку диэлектрик изолирует те поля, которые накапливаются (аккумулируются) внутри пещеры. Следовательно, происходит электромагнитная индукция [27], т. е. возникновение тока в замкнутом контуре. Характерно и то, что кварц как таковой является пьезоэлектриком [28], что в свою очередь дает возможность говорить не только об этом материале, граните, но и о сопротивлении материалов, позволяющему дополнительно создавать нагнетающий эффект, способствующий проведению опыта. Более того, стены и потолок оказывают давление друг на друга, следовательно, происходит некая техническая деформация, которая позволяет индуцировать на поверхности (облицовки) электрический заряд, являющийся источником электромагнитного поля. Наряду с этим, «материалы всех тел обладают *внутренним трением,* которое для абсолютного большинства тел от скорости относительного движения частиц тела и возрастает с увеличением скорости. Понятие внутреннего трения объединяет совокупность внутренних диссипативных сил различной природы» [29]. Другими словами, происходит переход части энергии (энергии электрического тока и т. д.) в энергию неупорядоченных процессов — в теплоту или излучение.

В архитектурных сооружениях облицовка стен гранитом позволяет использовать кварц в больших объемах и на большой поверхности. В свою очередь, в пещерах данное плоскостное распределение материала происходит естественным образом. Все вышерассмотренное указывает на то, что в результате практики правильно определенная точка концентрации [30] позволяет использовать естественный (природный материал) для достаточно сформированного потенциала действия у субъекта, проследовавшего через главный коридор [31]. Любой человек в зависимости от своих, тех или иных, биологических характеристик излучает слабое электромагнитное поле. По своим физическим качествам данное поле подобно электромагнитному полю (излучению) окружающего мира. Следовательно, в результате многократного усиления при помощи пьезоэлектрической характеристики гранита (кварца) происходит усиление трансового потенциала.

В заключение необходимо отметить то, что получение сакрального знания (информации) может происходить в соответствии с законами физики, понимание которых со временем было утрачено, но применение которых осталось в традиционно-интуитивном ракурсе. По праву можно говорить о том, что вся оккультно-сакрально-ритуальная традиция построена на соблюдении определенного ритуала. Данного рода науки и практики имеют многовековую историю, а также различные уровни понимания их смысловой составляющей. Как таковой ритуал является стереотипной последовательностью действий, в которых само ритуализированное поведение служит освобождением субъекта от необходимости в обдумывании каждого действия [32] и позволяет использовать накопленный опыт предыдущих поколений без осознания того, как действуют физические законы в данном месте при данной ситуации. Поэтому использование древних построек для ритуального действия позволяет пользоваться плодами только видимого знания, передаваемого от учителя к ученику, но не обращать внимания (не знать) на внутреннее устройство архитектурного комплекса. Например, в обыденной жизни обыватель может не иметь достаточно полного представления о внутреннем устройстве электрической батарейки, но как заставить с ее помощью работать бытовые приборы знает.

Приложение


Гранит — состоит из кварца, плагиоклаза, калиевого полевого шпата и слюд – биотита и/или мусковита.
Минеральный состав гранита:
• полевые шпаты (кислый плагиоклаз и калишпат, причём последний преобладает) — 60–65 %;
• кварц — 25–30 %;
• темноцветные минералы (биотит, редко роговая обманка) — 5–10 %.
Оксид кремния
Кварц
Кремний
Свойства
Использование
Диэлектрик (изолятор) — материал, плохо проводящий или совсем не проводящий электрический ток.
Пьезоэлектрик — диэлектрики, в которых наблюдается пьезоэффект, т. е. те, которые могут либо под действием деформации индуцировать электрический заряд на своей поверхности (прямой пьезоэффект), либо под влиянием внешнего электрического поля деформироваться (обратный пьезоэффект).
Используется в **генераторах ультразвука**
Ультразвук
Упругие колебания волны
Волны — изменение среды, распространяющиеся в этой среде и несущие с собой энергию
Энергия — общая количественная мера движения и взаимодействия всех видов материи. Э. в природе не возникает из ничего и не исчезает; она только может переходить из одной формы в другую.
Электрический ток — направленное движение электрически заряженных частиц, например, под воздействием электрического поля. Такими частицами могут являться: в проводниках — электроны, в электролитах — ионы (катионы и анионы), в полупроводниках — электроны и так называемые «дырки» («электронно-дырочная проводимость»).
Ионы — (от греч. *ión* — идущий), электрически заряженные частицы, образующиеся при потере или присоединении электронов (или других заряженных частиц) атомами или группами атомов.
Электромагнитная индукция — явление возникновения электрического тока в замкнутом контуре при изменении магнитного потока через него.
Диссоциация — от лат. *dissociatio* — разделение, разъединение), процесс, заключающийся в распаде молекул на несколько более простых частиц — молекул, атомов, радикалов или ионов. Обычно различают три вида Д.: *термическая диссоциация*, происходящая при повышении температуры, например, $N_2O_4 \leftrightarrows 2NO_2$, *электролитическая диссоциация*, происходящая при растворении электролитов (расщепление молекул электролитов на ионы, например $KOH \leftrightarrows K^+ + OH^-$ и *фотохимическая диссоциация*, наблюдающаяся при действии света (например, $Cl_2 + hn = 2Cl$, где hn — квант света)
Электролит — химический термин, обозначающий вещество, расплав или раствор, который проводит электрический ток вследствие диссоциации на ионы. Примерами электролитов могут служить кислоты, соли и основания. Электролиты — проводники второго рода, вещества, которые в растворе (или расплаве) состоят полностью или частично из ионов и обладающие вследствие этого ионной проводимостью.
Аккумулятор (лат. *accumulator* собиратель, от лат. *accumulo* собираю, накопляю) — устройство для накопления энергии с целью её последующего использования, энергоноситель

Примечания

1 Порфирий. О пещере нимф // Плутарх Исида и Осирис / Пер. с древнегреч. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. С. 213.

2 Там же. С. 214.

3 Ледбитер Ч., Блаватская Е. П. Чакры / Пер. с англ. Киев, М.: Бронт, Алетейа, 1997. С. 17.

4 Одним из основных источников по изучению древнескандинавской мифологии является сборник поэтических гимнов «Старшая Эдда», различные саги, а также прозаический корпус «Младшей Эдды», составленный исландским скальдом и историком XIII в. Снорри Стурлусоном. Предполагается, что некоторые из песен этого корпуса были безвозвратно утеряны (Старшая Эдда. С. 397).

5 «…До восемнадцатого века по всей Европе люди рассказывали о тех, что живут в холмах, где у них, по слухам, есть прекрасные дворцы и самые разнообразные и удивительные вещи… Все это неплохо соотносится с ирландскими ши, потому что их гэльское название на самом деле означает “народ живущий в холмах”… Немаловажно также, что в некоторых районах Доунгола их называют “Слуга Беата” — “хозяева жизни”, что… точно указывает на то, что их считали не умершими, не призраками захороненных в могильных кургана в древности, но живым народом, более того, народом, обладающим вечной жизнью» (Мифология Британских островов: энциклопедия. М., СПб., 2003. С. 319–320.)

6 Обращаясь к ирландским представлениям о заселении Ирландии, традиционно выделяется пять племен: 1) Кессар; 2) Парталон; 3) Немед; 4) Фир Болг; 5) Туата де Данн. (Рис Алвин, Рис Бринли. Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе / Пер. с англ. и послесл. Т. А. Михайловой. М.: Энигма, evidetis, 1999. С. 36.)

7 Похищение быка из Куальнге // Битва при Маг Туиред / Пер. С. В. Шкунаев. М., 1985.

8 Рис Алвин, Рис Бринли. Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе / Пер. с англ. и послесл. Т. А. Михайловой. М.: Энигма, evidetis, 1999. С. 42.

9 Фоморы являются неким таинственным мифологическим племенем, владеющим магическим искусством. «Атлантическое племя Туата де Дананн вместе с морскими великанами и волшебниками фоморами широким фронтом двинулись на Европу, Северную Африку и все Средиземноморье, подчиняя себе жившие там до них народы и культуры» (Воронин А. А. Морские колонии Атлантиды. М.: Вече, 2004. С. 126).

10 О пространственной границе и разделенности Мира «…на видимый (т. е. тот, который находится на поверхности земли) и невидимый (т. е. сокрытый от посторонних глаз под землей)…» (см.: Фадеева Т. Ф. По страницам мифологий мира. Гипотетически аналитический обзор древне-северной и древневосточной мифологической традиции // Северный модерн. Диалог культур. (Сборник материалов конференции. Извара. 2005). СПб.: Издательство «Европейский Дом», 2005. С. 61).

11 К примеру, можно говорить, что постройка по определенным и достаточно схожим техническим данным (несмотря на использование другого материала) существует у эскимосов.

12 О данном материале речь будет идти в дальнейшем.

13 Заметим, что на рис. 3 показана идентичность построения центрального помещения. Однако можно говорить, что в данном архитектурном сооружении утрачен так называемый ход-тунель. Можно предположить, что на данный факт возведения и планировки, напрямую, повлиял кочевой образ жизни данных племен.

14 Монро Д. Утерянные книги Мерлина. Друидическая магия времен Артура / Пер. с англ. Н. Шпет. Киев.: София, 1999. С. 213.

15 Пирамида Хеопса (Хуфу) (XXVII в. до н. э.) — в древности достигала 146,6 м, в настоящее время верхняя часть пирамиды разрушена и на сегодня ее высота составляет 137 м, сторона основания 227,5 м. Во времена Хеопса все грани пирамиды были облицованы отполированными плитами из белого известняка.

16 Платон. Критий. 115 d. С. 509.

17 Зайдлер Л. Атлантида. Великая катастрофа. М.: Вече, 2004. С. 33.

18 Воронин А. А. Морские колонии Атлантиды. М.: Вече, 2004. С. 67.

19 Кварц (нем. Quarz) — минерал, безводный диоксид кремния (SiO_2). Отсутствие плоскостей и центра симметрии у кристаллов кварца обусловливает наличие пьезоэлектрических и пироэлектрических свойств. Данный минерал является ценным минеральным сырьём: используется в оптических приборах, в генераторах ультразвука, в телефонной и радиоаппаратуре (как пьезоэлектрик).

20 Гранит (итал. granito, от лат. granum — зерно) — кислая, магматическая, интрузивная горная порода богатая кремнезёмом. Состоит из кварца, плагиоклаза, калиевого полевого шпата и слюд — биотита и/или мусковита. Одна из самых распространённых пород в континентальной земной коре.

21 Матье М. Э. Искусство древнего Египта. СПб., 2001. С. 93.

22 Элементарный учебник физики / Под ред. Г. С. Ландсберга. Т. 3. С. 255, 264.

23 В плоскостном выражении практически идентичную конструкцию с данным эффектом можно обнаружить в постройке лабиринта, где происходит фокусировка энергии в результате прохода по его внутреннему контуру.

24 Блаватская Е. П. Теософский словарь. М.: Сфера, 1994. С. 31.

25 Диэлектрик (изолятор) — материал, плохо проводящий или совсем не проводящий электрический ток. Основное свойство диэлектрика состоит в способности поляризоваться во внешнем электрическом поле. Диэлектирические кристаллы используются в лазерах, квантовых усилителях СВЧ.

26 Электрический ток — направленное движение электрически заряженных частиц, например, под воздействием электрического поля. Такими частицами могут являться: в проводниках — электроны, в электролитах — ионы (катионы и анионы).

27 Электромагнитная индукция является процессом возникновения электрического тока в замкнутом контуре при изменении магнитного потока, проходящего через него.

28 Пьезоэлектрик — диэлектрики, в которых наблюдается пьезоэффект, т. е. это те материалы, которые могут либо под действием деформации индуцировать электричиский заряд на своей поверхности (прямой пьезоэффект), либо под влиянием внешнего электрического поля деформироваться (обратный пьезоэффект). В современной технике используются: датчики давления, пьезоэлектрические детонаторы, источники звука большой мощности, миниатюрные трансформаторы, кварцевые резонаторы для высокостабильных генераторов частоты, конденсаторы и др.

29 Ильюшин А. А., Ленский В. С. Сопротивление материалов. М., 1959. С. 10.

30 Можно сказать, что многочисленные опыты с размещением мяса или бритв в пирамиде, которые проводились в лабораторных условиях, являются одним из подтверждений существования некой точки и наглядно демонстрируют одну из составляющих данного физического опыта.

31 «…Преисполненный желания открыть учение о тайне (Secreta operis mundi) и таинство сотворения, я очутился в мрачной пещере, темной и ветреной. Я ничего не видел из-за царящего в ней мрака…» (Поймандр Гермеса Триждывеличайшего // Гермес Трисмегист и герметическая традиция востока и запада / Пер. К. Богуцкого. М., Киев: Алетейя, Ирис, 1998. С. 556). Можно сказать, что после входа в пещеру следует процесс медитации и соединением с энергоинформационным полем: «Что желаешь ты услышать и увидеть, постигнуть мыслью и знать?» (Там же. С. 14). Более того, из текста следует, что происходит процесс не только вербального контакта, но и получение зрительного образа: «При этих словах он изменил облик, и сразу мне все открылось, взору моему предстало величайшее зрелище» (Там же. С. 14).

32 Энциклопедия мистических терминов. С. 418.

Е. К. Фокеева
канд. филос. наук,
доцент Поволжской
академии
государственной службы
им. П. А. Столыпина
(Саратов)

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИЗЫСКАНИЯ М. П. ПОГОДИНА

Copyright © 2010, Е. К. Фокеева

Вопросы об исторических судьбах славянства, их духовной близости и ментальности одинаково остро стояли как в XIX веке, так и в настоящее время. От позиции России в славянском вопросе во многом зависели вопросы политической стабильности в Европе.

О необходимости вести взвешенную политику, направленную на объединение славян, спорили и рассуждали ведущие историки и публицисты, философы и политики, государственные деятели.

Примечательно, что над вопросом «Как Европа относится к России?» одинаково серьезно задумывались как историк М. П. Погодин, так и Николай I, оставивший личные замечания и пометки в тексте его статьи. Кроме конкретных исторических трудов, большое значение для понимания точки зрения историка имеют дневниковые записи М. П. Погодина, которые он вел почти на протяжении всей своей жизни. В них отчетливо проявляются живая мысль, эмоции, планы сначала двадцатилетнего юноши, затем зрелого, умудренного жизненным опытом человека. Элемент некоторого «лукавства» и «кокетства» перед потомками, а может быть, и перед самим собой, не меняет существенно описываемые им события и явления.

Определяющим моментом в понимании душевного мира историка и созданного им умозрительного исторического мира является умение создавать алгоритм действия виртуальной исторической ситуации и как бы «парить» над действительностью. Причем его современникам и коллегам это свойство М. П. Погодина казалось зачастую верхом легкомыслия, а подчас и невежества. Отсюда и характеристики его С. М. Соловьевым не как вдумчивого историка, а как лихого наездника по ее полю. С другой стороны, именно легкость и бойкость пера Погодина привлекала к нему многих сторонников, среди которых были такие известные писатели, как А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь, В. Г. Белинский. Эмоционально и точно охарактеризовал свое восприятие от лекций Погодина Ю. Ф. Самарин. «М. П. Погодин,— отмечал он,— сильнее всех действовал не только на меня, но и на многих других. Мы чувствовали в нем самостоятельное направление мысли, направление, согретое глубоким сочувствием к русской истории. Мы были выведены им на совершенно новое воззрение на русскую историю и русскую жизнь вообще.

Формулы западные к нам не применяются; в русской жизни есть какие-то особенные, чуждые другим народам начала; по иным, еще не определенным наукою законам совершается ее развитие. Все это высказывал Погодин довольно нескладно, без доказательств, но высказывал так, что его убеждения переливались в нас. До Погодина господствовало стремление отыскивать в русской истории что-нибудь похожее на историю народов западных. Погодин первый, по крайней мере для меня и моих товарищей, убедил в необходимости разъяснения явлений русской истории из нее самой» [1].

Эти слова Ю. Ф. Самарина как нельзя лучше передают отношение М. П. Погодина к русской истории. Рассмотрим некоторые компоненты структурированого историком виртуального социума, отраженного в его статьях, дневниковых записях, полемических высказываний. Прежде всего, для Погодина характерно философское видение исторических проблем, стремление к максимальному обобщению, попытка «схватить мыслью мир в целом». Этот подход к историческим процессам сходен с подходом к постижению всего сущего древнегреческими философами, которые пытались свести все существующее к какому-то одному основанию. Так и Погодин все своеобразие русской истории пытается свести к определенной философской формуле. Наиболее отчетливо это проявляется в его «Исторических афоризмах», явившихся результатом длительных раздумий и философских изысканий, опубликованных в 1836 году.

Тема истории для Погодина всегда имела особое значение. История была для него предметом искренней любви и восхищения. Об этом он неоднократно высказывался публично и отмечал в дневнике: «Да прилипнет язык к моей гортани, если я подумаю когда-либо святое имя науки умышленно представлять в ложном свете для частых видов, хотя бы это было в пользу моего отечества» [2].

Особенное восприятие истории ярко проявляется уже в первом тезисе «Исторических афоризмов». «История,— пишет Погодин,— должна из всего рода человеческого сотворить одну единицу, одного человека и представить биографию этого человека через все степени его возраста.

Многочисленные народы, жившие и действовавшие в продолжении тысячелетий, доставят в такую биографию, может быть, по одной черте. Черту эту узнают великие историки» [3]. Трудно сказать, причислял ли себя к ним сам Погодин, но самых различных догадок, неожиданных параллелей и парадоксальных

Copyright © 2010

предположений в исторических трудах Погодина действительно много.

Вместе с тем «Исторические афоризмы» Погодина не представляют собой никакой единой системы. Это, видимо, входило в замыслы автора, поскольку в предисловии к ним он отмечает: «Я оставил их так, как они родились, со всеми признаками их происхождения: одни мысли недоговорены, другие повторены несколько раз под разными формами, третьи только что намечены. Итак, в этом собрании не должно искать никакой последовательности, связи, никакого целого»[4].

Исторический мир М. П. Погодина очень жив и разнообразен. История и историческое пространство рассматриваются историком и с точки зрения антропологии, и с точки зрения математики, а также музыки и живописи. «История,— утверждает Погодин,— это картина великого мастера; время стерло с нее живые краски, невежество испортило гениальный чертеж, злонамеренность провела свои кривые линии… какой знаток возьмется восстановить ее?»[5]. По всей видимости, к числу таких знатоков Погодин причислял и себя. Часто историк применял прием отождествления себя с тем или иным правителем, от имени которого он осуществляет управление, издает указы и т. д. Еще в юные годы, по свидетельству Н. Барсукова «воображал он себя несколько часов государем и издавал указ об изгнании из России и неприятии никогда всех французов, итальянцев, немцев и англичан»[6].

С такой же решительностью М. Погодин предлагает свой вариант решения острейшего и в XIX веке славянского вопроса. «Говорил с Кубаревым,— записывает он в дневнике,— о соединении славянских племен в одно целое, в одно государство. Родись другой Петр, он найдет другого Суворова, и кончен бал. Главное дело, отнять у австрийцев. Сербию ничего не стоит завоевать»[7].

В этих предположениях историка много разного: от гениального до наивного, от прозорливости до пугающего невежества. Но тем не менее виртуальное пространство истории, представленное в исторических и философских трудах М. П. Погодина, представляет собой своеобразный волшебный ключ к постижению «феномена» самого историка и создает перспективу для дальнейших исследований.

Примечания

1 Самарин Ю. Ф. М. П. Погодин как профессор // Русь. 1880. № 1. С. 19.
2 Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина // Барсуков Н. П. Соч.: В 22 т. СПб., 1888–1910. Кн. 3. С. 272.
3 Погодин М. П. Исторические афоризмы. М., 1836. С. 1.
4 Там же. С. 6.
5 Там же. С. 61.
6 Барсуков Н. П. Указ. соч. Кн. 1. С. 69.
7 Там же. С. 56.

С. А. Юрикова
канд. филос. наук, доцент,
зав. кафедрой философии
и социологии Орловского
государственного института
искусств и культуры

СОВРЕМЕННАЯ СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СИТУАЦИЯ И НЕОБХОДИМОСТЬ ОДУХОТВОРЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Copyright © 2010, С. А. Юрикова

Мы живем в эпоху значительных социокультурных изменений. На наш взгляд, главными понятиями, отражающими эти изменения, являются понятия «глобализация» и «кризис». Разрушаются прежние системы ценностей, усиливается влияние процессов глобализации, постепенно формируется глобальное информационное пространство. Результатом процесса глобализации, как отметил в своей книге А. Панарин «Искушение глобализмом», может быть сконструированный мир экономического и политического монополизма, в котором нормальная соревновательность и партнерство будут подменены делением на расу господ и расу неприкасаемых, на «золотой миллиард» и бесправную периферию[1]. Задача России — сделать все, чтобы занять достойное место в мировой экономике, не превратиться в бесправную периферию. Но необходимым условием успешного решения этой задачи является духовно-нравственное оздоровление народа. И первостепенную роль в этом должно сыграть образование. Об уровне развития общества можно судить по уровню развития составляющих его индивидов. Наш современник в большинстве случаев, как известно, далек от идеала.

Другим ключевым понятием, отражающим современную социокультурную ситуацию, является, как сказано выше, понятие кризиса, которое применимо сегодня не только по отношению к отдельному человеку, государству, но и человечеству в целом. Сегодня это понятие используется для характеристики сферы общественной жизни.

В условиях переживаемого в нашем обществе системного кризиса, затронувшего и образование, что находит отражение в его дегуманизации, девальвации знания, утрате престижности интеллектуального труда, обозначилась серьезная проблема утраты личностью гармонии бытия. Это проявляется в нарушении качества жизни, потере смысла существования, духовных и эмоциональных страданиях, нервных расстройствах, чувстве одиночества, тревоги, неудовлетворенности, депрессиях, доводящих порою до самоубийства. Здесь уместно вспомнить справедливое мнение нашего великого писателя А. И. Солженицына о том, что в современных условиях национальной идеей должно стать сбережение народа.

Произошедшие изменения в области знания, идеологии, морали, в организации социально-экономической жизни вызывают у современной личности переосмысление индивидуальной системы значений. Переоценка ценностей — трудный для личности процесс, вызывающий чувство дезориентации и внутренней дестабилизации. Все это является часто причиной того, что в поисках внутренней гармонии человек попадает в сети различных сект, магов, колдунов и т. д.

Система образования должна гибко и адекватно реагировать на происходящие изменения. В сложившихся условиях стала очевидной связь между качественным образованием и перспективой построения здорового гражданского общества, эффективной экономики и безопасного государства. Большое количество разного рода катастроф, произошедших в нашей стране за последние годы и повлекших за собой гибель множества людей, свидетельствует о значительном снижении профессионального качества наших специалистов в различных областях и уровня их нравственной культуры, отсутствии чувства долга, ответственности, элементарной порядочности и доброжелательности по отношению друг к другу. Первоочередная задача приоритетного национального проекта «Образование», как известно,— дать системе образования страны, которая ориентируется на инновационный путь развития, стимул к движению вперед, вывести систему отечественного образования на новый качественный уровень. Проблема реформирования образования породила много споров. Как справедливо заметил однажды в своем выступлении ректор МГУ им. М. В. Ломоносова В. Садовничий, решать эту проблему нужно продуманно, без каких-либо перекосов, учитывая позитивный опыт прошлого. По его мнению и мнению многих других ученых, отечественная система образования, существовавшая в восьмидесятых годах, была достойной и пользовалась заслуженным авторитетом в мире. Реформируя систему образования, не следует слепо копировать западную модель образования, вступая в европейское общеобразовательное пространство, нужно использовать традиции и лучшие достижения отечественного образования.

При этом необходимо помнить, что образование — главный универсальный канал исторической трансляции культурных ценностей. Однако престиж образования, науки, культуры в современном обществе, как известно, низок. Сегодня образование и жизнь стали осуществляться в разных плоскостях. С одной стороны, есть тенденция развития образовательных и воспитательных систем, в основе которых — модели высокой культуры. А с другой стороны, наблюдается декультурация среды образцами массовой культуры. Но человек — это открытая система. Он способен как к восхождению, совершенствованию, так и ко вторичному одичанию, нисхождению. И если первое, как справедливо отмечается, требует столетий душевного труда, то второе — просто снятия «культурных одежд», которое может произойти за одно поколение. Адекватно

Copyright © 2010

отражая сложные, противоречивые отношения и процессы, протекающие в обществе, именно образование может стать спасительной для него в условиях кризиса ариадновой нитью. Суть, цель образования — формирование не только профессионального работника, но прежде всего личности, родителя, гражданина. Именно образование должно помочь человеку найти свое место в меняющемся мире, обрести гармонию бытия.

Исходя из реалий, ученые формулируют ряд требований к современному образованию, которые позволят обеспечить его одухотворенность и нравственную направленность.

Первым и важнейшим требованием считают отражение в образовании созидательной, действенной системы взаимодействия человека с природой. В условиях существующего экологического кризиса как никогда важно формирование экологического сознания, воспитание экологической культуры, результатом которой стало бы не варварское, потребительское отношение к природе, обусловленное эгоистическими интересами, а бережное, гуманное отношение к ней. Современные и будущие поколения должны осознавать, что люди связаны с природой биологически, физиологически, психологически, экономически, что от состояния природной среды, без преувеличения, зависит не только здоровье, но и жизнь человека. Сегодня, предлагают ученые, необходимо создать синтетическую науку — «глобальную экологию», чтобы люди осуществляли все виды деятельности на ее основе. Экологическую культуру необходимо рассматривать как осознание социально-нравственной обусловленности взаимоотношений людей между собой и природой.

Другим требованием является необходимость в целостном педагогическом процессе, чтобы, используя возможности всех учебных предметов, обеспечить пробуждение, становление и формирование высших духовных чувств и потребностей — познавательных, нравственных, эстетических. В условиях современной цивилизации все больше начинают доминировать такие ценности, как свобода, понимаемая часто как возможность полного, абсолютного самовыражения, личное благополучие, деньги, власть. Но во все времена признавались в качестве высших духовных ценностей Истина, Добро, Красота, Вера, Надежда, Любовь. Система образования должна способствовать утверждению этих ценностей в сознании современного человека в качестве высших ценностей. Поэтому одна из главных задач образования — пропаганда идеальной системы ценностей, которая бы способствовала совершенствованию и самосовершенствованию человеческой личности. Здесь уместно вспомнить Ф. М. Достоевского, который подчеркивал, что под просвещением он понимает то, что уже буквально выражается в самом слове «просвещение», т. е. свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум и указывающий ему дорогу в жизни. Хорошо по этому поводу сказал и великий русский философ И. Ильин: «Надо раз и навсегда установить и признать, что безграмотный, но добросовестный простолюдин есть лучший человек и лучший гражданин, чем бессовестный грамотей, что формальная “образованность” вне веры, чести и совести создает не национальную культуру, а разврат пошлой цивилизации»[2].

Результатом педагогического процесса должна быть прежде всего духовно-нравственная личность. Поэтому следующим требованием, предъявляемым к образованию и вызывающим много споров, является необходимость сближения светского и православного образования для того, чтобы объединить усилия светской и религиозной педагогики в решении задач духовно-нравственного воспитания. Необходимо постоянно помнить, что мораль является всеобщим условием жизнедеятельности общества. Нравственная культура — это ядро как культуры личности, так и культуры человечества в целом.

Современные российские ученые сходятся во мнении, что возрождение здорового морального климата в нашем обществе — первичная по отношению ко всем другим задача. Высказывая свое мнение по поводу выступления бывшего президента В. В. Путина на расширенном заседании Госсовета 8 февраля, декан социологического факультета МГУ В. Добреньков подчеркнул: «Одна из главных проблем, которую нужно незамедлительно решать — проблема духовно-нравственного возрождения России. Ко всем имеющимся приоритетным национальным проектам лично я бы добавил проект, направленный на решение именно этой проблемы. Без обновления базовых нравственных ценностей мы не сможем выполнить ни политические, ни экономические, ни демографические, никакие другие задачи, стоящие перед обществом. Все дело в человеке. Для того чтобы создать инновационную экономику, эффективно бороться с коррупцией и другими видами преступности, чтобы покончить с массовой бедностью, детской беспризорностью и прочими нашими бедами, нужно прежде всего оздоровление, качественное укрепление именно нравственной основы всех структур власти»[3].

В сложившихся условиях современное человечество действительно может спасти «духовная революция», необходимость которой обосновывает и Его Святейшество Далай-лама XIV[4]. Призыв к духовной революции не означает призыва к религиозной революции. Духовная революция должна заключаться в преобразовании сердца и ума посредством «взращивания» таких духовных качеств, как любовь, доброта, сострадание, терпение, терпимость и т. д. Человечество в целом, которое оказалось на грани катастрофы, и любое общество могут спасть в том случае, если они станут этичными и мирными. Важнейшую роль в решении этой задачи должно играть образование, начиная со школьной скамьи и заканчивая студенческой аудиторией.

Примечания

1. Панарин А. С. Искушение глобализмом. М., 2002. С. 10.
2. Ильин И. А. Историческая судьба и будущее России: Статьи 1948–1954 гг. С. 300.
3. Проект 2020 // Литературная газета. 2008. № 7. С. 2.
4. Его Святейшество Далай-лама. Этика в новом тысячелетии. М., 2004.

Н. С. Терлецкий
младший научный сотрудник
Музея антропологии
и этнографии
им. Петра Великого
(«Кунсткамера») РАН

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОЖЕСТВЕННОЙ БЛАГОДАТИ В ИСЛАМЕ

Copyright © 2010, Н. С. Терлецкий

В представлении мусульман пророки, а также особая категория почитаемых праведников, отличающихся набожностью и благочестием (*аулийа'* — ед. ч. *вали*), обладают способностью совершать чудеса [1]. Возможность совершения чудес обусловлена их близостью к Всевышнему, которая проявляется необычайной внутренней силой, божественной благодатью (*барака*). В этой силе заключены такие способности, как чтение мыслей, исцеление хворых, воскрешение умерших, управление стихиями и животными, перемещение по воздуху, хождение по воде, возможность находиться одновременно в нескольких местах и пр. Удивительные способности *аулийа'* и пророков сохраняются и после их смерти, а посещение мест их погребения или иных объектов (*мазар*ов), тем или иным образом связанных с их личностями, а также выполнение определенных ритуальный действий позволяет паломнику надеяться на заступничество со стороны покойного праведника, обретение испрашиваемых благ (как-то: просьбы о собственном здоровье и здоровье близких, удаче, разрешения финансовых затруднений, получение защиты от сглаза, скорое появление потомства и пр.). Несмотря на непрекращающиеся дискуссии в рамках ислама о нормативности и позволительности данной традиции, она получила повсеместное распространение в мусульманском мире, а практика совершения паломничества и поклонения почитаемых объектов (*зийарат*) воспринимается подавляющим большинством верующих как обычай не только не противоречащий предписаниям ислама, но и как богоугодный поступок.

Точное и однозначное определение *барак*и представляется довольно затруднительной задачей, поскольку оно не основывается на сведениях одного лишь Писания и имеет несколько тонких оттенков значения и проявления. По всей видимости, *барака* берет свое происхождение в других религиях, вероятнее всего в христианстве, однако нельзя утверждать, что это исключительно христианский феномен. С высокой долей вероятности можно сделать предположение, что коранические представления о *барак*е подверглись переосмыслению и были развиты мусульманским богословием под влиянием и в полемике с догматическими системами христианства и иудаизма. В Коране термин *барака* употребляется только в форме множественного числа (*баракат*) и встречается трижды (7 : 94; 11 : 50; 73 : 76). Как в современном, так и в более раннем контексте, рассматриваемое понятие имеет разнообразные значения. В словарных статьях *баракат* определяется как благословение, благодеяние, благость, благодать; нечто хорошее, ниспосланное Богом, в особенности то, что продолжается в течение долгого срока или вечно, увеличивается и имеется в большом количестве; как благо, процветание, удача, происходящие от Бога; благо неизменное и постоянное, изобилие, ниспосланное Богом. По сути *барака* есть дарованная свыше сила, чаще всего определяемая как «благословение», которой обладают пророки и *аулийа'*, равно и те объекты и места, с которыми они имели контакт. Довольно широкое толкование данного термина дает «Энциклопедия ислама» (The Encyclopaedia of Islam) — «благодетельная и благотворная сила, имеющая божественное происхождение, которая проявляется в сверхъестественных физических способностях, а также удивительном счастье и выдающихся возможностях психики. Абу ал-Бака', лексикограф XVII века, указывает, что *барака* есть постоянство божественно дарованной благодати, например воспринятой рассудком, *в* или *на* какой-либо вещи. Производные от арабского корня «БРК», как, например, *бурика*, *мубарак* и *табарака,* встречаются в Коране двадцать девять раз. Однако ни в одном случае они не относятся к *аулийа'* или пророкам. Они также встречаются в многочисленных формулах вежливого обращения, благопожеланиях, эвфемизмах.

Барака может быть истолкована как инспирированное свыше качество, которое и придает *аулийа'* благочестивость и праведность и отличает их от других членов общества. Отчасти она может быть переведена (истолкована) как «харизма» или «святость», однако имеет несколько смысловых уровней. Ее наивысшими проявлениями являются Коран и основные догматы ислама. По самой своей природе текст Корана (*каламу-ллах*) наполнен *барак*ой. Именно *барака* придает священные свойства какому-либо месту и превращает его в объект паломничества и поклонения благодаря присутствию (или мнимому присутствию) и/или действиям почитаемого праведника, а также наличию предметов из его личного имущества. Помимо мемориальных памятников (как, например, гробницы, мавзолеи и т. п.), и отдельные, зачастую мелкие транспортабельные почитаемые объекты (списки Корана, обувь пророка Мухаммада и пр.) считаются обладающими *барак*ой. Верующие совершают к ним паломничества

Copyright © 2010

для обретения благословения, так же как и к могилам и другим местам поклонения.

Как уже отмечалось выше, в исламе существуют представления о возможности эманации *барак*и на пророков, получивших божественное откровение (*вахи*) и на *аулийа'*, на которых снизошло божественное вдохновение (*илхам*). В наибольшей степени наделены этим даром Мухаммад и его потомки. Эти сакральные персонажи в свою очередь могут передавать «излучения» своих сверхъестественных возможностей обычным людям как в течение своей жизни, так и после смерти. *Барака* подразумевает обязательное наличие «действующей силы» (например, почитаемого *вали*, *мазар*а, реликвии) и «адресата» или «получателя» *барак*и (т. е. паломника, верующего). *Барака* может быть воспринята сердцем и душой, а также разумом. Строго говоря, *барака* и ее передача может быть расценена как духовная близость или мощная моральная и духовная сила или харизма, подобные тем, что имеют место во взаимоотношениях между *шайх*ом и его учеником. Способы передачи *барак*и весьма разнообразны и подчас принимают весьма причудливые формы. *Барака* передается в основном четырьмя способами.

1. Через непосредственный контакт с ее носителем (т. е. пророком или *вали*), например, коснувшись, обняв или поцеловав его. Получатель обычно не обретает *барак*у в достаточном количестве, чтобы передать ее третьему лицу.

2. Через обретение знаний и обучение у *аулийа'* или обычного человека. Обретенные знания могут быть переданы другим людям, но не связанная с ними барака. Передача ее требует особых условий (место, время и прочие обстоятельства).

3. Благодаря обладанию (как наследственному, так и в результате приобретения лично или же через посредников) реликвий или прочих предметов, каким-либо образом связанных с благочестивым праведником, в первую очередь предметов одежды. Подобные вещи сохраняют свою *бараку* при передаче из поколения в поколение, равно как и в случае с реликвиями, связанными непосредственно с пророком Мухаммадом — его волосами, обувью, одеждой или отпечаткам рук и ног.

4. Посредством встречи и контакта с пророком или *вали* во сне и получения от него *барак*и. Данный способ во многом перекликается с суфийскими обрядами инициации.

Барака относится скорее к сфере духовного, перцепционного и эмотивного, нежели когнитивного. Строго говоря, *барака* является эманацией, неограниченно долгим обладанием святости, благочестия в личности праведника, которая проявляется в объектах или людях, с которыми данный персонаж входит в контакт посмертно или же в течение жизни. Следует отметить, что непосредственный контакт не всегда обязателен; вещь может обладать *барак*ой даже в том случае, если она лишь опосредованно имеет отношение к почитаемому персонажу, ассоциирована в сознании с его личностью, посвящена ему и т. д. Сбор с *мазар*а камней, растирание по лицу и телу земли, пыли или грязи с почитаемого места, и прочие подобные действия являлись и являются доступными и распространенными способами получения *барак*и. Помимо людей, наиболее частыми вместилищами *барак*и может выступать земля, вода, камни или деревья, не говоря уже об архитектурных сооружениях, например мечетях и гробницах. В жизнеописании видного деятеля суфизма *шайх*а Арслана (ум. около 550/1150) в частности говорится, что *барака* содержится в воде колодца, который он выкопал. Интересные примеры находим и в других регионах мусульманского мира. Так, в соборной мечети селения Кумух (Дагестан) стояло мраморное надгробие, по легенде, изготовленное для мавзолея популярного на Северном Кавказе героя мусульманских преданий Абу Муслима. Несмотря на то что сам мавзолей находился в другом селении, надгробие удерживалось у себя кумухцами, чтобы приобрести частицу благодати (*барака*) упомянутого *шайх*а. *Барака* может встретиться в любых предметах и явлениях, подчас весьма отличных друг от друга. У мусульманских народов, придерживающихся оседло-земледельческого образа жизни, считается, что *барака* проявляется в злаковых растениях и способствует «волшебному» преумножению урожая из семян. В Коране она упоминается применительно к оливковому дереву. Географ ал-Казвини (600–682/1203–1283) упоминает, что расположенный в северной Сирии город Химс обладает *барак*ой, равно как и вода в этой местности. Если одежда будет постирана в водах этого города, то скорпион никогда не приблизится к носящему ее человеку до тех пор, пока она вновь не будет постирана в другой воде.

Представления о бараке составляют важную часть народных мусульманских верований и связаны с различного рода магическими действиями — защитой от дурного глаза, лечебными практиками и т. п. Так, выражение с довольно расплывчатым значением *табаракаллах* (67 : 1) часто используется как средство против сглаза. Ал-Харави упоминает, что земля с одного из популярных *мазар*ов, приложенная к месту укуса скорпиона или змеи, способствует быстрому излечению.

Зачастую представления о свойствах и природе *барак*и учитывались и в реалиях политической жизни мусульманского мира. Правители нередко обращались к суфийским *шайх*ам и оказывали им покровительство в надежде заручиться от них благословением (т. е. *барак*ой) в своих зачастую весьма рискованных политических и военных начинаниях. Обретение политической силой сколь-либо значительного влияния было фактически невозможно без обретения ее столицей или иным городом статуса духовного и религиозного центра. Не в последнюю очередь это зависело от действий правителей по привлечению и поддержке *шайх*ов, *аулийа'* и прочих благочестивых персонажей, строительству культовых сооружений, поддержанию в надлежащем виде и украшению уже существовавших *мазар*ов, приданию им более значимого статуса,

приобретению почитаемых реликвий и т. п. Подобные мероприятия способствовали тому, что увеличивалось количество паломников, а конкретное место (город) почиталось как вместилище *барак*и.

Определение *барак*и в контексте культа поклонения и почитания праведников редко становилось предметом рассмотрения как ученых, так и богословов. Нет никаких оснований предполагать, что (по крайней мере, в средневековом контексте) *барака* когда-либо рассматривалась как некая доктрина, даже в рамках суфизма, или же как «моральный, эмоциональный, или интеллектуальный конструкт». Однако теологи обращались к вопросу о *барак*е в своих сочинениях в тех случаях, когда она становилась предметом споров и разногласий. Некоторые полагали, что *барака* есть не сверхъестественная сила, а скорее образцовые качества благочестия и образованности, которым обладали некоторые *шайх*и. Ярким выразителем данной точки зрения был Ибн Таймийа, отличавшийся резкой критикой традиции совершения паломничества к *мазар*ам. Он вступал в спор с теми, кто утверждал, что *аулийа'* обладают особой *барак*ой, поскольку изначальным источником *барак*и является Бог, то на практике любой мусульманин, соблюдающий принципы веры, мог обрести *барак*у. Существует мнение, что знание (образованность) не являлось источником божественного благословения. Средневековые авторы не обязательно определяли все виды знания как *барак*у. Равно как и не все *шайх*и, аскеты, теологи или суфии обладали ею. Источники фактически единогласны в том, что *барака* не является лишь «побочным продуктом» обучения, но отождествлялась с харизмой суфийских шайхов и теологов. Однако и это не было обязательным условием. *Барака* не всегда отождествлялась и с образцовыми поведением и образованностью или же с персональной харизмой, обусловленной обретением показательного уровня благочестия и набожности. Было даже возможным обретение *барак*и людьми, далекими от славы почтенных ученых, или же не всегда следовавших установленным религиозным нормам. Не всегда люди, имевшие *барак*у, совершали чудеса или выступали с заступничеством. Однако харизма их личностей привлекала к ним верующих и почитателей.

Примечания

[1] Следует различать несколько категорий чудес: 1) *карама* (мн. ч. *карамат*) — т. е. сверхъестественное деяние, совершаемые мусульманскими праведниками (*аулийа'*) и 2) *му'джиза* (мн. ч. *муджизат*) — чудо, публично сотворенное пророком (*наби* — мн. ч. *анбийа'*) в подтверждение своей пророческой миссии.

Л. В. Рябова
аспирант РХГА

Научный руководитель
канд. филос. наук
С. В. Пахомов

МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ К. Г. ЮНГА

Copyright © 2010, Л. В. Рябова

Аналитическая психология К. Г. Юнга не только располагается в рамках рациональной науки, но и продолжает живую, непосредственную традицию «науки о душе», соединяющую в себе откровения религии, мистики, эзотерических учений с современным представлениями о психике. Особенности аналитической психологии определяются историческим контекстом ее возникновения и формирования и, конечно, личностью ее создателя. Исходя из традиций романтического движения, Юнг претендует на то, чтобы с помощью объективных методов сделать достоянием науки некую сферу человеческой души, находящуюся в промежутке между религией и психологией [1].

Романтическая наука развила интерес в отношении человеческой психопатологии и паранормальных явлений. Интерес романтической психиатрии, философии и литературы к феноменам одержимости, медиумизма, множественным личностям повлиял на внимание аналитической психологии к мифопоэтическому воображению, измененным состояниям сознания и коллективному бессознательному с присущей ему таинственностью. Романтические философы имели длинный ряд предшественников — от гностиков и алхимиков до Парацельса, Беме, Сведенборга, которых Юнг считал первопроходцами в области бессознательного.

Вообще вторая половина XIX века характеризуется повышенным вниманием образованных слоев общества к явлениям спиритизма, ясновидения, сомнамбулизма, гипноза, в том числе и как к важным средствам познания души. Значительная часть того, что читал Юнг во время своей медицинской подготовки, касалась различных форм множественных личностей, трансовых состояний, истерии и гипноза,— т. е. всего того, что демонстрировало традицию влияния одной души на другую в понимании романтической психиатрии. Эту традицию можно проследить от древних шаманов к экзорцизму священников, практике исповеди в католической традиции и «лечению душ» протестантскими священниками [2], через теорию животного магнетизма Антона Месмера, предполагающую существование некой магнетической субстанции, связующей целителя с исцеляемым, к использованию в XIX веке гипноза, устанавливающего особый психический контакт между доктором и пациентом. Для Юнга как для будущего аналитического психолога важно было осознать свое место в особой традиции влияния одной души на другую.

Еще со студенческих лет Юнг проявлял интерес к литературе по спиритизму, оккультизму, к тому же с парапсихологическими феноменами ему довелось сталкиваться в собственной семье [3]. Возможно, что именно эти первые столкновения с миром духов послужили источником для последующих идей Юнга [4]. В 1902 году Юнг защищает диссертацию по теме «К психологии и патологии так называемых оккультных феноменов» [5], материалом для которой послужили наблюдения над его кузиной-медиумом.

Представления Юнга о сфере религиозного имеют своим источником и собственные непосредственные переживания. Начиная с 1913 по 1919 год Юнг переживает тяжелый душевный кризис, своеобразный эксперимент над самим собой, опасную встречу с бессознательным. В этот период он намеренно и неоднократно вызывал у себя состояния транса, используя методы, названные им впоследствии активным воображением; эта техника заключалась в приостановке действия критической функции сознательного эго с тем, чтобы из бессознательного могли проступить образы. Помимо интенсивных визуальных переживаний, тем же способом оказалось возможным обнаружить некий внутренний голос, с которым можно было, подобно медиуму, установить длительный диалог. Этот внутренний собеседник мог выступать как выразитель более интегрированного начала, находящегося в бессознательном, независимом от времени и пространства [6].

Данный период в жизни Юнга можно классифицировать как творческую болезнь у мыслителей определенного склада, период кризиса, своеобразный аналог шаманской болезни, инициации или таинств различных религий. Творческой болезни предшествует период интенсивной поглощенности какой-либо идеей и поиск определенной истины. Сама болезнь может принимать форму депрессии, психосоматических недомоганий или даже психоза, сопровождается чувством изолированности, отчаяния, при этом не теряется связь со своей доминирующей идеей. Окончание болезни знаменуется устойчивой трансформацией личности, чувством избранности, готовностью стать основателем нового учения и убежденностью в своей правоте [7].

Юнг вышел из своей творческой болезни с ощущением глубоко обогатившей его внутренней мета-

Copyright © 2010

морфозы, с повышенной расположенностью к интуиции, психическим переживаниям и исполненным смысла сновидениям. Теперь он с абсолютной убежденностью рассуждал об архетипах и коллективном бессознательном, ставшими для него достоверными психологическими реальностями, столь же несомненными, как и материальный мир.

Собственно, благодаря этому «путешествию в бессознательное» и сформировались основные юнговские концепции, возникла его система[8]. Еще одной характерной особенностью тех, кто пережил творческую болезнь, является склонность приписывать универсальную значимость своему личному опыту, в том числе и при построении дальнейшей системы. Собственное «странствие в бессознательное» явилось для Юнга моделью его синтетически-герменевтической терапии: анализ стал восприниматься как аналог своеобразного посвящения, мистерии, как погружение в бессознательное с целью вызвать глубокую индивидуальную трансформацию с помощью непосредственного столкновения с архетипическим материалом. Этот процесс становления, развития и дифференциации личности получает название индивидуации (одного из важнейших понятий в юнговской теории).

Юнга настолько занимала глубокая бессознательная область психики, что в 1947 году он дает ей особое название — «психоидное бессознательное» («психоидное» — буквально: подобное психическому) с целью выделить ее из всех других категорий бессознательного[9]. Психоидное бессознательное — это первичная упорядочивающая структура, сама по себе непредставимая и невоспринимаемая, не поддающаяся осознанию[10].

Архетипам начинает приписываться некоторый трансцендентный элемент, в какой-то степени ставящий их вне времени и пространства. Рассуждения об архетипах приводят Юнга к выводу, что душа и материя, находясь в одном и том же мире и основываясь на непредставимых, трансцендентных факторах (в том числе и на архетипах), весьма вероятно являются двумя различными аспектами одного и того же. Здесь Юнг подходит к демонстрации идеи единства мира, так называемого unus mundus, унитарного взгляда на мир. Это целостное представление о мире, в котором все некоторым образом связано со всем, действие в одной части системы отражается на всей системе.

Эта интуиция целостного, единого мира, имеющего в конечном итоге ту же природу, что и душа, больше всего занимает Юнга в поздние годы творчества. Его интересуют факты «случайных» значимых совпадений психических и внешних событий, предвидения будущего, телепатии и ясновидения, так называемых парапсихологических феноменов. Юнг пытается классифицировать, дать объяснения этим явлениям, как будто не подчиняющимся правилам времени, пространства и причинности, вводя понятие «синхронистичности», акаузального связующего принципа. Под явлениями синхронистичности понимается наличие смысловой связи между различными, порой одновременными, внешними событиями и психическими состояниями, при отсутствии между ними причинной зависимости[11]. Юнг считает, что синхронистический фактор можно добавить к уже признанной триаде времени, пространства и причинности, превратив ее в четверку. Таким образом, вырисовывается унитарная идея бытия, характеризуемая пространством и временем, с одной стороны, и причинностью и синхронистичностью — с другой.

На протяжении всей своей жизни Юнг сохранял неослабевающий интерес к религиозной тематике. Поэтому он постоянно обращается к религиозно-мистическому наследию Востока и Запада, главным образом к источникам еретическим и эзотерическим, таким как труды алхимиков и гностиков. При изучении восточных религий и философии Юнг обнаружил много пунктов соприкосновения с аналитической психологией: некоторые описания и практики очень напоминали глубинный аналитический процесс и позволяли обогатить его новыми идеями. В алхимии и гностицизме, которые Юнг очень серьезно изучал и которыми не переставал восхищаться, он видел непосредственных предшественников своей психологии бессознательного. По убеждению Юнга, персонификации и символы, характерные для алхимической и гностической традиций, являются одним из наилучших выражений бессознательных процессов.

Среди наиболее «гностических» работ Юнга — «Aion» (1951) и «Ответ Иову» (1952), вызвавшие оживленную полемику о том, являются ли они психологическим истолкованием эволюции образа Бога или же спекуляциями о метаморфозах Бога в неогностическом стиле. Юнг пытается создать собственный миф, придерживаясь основной гностической идеи спасения человека, достижения гармонии и целостности через познание. Но есть ряд характерных особенностей, которые отличают гностические построения Юнга от тех учений, которые традиционно принято называть гностическими, сформировавшимися и процветавшими в эпоху эллинизма в 1–2 вв. н. э.[12]

Юнг полагал, что созданная им аналитическая психология говорит в психологических терминах о тех же вещах, что и гностические учения. Юнговский путь индивидуации имеет много общего с гнозисом: это тоже процесс самоуглубления, самопогружения, предполагающего встречу с проявлениями бессознательного с их последующей ассимиляцией с сознанием; познание Бога — это также в конечном итоге познание самого себя, ведь Божественное в интерпретации Юнга принадлежит сфере психического, будучи представлено архетипом Самости.

В терминах аналитической психологии то тайное ядро, которое должны были открыть в себе гностики, соответствует бессознательному, точнее, тому знанию, древней мудрости, Самости, которая сокрыта в бессознательном; а известная часть личности, видимое тело, соответствует сознательному эго в юнгианском анализе. Освободить частицы света означает увидеть, различить их, т. е. привести в сознание.

Но, несмотря на схожесть поисков и путей развития, конечные результаты должны быть различными: для гностиков это бесповоротное отделение души от тела (или духа от души и тела), тогда как индивидуация предполагает примирение бессознательного и сознательного начал, соединение противоположностей, их гармонизацию. В отличие от гностицизма, юнгианская психология дает жизнеутверждающий гармонизирующий подход, имеющий больше общего с символизмом алхимического соединения противоположностей.

Для гностиков целостность относилась только к состоянию чистой нематериальности, в случае человека — применимо к душе (духу), в отношении космоса — к чистой божественности. Здесь нет примирения духа и материи, а есть стремление к избавлению от материи, служащей источником конфликта в себе самой. Даже в тех ответвлениях гностицизма, где Божественное невольно становится причиной материальности, это парадоксальное явление не приветствуется, а рассматривается как ошибка, трагедия; не идет речи о просветлении материи и ее примирении с нематериальностью. Идеальным состоянием для гностиков должно было стать наличие только света или, в иранском направлении, свет без какого-либо соприкосновения с тьмой. У гностиков Бог противопоставлен материи, в которой воплощено зло и которой владеет низший бог Демиург.

Для Юнга вопрос о существовании Бога или доказательствах Его бытия остается без ответа. Представление о всемогущем высшем существе есть выражение архетипа Самости, который предполагает единство противоположностей, смерти и жизни, света и тьмы, добра и зла. Соответственно, Юнг предполагает наличие в Боге темного начала, которое является необходимым условием для равновесия и целостности. Юнговское понимание Бога скорее соотносится с богом-демиургом, чем с Нерожденным Отцом у гностиков. Таков Абраксас, бог-демиург, гермафродит, объединяющий добро и зло, свет и тьму и вообще все противоборствующие силы и божества,— центральный персонаж небольшой гностической работы Юнга «Семь наставлений к мертвым», написанной в тоне оракула под псевдонимом гностика Василида.

Юнг всегда указывал на присущую структуре психического квадратичность: в частности, речь идет о четырех психологических функциях: мышлении, чувстве, интуиции и ощущении [13]. А так как форма божественного должна быть символическим выражением психической структуры, Юнг так или иначе пытался выделить четыре начала в Боге или дополнить христианскую Троицу четвертой составляющей, варьирующейся в разных работах: это может быть Женственное начало, классический образ гностицизма, а иногда даже темное начало — «Сатана, сын Бога» [14].

Образ темного начала связан, по мнению Юнга, с бессознательной («автономной») функцией, которая не используется или не может быть использована сознанием в силу ее неприспособленности. В гармонично развитой личности низшая функция, согласно Юнгу, должна быть не противодействующей, а вспомогательной, компенсирующей по отношению к высшей.

Гностики интерпретировали ветхозаветный сюжет о грехопадении по-своему: Адам и Ева находились в «раю» демонического бога, а змей явился в качестве спасителя, указав на древо познания и пробудив в людях стремление к истинному знанию и освобождению из плена материи. Юнг истолковывал грехопадение как выход из первоначального райского единства досознательного состояния. Вкушение плода познания добра и зла символически равноценно появлению сознания, после чего предполагается возвратное движение к целостности, но обретаемой уже на более высоком уровне.

Для Юнга одним из наилучших выражений целостности является фигура Христа, ставшего символом Самости [15]. Но именно символическое толкование предполагает различные отождествления Христа и с Сыном Божьим, и с Меркурием или Гермесом. Юнговский гнозис, направленный на поиск целостности и гармонизацию индивида, предполагает поиск личного бога, поэтому имя этого божества принципиального значения не имеет, ведь в конечном итоге за этим именем все равно стоит архетип Самости.

Для языка гностиков характерно образное мифопоэтическое описание божественных и мировых процессов. В попытках выражения мистического опыта абстрактные понятия персонифицируются, заменяются некими надмирными существами-личностями, формирующими сложные иерархии. Такая характеристика в значительной мере подходит для стиля изложения Юнгом своих идей, ведь «трансцендентная» реальность коллективного бессознательного дает о себе знать именно посредством образов и символов, по преимуществу мифологических. Не зря Юнг считал язык гностиков и алхимиков самым адекватным для выражения психических трансформаций.

Еще одна особенность, роднящая учения Юнга и гностиков,— их элитарность. Гностические учения принципиально эзотеричны в том смысле, что подразумевают доступность подлинного знания только для избранного круга «пневматиков». Юнговский путь индивидуации требует уединения и самоуглубления, пройти его самостоятельно, расшифровать в подлинном ключе послания бессознательного и встретиться с личным богом,— задача не из легких, предполагающая незаурядность и высокий интеллектуальный уровень.

Когда процесс индивидуации (как и любой другой психический процесс) протекает преимущественно в бессознательном, он осознается в форме причудливой грезы или видения [16]. Таковы, по убеждению Юнга, персонификации и символы, которые характерны для алхимической традиции, когда процесс индивидуации проецировался на феномен химических превращений материи. Символизм алхимии оказывается непосредственно связанным

с символизмом трансформации души, с развитием личности [17]. Универсальный сценарий страдания, смерти и воскрешения прилагался к материи для достижения ее трансмутации.

«Смерть» выражалась черным цветом, который принимали ингредиенты, т. е. nigredo. Это сведение субстанций к «первичной материи», к аморфности, к бесформенной массе на психологическом уровне соответствует погружению в бессознательное, временному распаду личности.

«Психический хаос», состояние «разложения» — это знак того, что должна возникнуть новая личность. За nigredo следует фаза albedo, соответствующая воскрешению и подразумевающая овладение определенными состояниями сознания, прежде недоступными. Алхимики преследовали цель собственного совершенства, «воздействует на себя самого, на свою психофизиологическую жизнь, на свои моральные и духовные представления» [18]. Необходимо «умереть», «чтобы начать новую и плодотворную жизнь в той области психе, которая до сих пор покоилась без употребления в темнейшем бессознательном, в тени смерти» [19]. Философский камень алхимиков, согласно Юнгу, не что иное, как репрезентация Самости, таинственного религиозного центра коллективной психики.

Многочисленные описания Юнгом Самости как некоего «друга души» и возможности установления с ним диалога уже приближается к способу изложения мистиков [20]. Юнг постоянно употребляет исчезнувший из психологии термин «душа», определяя ее как нечто бестелесное, трансцендентное, пребывающее вне времени и пространства и все же доступное для научного исследования. Необходимо отметить, что Юнга часто воспринимали как ненаучного и мистического мыслителя: и за его порой туманный, образный, синтетический и мистичный стиль изложения, и за открытость аналитической психологии к религиозной сфере, и за интерес к всевозможным парапсихологическим феноменам. Юнговская психотерапия даже навлекла на себя подозрение в том, что она сама является суррогатом религии, «синкретизируя метод лечения с немецким мистицизмом, эллинистическим язычеством и гностицизмом» [21].

Юнг видел источник своего творчества находящимся за пределами рационального познания, стремился «к непосредственному восприятию великих реальностей духа» [22] и ставил перед собой цель донести до читателей идеи нового мировоззрения. Вопрос отыскания и уяснения собственного мифа был ключевым для Юнга, ведь многое из непосредственного первичного религиозного опыта не реализуется в установившихся религиях. При осознании всей важности научного подхода Юнг не скрывал желания разработать своего рода новую систему веры, новую мифологию, которая способствовала бы становлению и духовному развитию его современников, а также оживлению традиционных религиозных символов и догматов.

Примечания

1. Дуглас К. Исторический контекст аналитической психологии // Кембриджское руководство по аналитической психологии. М., 2007. С. 50.
2. Элленбергер Г. Ф. Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии. Часть 1: От первобытных времен до психологического анализа. СПб., 2001. С. 75.
3. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Минск, 2003. С. 104–105, 112.
4. Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга. М., 1998. С. 47.
5. Юнг К. Г. К психологии и патологии так называемых оккультных феноменов // Юнг К. Г. Ответ Иову. М., 1998. С. 293–379.
6. Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга. М., 1998. С. 225.
7. Элленбергер Г. Ф. Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии. С. 46–47.
8. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. С. 198.
9. Самуэлс Э. Юнг и постъюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа. М.,1997. С. 44.
10. *Юнг К. Г. О природе психе* // *Юнг К. Г. О природе психе.* М., Киев, *2002. С. 75.*
11. Юнг К. Г. О синхронистичности // Юнг К. Г. Синхронистичность. М.; Киев, 1997. С. 189.
12. Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 233–234.
13. Юнг К. Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // Юнг К. Г. Ответ Иову. С. 152.
14. Юнг К. Г. Там же. С. 156.
15. Юнг К. Г. Aion // Юнг К. Г. Избранное. Минск, 1998. С. 203.
16. Юнг К. Г. Символ превращения в мессе // Юнг К. Г. Ответ Иову. С. 48.
17. Юнг К. Г. Психология и алхимия. М., Киев, 1997. С. 52.
18. Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998. С 235.
19. Юнг К. Г. Психология и алхимия. С. 338.
20. Волкова А. Н. Феноменология мистического опыта. СПб., 2002. С. 97.
21. Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга. М., 1998. С. 265.
22. Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Минск, 2004. С. 6.

А. Ю. Кашников
аспирант Омской
гуманитарной академии

Научный руководитель
д-р ф. наук,
проф. В. Г. Пузиков

ТИП РЕЛИГИОЗНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ОМСКИХ МОРМОНОВ

Copyright © 2010, А. Ю. Кашников

При бурном развитии во всем мире новых религиозных движений их социальная активность и нарастающие негативные процессы в их деятельности зачастую создают серьезные проблемы для безопасности и стабильности общества.

Доклад посвящен омскому отделению религиозной организации, которая называется Церковь Иисуса Христа святых последних дней, мормоны.

Проблемная ситуация нашей работы заключается в том, что ряд источников называет эту организацию сектой, другие источники — церковью. По данным центра изучения новых религиозных культов «Dialogue Centre International», российские мормоны могут считаться тоталитарной религиозной группой. Цель работы — определить, к какому типу религиозных организаций относятся омские мормоны.

Задачи:

1. Определить типологию религиозных организаций.
2. Классифицировать секты и культы, действующие сегодня в России.
3. Выяснить признаки тоталитарной секты.
4. Определить выраженность признаков секты вообще и тоталитарной секты для омских мормонов.
5. Определить, имеет ли омское отделение мормонов тоталитарный характер.

Вопрос типологии религиозных организаций был поднят М. Вебером. Он разработал социологическое понимание церкви и секты, сопоставляя их по трем признакам: 1) отношение к «миру», 2) критерий членства и 3) организационная структура.

Э. Трельч различал три типа организации — церковный, сектантский и мистический. Мистики еще дальше отстоят от мира и стремятся к достижению чувства единства с Богом.

Р. Нибур представил секту и церковь как этапы в развитии религиозной организации: секта может развиться в церковь, церковь — стать сектой. Он обратил внимание на отсутствие четких границ между церковью и сектой, уже сложившейся и утратившей былую оппозиционность.

Г. Беккер предложил другое обозначение «застывшей» секты, утратившей критический дух,— вероисповедание. Секты, существующие длительное время, становятся в конце концов вероисповеданиями. Он предложил также еще одно понятие — культ. Это напоминающее секту по отношению к миру объединение людей, не приемлющих ценности, существующие в обществе, официальные взгляды.

По мнению современных исследователей, секты характеризуются признаками: религиозный маркетинг, агрессивный прозелитизм и психологическое давление, двойное учение, иерархия, непогрешимость секты и ее основателя, программирование сознания, духовный элитизм, контроль жизнедеятельности, политические цели. Религиозные организации могут обладать одним признаком, другим не обладать. Различаться может также степень присутствия признака. Нельзя однозначно определять организацию как секту, церковь, культ.

Секты и культы, действующие сегодня в России, можно различить по ряду оснований. По содержанию учения выделяются:

— секты, являющиеся относительно традиционными для России — баптисты, адвентисты, лютеране, пятидесятники;

— секты псевдохристианской ориентации;

— секты, претендующие на обладание «новым откровением»;

— учения и секты из движения New Age;

— сатанинские культы, носящие изуверский характер. Сексуальные оргии, растление малолетних, издевательства над животными, осквернение могил — их деяния.

Если обратиться к целям сект, возникает ось, на которой можно расположить по признаку тоталитарности. Тоталитарная секта — авторитарная организация, главным смыслом существования которой являются власть и деньги, для получения которых секта прикрывается псевдорелигиозными, псевдокультуроведческими и другими псевдоцелями. Тоталитарные секты — группы, которые:

— авторитарно управляются лидерами, чьи полномочия основаны на приписывании им мистической власти и могущества и чьими действительными целями являются власть над своими последователями и их эксплуатация;

— стремятся полностью контролировать своих членов путем манипуляции их сознанием и регламентации всех аспектов их жизни, а также и другими способами нарушают их права, как и права людей, входящих с такими группами в соприкосновение;

Copyright © 2010

Признак	Проявление у омских мормонов
Религиозный маркетинг	Занятия английским языком, попытки заговорить на улицах. В течение 2002 года бойкие молодые люди зазывали омичей на бесплатные курсы английского языка. Однако они не упоминали о том, что преподаватели — члены «Церкви Иисуса Христа святых последних дней». Прием со Story Time
Агрессивный прозелитизм и психологическое давление	Отсутствуют. На занятиях по английскому начинают навязываться, только если посетитель сам проявил интерес
Двойное учение	Посетителям не сообщается о полигамии, половых связях с несовершеннолетними, ограниченности миссионеров в правах
Иерархия	Есть просто братья и сестры, затем идут старейшины, затем руководители общины
Непогрешимость секты и ее основателя	Омские мормоны указывают на такую особенность
Программирование сознания	Не замечено
Духовный элитизм	Отсутствует
Контроль жизнедеятельности	Миссионеры существенно ограничены в правах
Политические цели	Церковь одновременно является финансовой империей. Включенность Церкви в мировую рыночную систему — гордость мормонов. По утверждению руководства, мормоны являются бизнесменами, имеют свои фирмы и кампании, где работают бывшие миссионеры.
Противопоставление себя всем другим видам сообществ	Не наблюдается. Не декларируется.

— противопоставляют себя всем другим видам сообществ и человечеству в целом, всем разновидностям мировоззрений и культур.

Получаем две системы координат: признаки секты, тип секты.

Место омских мормонов в системе признаков секты покажем через таблицу, составленную на основе проведенного автором включенного наблюдения.

Омских мормонов нельзя однозначно отнести к секте, церкви или другому типу организации. В чистом виде, так чтобы по всем показателям они соответствовали указанным типам, реально существующие религиозные организации практически никогда не наблюдаются. В случае с омскими мормонами ряд признаков выражен ярко, другие признаки — слабо. Поэтому есть основания характеризовать мормонов сектантами. По содержанию учения омских мормонов, как и мормонов вообще, следует отнести к сектам, претендующим на обладание «новым откровением». Омское отделение мормонов является сектой, но тоталитарного характера не носит.

Литература

1. Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Работы М. Вебера по социологии и идеологии. М.: ИМ ИОН РАН, 1985. С. 76–334.
2. Гараджа В. И. Религиеведение. М.: Аспект-Пресс, 1994.
3. Гараджа В. И. Социология религии: Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. М.: Наука, 1995.
4. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. член-корр. РАН, д-р филос. наук, проф. В. И. Гараджа; канд. филос. наук Е. Д. Руткевич. 15.11.09. Доступ URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/SocRelig/_Index.php

Н. В. Карпеева
аспирант
Санкт-Петербургского
университета культуры
и искусств

Научный руководитель
канд. культурологии,
доцент О. В. Прокуденкова

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ ЭССЕИСТИКЕ АНДРЕЯ БЕЛОГО

Copyright © 2010, Н. В. Карпеева

Культурологические идеи писателя-символиста и философа Андрея Белого (Бориса Бугаева, 1880–1934) попали в поле зрения отечественных исследователей сравнительно недавно. Долгое время теоретическое наследие мыслителя осмыслялось только с литературоведческой, философской и эстетической точек зрения. Сегодня исследование философских статей-эссе Белого позволяет заполнить некоторые лакуны в изучении творческого наследия мыслителя.

Одной из главных тем эссеистики Андрея Белого является тема культуры, в трактовке которой, в частности, мыслитель делал акцент на анализе культуры как самосознания. А. Белый определяет культуру как стиль жизни, «творчество самой жизни» [1]. Не являясь природной деятельностью человека, культура проявляется в человеческом творчестве как организация различных знаний — бытового творчества, истории, эстетики, науки и других областей. Основной характеристикой культуры в этой связи является «осознанное» [2] творчество. Андрей Белый, интерпретируя культуру как целостное знание и организацию творчества, обращается к теме человеческого сознания и самосознания и его значения в культуре. Здесь в большей степени, чем где-либо в культурологических идеях Белого, просматривается влияние антропософии: с началом увлечения учением Р. Штейнера в середине 1910-х годов в культурфилософские воззрения мыслителя входит проблема человеческого «Я».

Андрей Белый обращается к проблеме сознания в своих статьях 1920-х годов. Мыслитель отмечает, что единственное цельное и конкретно осязаемое человеком — его сознание: «…сознание — вот единственно, что мне и дано как предмет и что мне меня дает как процесс переживания сознания; этот процесс есть культура; предметы же выводимые процессом,— продукты культуры» [3]. Белый в своих рассуждениях о культуре выделяет ее главную составляющую — «осознанное» [4] творчество, отмечая, что человек обладает способностью творить культуру благодаря наличию у него сознания.

Андрей Белый рассматривал сознание как совокупность, соединение знаний. Главную роль в сознании, согласно Белому, играет «Я» — «непосредственно то “Само”, которое посредством “со” предопределяло состав знаний в сознании» [5]. «Само» посредством «со» различных знаний, т. е. органического создания их целостности, образует «самосознание человека». Это позволяет идентифицировать понятие сознания и культуру сообразно с рассуждениями Белого: оба понятия являются целостной совокупностью знаний. Таким образом, культура трактуется как сознание, образующее единое и неделимое самосознание. Исследователь В. Г. Белоус отмечает, что в свою очередь, «само-со-знание человека, духовное начало жизни проявляло себя как “культура культур”, где со-знанию уподоблялась каждая отдельная культура, а “Само” было такой универсальной совокупностью знаний, которая вбирала в себя все многообразие наук, искусств, систем мысли и воли» [6]. Тогда процесс развития культуры может пониматься как рост самосознания человека, а этот процесс определяет, в свою очередь, пути культуры или культуру культур.

Согласно А. Белому, культура проявляется в росте индивидуальности. Рост человеческого самосознания продолжается в течение многих веков развития человечества. Постепенно сознание своего «Я» проявляется в человеке все ярче как духовное начало. Оно носит бессознательный характер, и его изучение предполагает глубокое погружение во внутреннюю жизнь человеческого «Я». Самосознающее «Я» является стимулом и вместе с этим духом культуры. Определяя понятие культуры, Андрей Белый отмечает, что современные ему философы культуры, такие как Ф. Ницше и О. Шпенглер, видели в ней лишь точку перекрещения различных ее составляющих. Реальная философия культуры, согласно Белому, должна обращаться к «культуре самой философии, коренящейся в целом, т. е. к культуре сознания» [7]. Если тогда культура понимается как продукт роста самосознания человечества, то опыт культуры соотносится с опытом нашего сознания.

Таким образом, можно говорить о том, что для Андрея Белого культура и сознание человека составляли единый духовный субстрат, развивающийся под воздействием изменений человеческого «Я». Вопрос о сущности сознания, рассматриваемый Андреем Белым на страницах его эссе о культуре, соотносился

Copyright © 2010

с увлечением мыслителя антропософией. Несмотря на то что в начале 1920-х годов, после поездки в Германию и неудачной встречи с Р. Штейнером, А. Белый испытал некоторое разочарование в антропософии, мировоззренческий антропософский стержень «культура как самосознание» оставался в его идеях доминирующим.

Примечания

[1] Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 308.

[2] См. об этом в статье «Пути культуры»: Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 308. Следует также отметить, что А. Белый уделял особое внимание трактовке культуры как осознанного творчества, проявляющегося в одухотворении мира.

[3] Белый А. Основы моего мировоззрения // Литературное обозрение. 1995. № 4–5. С. 24–25.

[4] См. об этом в статье «Пути культуры»: Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 308. Следует также отметить, что А. Белый уделял особое внимание трактовке культуры как осознанного творчества, проявляющегося в одухотворении мира.

[5] Белоус В. Г. Философия культуры Андрея Белого // Вольфила, или Кризис культуры в зеркале общественного самосознания. СПб, 2007. С. 295.

[6] Там же. С. 298.

[7] Белый А. Основы моего мировоззрения // Литературное обозрение. 1995. № 4–5. С. 25.

Л. С. Гуменюк
аспирант
кафедры музейного дела
и охраны памятников
философского факультета
СПбГУ

Научный руководитель
д-р культурологии
М. Н. Цветаева

НАЗАД К «ГОТИКЕ»: ИСТОРИЯ ОБРАЩЕНИЯ К СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРХИТЕКТУРЕ В РОССИИ И ЕВРОПЕ

Copyright © 2010, Л. С. Гуменюк

В докладе рассматривается отношение к средневековой архитектуре в конце XVIII — начале XX века в России и Европе и тем самым делается попытка подтвердить или опровергнуть тезис о том, что обращение к неклассическому наследию всегда связано со становлением национального самосознания.

Архитектура — один из самых сложных для общего осмысления видов искусства. Она наиболее «влиятельна», но одновременно и сама с трудом может называться «свободным искусством». Архитектура монументальна, функциональна, общедоступна, она формирует городскую середу, среду жизни человека, входит в его повседневный быт, участвует в формировании его стиля жизни, влияет на его настроение. Одновременно архитектура является искусством, которое в большинстве случаев не под силу воплотить человеку-творцу в одиночку: без заказа и финансирования архитектурные проекты останутся лишь на бумаге в виде чертежей. Следовательно, чтобы этого не случилось, архитектура в наибольшей мере должна соответствовать требованиям своего времени, и порой ей лучше даже отставать, чем опережать его.

В принципе парадигма отношения к архитектурному наследию, да и к современным постройкам с течением времени (с XIX по XX век) меняется не сильно. Константой является бинарность этого отношения. Во-первых, всегда существует разница в идеалах практиков и теоретиков, которая, собственно, и порождает две основные враждующие «школы» реставрации, существующие до сих пор: борцов за «восстановление» и приверженцев «консервации». Во-вторых, частой оппозицией будет являться «правая» и «левая» теория архитектуры, «политическое» деление стилей и стилизаций на авторитарные и демократические. Эти теории рассмотрены в книге Евгении Ивановны Кириченко. Несмотря на то что книга вышла еще в советское время (1986), подобная трактовка во многом оправдана.

Отношение к средневековой архитектуре со второй половины XVIII века характеризуется уже её названием — «готическая», т. е. «варварская». В Европе до середины XIX века фактически не существовало книг о культуре и искусстве Средних веков, никто даже не считал это собственно культурой и искусством. Подобное отношение ещё долго сохраняется в Италии — родине классической архитектуры, но уже ближе к середине XIX века интерес к «готике» как к национальной архитектуре появляется в Германии, Франции и Англии как ответ на имперские настроения Наполеона. После угрозы общей унификации все начинают искать свои «национальные корни».

Особенно интересна ситуация во Франции. Еще полвека назад такие средневековые постройки, как Бастилия или Нотр Дам, представлялись ей символами власти, тирании, гнета короля и политизированной церкви, но после правления Бонапарта, апогея империи, стала очевидной необходимость нового «антиимперского» стиля, который бы более не напоминал о холодной наполеоновской классике. Тут на волне романтизма приходит черед средневековой архитектуры. Начинаются работы по восстановлению, создается специальная Комиссия исторических памятников под руководством Проспера Мериме (профессионального чиновника и известного литератора, человека авторитетного, но без архитектурного образования). Особенно известна деятельность реставратора и архитектора Эжена-Эммануэля Виоле ле Дюка, человека практики, искавшего гармонии форм, что порой расходилось с романтической любовью к руинам Мериме. Так что выполняя, по сути, правительственный и церковный заказ на возрождение католических святынь, выработку «национального» стиля и занятие рабочих (безработица могла породить новые народные волнения), Виоле ле Дюк для себя занимался совершенно иным делом — он не столько пытался подражать, сколько выработать на основе готики новую архитектуру будущего. Он хотел заимствовать некоторые принципы и воплотить их уже с помощью стальных инженерных конструкций. Национальным стилем он считал уникальное смешение заимствований. Вообще романтизм сам по себе не мог не поощрять влияний и заимствований, особенно восточных как экзотику, завезенную рыцарями в ходе крестовых походов.

В своем труде о русской архитектуре Виоле ле Дюк также настаивает на преобладании восточных мотивов. От правительства он получает орден Станислава, от части русской интеллигенции — взрывы возмущения.

Вечным оппонентом Виоле ле Дюка выступал английский искусствовед Джон Рескин. Он ратовал за консервацию памятников и всячески отвергал методы француза по воссозданию памятников в том

Copyright © 2010

виде, в каком они никогда не существовали. При этом Рескин также отделял «готичность» от «готики» и видел в этом принципе структуру будущего. Для него как теоретика важна была не конструкция, а подлинность как свидетельство духовного и возвышенного, способные научить нас верить, захватить нас, установить связь с чем-то сакральным. Этот же мотив характерен для большинства русских идеологов архитектуры, которые также являлись преимущественно литераторами. О внушающей трепет, захватывающей «готичности», о её монументальности пишут Гоголь и Чаадаев. Они чувствую тоску по той древней религиозности, одушевленности религиозной идеей.

В России ситуация отнюдь не проще. Пережив при Петре революционный слом и «европеизацию», страна фактически перестала воспринимать наследие как нечто родное. Интерес к фольклору, быту, возникший во 30–40-е годы XVIII века, существовал скорее как интерес к чему-то дикому и чуждому — к «варварской» диковинке. Между тем «восстановительные» работы ведутся преимущественно в монастырях и кремлях. Архитекторы (в основном, Иван Мичурин и Сергей Ухтомский) пытались воссоздать разрушенные части зданий в более или менее историческом виде. При этом они активно пользовались методом аналогий. Например, близким к XVII веку был воссоздан Воскресенский собор Новоиерусалимского монастыря (Мичурин). Но Красные ворота Кремля (Ухтомский) имели уже много дополнений в рамках того, каким видел «русский стиль» сам «реставратор». Тогда же появляется интересная практика «консервации» памятных зданий. При Елизавете Петровне Золотые ворота в Киеве за ветхостью не разбираются, а закапываются в землю, а дворец царевича Дмитрия в Угличе закрывается досками. Консервация и реставрация связаны с боязнью утраты собственной истории, а главное — православной и монаршей традиций.

Начало XIX века ознаменовалось общеевропейским пиком интереса к античности. В южных частях Российской империи начинаются археологические раскопки. Все взгляды вновь обращаются к Европе. Например, Никольская башня Московского Кремля была воссоздана архитектором А. И. Руска в псевдоготических формах, что являлось настоящим вторжением в историю — памятник Московской Руси стал иметь больше европейских черт. Интересно, что в 1812 году башня была взорвана отступающими французами, то ли в этом сыграла роль их тогдашней ненависти к средневековой архитектуре в целом, то ли возмущение от подобной стилизации. В 1816 году архитектор О. И. Бове восстановил ее в несколько более спокойных формах, но с сохранением готических мотивов.

После войны основное внимание уделяется воссозданию святынь. Обращаются к Киеву и начинают с изучения остатков Десятинной церкви (первого каменного храма); занимаются Москвой, Новгородом, Тулой, Псковом… Несмотря на появившиеся основы научной деятельности, активную фиксацию и проч., сама реставрация пока выходит достаточно нелепой, самовольной и часто уничтожает сохранившиеся части памятников.

С 30-х годов идет активное развитие теоретической мысли, осмысления наследия. Занимаются этим, как уже отмечалось, в основном литераторы, публицисты. Интересно, что до конца XIX века восхищаются в основном европейской, католической архитектурой. Обращение к русской архитектуре происходит уже годах в 50-х. И почти сразу по отношению к преемственности появляется два лагеря: «византийцы» и «восточники», чья борьба между собой продлится до самой революции. Эта культурная оппозиция была фактически равнозначна политической оппозиции «правых» и «левых», поскольку Византия символизировала собой монархию и институт церкви, а Азия — более веселый народный вкус.

Со второй половины XIX века памятники кладутся в основу стиля «историзм», по их подобию начинают создаваться новые здания и соборы. Пик развития стиля приходится на царствование Александра III.

Император мечтает вернуться к допетровским отношениям между монархом и народом, полагая, что народу нравится простая и величественная архитектура. Его девиз: «Просто и священно». Именно в это время большинство средневековых соборов теряют свой более или менее аутентичный облик и превращаются в светлую картинку белокаменной златокупольной Руси. Но между тем новые соборы возводятся в кирпичном, имитирующем плинфу, «византийском» стиле.

Литература

1. Виоле ле Дюк Э. Э. Беседы об архитектуре. М., 1937.
2. Виоле ле Дюк Э. Э. Русское искусство. Его источники, его составные элементы, его будущее. М., 1879.
3. Кириченко Е. И. Архитектурные теории XIX века в России // Кириченко Е. И. М.: Искусство, 1986.
4. Памятники архитектуры в дореволюционной России: Очерки истории архитектурной реставрации / Под общ. ред. доктора архитектуры А. С. Щенкова. М.: ТЕРРА — книжный клуб, 2002.
5. Пилявский В. И. История русской архитектуры: Учебник для вузов // Пилявский В. И., Тиц А. А., Ушаков Ю. С. М.: Архитектура-С, 2004.
6. Рескин Дж. Семь светочей архитектуры // Джон Рескин / Пер. с англ. М. Куренной и др.; науч. ред. А. Раппопорт. СПб.: Азбука-классика, 2007.
7. Савельев Ю. Р. Искусство историзма и государственный заказ: вторая половина XIX — начало XX века. М.: Совпадение, 2008.
8. Bazin G. Histoire de l'histoire de l'art de Vasari a nos jours. Paris, 1986.
9. Léon P. La vie des monuments français: destruction, restauration. Paris, 1951.
10. Midant J-P. Viollet-le-Duc: The French Gotic revival. Paris, 2002.

С. А. Чепайкин
аспирант РХГА

Научный руководитель
д-р филос. наук
А. А. Хлевов

ВАЛЬКИРИЧЕСКИЙ МИФ В ЖЕНСКИХ ОБРАЗАХ «СТАРШЕЙ ЭДДЫ»

Copyright © 2010, С. А. Чепайкин

Согласно германо-скандинавской мифологии, Валькирии являются женскими персонажами, традиционно определяемые как «воинственные девы, подчиненные Одину и участвующие в распределении побед и смертей в битвах» [1]. Этимологически смысл имени *valkyria* трактуется как «выбирающая мертвых, убитых», от *kiosa* «выбирать» и *valr* «(собирательное) тела павших на поле боя». Их связь с культом бога Одина достаточно ясно обозначена как в прозаическом рассказе «Младшей Эдды», так и в цитируемых там поэтических отрывках, почти дословно совпадающих со строфами из известных песней «Старшей Эдды»: «А есть и иные, что обязаны прислуживать Вальгалле, подносить питье и готовить стол и кубки»; так названы они в «Речах Гримнира»:

«Христ и Мист / пусть мне рог поднесут / Скегьёлд и Скёгуль, / Хильд и Труд, / Хлёкк и Херфьётур, / Гёль и Гейрахёд, / Рангрид и Радгрид, / также и Регинлейв / носят пиво эйнхериям. Этих зовут валькириями; их посылает Один во всякую битву; они избирают смертный жребий мужам и правят победой. Гунн и Рота и норна младшая, что Скульд зовется, равно скачут избирать смертную участь и править сраженьями» [2]. Все имена валькирий, поддающиеся этимологическому истолкованию, так или иначе связаны с обстановкой сражения (ср. *Hildr*, *Gupr* «битва», *Þúðr* «сила», *Hlökk* «шум», *Hrist* «потрясающая», *Róta* «сеющая сомнение» и т. п. [3]).

Со времен Вольфганга Голтера принято выделять два пласта в развитии валькирического мифа. Во-первых, более древний, «архаический», связанный с первобытными представлениями о «демонических существах женского пола, которые рыскали по полям сражений и кормились плотью и кровью павших». Во-вторых, и более новый, «классический», связанный с культом верховного бога Одина и его Вальгаллой, буквально «Палатами павших», куда он приглашает на пир героев, погибших в битве. Первый пласт находит отражение в архаических представлениях о кровожадных существах, «выбирающих» обреченных, отголосками которого служат древнеанглийские наименования ворона («зверя битвы») — *wælceasige*, *wæ-lcyrge*, и древнеирландские кеннинги меча — *valkeri*, *valkiósandi*. Второй пласт связан со становлением идеалов дружинного образа жизни в эпоху викингов: здесь валькирии — соратницы Одина, славного правителя Вальгаллы. Их задача более благородна — решать, кому умереть, а кому получить победу. Они сопровождают тех, кто достоин пребывания в Вальгалле, где «служат им добрым питьем и едой вплоть до самого конца мира [4]. В этой новой роли валькирии могут принимать обличье лебедей (но иногда и воронов), а также становиться добрыми помощницами или возлюбленными героев, которым они служат.

Одна из последних работ, исследующая генезис и развитие валькирического мифа, содержит интересную попытку сопоставить материалы западной и северной (скандинавской) традиций германской словесности [5]. Ее автор делает вывод о том, что «образ валькирии в западногерманской традиции отличается глубоко архаическими чертами, отступившими или элиминированными в текстах “Эдды”… По всей очевидности, западногерманский и скандинавский валькирический миф соотносятся как архаика и классика языческой традиции». Н. А. Ганиной «представляется, что для западногерманского более актуальна связь валькирии (могучего, ужасного, непомерного, иноположенного / враждебного миру людей / человеку агенса) со смертью, нежели с положительно осознаваемым и желанным избранием-испытанием героя» [6].

Как представляется, «архаика» и «классика» валькирического мифа равно важны для построения женских образов «Старшей Эдды», и возлюбленная помощница героя в конечном итоге всегда оказывается губительной для него. Далее предпринята попытка детальнее разобраться в динамике появления и развития «архаических» и «классических» черт валькирии в женских образах героического цикла «Старшей Эдды», равно как и в соотношении в них «валькирической» (потусторонней) и «не-валькирической» (обычной земной) природы.

Различные песни данного цикла характеризуются разной пропорцией присутствия этих трех типов черт (не-валькирических, архаических и классических) в женских персонажах, однако большинство включает три женских образа, укладывающихся в указанную трехчленную оппозицию, причем нередко они функционально равнозначны, т. е. выполняют одинаковую роль по отношению к герою. Таким образом, своеобразная троичность оказывается ярко выраженной особенностью эддической героини вообще: каждая из ячеек оппозиции выступает в сюжете песни чем-то вроде заместительницы другой, т. е. в роли ее иной ипостаси. Любопытно при этом,

Copyright © 2010

что одна и та же ипостась часто рисуется сходными (формульными) выражениями, так что возникает некая словесно-содержательная перекличка не связанных напрямую персонажей разных песней: все они оказываются воплощениями единой женской ипостаси в композиции цикла. Равно возможным для всего героического цикла песней «Старшей Эдды» является известный сюжет сказания о Нифлунгах (Вёльсунгах), связанный с убийством Сигурда братьями его жены Гудрун по наущению его обручницы Брюнхильд и дальнейшей трагической судьбой Гудрун, определяемой ее двумя последующими браками (с Атли и Йонакром). Вместе с тем этому сюжету предшествует в «Старшей Эдде» ряд песней, связанных с мифическим героем Вёлундом, а также Хельги, вторым сыном Сигмунда (братом Сигурда по отцу), и его тезкой Хельги сыном Хьёрварда, в честь которого он был назван. Они образуют своеобразную предысторию сказания о Сигурде, что позволяет назвать их «прологом» к разыгрывающейся далее трагедии (они включают некоторые из ее сюжетно-тематических прообразов).

Обратимся сначала к женским персонажам пролога. Сюжетная замкнутость каждой из песней (ничуть не противоречащая событийным и смысловым связям между ними) позволяет легко увидеть структурные аналогии женских образов. Хервёр и Бёдвильд «Песни о Вёлунде» — возлюбленная жена и невольная наложница главного героя — образуют наиболее яркую бинарную оппозицию валькирического и невалькирического в женских образах героического цикла «Старшей Эдды».

Хервёр — классическая валькирия, обладающая всеми подобающими таковой атрибутами. В предшествующей песни прозе (а затем и в самой песни) рассказывается, как Хервёр с двумя подругами пряла лен на берегу озера, была взята в жены Вёлундом (а подруги достались его братьям), прожила с ним семь зим, а потом умчалась в битву и не вернулась. В прозе упоминаются их «лебяжьи одежды» (alptarhamir peira, где элемент hamir, мн. ч. от hamr «form, shape, usually refers to transformation through magic» прямо указывает на способность к оборотничеству), а в песни — «лебединое оперение» *(svanfiaprar)*. В песни подчеркивается их активная роль в любовных отношениях и стремление к битвам. Полет над темным лесом, расположенным где-то далеко на юге, акцентирует их сопричастность мифологическому пространству, и соответственно многозначность существительного *örlög* («1. destiny, fate; 2. war») указывает на то, что управляли они не только войной, но и судьбой, т. е. распределением участи воинов в битвах. Хервёр действует не в одиночку, а как «член коллективного множества» мифологических существ.

Напротив, Бёдвильд — это земная женщина, одинокая в своей печали. Ее «инополоненность» миру сверхъестественного (к которому, разумеется, принадлежит и сам Вёлунд, «князь альвов») подчеркивается в данной ситуации парой антонимичных формульных выражений: *Hlæiandi Völundr — gratandi Böðvildr*[7], которая предвосхищает в цикле оппозицию «смеющейся Брюнхильд» (и тем обнаруживающий свою «сверхчеловеческую» природу после убийства Сигурда) и «рыдающей Гудрун», безутешной в своем земном горе.

Если в «Песни о Вёлунде» героиня-валькирия мало индивидуализирована внутри своей группы (в частности, в отличие от «земной» Бёдвильд, ей даже отказано в словесном самовыражении), то в «Песни о Хельги сыне Хьёрварда» ситуация обратная. Три жены конунга Хьёрварда, а также Сигрлинн, дочь Свафнира, и ее наперсница Алёв — это земные женщины, лишенные каких-либо сверхъестественных черт и вместе с тем — всякой индивидуальности. Напротив, главная героиня песни, валькирия Свава — та, что вместе с девятью подругами скакала «по небу и морю», дала имя Хельги сыну Хьёрварда и защищала его в битвах — индивидуализирована как внешне (в прозаическом отрывке она охарактеризована как *göfugligust* «самая статная»), так и словесно — своими речами, которыми она вселяет храбрость в героя и подстрекает его к мести за деда[8]. Вообще в «Песни о Хельги сыне Хьёрварда» Свава играет двойную роль. С одной стороны, Свава — дочь конунга Эйлими, девушка, с которой Хельги обменялся клятвами верности, но потом, предчувствуя свою смерть и узнав, что по воле злой колдуньи его брат Хедин дал обет жениться на Сваве, уступает брату. С другой стороны, однако Свава — валькирия, которая (как упоминалось свыше) дала Хельги имя и в придачу меч, и в прозе после строфы 9, в которой описывается этот чудесный меч, прямо говорится: «Одного конунга звали Эйлими. У него была дочь Свава. Она была валькирией и носилась по небу и по морю».

Вместе с тем у Свавы есть в той же песни два мифологических антипода, которые не в меньшей мере обнаруживают дар слова — Хримгерд, дочь великана Хати, которого сразил Хельги, и безымянная женщина-троль, повстречавшаяся в лесу Хедину, сводному брату Хельги. Характерно, что обе они пытаются так или иначе помешать любви свавы, а Хригмерд — даже выступить ее «заместительницей» в отношениях с Хельги.

Хригмерд вступает в перебранку с Атли, сподвижником Хельги, настаивая на своем праве «ночь одну *переспать* с князем» (т. е. Хельги) в качестве «выкупа за убийство» отца[9]. Таким образом, Свава и Хримгерд уравнены в своих сюжетных функциях, но разнесены по разным уровням героической иерархии: Свава представляет ее верхний, «высокий» уровень, Хригмерд — нижний («низкий»). Свава прямо названа в вопросе Атли «валькирией»[10], ее принадлежность к этому мифологическому «множеству» утрирована в ответе Хримгерд — «три раза девять»[11]. Хримгерд принадлежит к иному классу существ: она великанша, однако ее ассоциация с валькирическим мифом обнаруживается в отнесении ее к разряду «ночных всадниц»[12].

Классические (высокие) черты Свавы акцентируются в речах Хримгерд, описывающей появление савы в гавани [13] — речах, в которых Хримгерд сознается в собственном бессилии перед Свавой (признавая тем самым свое более низкое место в иерархии). Свава названа *margullin mær* «девой под шеломом светлой» [14] — оба эпитета подходят валькирии как деве битвы, скачущей по небу и морю. Свава не только охраняла флот своего возлюбленного — магическая помощь валькирий простиралась на весь мир [15], что особенно «претило» Хримгерд, «противной» всякому благу.

Архаические (отрицательные, вредоносные, низкие) черты Хримгерд, «противной роду людскому» [16] (*leip ertu mannkyni* [17]), неоднократно подчеркиваются в речах Атли, который именует великаншу «ведьмой» [18], «жадной до трупов» (nágráðug) [19]. Немаловажно при этом, что термин scass используется как синоним к термину *valcyria* в проклятиях, которыми разражается Синфьётли в качестве участника перебранки в «Первой Песни о Хельги Убийце Хундинга» (Þú vart in scæða, / scass, valcyria) [20], в чем проявляется как архаическая основа валькирического мифа, так и валькирическая природа Хримгерд. Ее губительная натура (составляющая столь резкий контраст благой натуре валькирии Свавы) подтверждается ссылками Атли на ее регулярные вредоносные действия по отношению к воинам [21].

Другой антипод Свавы — это женщина-тролль, также не имеющая прямого отношения к валькириям. Она — *fylgia*, вестница смерти, как истолковывает ее встречу с Хедином сам Хельги [22]. Однако некоторые приметы (верховая езда и пользование удилами как элементами конной упряжи — ср. *sú reip vargi oc hafpi orma at taumom* «она ехала верхом на волке и правила змеями вместо удил» [23] роднят ее с валькириями, а волк и змеи опять-таки вызывают представления о битве и смерти (сравним также выше упоминание орла и змея в речах Свавы). Вредоносная природа этой женщины проявляется в том, что она вынуждает Хедина дать обет жениться на Сваве, расторгая таким образом помолвку той с Хельги, и предвещает (или приносит) гибель Хельги в битве с Альвом сыном Хродмара. Подобые валькирические приметы скорее могут быть истолкованы как следы архаики.

Вместе с тем любопытно, что по мере появления этих архаических женщин образов в повествовании Свава все больше лишается своих классических черт валькирии и превращается в земную женщину. После эпизода с Хримгерд она, правда, все еще называется не только дочерью конунга Эйлими, но и валькирией, однако это ее свойство уже не раскрывается ни в каких конкретных действиях, как в предыдущем тексте. После эпизода с женщиной-троллем в беседе с умирающим Хельги она предстает скорбящей и готовой на месть женщиной (подобной Гудрун после убийства Сигурда), вынуждаемой к тому же выйти замуж за другого. Следы классической девы-воительницы, свободно отдающей сердце своему избраннику, просматриваются разве что в ее отказе отдать свою любовь Хедину.

Таким образом, классика и архаика валькирического мифа разведены в рассмотренной песни по разным персонажам. Сложнее обстоит дело в «Первой Песни о Хельги Убийце Хундинга» и во «Второй Песни». Их героиня, валькирия Сигрун — это вновь родившаяся Свава. В ее первом появлении во время битвы Хельги с родичами Хундинга ярче выписаны классические черты сверхъестественной девы-воительницы, связанной с культом Одина. Само это появление сопроваждается более живописным антуражем, нежели появление Свавы: неоднократно упоминается свет молний, блеск оружия и дружинное снаряжение дев — кольчуги, копья, кони [24]. А предложение Хельги «с кольцедарителем / пива испить» [25] вызывает ассоциации с медопитием в Вальгалле, которые усилены благодаря скоплению в двух строфах четырех кеннингов с мифологическими именами, в том числе именем Одина [26]. Помощь, которую Сигрун оказывает Хельги в борьбе с морской стихией, также рисуется посредством мифологических образов: Сигрун оберегает дружину от Ран, жены морского великана Эгира, и сестер Кольги, его дочерей [27]. Сигрун как служительница «высокого» небесного пантеона противостоит здесь более «низким» мифологическим существам. Желание Сигрун «испытать» Хельги обнаруживается в ее предложении герою (звучащим почти как ультиматум) поразить Хёдбродда и самому завладеть девой.

Можно увидеть, что в «Первой Песни о Хельги Убийце Хундинга» у Сигрун почти не выписаны признаки земной женщины (кроме, возможно, обещания отца отдать ее Хёдбродду; в 17 сторфе она названа «дочерью Хёгни»), но вместе с тем ее сверхъестественная природа предстает в ином освещении. Собственное имя Сигрун появляется лишь в самом конце песни, и при этом в таком контексте, который явно намекает на архаический образ «пожирательницы павших»: «С неба спускались / шлемоносные вниз / — рос дротов звон — / те, что князя оберегали; / молвила Сигрун / — смертоносные реяли, / вкушал ведьмин конь / Хугина корм» [28]. Это трудное для толкования место богато метафорами — кеннингами: «звон дротов» — битва; «ведьмин конь» — волк, т. е. «зверь битвы» (традиционный образ германской мифологии); «корм [буквально “овес”] Хугина (священного ворона Одина)» — это тела павших в битве; «шлемоносные» — те, что спустились с неба,— это валькирии (среди них Сигрун); но кто такие «смертоносные» [буквально «рановосные»] — те, что летали (*flugo*) подобно птицам или валькириям?)? Это могут быть вороны (другие традиционные «звери битвы»), которым более волков подходит кеннинг «овес Хугина»; но синтаксический параллелизм вставных конструкций и трансформация композита (*hiálmvitr — sárvitr*) позволяет видеть в них все тех же валькирий, которые предстают здесь в своей «архаической» ипостаси.

Примечания

[1] Мелетинский В. М., Валькирии // Мифы народов мира. М., 1991. С. 211.
[2] Младшая Эдда / Пер. с древнеисл. Н. Ю. Гвоздецкой. М.: Индрик, 2007. С. 70.
[3] Там же. С. 56.
[4] См.: Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. М.: Индрик, 2005.
[5] См.: Ганина Н. А., Генезис и ареальная специфика образа валькирии // Судьба, болезнь и другие женские образы в традиционной культуре. М., 2000.
[6] Там же.
[7] Песнь о Вёлунде // Старшая Эдда / Пер. с древнеисл. А. Корсуна. СПб.: Азбука, 2008. С 29.
[8] Песнь о Хельги сыне Хьёрварда // Старшая Эдда / Пер. с древнеисл. А. Корсуна. СПб.: Азбука, 2008. С 6–9.
[9] Там же. С. 24.
[10] Там же. С. 27.
[11] Там же. С. 28.
[12] Там же. С. 15.
[13] Там же. С. 26–28.
[14] Там же. С. 28.
[15] Там же. С. 26.
[16] Там же. С. 25.
[17] Там же. С. 25.
[18] Там же. 16, 18, 23.
[19] Там же. С. 16.
[20] Там же. С. 38.
[21] Там же. С. 18–19.
[22] Там же. С. 35 и предшествующая проза.
[23] Там же. С. 30.
[24] Первая Песнь о Хельги убийце Хундинга // Старшая Эдда / Пер. с древнеисл. А. Корсуна. СПб.: Азбука, 2008. С. 15–17.
[25] Там же. С. 17.
[26] Там же. С. 12–14.
[27] Там же. С. 28–30.
[28] Там же. С. 54.

Т. В. Полежаева
магистр Томского государственного университета

Научный руководитель
канд. ист. наук
О. В. Хазанов

ТРАНСФОРМАЦИЯ ИУДЕО-ХРИСТИАНСКОЙ ПОЛЕМИКИ В СССР ПОСЛЕ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ НА ПРИМЕРЕ ТРУДОВ о. А. МЕНЯ И А. И. СОЛЖЕНИЦЫНА

Copyright © 2010, Т. В. Полежаева

XX век явился, пожалуй, самым трагическим для еврейской диаспоры в Европе. Вторая мировая война, геноцид евреев, названный Холокостом, и последующая политика «искупления» наложили свой отпечаток на дальнейшее развитие этого народа. Катастрофа европейского еврейства (или «Шоа» на иврите) до сих пор дышит на современников своим ледяным дыханием смерти: всего за годы войны было уничтожено свыше 6 млн евреев, практически треть нации. Такие массовые убийства, попытки искоренения целого народа неизбежно наводят на мысли о природе человека и границах власти. «Катастрофа отличалась таким грандиозным масштабом, что мозг нормального человека был не в состоянии ее воспринять, и вот тогда-то и возникла тенденция либо вообще избегать упоминаний о ней, либо сводить это явление до пределов, близких и понятных нашему жизненному опыту» [1],— писал Иегуда Бауэр в своей работе «Против мистификации (Катастрофа как историческое явление)». Это время не безосновательно можно назвать эскалацией, пиком конфликта между евреями и христианами, между еврейским меньшинством и нееврейским большинством.

Открытое истребление еврейской нации имело, однако, длинный шлейф ненависти к евреям, тянущийся еще из древности. Однако в начале XX века полемика евреев и христиан, шедшая в Средние века, приняла другой облик: теперь на смену вере пришел атеизм, а юдофобия сменилась открытым антисемитизмом. Жестоко выплеснувшись в период Второй мировой войны, эти настроения в сочинениях европейских философов постепенно затухли, сменившись примиренческими и искупительными нотками, девизом которых можно назвать следующие слова о. Александра Меня: «Не сводить старые счеты, а начать свободный диалог» [2]. Эта фраза, хоть и была сказана не в контексте спора евреев и христиан, а в споре атеистов и христиан, метко указала на новый виток в полемике между евреями и христианами.

Данный очерк имеет своей задачей показать, как изменилась полемика между евреями и христианами в XX веке на русской почве. Отец Александр Мень и Александр Исаевич Солженицын — вот главные фигуры этого исследования. Как активные общественные деятели они не могли не обратиться к проблеме евреев в России, к так называемому «еврейскому вопросу». Этот интерес и стал прологом для нового витка в споре между евреями и христианами.

Однако этот новый виток на русской почве не был безосновательным, его базой стали идеи и концепции, разработанные еще на рубеже XIX–XX веков такими выдающимися русскими мыслителями, как Н. А. Бердяев, Вл. Соловьев, В. В. Розанов. Эти авторы, с одной стороны, задали определенный вектор и параметры, по которым еврейский вопрос рассматривался и рассматривается в конце XX — начале XXI века. С другой же стороны, новые реалии, безусловно, наложили свой отпечаток на иудео-христианскую полемику (хотя ее уже условно можно назвать такими терминами с яркой религиозной окраской).

Что же содержит в себе это понятие, и в каком качестве оно будет использоваться в исследовании? На наш взгляд, «еврейский вопрос» имеет различные аспекты: теологический, доминировавший в Средние века; социальный, актуальный во все эпохи. Первый подразумевает под собой отношение христиан к иудеям, второй же — отношение какой-либо нации, доминирующей численно по отношению к евреям как немногочисленной группе, но достаточно автаркичной и нежелающей ассимилироваться. В свою очередь центральные фигуры этого исследования — о. А. Мень и А. И. Солженицын — будут рассмотрены в этой работе как авторы, которые обратились к анализу еврейского вопроса преимущественно с теологической и социальной точки зрения соответственно.

Цели же данного исследования — выявить, что нового эти авторы привнесли в толкование и решение еврейского вопроса, и, опираясь на это, сформулировать, как изменилась полемика между евреями и христианами в рассматриваемый период и в рассматриваемом дискурсе.

Поставленная выше проблема в научной среде оказалась неравномерно разработанной: работ, посвященных теме еврейского вопроса в сочинениях о. Александра Меня, найдено не было; исследований же, посвященных А. И. Солженицыну и его отношению к евреям, достаточно, но большинство из них носит глубоко претенциозный и эмоциональный характер, и никто из исследователей не выдвигал фигуру А. И. Солженицына как одну из репрезентативных альтернатив развития иудео-христианской полемики.

Период жизни о. А. Меня — это время расцвета диссидентского движения в СССР, период кризиса

Copyright © 2010

и стагнации государства. В это время расширилась духовная жизнь обеих культур, как русской, которая несла и продолжает нести в себе отпечатки советского строя, так и еврейской, побуждаемой к развитию таким немаловажным фактом, как создание государства Израиль. То есть, иными словами, изменился фон полемики между евреями и христианами, а, следовательно, она перешла в качественно новую стадию.

Безусловно, бурные события XX века оказали огромное влияние на жизнь евреев Европы. Это произошло и в духовной сфере. Начался постепенный переход от прямой конфронтации на путь мирного сожительства и примирения. Одним из идеологов такого видения решения еврейского вопроса и выступил о. А. Мень. Хотя сам он был евреем и принял христианство еще в несознательном возрасте (он принял крещение вместе с матерью в возрасте шести месяцев), но всю жизнь свою он поставил на служение своей веры.

Еврейский вопрос, или «что делать с народом, который распял Иисуса Христа — долгожданного Мессию и Сына Бога?» не мог не затронуть православного священника широкого кругозора и большой эрудиции. Основные его произведения, где о. А. Мень так или иначе касается приведенной выше проблемы — это его семитомный труд «История религий», интервью «Евреи и христианство», опубликованное в «Вестнике РХД» за 1976 год, цикл лекций и бесед «Мировая духовная культура. Церковь и христианство», «Конец спора?» — беседа, состоявшаяся в редакции журнала «Юность», «Из беседы с П. Бонет», «Пророчество о Христе и еврейский мессианизм» и др.

Если говорить о первом источнике — «Истории религий»,— то можно сказать, что еврейский вопрос структурно вписывается Менем в его общую канву исторического процесса. Поэтому стоит для начала дать некий общий контур его видения исторического развития человечества.

Хочется отметить три составляющих в его концепции развития исторического процесса: во-первых, это христианские традиции; во-вторых, это экуменистические идеи; в-третьих, философские и исторические теории ученых, в частности Карла Ясперса и Льва Николаевича Гумилева, но несколько измененные, так сказать, адаптированные к христианству. Но для нас особенно важны первые две позиции, потому что они содержательно касаются еврейского вопроса, в то время как теории ученых имеют прикладное значение в исторической концепции Меня, например, теорию Гумилева о пассионарных личностях Мень, можно сказать, приспосабливает к христианским взглядам: «Были люди как бы одержимые идеей спасти других, помочь другим, ну, скажем, русские революционеры XIX века. Безусловно, в них была пассионарность»[3]. Под пассионарностью Мень понимает «одержимость Духом Божием»[4].

Процесс направленности истории у Меня с первого взгляда кажется традиционно христианским: «Христианин верит в историю как поступательный процесс, который через испытания, катастрофы и борьбу восходит к грядущему сверхисторическому Царству Божиему»[5]. История для Меня, прежде всего, восходящий процесс, человечество пошло по совершенно иному пути, когда на земле появился Иисус Христос. Его служение и жертва стали поворотным моментом во всей истории, точкой бифуркации в развитии всего человечества. Новым избранным народом стали христиане, с которыми был заключен Новый Завет, новый договор. А «старый» избранный народ — евреи — уже теряют свою роль народа-священника для всего мира. Эта точка зрения является традиционно христианской.

В своем интервью с журналом «Вестник РХД» Мень, отвечая на вопрос, в чем собственно и состоит призвание еврейского народа, говорит: «Для человека, который верит Священному Писанию, это призвание относится, бесспорно, к религиозной миссии. Это не значит, что евреи более религиозны, чем другие народы. Но в силу того, что через них было дано Откровение и совершено Воплощение, этот народ навсегда посвящен Богу. Таков смысл слов, сказанных некогда на Синае: «Вы будете царством священников и народом святым». «Святым» (кодеш) — в данном случае означает посвященность Богу. Когда еврей изменяет этой посвященности, он предает себя и легко оказывается во власти темных сил. Избрание — это великая и страшная ответственность»[6]. То есть евреи — «свидетели веры», и в этом можно увидеть параллель идей Меня и его любимого философа Вл. Соловьева: как либерализм Соловьева по отношению к евреям исходил из общехристианской позиции, зафиксированной еще в Средние века в булле папы Иннокентия III под названием «Конституция для евреев» (Constitutio pro Judeis), по которой существование еврейской нации виделось как необходимость, так как «через них доказывается истинность нашей веры»[7], так и особое отношение к евреям как богоизбранной нации у Меня имеет ту же причину. И еще: «Израиль возник не как нация, а как религиозная община (кагал), и в дальнейшем он более представлял собой “церковь”, нежели расу. Христианство раздвинуло границы этой “церкви”, включив в нее все народы. В этом оно исполнило чаяния пророков. На вопрос, отвергнут ли с тех пор Израиль, я могу только привести слова апостола Павла: “Неужели Бог отверг народ свой? Никак. Не отверг народа Своего, которого Он наперед знал”. Даже указывая на вражду подавляющего большинства иудеев ко Христу, апостол говорил, что они, тем не менее, “в отношении к избранию — возлюбленные Божии, ибо дары и призвания Божия непреложны”. Хотя с приходом Христа все народы стали сынами Божиими, Израиль, как народ, по слову апостола, сохраняет свое избранничество, оставаясь сыном-первенцем»[8].

Но если взглянуть на произведение Меня «История религии» более абстрактно, то можно увидеть совершенно иные вкрапления, которые назвать строго христианскими нельзя. Среди субъектов исторического процесса у Меня выступают не только христиане. История как бы расширяется, включая сюда не только христианский элемент. Ведется широкий диалог между

культурами. Имеется в виду вот что: рассматривая историю отдельных народов, он указывает некоторые элементы в их философии, верованиях, которые как бы предшествуют откровению Христа. В числе таких достижений еврейского народа Мень указывает веру Авраама в единого Бога, основанную не на каких-то конкретных данных, а на внутреннем голосе, который указал ему путь из родной земли в чужие края.

По мнению А. Меня, в своих духовных исканиях разные народы шли по своему собственному пути, но ведущем к одной определенной цели. И разные народы продвинулись по этому пути на разные отрезки. «Во всем многообразии человеческих поисков мы должны уважать и любить вот эту открытость человека к тайне. Пусть тут было много ошибок, зигзагов, но в каждом из этих этапов был свой важный элемент, своя цель, своя находка. Потому что та великая гора, на которой потом воздвигнется Крест, подобна любой горе: в ней есть пояса с различными формами растительности, она объединяет в себе очень многое. Потому что, когда зазвучали на галилейских холмах слова Иисуса Назарянина о покаянии и близости Царства Божия — это было ответом на все загадки, над которыми ломали головы философы, на все те тайны, к которым стремились мистики, на все те проблемы, которые мучили государственных людей, толпу, мудрецов» [9].

За такие и подобные высказывания Меня некоторые круги РПЦ ругали за экуменизм. Отвечая на эту критику, Мень говорил: «Экуменизм имеет два истока: либо подлинную широкую и глубокую духовность, которая не страшится чужого, либо поверхностное смешение всего в кучу. Разумеется, я за экумену первого типа. Но до него доходят немногие… Сказать, что 700 млн католиков и 350 млн протестантов находятся в заблуждении, а только мы одни истинная церковь — значит пребывать в безумной гордыне, ничем не оправданной» [10].

Однако вклад Меня в развитие иудео-христианского диалога состоит не только в признании права на существование иной традиции, но и в том, что Мень пытался, основываясь на анализе полемики предыдущих лет, каким-то образом систематизировать и логически построить основную дискуссию между евреями и христианами по вопросу о Мессии. Мень указывал на существование двух основных точек зрения в понимании мессианских пророчеств:

1) буквальное понимание предсказаний о Мессии, которое логически приводит к полному отторжению Ветхого Завета и еврейской истории как священного народа, и, следовательно, не способствует развитию какого бы то ни было диалога между христианами и евреями.

2) аллегорическое понимание пророчеств, Мессия был один, все пророчества исполнились, и опять же логически вытекающее взаимонепонимание двух традиций.

А) Консервативно-иудейская традиция (иллюстрация этой точки зрения — суд над Иисусом, когда Его мессианство не было принято официальными представителями еврейской духовной власти, а множество ответвлений, существовавших в то время, имели разные точки зрения по вопросу о Мессии).

Б) Маркионистская (проповедник Маркион утверждал, что «между Богом иудейской Библии и Богом Евангелия нет ничего общего» и вообще предлагал изъять Ветхий завет из христианского учения).

Таким образом, воздвигалась прочная стена между Ветхим Заветом и Новым, а следовательно, между евреями и христианами. Но Мень утверждает, что «преемственная связь Евангелия и еврейской Библии является составной частью основополагающих догматов христианства» [11].

Таким образом, важно отметить следующие моменты: Мень рассматривал израильский народ как составляющую часть этого мира, в какой-то степени дальше других продвинувшуюся в религиозных исканиях до определенного момента — прихода Христа. Исторический путь этого народа не завершен, но продолжается. Он призывал к широкому диалогу между культурами, в том числе и между христианами и евреями. Подробно разобрав полемику между ними, он приходит к выводу, что нужны терпимость и взаимопонимание: «Терпимость — результат высокого развития общества и культуры вообще. Это наша цель» [12]. Что же касается самого о. А. Меня, то он рассматривал свою принадлежность к еврейскому народу как «незаслуженный дар, знак дополнительной ответственности перед Богом».

В этом отношении интересно провести параллель с любимым философом Меня Вл. Соловьевым. Как и Соловьев, Мень прослыл юдофилом. Антисемитская критика обвиняла обоих в пристрастии к евреям. Меню же доставалось и за его еврейское происхождение, и за то, что он одобрял деятельность Еврейской Христианской Церкви в Израиле и выступал за ее автокефальное существование. Фигуры обе гонимые и непризнаваемые большинством в своей среде, они обратились к еврейскому вопросу в связи с национальной катастрофой и стали опорами для построения мирного диалога между евреями и русскими.

В 2001–2002 годах в свет вышла дилогия Солженицына «Двести лет вместе», вызвавшая большое количество отзывов, как положительных («Солженицын написал очень хорошую и очень добрую книгу. Это отдушина. После Солженицына о евреях и русских можно говорить свободней, не корчась и не ломаясь. И название выбрано верно — “Двести лет вместе”. Для порядочной исторической семьи это вполне достаточный срок, чтобы уже никогда не заикаться о разводе» [13] — Павел Басинский, «Литературная газета»), так и отрицательных («Солженицын якобы хотел разглядеть будущие добрые пути взаимоотношений народов. На деле — подбросил пару охапок прелой соломы в прогоревший костер розни — пусть дымит» [14] — Г. Фридман «Арьергардный бой А. И. Солженцына»). Значительная доля этих отзывов носит высоко эмоциональный характер, а таких критических замечаний, как, например, высказал профессор Арон Черняк, содержащих в себе

критику произведения с позиций источниковеда, сравнительно небольшое количество. Критика, несмотря на название книги, шла как со стороны русских, так и со стороны евреев.

Попробуем же разобраться, какова позиция Александра Исаевича по отношению к еврейскому вопросу.

Уже в начале работы было указано, что Солженицына большей частью занимает еврейский вопрос как социальная проблема, т. е. пребывание евреев в доминирующей нееврейской среде и нежелание их ассимилироваться. Поэтому было решено взять его фигуру как продолжение диспута между евреями и христианами, перешедшем из религиозной, теологической сферы в сферу гражданскую и общественную.

Даже еще не читая книги, мы косвенно можем понять, с каких позиций выступает автор «Двухсот лет вместе»: серия, в которой вышла дилогия, носит название «Исследования новейшей русской истории», т. е. Солженицын из публициста превращается в историка. И как историк он использует разнородный источниковый материал, в качестве которого выступают в основном вторичные исследования, как то: Краткая еврейская энциклопедия, Еврейская энциклопедия, работа Ю. Гессена «История еврейского народа» и т. д. В общем-то слабое знакомство автора с источниками позволило одному из его критиков сравнить двухтомник известного публициста, а ныне историка, с работой студента-заочника [15].

Во введении Солженицын указывает основные задачи своей работы: «Искренно пытаюсь понять обе стороны. Для этого — погружаюсь в события, а не в полемику. Стремлюсь *показать*» [16]. Эта заявленная отстраненность позиции создала некоторые трудности для реконструкции точки зрения Солженицына по еврейскому вопросу.

Свое исследование Солженицын начинает со времен Киевской Руси, показывая, что уже тогда были налаженные контакты между евреями и русскими. Но больший интерес для выявления позиции Солженицына по еврейскому вопросу представляют главы, посвященные существованию еврейской общины в условиях российского самодержавия после разделов Польши, а также главы, описывающие роль евреев в революции.

Как и философы конца XIX — начала XX века Солженицын сравнивает положение евреев и русских в Российской империи и приходит к выводу, что евреям жилось гораздо лучше: «Это единство достигалось давящими методами кагалов, и уж не знаешь, надо ли эти методы уважать за одно то, что они вытекали из религиозной традиции. Во всяком случае нам, русским,— даже малую долю такого изоляционизма ставят в отвратительную вину» [17], «Евреи в России изначально имели ту *личную* свободу, которой предстояло еще 80 лет не иметь российским крестьянам. И, парадоксально, евреи получили даже большую свободу, чем русские купцы и мещане» [18], «Для Белоруссии в 1782 г. Сенат сделал исключение: купцы могут переходить из города в город “смотря по удобности их коммерции”. Этот порядок опять дал преимущество еврейским купцам» [19]. Все эти оценочные высказывания вызывают единственную ассоциацию: «За державу обидно!» Но даже такой русский национализм, скрываемый Солженицыным, сразу оговорившимся, что «в этой книге еврейские голоса прозвучат много обильнее, нежели русские» [20], еще не производит такого негативного впечатления, как его высказывания, содержащие в себе намек на мировой еврейский заговор: «Как видим, уже тогда океаны не были серьезным препятствием для единства и непрерывности еврейской революционной работы. И эта живая связь еще как явно отдастся в России» [21].

Претензии Солженицына на объективное изложение событий совместной русско-еврейской истории, высказанные в начале его двухтомника, в процессе описания этой истории привели к тому, что автор, характеризуя то или иное событие либо что-то недоговаривает, либо старается негативной еврейской фигуре подобрать аналогичную негативную русскую фигуру, но в большинстве случаев это оказывается какой-либо государственный деятель или некие безличные государственные структуры. К тому же Солженицын старается изменить репутацию известных антисемитов, как это получилось, скажем, с Г. Державиным, Николаем I: «В еврейской историографии устойчиво утвердилось, что его политика была исключительно жестокой и мрачной. Однако личное вмешательство Николая I сказалось далеко не всегда вредно для евреев» [22]. Такие методы поиска «золотой середины» подверглись наибольшему осуждению.

Получается, что Солженицын, прячась за маской историка, пытается дать объективную оценку взаимоотношений евреев и русских, а еврейский вопрос сообразуется у него с вопросом о роли самого русского народа и его положении. Если говорить в целом, то картина этих отношений вырисовывается следующая: евреи, представляя собой неотторжимую часть русского общества, но нежелающую интегрироваться полностью (что у Солженицына понимается как полная ассимиляция) в это самое общество, вызывали антисемитскую деятельность государства и жили лучше, чем простой народ. Против этого государства они и объединились, организовав революцию. «Такова — прирожденная мобильность еврейского характера, и его опережающая повышенная чуткость к общественным течения, к проступу будущего. Но в истории человечества не раз бывало, что из самых естественных порывов людей — потом вдруг да вырастали неестественные чудовища» [23].

Обобщая все выше сказанное, мы можем заключить, что Солженицын встал на позицию историка в своей попытке оценить еврейский вопрос в России и этим привнес новое в иудео-христианскую полемику начала XXI века, однако о своевременности этой попытки писал Г. В. Костырченко: «Сверхзадача, которую поставил пред собой Солженицын,— подвести черту под двухсотлетней русско-еврейской истории, прервав тем самым длинную цепь взаимных обид, претензий и упреков,— оказалось невыполненной.

Автор если и заметил, то слишком поздно, что время, обогнав его, само остудило "раскаленный" вопрос, хотя, надо признать, отдельные "угольки" этого почти затухшего "костра" порой вспыхивают на социальной периферии. Но они уже не привлекаю к себе пристального внимания общества, озабоченного другими, куда более важными проблемами» [24].

Трудное время для СССР, а затем России конца XX — начала XXI века породило новый интерес к еврейскому вопросу: так же как на рубеже XIX–XX веков кризис социальный и политический, в конце XX века связанный с разложением и распадом СССР, вылился в кризис культурный и идейный, также обострился и национальный вопрос. Теперь эта проблема стала рассматриваться в разных ее аспектах, которые, дробясь, дали новое прочтение в иудео-христианской полемике.

Основные достижения русских религиозных философов в иудео-христианской полемике рубежа XIX–XX веков (она перешла в философскую плоскость; мнение евреев стали учитывать, появилось само понятие «диалог» в отношении между русскими и евреями, были попытки вести его с равных позиций) были дополнены о. А. Менем и А. И. Солженицыным. Причем если первый призывал к открытому и равному диалогу и сам следовал своему призыву основательно и твердо, вписывая евреев и их историю в мировую духовную культуру, то второй, несмотря на то, что Семен Резник писал: «Понять глубинные причины и важные последствия предрассудка Солженицын не пытается» [25], все же внес и свою лепту в рассмотрение еврейского вопроса в России. Она заключается в том, что социальный его аспект автор «Двухсот лет вместе» пытался рассматривать с отвлеченных позиций историка. Вопрос только в том, насколько Солженицыну удалось вжиться в амплуа историка.

Примечания

1 Бауэр И. Против мистификации (Катастрофа как историческое явление) // Катастрофа европейского еврейства. Ч. 1–2. Тель-Авив: Издательство Открытого Университета Израиля, 1995. С. 11.

2 Мень А. Не сводить старые счеты, а начать свободный диалог // Горизонт. 1988. № 10. С. 51.

3 Мень А. Мировая духовная культура. Христианство и церковь. М.: Фонд им. Александра Меня, 1995. С. 194.

4 Там же. С. 195.

5 Мень А. Основные черты христианского мировоззрения // Культура и духовное восхождение. М.: Искусство. 1992. С. 30.

6 См.: Мень А. Евреи и христианство // Вестник РХД. 1976. № 10. С. 23–43.

7 Евреи и христиане в Средние века: полемика и взаимовлияние культур. Ч. 2. Иерусалим: Изд-во Открытого Университета Израиля, 2000. С. 310.

8 Там же. С. 311.

9 Мень А. Мировая духовная культура. Христианство и церковь. М.: Фонд им. Александра Меня, 1995. С. 128.

10 Мень А. В. [Электронный ресурс] Википедия — свободная энциклопедия. 2007. Режим доступа: URL: http://wikipedia.tomsk.ru/ru.wikipedia.org/wiki/Мень,_Александр_Владимирович

11 Мень А. Пророчества о Христе и еврейский мессианизм // Ветхозаветные пророки (библейские пророки от Амоса до Реставрации). Л.: Библиотека «Звезды» Советский писатель, 1991. С. 479.

12 Мень А. В. Конец спора? (беседа в редакции журнала «Юность») // Культура и духовное восхождение. М., 1991. С. 126.

13 Басинский П. А. И. Солженицын о еврейском вопросе: минное поле или отдушина? [Электронный ресурс]. OZON.RU: информационный ресурс. 1998. Режим доступа: URL: http://www.ozon.ru/context/detail/id/200735/

14 Фридман Г. Арьергардный бой А. И. Солженицына [Электронный ресурс]. OZON.RU: информационный ресурс. 1998. Режим доступа: URL: http://www.ozon.ru/context/detail/id/200735/

15 Более обстоятельная критика источниковой базы Солженицына дана в работе А. Черняка.

16 Солженицын А. И. Двести лет вместе (1795–1995). М.: Русский путь, 2001. С. 6.

17 Там же. С. 34–35.

18 Там же. С. 38.

19 Там же. С. 42.

20 Там же. С. 5.

21 Там же. С. 223.

22 Там же. С. 97.

23 Там же. С. 252.

24 Костырченко Г. В. Из-под глыб века [Электронный ресурс]. Лехаим: ежемесячный литературно-публицистический журнал издательство. 2009. Режим доступа: URL: http://www.lechaim.ru/ARHIV/133/vek.htm (дата обращения 18.03.2009)

25 Резник С. Е. Вместе или врозь? Судьба евреев в России: заметки на полях дилогии А. И. Солженицына. М: Захаров, 2005. С. 25.

А. В. Столяров
студент РХГА

Научный руководитель
канд. филос. наук
А. С. Рысаков
старший преподаватель
кафедры философии
и политологии
Санкт-Петербургского
Государственного
Университета культуры
и искусств (СПбГУКИ)

КАТЕГОРИЯ «ВРЕМЕНИ» В КАНОНИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ «ЛУНЬ ЮЙ»

Copyright © 2010, А. В. Столяров

Классический конфуцианский канон «Лунь Юй», входящий вместе с «Да Сюэ», «Чжун Юн» и «Мэн цзы» в четверокнижие («Сы шу»), являлся в традиционном Китае одним из «столпов» конфуцианского образования, необходимого для сдачи государственных экзаменов и получения ответственного поста на государственной службе. Согласно традиции конфуцианство являлось «учением совершенномудрых» и предполагало чтение, размышление и заучивание канонических текстов, оставленных нам в древности этими «совершенномудрыми людьми» (聖人, *сянь жэнь*). Чтение «речей совершенномудрого» учеником рассматривалось как беседа ученика с совершенным человеком, речи которого исправляли сознание (心, *синь*) ученика, выявляя в нём изначально присущую человеческой природе доброту (性善, *син шан*). В тексте «Лунь Юй» представлены речи Конфуция (551–479 гг.), записанные, согласно традиции, его учениками. Конфуций рассматривался, как последний «совершенномудрый» в истории Поднебесной [1].

Открывает текст «Лунь Юй» высказывание Конфуция служащее, пожалуй, прологом ко всему конфуцианскому учению в целом: 子曰:「學而時習之, 不亦說乎? 有朋自遠方來, 不亦樂乎? 人不知而不慍, 不亦君子乎?」«Учитель сказал: Учиться и [в соответствии с] временем практиковать это, разве это не удовольствие? Когда друзья приходят издалека, разве это не радостно? Человека не знают, а он не печалится, разве это не *цзюнь-цзы*?» Известную сложность для понимания и перевода представляет иероглиф 時, *ши* «время». Существуют разные варианты перевода: «постоянно упражняться» (П. С. Попов), «время от времени повторять изученное» (В. А. Кривцов), «вовремя применять это на практике» (А. Е. Лукьянов), «в подходящее время применять [то, чему ты выучился] на практике» (А. С. Мартынов).

Изначальное значение иероглифа 時 означает «времена года» и связано с годовым циклом чередования времён года. Каждому времени года, месяцу, моменту годового цикла соответствуют присущие для этого времени дела. Характерным примером может являться глава «Полунные указы» (月令, *юэ лин*) «Записок о Ритуале» (禮記, *Ли цзи*). Каждой луне (месяцу) года сопоставлены конкретные дела и события, соответствующие данному времени года, для жизни природы общества и государства. Нарушение же временного цикла приводит к разного рода неприятностям и катаклизмам.

Как же воплощается сезонный цикл в учении Конфуция, изложенном в «Лунь Юй»? Анализ высказываний «Люнь Юй» и комментариев к нему показывает, что «сезонность» внутренне присуща высказываниям Конфуция и вскрытие её позволяет значительно глубже понять как отдельные высказывания, так и учение Конфуция в целом. Продемонстрируем эту мысль на трёх характерных примерах из «Лунь Юй».

1. 子曰:「道千乘之國: 敬事而信, 節用而愛人, 使民以時。」«Учитель сказал: Дао-Путь государства в тысячу колесниц: внимательность в делах и вера; бережливость в использовании [средств] и жалость к людям; давать поручения народу в соответствии с временем».

Данное высказывание из первой главы «Лунь Юй» демонстрирует нам закон нормального функционирования (Дао-Путь) среднестатистического государства (государства, способного выставить тысячу колесниц). Однако здесь перечисляются пять человеческих качеств, или способностей, которые, судя по всему, должны быть отнесены к правителю государства. Как объяснить этот произвольный ряд из пяти элементов и почему именно он определяет «Дао-Путь» государства?

Ответ мы находим в главе «Записки о музыке» (樂記, *юэ цзи*) канона «Записки о Ритуале» (禮記). Там пять дел высказывания из «Лунь Юй» соотнесены с пяти нотами древнекитайского звукоряда:

«Музыкальная нота гун символизирует правителя, музыкальная нота шан символизирует чиновников, музыкальная нота цзюэ символизирует народ, музыкальная нота чжи символизирует дела государства, музыкальная нота юй символизирует окружающие предметы. Если эти пять нот гаммы не перепутаны, то нет и негармоничных, фальшивых звуков. Если тон гун расстроен, то звуки беспорядочны, [а это значит, что] правитель высокомерен;

Copyright © 2010

если тон шан расстроен, то звуки грубы, [а это значит, что] чиновники испорчены; если тон цзюэ расстроен, то звуки тревожны, [а это значит, что] народ недоволен; если тон чжи расстроен, то звуки печальны, [а это значит, что] народ в делах изнурён; если тон юй расстроен, то звуки обрывисты, [а это значит, что] богатства государства оскудели. Когда же все пять тонов гаммы расстроены, они мешают друг другу, и это называется распущенностью. При таком положении дни гибели государства близки»[2].

Ноты звукоряда издавна в Китае коррелировали с временами года и первоэлементами Вселенной (五行, *у син*). Ноте *цзюэ* (角) соответствует весна; *шан* (商) — осень; *чжи* (徵) — лето; *юй* (羽) — зима. Нота *гун* (宫) не имеет пары, соотносится со стихией Земли и является основой всего звукоряда. В высказывании Конфуция качества, соотносимые с временами года, объединены в пары посредством союза 而, причём соблюдается последовательность времён года в годовом цикле. Дело же, соотнесённое с нотой *гун* («давать поручения народу в соответствии с временем»), стоит в конце, не имея пары. Оно как бы обобщает весь сезонный цикл, предписывает правителю (который соотносится с нотой *гун*) следить за соблюдением сезонного цикла в жизни государства и не склоняться к одной какой-либо крайности. Авторы «Люйши чуньцю», составленного для двора Цинь Ши-хуана, детализировали сезонный порядок дел с 5 до 60 дел, разделив каждое время года на 3 месяца, и сопоставили каждому месяцу свою пятёрку дел. Каждому из 60 дел посвящён особый текст. В результате получилась многогранная и величественная картина жизни идеального государства, следующего сезонному циклу.

2. 林放問禮之本。子曰:「大哉問! 禮, 與其奢也, 寧儉; 喪, 與其易也, 寧戚。」«Линь Фан спросил о корне Ритуала. Учитель сказал: “О, как велик [этот] вопрос! [Если говорить о] Ритуале, то, [осуществляя его], предпочтительнее скромность, чем роскошество. [Если говорить о] Трауре, то, [осуществляя его], предпочтительнее [искренняя] скорбь, чем должное [исполнение его]”».

В этом высказывании «о корне Ритуала», в параллельных фразах противопоставляются ритуал в широком смысле слова (禮, *ли*) и траурный ритуал (喪, *сан*). При этом во время траура ценится искренняя скорбь человека. Обычный же ритуал склонен обрастать условными действами, внешней пышностью и склонен удалятся от искренних чувств человека.

Рассмотрение данного высказывания с точки зрения «сезонности» позволяет значительно глубже проникнуть в его суть. Здесь уместно воспользоваться детализированным порядком дел, соответствующих временам года, запечатлённом в «Люйши чуньцю», о котором мы упоминали в связи с предыдущим высказыванием. Дела, связанные с ритуалом, отнесены авторами памятника к первому месяцу лета. Дела, связанные с трауром, также выделены и отнесены к первому месяцу зимы. То есть Ритуал (禮) и траур (喪) занимают в сезонном цикле противоположные позиции. Отсюда следует важный «методологический» принцип учения: для отыскания «корня» какого-либо дела мы должны обратиться к максимально удалённой, противоположной от временной области рассматриваемого дела. Подтвердить данный принцип можно конкретным нахождением «корней» различных дел посредством сезонного цикла. Приведём пример осуществления данного принципа.

Второй месяц лета (середина лета) посвящён делам музыки (樂). Для отыскания «корня» музыки мы должны рассмотреть дела, связанные со вторым месяцем зимы. Ключевое понятие, объединяющее дела второго месяца зимы,— 忠 (верность, искренность). Чжу Си (1130–1200) так определяет поняти 忠: «исчерпать себя до конца, это называется *чжун* (忠)». Графически же знак 忠 состоит из иероглифов «сердце» (心) и «середина» (中, *чжун*). Действительно, согласно древнекитайской традиции, музыка рождается в сердце человека («Ли цзи»). Корнем же всех звуков и мелодий является «срединный» (中) звук *гун* (宫). Из ноты *гун* рождаются ещё четыре звука (см. выше) — два высоких и два низких. Причём, рождаясь из «срединного» звука *гунн,* они не мешают друг другу и обладают «гармонией» (和, *хэ*). Так рождается гармоничная музыка.

Следуя подобному принципу, можно найти «корни» всех прочих дел сезонного цикла.

3. 子罕言利與命與仁 «Учитель редко говорил о выгоде, судьбе и гуманности».

Это высказывание принято считать странным и непонятным, так как в «Лунь Юй» Конфуций говорит о гуманности (仁, *жэнь*) 104 раза, о судьбе (命, *мин*) 8 раз, а о выгоде (利, *ли*) 6 раз. Если «судьба» и «выгода» действительно нечасто встречаются в речах Учителя, то «гуманность» является одной из центральных категорий учения Конфуция и упоминается в его речах весьма регулярно.

Однако высказывание становится понятным, если подходить к нему с позиции «сезонности». В одном из главнейших конфуцианских канонов — «Книге Перемен» сезонный цикл представлен в виде так называемых «четырёх добродетелей» (四德, *сы дэ*): 元 (*юань*) 享 (*хэн*) 利 (*ли*) 貞 (*чжэн*). В годовом цикле они проявляют себя следующим образом: 元 соотносится с весной и ей соответствует качество «гуманность» (仁); 利 соотносится с осенью и ей соответствует собственно «выгода» (利). 貞 соотносится с зимой и ей соответствует качество «судьба» (命). Таким образом, Конфуций редко говорил о «весенних», «осенних» и «зимних» делах. Остаются «летние» дела, к которым относятся «ритуал» (禮) и «музыка» (樂). Кроме того, на конец лета приходится центр годового цикла, соотносимый со стихией земли, нотой *гун* и олицетворяющий *цзюнь цзы* (君 子). Действительно, во многих высказываниях речь идёт сначала о ритуале (или же об обучении, также относимого к первому месяцу лета), а затем

о музыке (или же о радости, обозначаемой тем же иероглифом). Примером может служить вышеуказанное первое высказывание «Лунь Юй» «*Сюэ эр*…».

Приведённые примеры наглядно показывают действенность подхода к рассмотрению высказываний «Лунь Юй» с точки зрения «сезонности» (時). Открываемый с помощью «сезонности» смысл высказываний «Лунь Юй» помогает нам постигнуть суть других высказываний Конфуция, в результате чего складывается целостное понимание «учения совершенномудрых», которое может быть использовано для осмысления других канонических конфуцианских текстов.

Примечания

[1] Ему предшествовали: «совершенные» императоры древности Яо, Шунь и Юй; основатель династии Инь Чэн-Тан; основатели династии Чжоу Вэнь ван, У ван и Чжоу гун.

[2] Древнекитайская философия: В 2 т. М.: Принт, 1994. Т. 2. С. 116.

Литература

1. Древнекитайская философия: В 2 т. М.: Принт, 1994.
2. Конфуцианское четверокнижие («Сы шу»). М.: Восточная литература РАН, 2004.

Б. К. Двинянинов
студент РХГА

Научный руководитель
д-р филос. наук,
проф. Р. В. Светлов

БОЖЕСТВЕННАЯ ТРИАДА В ГЕРМЕТИЗМЕ «БОГ, МИР, ЧЕЛОВЕК»

Copyright © 2010, Б. К. Двинянинов

«Господь Вечности есть Первый Бог, мир есть Второй, человек есть Третий»[1]. Эта цитата из герметического трактата «Асклепий» является основой учения герметизма о так называемой «Божественной триаде». Речь пойдет именно о герметической традиции, изложенной в дошедших до нас трактатах герметического корпуса и фрагментов, которые были обнаружены в Антологии Стобея и в цитатах ряда христианских и языческих мыслителей. Данные тексты, как, собственно, и сам герметизм (который в науке стали называть «высшим»), бытовали в период I в. до н. э.— III в. н. э. Эти трактаты имеют философско-религиозное содержание и по духу похожи на наследие гностицизма той же эпохи.

«…Есть три существа: прежде всего, Бог-Отец-Благо, затем мир и, наконец, человек. Бог содержит в себе мир, мир содержит в себе человека. Мир есть сын Бога, человек есть отпрыск мира и, так сказать, внук Бога»[2]. Что же хотел сказать Гермес Трисмегист неоднократным упоминанием в своих речах Первого, Второго и Третьего Бога?

Первый Бог — «Господь Вечности». Исходя из анализа всех трактатов герметизма, мы можем с уверенностью сказать, что Бог имеет только два имени-эпитета — Отец и Благо. Вечность его показывает независимость от течения времени, а также от любого движения. Он может быть познан через свои творения или благодаря человеческому Уму.

Отдельной темой при изучении герметизма является концепция Ума. Часто герметизм называется «религией Ума», и такое название он получил в связи со значимостью Знания для последователей учения. Ум — это не просто часть разумной Души человека, это некий совершенный духовный орган, с помощью которого человек может постигать непостижимое — то, что не охватишь разумом и чувством. Ум — это дар Бога, который исходит непосредственно от него самого. Поймандр — дух, который посетил Гермеса и дал ему откровение,— также считается Умом Бога.

С помощью Ума, или с помощью разума и чувств через постижение творения, человек знает о Боге. Говоря словами Гермеса, «единственное наслаждение человека есть Знание Твоего величия»[3]. Бог же есть Отец, или, иначе, Творец всего сущего; и даже то, чего нет, всё равно содержится в нем. «Его имя — “Отец”, по причине его роли Творца Всего; ибо Отцу присуще творить»[4],— так раскрывает данное положение Трисмегист.

Понятия «Бог» и «Истинное Благо» («Благо») в герметизме совпадают, являясь синонимами. Теме Блага отведена большая роль в герметическом трактате. Для герметистов отношения Блага и Зла чрезвычайно важны, особенно для эсхатологической части учения, так как от Зла нужно избавляться, а к Благу стремиться. «Бог есть Благо, а Благо есть Бог»[5],— постулирует Гермес.

Что же представляет собой Бог по отношению к творению? В вопросе соотношения Творца и творения, Бога и Мира начинаются противоречия внутри герметических трактатов, которые делают герметизм сложным для изучения феноменом. В рамках одного текста можно найти два совершенно противоположных высказывания по этому поводу. По этой причине возникло мнение, что в герметизме существовали две противоборствующие школы и что сам Корпус представляет собой совершенно разнородное собрание текстов. Например, Анри Фестюжьер разделил трактаты на две группы, причислив одни к традиции дуализма, а другие — к традиции оптимизма гностической мысли. Следует, однако, отметить, что разделять герметизм по внешнему фактору не вполне корректно, так как при подробном анализе трактатов проясняется не противоречащий, а дополняющий принцип двух концепций. Если акцентировать внимание на противоречиях, то герметический Бог обретает как монотеистические, так и пантеистические черты.

Возвращаясь к концепции Трех Богов, можно сказать, что монотеистическая интерпретация трансцендентности Бога миру свидетельствует об иерархичности: Мир имеет серединное положение, человек же занимает низшее, хотя и божественное положение. При пантеистическом взгляде «Бог, Мир, Человек» — это три аспекта одного и того же Бога. Интересно, что сами герметисты принимают то одну, то другую точку зрения, впрочем, в итоге приходя к тому, что оба представления верны.

Откуда же возникли эти противоречащие парадигмы? Самый древний герметический трактат называется «Поймандр». В нём повествуется об откровении, полученном Гермесом от Бога: «При этих словах он изменил облик, и сразу мне все открылось, взору моему предстало величайшее зрелище. Все стало Светом, мягким и приятным, пленяющим мой взгляд. Вскоре после этого спустилась тьма, жуткая и мрачная, завивающаяся в спирали, подобно змеям, как мне показалось. Затем эта тьма превратилась

Copyright © 2010

в нечто влажной природы, бурлящее невыразимым образом, изрыгающее дым, как от огня, и издающее какой-то звук, скорбный неописуемый рев. Потом оттуда раздался нечленораздельный крик, словно голос Света»[6]. Прямо речь о материи (тьма, как позже объясняет Поймандр) в акте творения не идет, и не ясно, что означает слово «спустилась». Является ли Материя вторым творящим началом, или появляется из Бога? Что хотел сказать Бог в своем откровении Гермесу? Авторы всех последующих герметических трактатов пытались дать ответы на эти вопросы.

Что же есть Второй Бог, т. е. Мир? Благ ли он или зол, является ли частью Бога, собственно Богом, или отделен от него? Однозначно ответить на этот вопрос нельзя, так как большинство противоречий касаются именно этого места.

Обратимся вновь к герметическим текстам: «Это мир, который прекрасен, но не благ, ибо он материален и подвержен страданиям. Он первый из подверженных страданиям, но второй среди существ, он неполный (Менар: не обеспечивает сам себя). Он рожденный, хотя и существует всегда, но он в становлении и непрерывно рождается. Становление есть изменение в качестве и в количестве; все материальное движение есть становление»[7]. Следуя другому трактату, отметим: «Однако материя получила в дар участие во всех прообразах и тем самым получила причастность Благости. Таким образом, мир благ, поскольку он сам также все творит и в связи со своим производящим назначением. Во всем же остальном он не благ, ибо он способен страдать, подвижен и порождает творения, способные страдать»[8]. Таким образом, герметисты приходят к шаткой медиальной позиции, утверждая, что Мир является Богом, поскольку он так же, как Бог-Отец-Благо, способен творить. То есть Второй Бог — это Бог наполовину. То, что мешает Миру быть совершенным,— это его принадлежность к Материи, из которой он был сформирован. Но «благая» ли сущность Материи, или нет, остается не ясным, так как в этом вопросе пересекаются две противоречащие парадигмы — пантеистическая и монотеистическая. Можно предположить, что обе позиции не были чужды этому религиозно-философскому учению.

Итак, Мир есть Бог в аспекте принадлежности к Богу Творцу.

Какое же место отведено человеку? Первоначальный человек, по свидетельству того же Поймандра, есть существо абсолютно духовное и созданное непосредственно Богом после Мира. Но человек падает в мир материи, влюбившись в свое собственное отражение в нем, таким образом избрав себе печальную участь. Так аллегорически раскрывает Поймандер: «И сей властитель мира и существ смертных и бессловесных через всеобщие связи и крепкое устройство кругов показал Природе, находящейся внизу, прекрасный образ Бога. Пред этой чудесной красотой, где все энергии семи Управителей были соединены в форму Бога, Природа улыбнулась от любви, узрев отражение благолепия Человека в воде и его тень на земле. И он, увидев в Природе изображение, похожее на него самого,— а это было его собственное отражение в воде, воспылал к ней любовью и возжелал поселиться здесь. В то же мгновение, как он это возжелал, он это и совершил и вселился в бессловесный образ (Менар: и была зачата форма, лишенная ума). Природа заключила своего возлюбленного в объятия, и они соединились во взаимной любви»[9]. То есть причиной падения становится любовь к материальной стороне мира. Человек становится двойственным существом не только по полу, но и внутри себя — он состоит из материального Тела и божественной Души. А так как это состояние не истинное, то он должен стремиться обратно к Богу, чтобы восстановить свою истинную природу[10].

Таким образом, человек не является Богом, но в потенции может им стать. Поможет ему в этом развитие того самого Ума, который даровал Бог для спасения человека, однако, во-первых, не каждый человек, согласно герметическому учению, наделен этим Умом. Некоторые так и живут без Ума, являясь более материальными существами, чем духовными. Иные же наделены этим даром, но развивают его не по назначению: они устремляют его в материальное, слушают различных демонов, но не Бога. И только избранные, которые обладают Знанием о том, как нужно посредством Ума познавать Благого Бога, могут спастись и тем самым стать Третьим Богом, о котором и говорит Гермес. Гностической целью герметических трактатов и является помощь в становлении человека, его обожествлению и объединение с Богом. Сущность герметического духовного учения откроется только осмысление «Божественной триады». Божественная триада — это ни три бога, и ни одно божество в трех аспектах. Это взаимосвязь между Богом, Миром и Человеком; целостный многогранный процесс, итогом которого должно стать окончательное «понимание» и слияние этой «триады».

В заключение необходимо еще раз подчеркнуть, что кратко рассмотренное нами герметическое положение о Боге, Мире и Человеке весьма неоднозначно. Сами трактаты неоднократно призывают не понимать герметизм рационально: лишь интуитивно вчитываясь в тексты Гермеса, можно понять их суть. Тем не менее возможен и научный подход, и при сравнительном анализе трактатов можно определить общегерметические положения, одним из которых является концепция «Божественной триады».

Примечания

1 Asclep. 10.
2 Corp. Herm. X, 14.
3 Asclep. 41 б.
4 Corp. Herm. II. 17.
5 Corp. Herm. II, 16.
6 Corp. Herm. I, 4.
7 Corp. Herm. X, 10.
8 Corp. Herm. VI, 2.
9 Corp. Herm. I, 14.
10 См.: Corp. Herm. I, 12–26.

Д. Г. Сигал
студент РХГА

Научный руководитель
д-р ист. наук,
проф. В. Н. Барышников

СВЕДЕНИЯ О КВЕНАХ В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ИСТОЧНИКАХ

Copyright © 2010, Д. Г. Сигал

1. Происхождение этнонима «квены»

Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона[1] даёт следующее определение квенам: «Квены, Квенландия — страна и население по обе стороны Ботнического залива, в позднейшей Вестер- и Остер-Ботнии. В древнейшее время финское племя квенов жило, по скандинавским преданиям, во всей Финляндии; они предпринимали набеги на Норвегию, и конунг их Фаравид около 877 г. вел войну с корелами. По обычаю их, конунг получал треть добычи и, кроме того, без дележа столько бобровых и собольих шкур, сколько ему было угодно».

В наше время квенами (*квен., фин.* kveenit; *норв.* Kvener; *швед.* Kväner; *сев.-саам. диал.* láddelažžat) называют норвежское этническое меньшинство, произошедшее от финнов, мигрировавших из северных областей Финляндии и Швеции в Норвегию. Численность квенов — порядка 20 тыс. человек (на 2007 год), из которых около 10 тыс. говорят на саамском и столько же — на финском языке. Проживают в северных норвежских провинциях (фюльках) Финнмаркен и Тромс, в районах Порсангер-фьорда, Варангер-фьорда и Альта-фьорда (*фин., квен.* Porsanki, Varanki, Alta). В настоящее время все квены знают также и норвежский язык. В 1996 году им был присвоен статус этнического меньшинства в Норвегии, а в 2005 году квенский язык был признан официальным языком этого меньшинства.

Попытаемся выяснить, что означает этноним «квены».

В настоящее время существует несколько теорий происхождения этого названия, выдвинутых финскими историками.

Первая теория принадлежит профессору истории Университета города Оулу Йоуко Вахтоле[2] (Jouko Vahtola) и связывает его с названием нынешнего региона (maakunta) Финляндии — Кайнуу (Kainuu, Kainuunmaa), возводя к гипотетическому протогерманскому слову “hvein” (“*χwainō”), означающему «болотистая местность» или «плодородная низина»[3]. Проблема заключается в том, что в финских диалектах нет других примеров обозначения болотистой местности при помощи данного слова; производное от него использовалось, скорее всего, именно как обозначение норвежцами места происхождения тех людей, которые получили впоследствии имя квены. В свою очередь, есть различные теории, объясняющие происхождение топонима Кайнуу. Например, профессор германистики Университета Хельсинки Йорма Койвулехто (Jorma Koivulehto) предложил в качестве источника германское слово “*gain-” в значении «дыра» или «рот». В виде «kainu» использовалось в северо-западной Финляндии в качестве топонимической приставки в значении «устье реки», «водный путь» и позже стало обозначать территорию на востоке Ботнического залива[4].

Примечательно, что в Швеции нет топонимов с корнем “kven”, хотя, например, в районе реки Торнио (Tornio) в Остерботнии на границе со шведским леном Норботтен (Norbottens Län) есть финская деревня Кайнуункюля (Kainuunkylä). Достойным объяснением этому может быть предположение, что название «Финляндия» происходит от того же слова. Таким образом, «Квенланд» (Kvenland, Cwenland, Kænland — «Страна квенов») могло бы быть местной норвежской формой обозначения Финляндии и использоваться исключительно в норвежских диалектах.

В саамском языке есть похоже звучащие слова, например, Gáidnu (веревка из корней для лодок и рыболовных сетей), Gáidnulaŝ (обозначение неуклюжего человека) и geaidnu (дорога, путь). Возможные связи этих слов с топонимом Кайнуу до сих пор мало исследованы.

Вторая теория: позднейшее “kven” без труда можно увидеть в старонорвежском слове, означающем «женщина»: старогерманское “*kwinōn, *kunōn; *kwēni-z, *kwēnō” переросло в старонорвежское “kona; kv̄n, kvān, kvɔ̄n; kvendi; kvenna, kvinna”. В доказательство приводят то, что Kvenland, вероятнее всего, переводится как “Terra Feminarum” («Женская земля») в латинском тексте 1075 года “Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum” («Деяния епископов Гамбургской церкви»)[5] Адама Бременского: «А ещё рассказывают о земле женщин, недалеко от Бирки Свейской… Говорят, что где-то на берегу Балтийского моря живут амазонки на земле женщин» (“Et haec quidem insula terrae feminarum proxima narratur, cum illa superior non longe sit a Birca Sueonum… Item circa haec littora Baltici maris ferunt esse Amazonas, quod nunc terra feminarum dicitur”[6]). Финляндия в другом виде не упоминается. Есть также ссылки на северную землю, связанную с женщинами, в исландской рукописи XIV века[7] (скорее всего, написанной в монастыре в городе Reynistaður, фьорд Skagafjörður), в которой описывается “kuenna land”

Copyright © 2010

(«Женская земля») к северу от Индии, где живут только женщины с обоими репродуктивными органами: “Til nordr ættar fra indialanndi er kuenna land þar er eingi karlmadr uisar sua til at konur hafi þar tuenna getnadar limu þar ner er albania lannd þar ero menn bornir sua huitir sem snior en þeir sortna sua sem þeir elldaz”. Это название появляется в географическом списке стран, Финляндия в нем отсутствует, так что это название может быть отголоском тех времен, когда “Kvenland” служило обозначением Финляндии.

Причина, почему Финляндия могла бы называться страной женщин, не сразу поддается объяснению. Тем не менее уже в I веке н. э. Тацит писал о племени под названием «ситоны», возможно, жившем в районе современной Финляндии, которое управлялось женщинами: «К свионам примыкают племена ситонов. Во всем схожие со свионами, они отличаются от них только тем, что над ними властвует женщина: вот до чего пали ситоны, не говоря уже об утрате свободы, даже в претерпеваемом ими порабощении» [8]. Это могло привести к тому, что некоторые германские племена несколько уничижительно называли Финляндию «страной женщин» (по крайней мере, Тацит, похоже, был потрясен этим слухом). Шведы, живущие ближе к финнам, могли быть сдержаннее в использовании такого имени, что объяснило бы отсутствие корня “kven” в шведских контекстах. Как бы то ни было, наблюдалась стойкая тенденция помещать страну, контролируемую женщинами, на север, что также могло бы породить название “Kvenland” аналогичным образом, как в более поздние времена было придумано название для реки Амазонки. Так, читаем у Гадзяцкого, что древнее финское общество «прошло стадию материнского рода… женщина… занимает высокое положение. Уважение к женщине вполне понятно, так как она стоит во главе рода, является родоначальницей» [9]. Таким образом, данная концепция вполне вписывается в представления о матриархате у квенов как части финского первобытного общества.

2. Сведения о квенах в средневековых источниках

Рассмотрим источники, которые содержат информацию о квенах раннего периода их истории.

Впервые квены упоминаются в «Орозии короля Альфреда» (конец IX в.). Альфред Великий (староангл. Ælfrēd, Ælfræd, «совет эльфа»; 849–899), был королём англо-саксонского королевства Уэссекс. Он перевёл на староанглийский язык всемирную историю (“Historiarum Adversum Paganos Libri VII” («Семь книг истории против язычников»)), написанную историком и теологом Орозиусом (Paulus Orosius, примерно 375–418), включив также рассказ викинга Оттара из Хологаланда о плавании от берегов Северной Норвегии в Белое море, записанное, по всей вероятности, со слов самого путешественника. Плавание Оттара считается первой известной торговой поездкой в Биармию — известную по сагам историческую область на севере Восточной Европы, предположительно располагавшуюся на территории современной Архангельской области, в бассейне Северной Двины. «…А за этой землей к югу, с другой стороны пустынных гор, лежит Свеоланд, простирается эта земля на север; а с другой стороны на севере — земля квенов. И иногда квены нападают на норманнов на этой необитаемой земле, а иногда норманны на них; и за теми горами очень много озер; и квены перетаскивают свои суда по земле до этих озер, а затем нападают на норманнов; суда их очень маленькие и очень легкие» [10].

По описанию сложно понять, где именно располагает Оттар земли квенов, так как слова “geond þa moras” можно интерпретировать либо как «за теми горами», либо «за теми болотами». Таким образом, земли квенов можно широко расположить на севере Норвегии, в Финнмаркене с его маленькими озёрами, или же к северу от Озёрного края Финляндии, или на русском севере.

Далее в «Орозии…» упоминается Квенское море как северная граница древней Германии, а также Квенланд: «…к югу от племен шведов (Sweons) находится море, называемое Восточным (Osti), а к востоку от них Сарматия (Sermende), а на севере Квенланд (Cwenland), на северо-западе саамы (Scridefinnas) и норвежцы (Norðmenn) на западе». Возможно, что так именуется Ботнический залив.

В исландской саге “Norna-Gests þáttr” внутри саги “Óláfs saga Tryggvasonar en mesta” [11] внутри сборника “Flateyjarbók” упоминается король Дании и Швеции Сигурд Ринг (Sigurðr Hringr), правивший в середине VIII века и сражавшийся против народов «курши» и «квены», совершивших набег на Швецию.

Квенланд присутствует также в списке стран в “Leiðarvísir og borgarskipan”, путеводителе для пилигримов, написанном исландским аббатом Никуласом Бергссоном (Níkulás Bergsson) в конце 1150-х годов Издание содержит два описания земель вокруг Норвегии. В одном из них находим Квенланд: «Ближе всего к Дании малая Швеция (Svíþjóð), есть Öland (Eyland); затем Готланд (Gotland), затем Hälsingland (Helsingaland), затем Värmland (Vermaland), затем два Квенланда (Kvenlönd), к северу от Биармии (Bjarmalandi). От Биармии тянутся необжитые территории на север до границы с Гренландией (Grænland)».

В «Истории Норвегии» (“Historia Norwegiæ”), латиноязычной хронике за авторством анонимного монаха, датируемой между 1160 и 1175 годами и охватывающей историю норвежских конунгов с древнейших времен до 1115 года, говорится следующее: «На северо-восток простираются за Норвегию многочисленные племена, преданные (о ужас!) язычеству, кирьялы и квены, рогатые финны, и те и другие бьярмоны. Но мы не знаем точно, какие племена обитают за этими. Однако, когда некие моряки стремились проплыть от Ледяного острова к Норвегии и встречными бурями были отброшены в зимнюю область, где прибились между виридена-

и бьярмонами, где, как свидетельствуют, обретались люди удивительной величины и где была страна дев (каковые, как говорят, зачинают, попробовав воды)…» [12]. В приведённом фрагменте из географического введения к хронике описываются пограничные с Норвегией земли на севере Фенноскандии и их население. Помимо квенов, упоминаются также «рогатые финны» — жители Финнланда, в данном случае саамы (лопари). Г. Сторм, издатель «Истории Норвегии», полагает, что в ней на финнов перенесена легенда о сатирах (отсюда — «рогатые финны»), а на квенов — легенда об амазонках (ибо «Квенланд» можно перевести как «Страна дев»). «…Те и другие бьярмоны» — жители Бьярмии, широко локализуемой на Восточноевропейском Севере [13].

В «Оркнеинга-саге» (“Orkneyinga saga”), написанной неизвестным исландским автором и повествующей об Оркнейских островах Шотландии с момента их захвата норвежцами в IX веке и до 1200-х годов, упоминается полулегендарный король Форньот (Fornjót, Fornjótr), который «владел Готландом, который мы сейчас знаем как Финляндию или Квенланд» [14]. В тексте «Как была заселена Норвегия» (“Hversu Noregr byggðist”), входящем в состав крупнейшего сборника исландских манускриптов Flateyjarbók, Форньот также назван повелителем Квенланда.

«Сага об Эгиле Скаллагримссоне» — исландская сага, рассказывающая о четырех поколениях рода Эгиля и охватывающая события с конца IX по конец X в. Она принадлежит к числу ранних саг об исландцах (или родовых саг), запись которых относят к 1200–1230 гг. Сейчас можно считать практически доказанным, что автором «Саги об Эгиле» был Снорри Стурлусон. Первые главы саги (своего рода пролог), из которых происходят приведенные цитаты, повествуют о деятельности Торольва Квельдульвссона, дяди Эгиля, на службе у норвежского конунга Харальда Прекрасноволосого (около 858–928 гг.) Торольв становится лендрманом (lendr maðr; источником власти лендрмана было королевское пожалование: lends manns rétt — «право лендрмана, полученное от конунга», включало lán ok yfirsókn — «лен и управление», прежде всего — сбор в свою пользу податей, landskyld, до пожалования причитавшихся конунгу [15]) в Халогаланде на севере страны, получает право на сбор дани с населения Финнмарка; он вступает в конфликт с конунгом и в конце концов гибнет.

Квены упоминаются как жители страны, расположенной к востоку от Финнмарка: «Той зимой Торольв снова отправился в [Финн]марк… торговал с финнами и побывал во многих местах в [Финн]марке. А когда он зашел далеко на восток, и там стало известно о его путешествии, то пришли к нему квены и сказали, что они были посланы к нему Фаравидом, конунгом Квенланда, [потому] что кирьялы напали на его землю. И он послал [в придачу] к этому слово, чтобы Торольв пришел туда и оказал ему помощь… И когда Торольв пришел на восток в Квенланд и встретился с конунгом Фаравидом, то собрались они в путь, и было у квенов три сотни человек, а у норвежцев — четвертая [сотня], и отправились сухим путем через Финнмарк, и пришли туда, где были на горе кирьялы, те, что раньше напали на квенов. И когда кирьялы обнаружили, что враг рядом, собрались они вместе и двинулись навстречу, рассчитывая, как и раньше, на победу. Но когда началась битва, решительно выступили вперед норвежцы, [ибо] у них были более надежные щиты, чем у квенов. Стало тогда нести потери войско кирьял, многие были убиты, а некоторые бежали; взяли они, конунг Фаравид и Торольв, там огромное богатство, вернулись назад, в Квенланд, а затем отправился Торольв со своим войском в [Финн]марк, расстались они с конунгом Фаравидом дружески…

XVII. Той же зимой отправился Торольв вверх на гору с сотней человек, отправился тогда сразу на восток в Квенланд и встретился с конунгом Фаравидом. Посовещались они тогда и решили отправиться на ту гору, как предыдущей зимой. И было у них четыре сотни людей, и пришли вниз в Кирьялаланд, напали там на те поселения, которые оказались им по силам по причине многочисленности [их войска], грабили там и добывали богатство, отправились затем назад, когда зима подошла к концу, в [Финн]марк. Отправился Торольв весной к себе домой…» [16]

По расшифровкам хронологии саги, походы Торольва Квельдульвссона в Финнмарк, Квенланд и Кирьялаланд датируются 880-ми годами; таким образом, разрыв между описываемыми событиями и временем записи саги составляет около трех с половиной столетий. Это обстоятельство, а также различаемые следы эпической стилизации в описании событий, уже давно склонили большинство исследователей к весьма критическому отношению к тексту и заставили усомниться в достоверности сообщений [17]. Однако то, что уже в это время норвежцы вступали в контакты с квенами, подтверждается «Орозием короля Альфреда», где об Оттаре, информаторе Альфреда, сообщается, в частности, что «доход его состоит в основном из податей, которые платят ему финны». К числу черт и отношений более позднего времени, оказавшихся в саге перенесенными на времена конунга Харальда Прекрасноволосого, исследователи относят описываемые столкновения норвежцев и квенов в Финнмарке с кирьялами [18]. Описание земель Северной Фенноскандии, вероятно, представляет собой заимствование из какого-то географического сочинения XII века. В основном оно повторяет этногеографические сведения «Истории Норвегии», включая их в более широкий контекст с северо-восточными областями Норвегии и Швеции. Имеется некоторое противоречие между этим заимствованным текстом и географическими привязками, имеющимися в саге. Во вставке Кирьялаланд и Квенланд локализуются южнее Финнмарка, а далее при описании первого совместного похода Торольва и Фаравида говорится, что из земли квенов они «отправились сухим путем через [Финн]марк и пришли туда, где на горе жили кирьялы». Трудно однозначно определить причину разночтений в саге. При этом маршрут похода норвежцев и квенов из Квенланда в Кирьялаланд через

Финнмарк можно объяснить разреженным характером расселения корелы на Севере[19].

В исландских анналах упоминается нападение квенов на северо-норвежскую территорию в 1271 году: «Тогда корелы и квены произвели большие опустошения в Халогаланде». Известие анналов следует сопоставить также с повествованием «Саги об Эгиле Скаллагримссоне», отражающим события XI века, где квены выступают союзниками норвежцев в борьбе с корелой. В 1271 году корела и квены совершили, видимо, уже совместный поход в Северную Норвегию. Участие квенов предполагает, что набег на Халогаланд был сделан из Северной Приботнии. Сообщение анналов о нападении корелы и квенов в 1271 году на крайнюю северную норвежскую провинцию подтверждает известие «Саги о Хаконе, сыне Хакона», согласно которому мир на границе после подписания (1252) норвежско-русского договора продержался недолго[20].

Д. В. Бубрих считает, что «квены были выходцами из Ями, действовавшими у северной части Ботнического залива», т. е. были частью финского племени хяме, а конфликт произошёл из-за того, что карелы «преследовали вовсе не цели овладения территорией, а просто цели военного грабежа»[21], но «к середине XII в., несомненно, совершилось закрепление Корелы на пути в Северную Приботнию, и Корела стала проникать на территорию, которой раньше владели квены. Интересно, что за Северной Приботнией все-таки закрепилось название “Страны квенов”, и в связи с этим русские в дальнейшем называли северную часть Ботнического залива Каянским морем, Северную Приботнию Каянской землей да и Приботнийскую Корелу стали называть каянами»[22].

Каяно море упоминается также в тексте Ореховецкого мирного договора, заключённого 12 августа 1323 года и установшего границу между Шведским королевством и Новгородской землёй от Финского залива по реке Сестре, на севере до озера Сайма и затем на северо-западе до берега Каяно моря: «а розвод и межя от моря река Сестрея, от Сестрее мох, середе мха гора, оттоле Сая река… оттоле Каяно море»[23].

И. П. Шаскольский пишет о новгородской грамоте, тоже касающейся пограничных отношений между Новгородом и шведскими владениями. Этот документ — неофициальное письмо, датируемое археологически первой половиной XIV века или рубежом XIII–XIV веков: «[От Григории ко Дмитру. м…рове. А ты ходи, не бойся, миро взяле на [ст]арои меже Юрия князя… я послале кореле на Каяно море…» Каянская земля, говорит Шаскольский, находилась к востоку от северной части Ботнического залива (на месте современной финляндской области Остерботния), где некогда, в XII–XIII веках, жило финское племя Kainu или квенов и где находилось озеро Каяни, с XVII века — город Каяни и т. п. Термином «каянцы», «каянские немцы» русские называли в XV–XVI веках шведов и подвластных шведам финнов, переселившихся на эту территорию из шведской Финляндии. Особенно примечательно употребление в данном документе термина «Каяно море»; до сих пор этот русский термин был известен лишь в единственном сохранившемся русском документе — русском тексте Ореховецкого договора. Как доказано финляндскими учеными еще во второй половине XIX века, граница, установленная Ореховецким договором, оканчивалась у Ботнического залива и, соответственно, «Каяно море» Ореховецкого договора — это Ботнический залив, прилегавший к Каянской земле и по имени этой земли получивший свое русское название. Неясно выражение «послале кореле на Каяно море»; значит ли это, что на Ботнический залив новгородские власти послали карел? Или кого-то послали к карелам, живущим на берегу Ботнического залива? Неясна также фраза о каких-то взаимоотношениях Дмитра с каянцами[24].

Вологодско-Пермская летопись под 1496 годом сообщает: «Того же лета, июня, посылал князь великий Иван Васильевич воевод своих князей Ушатых, Ивана Бородатого да Петра за море немец воевати каян, а с ими силы: устюжане, пермичи, двиняне, важене. И повоевавша землю ту, и взяша три бусы со всем на море, и половину приведоша, и приидоша воеводы великого князя поздорову со всеми силами октября». Предположительно маршрут экспедиции князей Ушатых через «землю Лопи» проходил по реке Поной на Ловозеро, северную часть озера Имандра к верховьям реки Кемийоки и далее — к Ботническому заливу, в область «Девяти рек в Каянской земле»[25].

3. Выводы

Таким образом, на основе источников о древнем Квенланде и древних квенах можно сделать следующие выводы.

— Квенланд существовал в северной Фенноскандии; приблизительные границы древнего Квенланда — северное побережье Ботнического залива по обе его стороны и до города Каяни в современной Финляндии.

— Первые упоминания о квенах относятся к IX веку.

— Квены — общность финского происхождения, напрямую не связанная с саамами, возможно, часть финского племени хяме.

— Общественный строй древних квенов основывался, по всей видимости, на матриархате, а название «Квенланд», возможно, переводится как «страна дев».

— У квенов были легкие лодки, которые они могли перемещать волоком.

— Между квенами и норвежцами (а также шведами) случались военные конфликты, в отдельных случаях они выступали в качестве союзников. Некоторые норвежские конунги, по легенде, являлись также правителями Квенланда.

— Квены были известны в Древней Руси как «каяны», против них велись военные действия, а Ботнический залив Балтийского моря именовался «Каяно море».

Примечания

[1] Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 14 А (28): Карданахи — Керо // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. М.: Терра, 1992.

[2] См.: Vahtola, Jouko. Tornionjoki- ja Kemijokilaakson asutuksen synty. Nimistötieteellinen ja historiallinen tutkimus. Rovaniemi; Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys, 1980.

[3] Saressalo, Lassi. Kveenit: Tutkimus erään pohjoisnorjalaisen vähemmistön identiteetistä. S. 24.

[4] Koivulehto, Jorma. Ala-Satakunnan Kainu ja pohjoisen Kainuu. Kielen ja kulttuurin Satakunta. Turun yliopiston suomalaisen ja yleisen kielitieteen laitoksen julkaisuja 51. Vammala, 1995. S. 71.

[5] http://hbar.phys.msu.ru/gorm/chrons/bremen.htm

[6] Ibid., Capitulum 17, 19.

[7] http://www.fabelwesen.it/manoscritti/AM764/index.htm

[8] Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Т. 1. Анналы. Малые произведения. Л.: Наука, 1969. С. 45.

[9] Гадзяцкий С. Карелы и карелия в новгородское время. Петрозаводск, 1941. С. 13.

[10] См.: Орозий короля Альфреда // Английские средневековые источники IX–XIII вв. М.: Наука, 1979.

[11] http://sagnanet.is/saganet/?MIval=/SinglePage&Manuscript=100234&Page=35&language=english
http://sagnanet.is/saganet/?MIval=/SinglePage&Manuscript=100203&Page=32&language=english

[12] См.: Кочкуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н. Письменные известия о карелах (X–XVI вв.). Петрозаводск, 1996.

[13] См.: Там же.

[14] Orkneyinga saga. http://saga.library.cornell.edu/saganet/?MIval=/ManuscriptSagasB&language=english&STitle=Orkneyinga_saga

[15] Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. Евразия, 2005.

[16] См.: Кочкуркина С. И. и др. Письменные известия о карелах (X–XVI вв.).

[17] Там же.

[18] Там же.

[19] Там же.

[20] Там же.

[21] Бубрих Д. В. Происхождение карельского народа // Прибалтийско-финское языкознание. Избранные труды. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005. С. 367.

[22] Там же. С. 368.

[23] http://www.aroundspb.ru/history/borders/desc1323.php

[24] Шаскольский И. П. Берестяные грамоты как источник по внешнеполитической истории Новгорода XIV–XV веков. // Археографический ежегодник за 1962 год. М., 1963. С. 71.

[25] Ушаков И. Морское сражение на севере в 1496 году // Наш современник. № 8. Август 2001.

Литература

Научная и учебная литература

1. Бубрих Д. В. Происхождение карельского народа // Прибалтийско-финское языкознание. Избранные труды. СПб: Филологический факультет СПбГУ, 2005.
2. Гадзяцкий С. Карелы и Карелия в новгородское время. Петрозаводск: Государственное издательство Карело-Финской ССР, 1941.
3. Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе: Тексты, перевод, комментарий. М., 1994.
4. Кочкуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н. Письменные известия о карелах (X–XVI в). Петрозаводск, 1996.
5. Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. Евразия, 2005.
6. Матузова В. И. Английские средневековые источники IX–XIII вв. Академия наук СССР. Институт истории СССР. М.: Наука, 1979.
7. Кочкуркина С. И., Спиридонов А. М., Джаксон Т. Н. Письменные известия о карелах (X–XVI вв). Петрозаводск, 1996.
8. Савельева Е. А. Олаус Магнус и его «История северных народов». Л.: Наука, 1983.
9. Тиандер К. Ф. Поездки скандинавов в Белое море. Записки историко-филологического факультета СПб. университета. Ч. LXXIX. СПб., 1906.
10. Ушаков И. Морское сражение на севере в 1496 году // Наш современник. № 8. Август 2001.
11. Шаскольский И. П. Сведения об истории Руси X–XIV вв. в исландских анналах // Вспомогательные исторические дисциплины. СПб., 1994.
12. Шаскольский И. П. Берестяные грамоты как источник по внешнеполитической истории Новгорода XIV–XV веков // Археографический ежегодник за 1962 год. М., 1963.
13. Шаскольский И. П. Экономические связи России с Данией и Норвегией в IX–XIII вв. // Исторические связи Скандинавии и России. Л., 1970.
14. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 14 А (28): Карданахи — Керо // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. М.: Терра, 1992.
15. Aikio, Marjut. Kveeneistä ja kveenien kielestä // Ulkosuomalaisia. Kalevalaseuran vuosikirja. Helsinki: SKS, 1982.
16. Anna Heljestrand. Vilka är de svenska kvänerna? Socialantropologiska institutionen Stockholms Universitet C-nivå 2004. http://www.suonttavaara.se/dokument/Uppsats.html
17. Koivulehto, Jorma. Ala-Satakunnan Kainu ja pohjoisen Kainuu. Kielen ja kulttuurin Satakunta. Turun yliopiston suomalaisen ja yleisen kielitieteen laitoksen julkaisuja 51. Vammala, 1995.
18. Saressalo, Lassi. Keitä ovat Kveenit? // Ulkosuomalaisia. Kalevalaseuran vuosikirja. Helsinki: SKS, 1982.
19. Saressalo, Lassi. Kveenit: Tutkimus erään pohjoisnorjalaisen vähemmistön identiteetistä. Väitöskirja, Turun yliopisto. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1996.
20. Vahtola, Jouko. Tornionjoki- ja Kemijokilaakson asutuksen synty. Nimistötieteellinen ja historiallinen tutkimus. Rovaniemi; Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys, 1980.

Оригинальные источники, документы

1. Матузова В. И. Английские средневековые источники IX–XIII вв. Академия наук СССР. Институт истории СССР. М.: Наука, 1979.
2. Тацит. Сочинения в двух томах. Т. 1. Анналы. Малые произведения. Л.: Наука, 1969.
3. Adamus. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. http://hbar.phys.msu.ru/gorm/chrons/bremen.htm
4. Fornmanna søgur. http://sagnanet.is/saganet/?MIval=/SinglePage&Manuscript=100203&Page=32&language=english
5. København, Arnamagnæanske Samling, 764 4to//Kålund, Katalog, II, pp. 184–85. http://www.fabelwesen.it/manoscritti/AM764/index.htm
6. Orkneyinga saga. http://saga.library.cornell.edu/saganet/?MIval=/ManuscriptSagasB&language=english&STitle=Orkneyinga_saga
7. The saga of King Olaf Tryggwason. http://sagnanet.is/saganet/?MIval=/SinglePage&Manuscript=100234&Page=35&language=english

А. Г. Зорина
студент
Восточного института
(Санкт-Петербург)

Научный руководитель
преподаватель
Восточного института
Н. А. Маслова

ЯПОНСКИЕ САДЫ

Copyright © 2010, А. Г. Зорина

Сады и парки Японии ярко отражают все стороны японского национального характера, сущность которого необходимо прочувствовать. Для этого человеку надо сконцентрировать внимание, сосредоточиться и прочувствовать каждую цепь ассоциаций. Наблюдатель постепенно погружается в атмосферу древности, созерцая окружающую обстановку.

Поскольку на японцев столетиями влияли социальные и климатические факторы, национальный японский характер закрепил в себе черты терпимости, трудолюбия, самообладания.

Почти все религии мира считают коллективные обряды важнейшим средством воздействия на людей. А поскольку место религии в Японии в значительной мере занято культом красоты, роль подобных обрядов выполняют здесь традиции и церемонии, предназначенные для того, чтобы сообща развивать свой художественный вкус.

Историческое формирование и становление японского сада длилось на протяжении почти полутора тысяч лет, и в течение столь долгого срока развивалось в пейзажном стилевом направлении. Садовое искусство в современной Японии находится на высочайшем уровне развития. И все это благодаря характеру природы Страны восходящего солнца.

Сады и парки Китая, Кореи и Японии принципиально отличались от европейских. В их основе лежало особое отношение к природе, связанное с философией и религией.

Садовое искусство вместе с буддизмом пришло в Японию из Индии, через Корею и Китай в VI веке. На протяжении всей своей истории, насчитывающей почти полторы тысячи лет, японский сад формировался в русле пейзажного стилевого направления. Этому способствовала природа Японии с ее мягким климатом, богатой флорой и разнообразием пейзажей (скалистые горы, озера, реки, ручьи, водопады, песчаные отмели, лесистые холмы и т. д.). Любовь японцев к природе нашла свое выражение в стремлении сконцентрировать природное разнообразие на незначительной площади сада. Пейзаж, созданный в таком саду, далек от дикой природы, но образ природы положен в его основу. Главная функция японского сада — созерцание и оценка красоты пейзажей с определенных мест обзора — террас, окон дома, видовых точек прогулочного маршрута.

Японский сад развивался вместе с культурой своего времени, подчиняясь религиозным концепциям буддизма и синтоизма. В его развитии выделяют следующие периоды.

VI–VIII века — период Нара. Характеризуется влиянием китайской культуры. Строится столица Нара по образцу китайской столицы Чан-чань. При дворцах создаются первые сады по типу китайских, с общей конструктивной схемой — горы и вода. Появляется смысловая символика (сосна — долголетие, бамбук — стойкость и др.).

Это период становления японского сада на основе синтеза японских пространственных концепций и китайских садовых композиций.

Сады при императорских дворцах — самые первые сады, создававшиеся под влиянием садового искусства Китая и Кореи. Они пришли в Японию в VI–VII веках и до нашего времени не сохранились из-за междоусобных войн, пожаров, стихийных бедствий.

В этих садах обязательно было искусственное озеро и остров, соединявшийся мостиком с берегом.

Придворная знать во главе с императорской семьей проводила время в саду с обязательным катанием на лодках, с прогулками по берегам озера. Конечно же, по образу и подобию этих садов аристократы стали создавать сады в своих усадьбах.

Заимствованное извне садовое искусство на японской земле очень быстро стало сплавляться с местными верованиями, со своеобразным отношением японцев к природе и своеобразным образом жизни, отличным от других стран. Это взаимопроникновение вскоре породило совершенно новый вид искусства — искусство японских садов.

Так появляются японские дворцовые и усадебные сады.

IX–XII века — Хейанский период. Столица — Киото. Характеризуется утонченной культурной жизнью, развитием искусства. Сад приобретает изысканные формы и используется как для развлечений и придворных праздников, так и для созерцания, размышления и отдыха. Подобно театральной декорации, его композиция строится фронтально и воспринимается как из дома, так и с воды. Сад получает типологическую планировочную схему, его основу составляют озеро и остров.

В Японии IX–XII века — это время высокого расцвета поэзии, музыки, садового искусства. Сад становится неотъемлемой частью культуры нации с его чёткой эстетической направленностью.

Copyright © 2010

Искусство Японии периода Хейан, в том числе и садово-парковое, приобретает национальное звучание, очаровывая оригинальной самобытностью.

Дворцовые и усадебные сады этого времени имели двойное назначение. Они были светскими: в них отдыхала, развлекалась и праздновала знать. Но это было время культа Будды Амиды. И сады этого периода, хотя и светские в основе своей, всегда были проникнуты духом религиозно-философского отношения к природе.

Это был период формирования первого чисто японского стиля садов — стиля Дзёдо, или природного пейзажа (Дзёдо — «рай, чистая земля, совершенство»). Обязательными компонентами садов стиля Дзёдо были:

— храм;

— озеро с изрезанной береговой линией;

— острова в озере, символизирующие горы (в том числе священную гору Сумеру — центр буддийского мироздания, или же гору Хорай — обитель бессмертных).

Создаваемый в саду пейзаж должен был быть копией какого-то конкретного природного пейзажа.

Таким образом, садовое искусство формируется как специфический жанр со своими формальными признаками и канонами.

XIII — начало XIV века — период Камакура. Характеризуется приходом к власти военного дворянства и распространением секты дзэн-буддизма. Сады становятся частью храмового комплекса.

XIV–XVI вв.— период Муромати. Характеризуется сближением хейанского и камакурского направлений и новым расцветом культуры. Этот период в истории садового искусства Японии считается классическим. Сады развиваются при монастырях и создаются монахами. В XVI веке появляется новый вид сада — сад чайной церемонии.

В дальнейшем появляется множество вариантов храмового сада, вновь возникают светские сады как необходимая часть жилого дома.

Отправной точкой формирования садов последних двух периодов является положение дзэн-буддизма, согласно которому красота природы есть одна из форм постижения истины. Это способствовало обострению эстетического восприятия, выработке поэтически-метафорического способа мышления. Сады должны были располагать к созерцанию, вызывать чувство эмоционального отклика. Основным композиционным принципом, так называемым принципом неопределенности, было создание гармонического равновесия всех элементов сада, в котором есть и свобода, и порядок, и движение, и покой. Его можно сформулировать как отрицание равенства: объемно-пространственные элементы сада не должны быть одинакового размера, в их размещении недопустима симметрия.

Длительный период развития садов в одном направлении и их канонизация обусловили формирование ряда типологических черт.

По функциональному назначению исторически сложились дворцовые, храмовые сады, сады чайной церемонии, сады у жилого дома.

Японские мастера XVIII века выделяли следующие типы садов.

— По характеру рельефа: плоский сад и холмистый сад.

— По сложности композиционного построения: полная форма — «син», полусокращенная — «со», сокращенная — «гё». Наиболее развернутая форма «син» обычно содержит весь набор композиционных элементов. Форма «гё» более сжата, и хотя число элементов невелико, они более выразительны и содержательны. Недосказанность должна активизировать восприятие сада.

— По основному компоненту, на котором заостряется восприятие: сад камней, сад мхов, сад воды, сад пейзажей и т. д.

Независимо от типа сада камни и вода составляют неотъемлемую часть, его «скелет» и «кровь».

Камни подбирают по форме, цвету, фактуре. Из них образуют группы: основную, определяющую всю композицию — высоту холмов, размеры и очертания водоема, размещение растений в саду; вспомогательную, которая подчиняется главной и подчеркивает ее основную идею: «гостевую группу» — композиционно не зависит от главной, но уравновешивает ее; связующую группу, которая композиционно объединяет сад с домом и др.

Схема композиции элементов в каждой группе близка к разностороннему треугольнику, длинная сторона которого должна быть обращена к фасаду дома, выходящему в сад, короткая — слева, а средняя — справа. Задача художника состоит в том, чтобы почувствовать возможности каждого камня, найти точное соотношение камней, организовав тем самым пластическое пространство сада.

Вода — основа жизни любого сада. Она присутствует в форме водоема с заливом, островами, песчаными и каменными берегами и изображает спокойную и широкую реку или бурный поток с порогами. Излюбленным элементом сада является водопад.

Почти во всех композициях с водоемом и островами главное место отводится «острову черепахи» и «острову журавля», символизирующих стремление человеческого духа к глубинам познания и воспарению вверх, а также «райскому острову», который не соединяется с берегом.

В «сухих» садах вода символически изображается галькой или песком.

Особое внимание уделяется растениям. В ассортименте преобладают вечнозеленые хвойные и лиственные. С помощью растений акцентируется смена времен года: весна — цветением плодовых, осень — окраской листьев (особенно клена), зима-рисунком обнаженных ветвей. Предпочтение отдается красивоцветущим деревьям и кустарникам. Цветов очень мало, иногда их нет совсем. Самое любимое растение, воспетое в поэзии и живописи,— сосна японская плотноцветная. Из цветущих — слива (уме), вишня (сакура), камелия, азалия, хаги, хризантема, слива, орхидея и бамбук, по японским представлениям, образуют «четверку благородных» растительного мира. Компоновка рас-

тений канонизирована и ведется по их символике и декоративным признакам.

Неотъемлемой частью сада являются садовые сооружения: мосты, скамьи, каменные светильники, ограды, ворота. Они выполнены из естественного материала — дерева, бамбука, камня, иногда металла (чугунные или бронзовые скамьи), без лака и краски, с тем чтобы передать текстуру материала, его естественный цвет и, что особенно ценится, налет времени — лишайники на камне, блеклость тонов дерева и бамбука, патина на металле.

В композиционном и цветовом решении сад тесно связан с живописью. Он рассчитан на статическое зрительное восприятие, его пространство построено по канонам живописи. Общая приглушенность и мягкость колорита, некоторая монохромность, отсутствие ярких красок сближает картины японского сада с монохромной живописью тушью.

Характерной чертой японского сада является символика. За видимым пейзажем с его красотой, отточенной формой и тонко продуманной композицией кроется более глубокое содержание. Его можно прочесть по той символике, которую несут компоненты сада,— по форме и расположению камней, островов и т. д.

Отсюда и метафоричность сада, и недоговоренности в передаче образа, который должен раскрыть сам зритель. Наиболее ярко эти черты проявляются в плоских (философских) садах.

Одним из самых популярных является сад камней монастыря Рёандзи в Киото, созданный в конце XV — начале XVI века. Сад представляет собой небольшую прямоугольную площадку (около 23 × 9 м), расположенную перед домом с верандой, которая тянется вдоль сада и служит местом для его созерцания. С противоположной стороны сад огражден невысокой глинобитной стеной, за которой поднимаются зеленые кроны деревьев. На площадке, засыпанной белым крупнозернистым песком, расположено группами 15 камней. Песчаная поверхность «расчесана» специальными граблями так, что бороздки идут параллельно длинной стороне сада и образуют концентрические круги вокруг каждой группы, состоящей из 2–3 или 5 камней. С любой точки веранды из 15 камней видны только 14. Чисто визуально сад напоминает морские волны, омывающие скалистые острова, или белую пелену облаков, над которой возвышаются вершины горных пиков. Зритель сам в зависимости от внутреннего состояния, направленности воображения может создать любой образ, и главная задача художника как раз и состояла в том, чтобы дать импульс его фантазии.

Символизм японского сада тесно связан с другой его отличительной чертой — образной трактовкой природы. Художественная задача сада — показать природу, нетронутую человеком. Но сам способ показа с помощью символики, смысловую нагруженность созерцаемого, и композиционных канонов, как бы раздвигающих границы сада до размеров Вселенной, не скрывает, что эта задача решается мастерством человека. В отличие от европейских пейзажных садов рукотворность японского сада очевидна.

В XIX веке в Японии окончательно сформировался ансамбль традиционного жилого дома и миниатюрного сада как его неотъемлемой части. Часто они устроены на площади всего в несколько квадратных метров. Здесь присутствуют все традиционные элементы: миниатюрный бассейн, «дикие» камни, небольшие деревья, дорожки Цветы и т. д. При этом сами японцы отличают садик «Ке», предназначенный для внутренних нужд, от садиков «Харе» (для формальных традиционных церемоний) и от садиков «Суки» (они играют чисто эстетическую роль). Из прихотливого сочетания этих разновидностей маленьких садиков (вернее, из их нанизывания одного на другой) и возникли в XVI веке специальные садики для традиционных официально-интимных японских чайных церемоний.

Обряды чаепития, появившись в стране в XII веке, стали популярными во всех слоях населения. Церемония служила своеобразным отдыхом и в итоге превратилась в ритуал наслаждения красотой природы и искусства. Сад стал частью этого ритуала.

Сад чайной церемонии имел небольшие размеры, его неотъемлемые части: дорожка, ведущая к Чайному домику, сосуд для омовения рук, каменный фонарь. Дорожка имела различное покрытие. Неровные камни заставляли посетителя смотреть себе под ноги, а специально выровненные ее участки позволяли оглядеться и полюбоваться садом.

В XVII–XVIII веках (период позднего средневековья) создаются обширные сады-парки, представляющие собой комплекс садов, переходящих один в другой. Это сады императорских резиденций и дворцов сегунов. Наиболее известными являются парковые ансамбли Кацура (1625–1659) и Шигакуин (1656–1695 и позже). При всех различиях эти ансамбли характеризуются уже значительной площадью (Кацура — 6,6 га, Шигакуин — 20 га), сетью дорог и сменой пейзажных картин, раскрывающихся на маршруте. Благодаря этому сады получили название чередующихся.

Ансамбль Кацура создавался по общему замыслу его владельца — принца Тосихито. Его центром является обширное искусственное озеро с довольно сложной береговой линией и островами. Дворец размещен на берегу, имеет сложную форму и состоит из трех частей, обращенных к различным частям сада. В традиционный тип сада — сад «озера и острова» — органически вошли приемы других типов садов. Но самое главное — это развитие сада чайной церемонии, выразившееся не только в изысканной простоте композиций, любовании природным материалом, но и в активном использовании маршрута, который, подобно гиду, то заставляет отвлекаться от картин сада, то фиксирует внимание на его особо интересных местах. Сложный план сада не позволяет охватить его одним взглядом, образ постигается через детали, через часть раскрывается целое.

Шигакуин — бывшая резиденция императора Гомицуно. В отличие от остальных садов, он расположен на трех уровнях, террасами поднимающихся по склону горы, и благодаря этому ориентирован на внешние

виды далеких гор и деревьев. Все искусственные элементы сада становились передним планом композиции и получали подчиненную роль.

Особенности садово-паркового искусства Японии сводятся в основном к следующим положениям:

— типологичность;
— традиционность;
— символизм;
— образная трактовка природы;
— связь с живописью;
— канонизация композиционных приемов в использовании парковых компонентов — камней, воды, растительности, сооружений.

Японский сад как образ живой природы представляет большой интерес для современной урбанизированной среды. В 1959 году у здания ЮНЕСКО в Париже был создан небольшой (200 кв м) Сад мира. Его автор — скульптор И. Ногуки. Принципы национального сада широко используются современными японскими специалистами как в больших архитектурных комплексах, так и у отдельных зданий. Некоторые приемы получают распространение и в Европе.

В японской культуре есть замечательное качество: с появлением нового, не уничтожать старое, но, изучив и видоизменив в соответствии со своим мировоззрением, соединить это новое с уже имеющимися достижениями. В результате такого подхода в искусстве появляются новые течения и направления, но с чисто японским колоритом. Так, классический буддизм, пришедший в Японию извне, получил здесь новое звучание в форме религиозно-философского учения — дзен-буддизма. Развитие его на японской почве привело к созданию особого типа садов — храмовых и монастырских.

Основательно — как явление — японский сад формировался в X–XII веках. В XIV–XVI веках садово-парковое искусство Японии достигает наивысшего расцвета. К этому времени определились каноны создания японских садов. Сложился и основной стиль японского сада — пейзажный. Заимствованный из Китая, он был доведён японцами до филигранного совершенства на основе национальных традиций и самобытной культуры. В последующем искусство японских садов продолжает своё развитие, но уже в контексте сформировавшихся ранее канонов.

Литература

1. Лебедева А. История Японии. М.: Искусство, 1997.
2. Коровянский А. Формирование садово-паркового искусства Японии. М.: Искусство, 2004.
3. Старынкевич Л.О. Японский сад. Воронеж: Природа, 1999.

Е. С. Шувалова
студент
Санкт-Петербургского
государственного
университета культуры
и искусств

Научный руководитель
Е. А. Костина

СЕМАНТИКА ТРАДИЦИОННОГО ИНДИЙСКОГО ОРНАМЕНТА НА ПРИМЕРЕ УЗОРА «БУТИ»

Copyright © 2010, Е. С. Шувалова

Традиционная орнаментика представляет собой интересное явление культуры, поскольку орнаменты складывались веками и поколениями, в них в визуальной, графической форме заключены представления народа о красоте, о строении мира, а также магические верования. Изучение традиционных орнаментов интересно как с этнографической, так и с семиотической точек зрения, поскольку может предоставить много важных сведений об обществе, его структуре, о традициях этноса и многом другом.

Орнамент — самая распространенная форма пространственных искусств, сопровождающая человечество на всех этапах его культуры. Он глубоко укоренен в быту и повседневности, встречается в жилище, в утвари, в одежде[1]. Само слово «орнамент» происходит от латинского глагола o r n a r e — украшать. С утилитарной точки зрения вполне понятно желание художника заполнить пустое пространство, раскрасить и дополнить предмет. Для этого очень хорошо подходит ритмичный узор, какой-либо несложный повторяющийся рисунок. Но такие рисунки на самом деле были не просто изображениями, а символами, знаками, за которыми скрывался глубокий смысл.

В современном мире, конечно, многие значения древних символов забываются, орнаменты утрачивают свой сокровенный смысл и превращаются в простой элемент декора, не более того. В них уже не ищут глубокой содержательности, между тем орнамент, как и любой вид искусства, отражает мировосприятие художника, народа, целой эпохи.

Человек всегда стремится изобразить окружающие его предметы, в том числе животных и самого себя, но изображения эти со временем стилизуются. Связано это бывает в том числе и с вполне объективными факторами, например, с материалом, на котором эти изображения выполняются или инструментом (твердые породы камня не позволяют наносить совсем мелкие детали, линии получаются более грубыми). С течением времени эти рисунки все больше стилизуются и упрощаются, их первоначальные смыслы стираются из памяти, но орнамент остается и становится декоративным мотивом[2]. А затем ему приписывают новые названия — по приблизительному сходству с тем или иным предметом.

Чаще всего, даже утратив свое первоначальное значение, орнамент продолжает воспроизводиться из поколения в поколение, и всегда можно попытаться восстановить первоначальный смысл того или иного изображения, ведь орнамент отражает в первую очередь то, что дорого, важно и ценно для культуры. Поскольку речь идет о традиционном орнаменте, складывавшемся поколениями, то это традиционно общечеловеческие ценности — идеи плодородия, защиты и оберегов, продолжения рода. Орнамент прекрасно подходит для этих целей, поскольку позволяет при минимуме изобразительных средств вместить максимум содержания.

Говоря об индийском орнаменте в целом, можно отметить его разнообразие, богатство, порой доходящее до грани излишества. Для Индии в целом характерно обилие украшений, ярких красок. Что касается орнаментов, то здесь можно выделить пласт зооморфных, антропоморфных изображений, абстрактных рисунков. Много внимания отводится растительным элементам, Индия вообще отличается трепетным отношением к флористическим изображениям. Цветы в индийской культуре зачастую символизируют удачу, здоровье и в целом являются благопожелательными символами[3]. Многие цветочные узоры имеют закрепленные за собой значения (чаще всего это символы плодородия и материнства, поскольку цветы ассоциируются с женским началом).

Особняком во всем разнообразии орнаментаций Индии стоит так называемый узор «бути», «индийский огурец», в силу того что ему сложно дать какую-либо однозначную семантическую трактовку. Узор «бути» (или «пейсли»), о котором пойдет речь, пожалуй, на сегодняшний день является самым популярным в мире. С этим трудно поспорить, поскольку он украшает собой шали, платки, ковры, его абрис можно видеть в ювелирных изделиях, но возникает вопрос о его семантике и значении.

Узору бути приписывают самые разные названия, среди которых: бути, пейсли и калга, турецкий боб (огурец), индийский пальмовый лист и даже «слеза Аллаха». Так или иначе, но в наши дни он уже прочно ассоциируется с Востоком, о чем и говорят большинство из его номинаций. Родиной его считается Персия, в Индию он пришел с мусульманскими завоевателями, а в Европу попал благодаря англичанам-колонистам, привозившим шали с этим узором в Англию. Позднее производство этих шалей наладили в шотландском городе Пейсли, чье название перешло и на узор.

Изучая семантику данного узора можно встретить такие варианты объяснения его символики, как капля воды, язык пламени, плод манго или проросшее зерно

Copyright © 2010

как символ плодородия. Нужно отметить, что в целом, большинство трактовок исходят из растительной природы этого орнамента. Обычно узор бути считают стилизованным изображением бутона розы, тем более что во многих случаях бути изображаются не сами по себе, но среди цветов, стеблей и других растительных элементов. Но такое объяснение может показаться довольно узким, хотелось бы развить эту мысль дальше, в результате чего возникает логическая цепочка: Розы — Сад — Рай (розы как садовые цветы, а сад чаще всего ассоциируется с Раем).

Для ислама, который, как считается, и принес в Индию этот узор, сад — очень знаковое место, это прообраз Райского Сада, метафорический образ Райских кущ[4]. Все искусство ислама буквально пропитано ностальгией по Раю, оно отличается своей метафоричностью, символичностью, образностью. Для искусства ислама достаточно символа, знака, а не изображения целиком. Каков Рай — каждый человек волен представлять для себя сам, исходя из своего воображения. Художник лишь задает точку отсчета, указывает присутствие, наличие образа Рая в данном конкретном изображении[5]. Поэтому для того чтобы изобразить Рай, не нужны детали — достаточно многократно повторяющегося символа бути — части как знака целого.

Нередко к отдельному изображению бути добавляют как бы отросток, черенок. И тогда уже это изображение можно трактовать как идею мирового древа, исходя из магических представлений о том, что часть (в данном случае один лист) является показателем целого. Мировое древо (иногда еще гора, некий столб или некоторые другие локальные и региональные варианты) — обязательный элемент практически всех мифов у самых разных народов мира. Это способ осмысления окружающего пространства, универсальная концепция строения мира, ось мироздания.

Мировое древо, как показывает ряд фактов (например, использование этих мотивов в свадебном костюме), имеет отношение к идеям брака и семьи, к модели брачных отношений и, шире, к идее генеалогии рода и преемственности поколений, культу предков[6]. Не редко на ветвях таких деревьев изображают сидящих в образе птиц умерших предков. Для традиционного сознания, как известно, первопредки играют очень важную роль, они защищают род в целом, оберегают его и являются хранителями информации как о прошлом, так и о будущем.

В исламе дерево также может трактоваться как образ сада, а в Рае-Саду растут фрукты[7], поэтому и расшифровка образа бути как стилизованного манго или миндаля — тоже закономерна. Нередко и в Коране, и в Евангелии правоверные оказываются выражены в образе вечно цветущей растительности, их также могут называть «фруктами веры» или «плодами веры».

Одно из встречающихся в научной литературе названий узора бути — пальмовый лист. Такое название тоже не случайно, пальма — дерево исторически храмовое. Пальма в исламе оказывается таким Древом Жизни, Мировым Древом. Часто упоминаются и ее плоды, что говорит об их высоком сакрально-метафорическом статусе, а изображение пальмы на картине может заменять собой воду.

Если внимательно рассматривать внешний вид узора бути, то его слегка удлиненная, вытянутая и округлая форма напомнит проросшее зерно, завязь или зародыш. Исходя из этого, его можно связать с идеями плодородия, продолжения рода, в том числе и с благопожеланием чадородия и т. д. Может показаться странным, что такую важную тему, как продолжение жизни, люди пытались воплотить в такой странной форме, но нужно помнить, что изображают всегда то, что является важным, актуальным, и даже самые абстрактные идеи всегда можно выразить через простые и хорошо известные всем предметы или знаки.

Учитывая все сказанное о причастности бути к образам бутонов, плодов, зерен, его можно отнести к категории символов плодородия, возможно даже посчитать стилизованным изображением половых органов. Как известно, поклонение продуцирующим силам природы в истории мировой культуры довольно традиционно и имеет глубокие исторические корни. Большинство современных этносов на тех или иных ступенях развития своей цивилизации прошли или еще только проходят через этот этап поклонения природным силам и как следствие — ритмам природы, смене времен года. Множество религиозных обрядов самых разных народов связано с представлениями о земле как о рождающей стихии, и о необходимости ее оплодотворить, чтобы получить хороший урожай[8]. Из этого проистекает большое количество фаллических культов Древнего мира — Египта, Японии, Греции, не стала исключением и Индия.

Все эти культы имеют под собой единую почву — идеи плодородия, продолжения жизни, воскрешения — все это в полной мере относится и к природе. Поскольку жизнь человека долгое время зависела от природы и ее ритмов, он постоянно вглядывался в природу, ведь хороший урожай был гарантией выживаемости племени. Что касается Индии, то о религии древнего периода, цивилизации Долины Инда, сведений не слишком много. Тем не менее, по косвенным данным, таким как печати, глиптика, керамика, можно довольно точно сказать, что они поклонялись Богине-матери и рогатому богу плодородия[9]. Вероятно, им был присущ и фаллический культ, что в дальнейшем сохранилось на юге Индии в наше время. Такое предположение вполне можно допустить, поскольку считается, что современные этносы, населяющие южнее штаты, исторически восходят к населению цивилизации Долины Инда и могут быть их прямыми потомками, оттесненными сюда пришедшими ариями.

Индуизм — религия очень разветвленная, в ней сосуществует множество течений и сект, однако особое место отводится Шиве, который в индуизме почитается главным образом в виде лингамов, представленных в храмах короткими усеченными колоннами с округлой вершиной. Уже во времена Ригведы Рудра (прообраз Шивы) воспринимался как бог, наделяющий плодородием животных и растения[10]. И даже его разрушительная

ипостась таила в себе зачаток рождения новой жизни, созидания мира заново.

О распространенности таких фаллических культов в Индии говорит и традиция ношения тали замужними индийскими женщинами. Тали (на севере — мангал-сутра, т. е. «нить счастья») представляет собой желтую нить с золотой или серебряной подвеской, которую жених завязывает на шее невесты во время одного из брачных обрядов, что символизирует брачные узы. Традиция эта особенно распространена на дравидском юге, пластинка тали часто выполняется в форме листа священного дерева ашватта (ficus religiosa), который ассоциируется с мужской оплодотворяющей силой и плодородием. Фаллические коннотации тали подчеркиваются тем, что иногда на нем изображается сам фаллический символ [11]. Таким образом, не важно, как мы рассматриваем узор бути — как прямое указание на символ плодородия (фаллический объект) или косвенное (через символические образы плодов и фруктов), везде можно проследить одну идею — плодородия, продолжения рода и жизни как таковой.

Другая коннотация тоже может быть связана с растительной тематикой, а именно с таким плодом, как орех миндаля и его стилизованным изображением, а также с идеей оберега и защиты. Дело в том, что эпитет «миндалевидный» носит тип разреза глаз, признанный едва ли не идеальным. Что касается Индии, то здесь даже существуют свои каноны красоты, связанные с представлениями о красивом разрезе глаз. Для его коррекции и подведения существует традиционное средство — каджал, или сурьма [12]. Для индийского климата, особенно в пустынных и засушливых регионах желание защитить глаза от песка и, соответственно, от всевозможных заболеваний вполне понятно и объяснимо (сурьма — средство, применяемое еще в Древнем Египте). Но делалось это не просто так, в это действие вкладывался дополнительный смысл: защита от сглаза.

В наше время декоративное изображение глаза помещают на брелоки и другие сувениры с охранной целью и в качестве амулета или оберега. В природе животные нередко имеют в своем окрасе своеобразные изображения дополнительных глаз на теле. Это заложено природой с определенной целью — чтобы отпугнуть хищников. Зная о таком природном способе защиты животных и насекомых, люди могли переносить эту функцию оберега и на себя, и в первую очередь в качестве амулета от сглаза и порчи, который носился на видном месте. В таком случае узор бути выступает как оберег.

Пожалуй, самый известный пример этому явлению «дополнительных глаз» в природе — павлин, птица, которая традиционно ассоциируется с Индией и Востоком вообще. Павлин — птица, известная в Индии с древних времен. В домусульманское время его образ связывался с плодородием, а позднее с историей грехопадения Адама и Евы. Павлин — страж Райских врат — не сумел охранить Рай от проникновения туда змия, за что был наказан. И в этой ипостаси (как райская птица) павлин привязывался к одному единственному локусу — Раю. Как видно, круг замкнулся, мы снова пришли к мусульманской идее тоски по Раю и, как ни удивительно, идеям плодородия и рождения через одну из характеристик этой птицы. Интересно, что павлин использует свой прекрасный хвост не только для привлечения самки, но и для отпугивания хищников и других самцов-конкурентов. В этом случае он распушает свои перья и смело кидается на врага. Сам по себе бути как отдельный элемент узора также может напоминать павлинье перышко или даже изображение глаза.

Каплевидная обтекаемая форма бути также наводит на мысли о причастности этого узора воде. Как известно, ислам зародился в среде арабов, коренных жителей Аравии [13]. Арабы — пустынные жители, и для них вода является ценностью, и очень большой, так что ее вполне можно было изобразить в виде узора (капля — как часть целого). В исламе вода (река) — это один из символов Рая [14]. Даже в одном из аятов Корана (Сура 31 Лукман (Мекканская сура)), упоминающем о божественном Милосердии, говорится о том, как Бог ниспосылает воду, а вслед за этим уже появляются всякого рода растения [15], что подчеркивает важность воды. Дополнительным доказательством этого можно считать частые изображения узора бути на кувшинах, сосудах для воды, флягах.

Можно предложить и другие варианты трактовок орнамента бути, например, как язык пламени и, соответственно, знак огня. Дело в том, то бути хоть и характерен для Индии, но, скорее всего, она не является его родиной, теория о связи его с огнем только подтверждает этот вывод. Как известно, огонь — священная стихия для огнепоклонников — зороастрийцев. Зороастризм и культ Митры и Ахурамазды связан с почитанием солнца и огня, с культом света и сияния.

У большинства народов мира огонь ассоциируется с солнцем, является солярным знаком и считается, что он благоприятствует росту хлебов и благополучию человека и скота, стимулируя их рост и развитие или предохраняя от угрожающих им опасностей. Всевозможные магические церемонии были призваны по принципу имитативной магии обеспечить необходимый запас солнечного света для людей, животных и растений путем устройства на земле костров в подражание великому источнику света и тепла на небе — солнцу. Согласно этой точке зрения, огонь, как и солнечный свет, является созидающей силой, которая благоприятствует росту растений и развитию всего живого — а, следовательно, символом плодородия, дарующим жизнь всему живому. С другой стороны, эти ритуалы могут не обожествлять огонь, но почитать лишь одну его ипостась — сжигание, уничтожение всего плохого, негативного. Эту теорию можно назвать очистительной, тогда огонь является разрушительной силой, которая истребляет все вредные элементы материального и духовного порядка, угрожающие жизни людей, животных и растений. Согласно одной теории, огонь является стимулятором, согласно другой — своеобразным дезинфицирующим средством [16].

В индийской культуре тоже есть примеры праздников, связанных с огнем — Дивали (или Дипавали). Дивали отмечается как «Фестиваль Огней» и символизирует победу добра над злом, и в знак этой победы повсеместно зажигаются свечи и фонарики. В этот день, согласно преданию, царевич Рама и его супруга Сита вернулись из четырнадцатилетнего изгнания в столицу своего царства — Айодхию, и для того чтобы они не заблудились, все жители города зажгли светильники и свечи. Другой праздник — Холи имеет еще более ярко выраженное отношение к огню, поскольку вечером в этот день сжигается чучело, имитирующее Холику, отрицательного персонажа индийской мифологии. Стихия огня настолько важна в жизни человека, что ее символическое изображение можно разместить на ткани, одежде, на каких-то значимых предметах в качестве оберега для обладателя.

Можно также рассматривать узор бути как стилизованное изображение рога. Для подтверждения этой гипотезы стоит вспомнить о ценности скота у большинства народов мира, ведущих кочевой образ жизни, о значимости его во многих аграрных культах земледельческих народов, об особом отношении индийцев к корове как к священному животному и об образах рогатых животных-богов в религиозных системах большинства народов древнего Востока (Египет, Месопотамия). Традиция эта имеет гораздо более глубокие корни: рог с древнейших времен — это символ мужской, связываемый с представлениями о силе и плодородии.

В завершение хотелось бы привести интересный факт: в природе существует растение момордика (латинское название — Momordica charantia) — вьющаяся лиана семейства тыквенных. Внешне она очень напоминает уже известный нам узор бути. Ареал ее распространения довольно широк — она произрастает в Юго-Восточной Азии: в Индии, Индокитае, Индонезии, Южном Китае, в Японии, на Тайване, Филиппинах. Плоды по форме напоминают огурцы, покрытые снаружи небольшими, слегка заостренными выступами. Возможно, форма этого растения оказал такое существенное влияние и на внешний вид узора бути.

Все приведенные выше трактовки семантики узора бути условно могут быть сведены к трем обширным группам — бути как символ плодородия, бути как некий оберег и бути как символическое обозначение топоса (места), в данном случае — Сада или Рая. Первые две категории восходят к древнейшим архетипам в истории мировой культуры. Естественная потребность человека в защите от инфернальных сил, в том числе и злых духов, связана с древнейшими религиозными представлениями, такими как анимизм или тотальное обожествление окружающего мира. Идеи плодородия и продолжения рода также волновали человека с древних пор: от хорошего урожая, плодовитости скота зависела его жизнь. Многие обряды, в том числе и с использованием огня, были направлены на стимулирование продуцирующих сил природы.

Третья же трактовка бути как образа Рая — целиком заслуга мусульманской культуры. Обычно считается, что бути пришел в Индия вместе с могольскими завоевателями. Поэтому обойти вниманием тему образа Сада — Рая было просто невозможно. Ислам сыграл огромную роль в культуре современной Индии, особенно ее севера. Трудно себе представить, как развивалась бы индийская культура без этого мощного пласта. Поэтому такое пристальное внимание было уделено главным образом семантике искусства ислама и растительной орнаментике.

Примечания

[1] Герчук Ю. Я. Что такое орнамент? Структура и смысл орнаментального образа. М.: Галарт, 1998. С. 5.

[2] Бобринский А. А. О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии. М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1902. С. 5.

[3] Семиотический статус индийского женского костюма // Мода в контексте культуры. Сборник статей второй научно-практической конференции. СПб., 2007. С. 31.

[4] Шукуров Ш. М. Образ храма. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 216.

[5] Там же. С. 226.

[6] Топоров В. Н. Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Советская Энциклопедия, 1991. С. 400.

[7] Шукуров Ш. М. Образ храма. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 219.

[8] Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1983. С. 503.

[9] Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 204.

[10] Там же. С. 268.

[11] Этикет у народов Южной Азии: Сб. ст. / Отв. ред. Н. Г. Краснодембская. СПб.: МАЭ РАН, 1999. С. 30.

[12] Александер А. Д. Fashion India. Энциклопедия. М.: Ниола-Пресс, 2009. С. 146.

[13] Васильев Л. С. История религий Востока. М.: Книжный дом «Университет», 2000. С. 523.

[14] Шукуров Ш. М. Образ храма. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 218.

[15] Там же. С. 289.

Литература

1. Александер А. Д. Fashion India. Энциклопедия. М.: Ниола-Пресс, 2009.
2. Бобринский А. А. О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии. М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1902.
3. Бэшем А. Цивилизация Древней Индии. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
4. Васильев Л. С. История религий Востока. М.: Книжный дом «Университет», 2000.
5. Герчук Ю. Я. Что такое орнамент? Структура и смысл орнаментального образа. М.: Галарт, 1998.
6. Топоров В. Н. Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 1. М.: Советская Энциклопедия, 1991.
7. Семиотический статус индийского женского костюма // Мода в контексте культуры. Сб. статей второй научно-практической конференции. СПб, 2007.
8. Фрезер. Д. Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1983.
9. Шукуров Ш. М. Образ храма. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
10. Этикет у народов Южной Азии: Сб. ст. / Отв. ред. Н. Г. Краснодембская. СПб.: МАЭ РАН, 1999.

Д. В. Волгина
студент
Санкт-Петербургского
государственного
университета культуры
и искусств

Научный руководитель
д-р филос. наук,
проф. С. С. Махлина

СЕМИОТИКА ВЛАСТИ В ЯПОНИИ

Copyright © 2010, Д. В. Волгина

Власть — одна из фундаментальных категорий общества и политики. Она существует везде, где есть устойчивые объединения людей: в семье, производственных коллективах, различного рода организациях и учреждениях, во всем государстве — в этом случае мы имеем дело с верховной, политической властью. Сама невозможность существования социального организма в условиях анархии была осознана людьми еще в древние времена. Институты власти воплощали в себе стремление людей жить в условиях стабильного, а значит, управляемого общественного строя. Безвластие всегда приносило страдания народам, лишенным в какой-то момент своих лидеров. В связи с этим укрепление власти, придание ей более высокого и устойчивого статуса всегда было заботой правящей элиты.

Власть является центральным, организационным и регулятивно-контрольным началом политики; это одна из важнейших и наиболее древних проблем политического знания, культуры общества и конкретной жизни человека. Действительно, власть и политика нераздельны и взаимообусловлены. В политологии нередки дискуссии о первичности одного из этих явлений. Власть, несомненно, представляет собой средство осуществления политики. Борьба за власть, за овладение ею и за ее удержание — один из аспектов политической жизни общества. Власть поэтому не самоцель для социальных групп, стремящихся к реализации политики, и тем более «большой политики», и не просто удовлетворение чьего-либо властолюбия. Однако пришедшие к власти формируют ее конкретные материализованные структуры всевозможных уровней и масштабов: правительство, парламент, президент, монарх, император и т. п. Эти структуры во имя осуществления той самой политики и в своих интересах вырабатывают и осуществляют собственную политику, которая становится средством этой власти. Другими словами, политика оказывается причиной власти, а власть — причиной политики. Поэтому справедливо считать, что между политикой и властью существует круговая причинно-следственная зависимость [1].

Власть произрастает из объективных различий людей. Она представляет собой асимметричное отношение человека с человеком, человека с группой, т. е. неравное, зависимое, позволяющее одному индивиду влиять и изменять поведение другого, навязывать ему свою волю. По широко известной в современной политологии формуле «А имеет власть над Б в той мере, в какой А может заставить Б делать то, чего бы Б без этого воздействия А никогда не стал бы делать» [2]. Власть — это чья-либо способность, а затем уже и возможность управлять другими людьми.

Более точно и конкретно о власти говорят следующие определения: 1) способность, право и возможность распоряжаться кем-либо, чем-либо, оказывать решающее воздействие на судьбы, поведение и деятельность, нравы, традиции людей с помощью различного рода средств — закона, права, авторитета, воли, суда, принуждения [3]; 2) господство над людьми, их общностями, организациями, над странами и их группировками [4]; 3) система государственных органов; 4) лица, органы, облеченные соответствующими государственными, административными полномочиями или обладающие разного рода влиянием, полномочиями по обычаю или присвоившие их себе [5].

В мировой политологии современное понимание власти в целом и политической в особенности является результатом использования разных концептуальных подходов. Согласно западной традиции, первичным видом власти является власть индивидуальная как производная от естественного права на свободу действия, распоряжения собой, вещами, всем, что доступно. Поэтому распространенными моделями власти являются межперсональные конструкции, отношения между двумя и большим числом субъектов [6].

Современные концепции власти с известной долей условности и относительности можно разделить на два больших класса:

1. Трактовка власти как атрибута, как собственного свойства субъекта, а то и просто как самодостаточный «предмет» или «вещь».

2. Трактовка власти как атрибута социальных отношений или взаимодействий на элементарном или сложном коммуникативном уровнях.

Атрибутивно-субстанциональные концепции осмысления власти, в свою очередь, можно подразделить на инструментально-силовые, потенциально-волевые и, с известной оговоркой, структурно-функциональные.

Первичными источниками сознательной власти, согласно наиболее распространенному мнению, являются насилие, богатство и знание. Японская легенда

Copyright © 2010

рассказывает о трех священных предметах, данных великой богине солнца *Аматэрасу-Омиками*, которые и сегодня являются символами императорской власти,— это меч, драгоценный камень и зеркало [7]. Меч, или сила, драгоценный камень, или деньги, и зеркало, или разум, вместе образуют единую интерактивную систему. При определенных условиях каждый элемент может быть конвертирован в другой. Оружием можно добыть деньги или вырвать секретную информацию. Деньги дают возможность купить оружие или информацию. Информация (знание) может быть использована как для увеличения богатства, так и для укрепления силы. Какие бы инструменты власти ни эксплуатировались правящей элитой или отдельными лидерами в их взаимоотношениях, сила, богатство и знание остаются ее основными рычагами — они образуют триаду власти. В своем самом неприкрытом виде власть использует насилие, богатство и знание, чтобы заставить людей действовать определенным образом.

По-настоящему квалифицированные игроки во власть даже интуитивно осознают, что знание, насилие, богатство и взаимоотношения между ними определяют власть в обществе. Максимальная власть доступна тем, кто в должном месте способен применить эти три ресурса, искусно сочетая их друг с другом, чередуя угрозу наказания и обещания награды с убеждением и быстрым пониманием. Так, чтобы оценить соперников в конфликте, связанном с властью (будь то переговоры или война) полезно вычислить, кто имеет доступ к ресурсам власти и к каким именно.

Итак, ресурсы наряду с субъектом и объектом выступают одним из важнейших оснований власти и могут использоваться для поощрения, наказания или убеждения. Первостепенная значимость ресурсов как оснований власти отражена в теории «социального обмена» П. Блау [8]. Согласно этой теории, в основе власти лежит неравномерное распределение дефицитных ресурсов. Люди, которые не имеют ресурсов, получают их в обмен на исполнение распоряжений обладателей ресурсов. Тем самым одни попадают в зависимость от других и подчиняются им.

Для возникновения властных отношений необходимо, чтобы субъект власти обладал рядом качеств. Это прежде всего желание властвовать, воля к власти, проявляющаяся в приказах, распоряжениях и принуждении. Большинство людей не испытывает психологического удовольствия от обладания властью, власть сама по себе не является для них ценностью. Кроме желания властвовать, т. е. брать на себя связанную с этим ответственность, субъект власти должен быть компетентным, уметь улавливать состояние и настроение подчиненных, использовать ресурсы, обладать авторитетом.

Качества объекта политического властвования определяются прежде всего политической культурой населения. Наибольшую покорность обеспечивают патриархальный и подданнический типы политических культур. Преобладание в обществе людей, привыкших повиноваться, жаждущих «твердой руки», является благоприятной питательной средой для авторитарных и тоталитарных режимов. Такой тип политической культуры характерен для стран восточного и азиатского регионов, таких как Китай, Корея, Япония, Монголия и др. Мотивация подчинения может основываться на страхе перед санкциями, на долголетней привычке к повиновению; на заинтересованности в выполнении распоряжений; на убежденности в необходимости подчинения; на авторитете, вызываемом носителем власти у подчиненных; на идентификации объекта с субъектом власти. Все эти мотивы существенно влияют на силу власти, т. е. способность ее субъекта влиять на объект [9].

Рассмотрим весьма сложную природу мотивации подчинения. Она может основываться на страхе перед санкциями; на долголетней привычке к повиновению; на заинтересованности в выполнении распоряжений; на убежденности в необходимости подчинения; на авторитете, вызываемом руководителем у подчиненных; на идентификации объекта с субъектом власти.

Все эти мотивы существенно влияют на *силу власти*, т. е. способность ее субъекта влиять на объект. Высокая сила воздействия и вероятность подчинения отличают власть от *влияния* — более широкой, чем власть, категории, характеризующей как властное, так и более слабое и менее эффективное воздействие субъекта на объект [10].

Рассмотрим понятие «семиотика». Произошедшее от греческого слова «sema», что переводится как «знак», «признак», семиотика является наукой, занимающейся исследованием свойств знаков и знаковых систем, а также изучающей естественные и искусственные языки как знаковые системы. «Знаковыми системами, изучаемыми семиотикой, могут быть не только естественные и искусственные языки, но и системы научных теорий, химическая символика, алгоритмические языки и языки программирования, информационные языки, системы сигнализации в человеческом обществе и животном мире. <…> Соединение в рамках семиотики столь широкого разнообразия объектов изучения связано с фиксацией внимания на определенном их аспекте — на рассмотрении их именно как систем знаков, в конечном счете служащих (или могущих служить) для выражения некоторого содержания» [11].

Говоря о знаковой системе, можно определить знак как предмет или явление, замещающие какой-либо иной предмет или явление [12]. Любой знак имеет некое значение и обозначает какой-либо объект. Исходя из этого знаки могут быть соотнесены друг с другом в некую систему, что будет представлять собой язык [13].

В японском языке есть особый термин *сансю-но дзинки* (三種の神器) [14], что означает «три священных сокровища», которым обозначаются три особых предмета, служащих с древних времен в Японии эмблемами императорской власти, императорскими регалиями. Им приписывается божественное происхождение; эти три предмета издревле составляют

наследственные высокочтимые сокровища (драгоценности) императорского дома и, передаваясь преемственно каждым предыдущим императором каждому последующему, являются весьма существенными эмблемами, важными атрибутами императорской власти; настолько значимыми, что законным императором считается фактический обладатель трех сокровищ и, наоборот, неполучение императором сокровищ, хотя бы и при наличии всех прочих данных, всегда может служить поводом к непризнанию его законности [15].

Семиотический контекст трех священных регалий японских императоров восходит к своду древнейших японских мифов — *Кодзики*, где в первом свитке, именуемом «Записки о деяниях древности» говориться о том, как, согласно преданию, богиня солнца, *Аматэрасу оками* или *Аматэрасу омиками* — озаряющее небо великое божество, которую считают родоначальницей японской императорской династии и всего японского народа, послала своего внука (божество) *Ниниги-но микото* с неба царствовать на земле, а именно на островах японского архипелага. Посылая его, *Аматэрасу* вручила ему три предмета, три священных сокровища — *сансю-но дзинки* как внешние знаки его божественного происхождения, в качестве предметов, долженствующих напоминать о связи его потомков с небом как эмблемы власти, полученной от божества; также она завещала чтить эти сокровища и хранить их неизменно при себе [16]. По преданию, зеркало *Ята-но кагами* сделало божество *Исикоритомэ-но микото* для того, что бы заинтересовать им *Аматэрасу оками* и тем самым заставить ее выйти из небесного грота *Амэноивато,* в котором она, огорченная проделками своего буйного брата, божества *Сусаноо-но микото,* заперлась, скрывшись с небосклона, вследствие чего во Вселенной наступила тьма и все живые существа и боги стали страдать. Зеркало стало собственностью *Аматэрасу* и, посылая своего внука *Ниниги-но микото* царствовать на земле, богиня вручила ему в числе трех священных сокровищ это зеркало, причем дала завет: «Смотри (ты и потомки) на это зеркало все равно, как бы ты смотрел на меня самое; чти его, имея непосредственно при себе в тех же палатах» [17]. Впоследствии *Ниниги-но микото* основал дворец в *Такатихо* области *Хюга*, и священное зеркало находилось при нем в этом дворце; при его преемниках, местопребывание которых менялось, зеркало также находилось всегда в их жилом помещении. Начиная с этого-то именно *Ниниги-но микото*, и передаются, по преданию, священные сокровища в императорском доме наследственно, будучи чтимы как святыни династии и всей страны, будучи признаваемы за эмблемы божественного происхождения императоров и божественности их императорской власти, почему практически они и стали императорскими регалиями.

Предметы, входящие в состав *сансю-но дзинки*:

1) *Ята-но кагами* — зеркало больше пядени. Названием зеркала отмечена его величина, как нечто, отличающее его от прочих и заслуживающее особого внимания, следовательно, остальное — форма и материал — не выходили из ряда вон, были такие, какие свойственны были тому времени, а если обратиться к истории зеркал на Востоке в древности, то с известной вероятностью можно прийти к заключению, что оно было круглое и сделано из меди или бронзы с гладко отполированной поверхностью. В Древней Европе также были хорошо известны такие зеркала.

Дзимму — первый человеческий император, ему и перешло зеркало *Ята-но кагами* вместе с остальными божественными регалиями; в дальнейшем, при преемниках Дзимму, местопребывание дворцов постоянно менялось, и зеркало переходило с места на место вслед за перемещениями императоров [18].

После вступления на престол императора *Судзина* (97 г. до н. э.) [19], боясь осквернить *Ята-но кагами* держанием при себе, как обыкновенную вещь, он отдал приказ сделать подобие священного зеркала — *синкё*, которое впоследствии и оставил при себе во дворце вместо исконного *Ята-но кагами.* Для настоящего *Ята-но кагами* в деревне *Касануимура* области *Ямато* он отдал приказ о сооружении сложенного из камней с посаженными наверху деревьями алтарь, дубровный храм — *сики-но химороги. Ята-но кагами* перенесли в этот храм и в открытом виде подвесили на дереве как объект начавшего зарождаться культа; для служения при зеркале была приставлена принцесса *Тоёсукиирихимэ*, которая и стала первой жрицей при зеркале. Так, для *Ята-но кагами* создался культ. С течением времени этот культ стал постепенно разрастаться, потребовав для себя более значительное число лиц, но главной, верховной жрицей была неизменно принцесса.

Во времена правления императора *Суйнина* (29 до н. э.— 71 н. э.) в области *Исэ,* в местности *Исудзукаваками*, верховьях реки *Исудзугава*, был сооружен *исо-но мия* — «прибрежный храм (дворец божества)»; куда и было перенесено *Ята-но кагами.* Туда же перешел и весь его культ во главе с принцессой, которая получила титульное прозвание *сайгу* — «жрица-принцесса».

Эта жрица-принцесса обозначалась еще и другими терминами, но самый употребительный из них это именно *сайгу.* Слово *сайгу* имеет два значения; прежде всего оно обозначает место благоговейного служения зеркалу, место исполнения культа, т. е. сам храм, все храмовое расположение, а затем уже и действующее лицо, исполнителя культа, т. е. в данном случае верховную жрицу, титулом которой оно и стало. Разросшийся культ *Ята-но кагами* потребовал значительного числа лиц для исполнения его, и потому в храме *Исэ* состоял целый штат разных степеней жрецов, совершавших разные требы культа, но *сайгу* была именно верховной жрицей. Она выступала только в некоторых случаях, исполняла только некоторые требы и обрядности и считалась в непосредственной близости к божеству, почему она и называлась *мицуэсиро* — «то, что является божественной тростью», иначе «почтенная трость,

на которую опирается божество», т. е. «непосредственная опора божества на земле».

Данное звание было важным и почетным; она имела свой двор и свой конвой. Помимо всего прочего, при *сайгу* состояло еще особое учреждение со своим особым начальником и штатом служащих под названием *сайгурё (ицуки-но мия-но цукаса)* — «ведомство почтенного дома благоговейного прислуживания» или «управление верховной жрицы». Это ведомство занималось вообще всей распорядительской и хозяйственной частью и имело также отношение к церемониальной части храма в *Исэ*. Помимо *сайгу,* был еще целый штат обыкновенных жрецов и жриц. Во главе этого штата стоял *сайсю (мацури-но цукаса)* — «хозяин молений», иначе «главный жрец». Этот главный жрец являлся начальником всех жрецов и жриц, непосредственным исполнителем известных треб и главным распорядителем обрядовой стороны культа. После 1868 году *сайсю* стали назначать из членов императорской фамилии — *кодзоку,* вследствие чего *сайсю* стал играть ту же роль, что в древности *сайгу,* т. е. явился верховным жрецом. Также необходимо упомянуть одну особенность всех жрецов храма в *Исэ*: они все свободны от траура.

Говоря о самом храме, следует отметить, что это типичный синтоистский храм — *мия*, построенный из дерева. Поскольку эти материалы легко портятся, а исправлять или перестраивать здание, пока в нем находится объект поклонения — зеркало,— считалось непозволительным, так как это оскверняет божество, то с конца XVI века стали строить по прошествии двадцати лет новый храм и на двадцать первом году переносить зеркало в новый храм, а старый уничтожать, вследствие чего всегда одновременно существуют два храма, один из которых постоянно находится в процессе строительства. Расположены они недалеко друг от друга [20].

2) *Амэ (Ама)-но муракумо-но цуруги* — меч небесных густых облаков. После того как рассерженная вследствие проделок своего брата *Сусаноо-но микото* богиня *Аматэрасу* затворилась в небесном гроте, ее с трудом удалось выманить из грота при помощи разных соблазнительных вещей (она опять засияла на небе, освещая мир), *Сусаноо* изгнали на землю за свои провинности. Попав в область *Идзумо*, он убил там местное чудовище *Ямата-но ороти* — восьмиглавого змея, в хвосте которого он и нашел меч. Так как над змеем клубились облака, то этот меч и получил название *Амэ-но муракумо-но цуруги* или *синкэн* — меч небесных собравшихся вместе облаков, священный (божественный) меч. Со временем *Сусаноо* преподнес его в дар *Аматэрасу*, а она вручила этот меч в числе трех сокровищ своему внуку *Ниниги-но микото* при сошествии последнего на землю. *Синкэн* находился вместе с *Ята-но кагами* при императорах, в их дворцах, вплоть до императора Судзина (97–29 до н. э.), когда он вместе с зеркалом был перенесен из дворца и поручен попечениям принцессы-жрицы при *Ята-но кагами,* причем находился сначала в дубровном храме в *Касануимура*, где и был подвешен без покровов на дереве, а потом вместе с зеркалом был перенесен в храм *Дайдзингу* области *Исэ*. В последнем храме он находился на попечении верховной жрицы и хранился как сокровище и святыня вместе с зеркалом, но с той разницей, что культ меча далеко не развился так, как культ зеркала [21].

При императоре *Кэйко* (71–131) его сын *Ямато-дакэ-но микото (Ямато-такэру-но микото)* был послан на восток для покорения восточных варваров — *эдзо (эбису, эмиси);,* он зашел на поклонение в храм *Исэ* и там из рук своей тетки, *Ямато-химэ,* которая в это время была верховной жрицей в *Дайдзингу* (вторая по порядку верховная жрица), получил *Амэ-но муракумо-но цуруги* как талисманное оружие в предстоявшей ему борьбе с дикарями. В области *Суруга Ямато-дакэ* был окружен дикарями, которые хотели сжечь его живьем в степном пожаре и зажгли траву со всех сторон, но *Ямато-дакэ* мечом *Амэ-но муракумо-но цуруги* выкосил траву вокруг себя и таким образом избежал гибели, не допустив огня к своему телу. После этого меч *Амэ-но муракумо-но цуруги* получил второе собственное имя *Кусанаги-но цуруги* [22] — меч-коситель травы.

Закончив часть возложенной на него миссии, *Ямато-дакэ* прибыл в область *Овари* и оставил *Кусанаги-но цуруги* в местечке (теперь городок) *Ацута,* где и возник храм, ставший известным потом под именем *Ацута (но) дзингу* — Ацутаский храм (почтенный дом божества). С тех пор *Кусанаги-но цуруги* неизменно хранится в этом храме, став объектом культа, хотя далеко не так развитого, как культ *Ята-но кагами* в *Исэ*.

3) *Ясакани-но магатама* — сияющая изогнутая яшма. Начиная с *Ниниги-но микото*, *Ясакани-но магатама* всегда присутствовала при императоре как святыня и сокровище императорского дома и как императорская регалия. В отличие от *Ята-но кагами* и *Кусанаги-но цуруги,* которые были перенесены в храмы, *Ясакани-но магатама* всегда оставалась во дворце императора, непосредственно около него самого, и несмотря на то что она чтилась как наследственная святыня и эмблема, вокруг нее не создалось никакого особого культа. *Ясакани-но магатама* хранилась в жилом покое императора, где вместе со священным мечом-заместителем лежала на так называемой *дзуси* — двухэтажной этажерке и была покрыта материей, обыкновенно красной; впоследствии для яшмы и меча было отделено в покое особое помещение, альков, пол которого был поднят на одну ступень над полом покоя; в этом алькове — *уэнома* они и хранились, и перед ними всегда горел светильник (не угасимый огонь) [23].

Ясакани-но магатама с древнейших времен была обернута материями, одна поверх другой, и в таком виде вложена в особый ящик. Верхние обертки иногда менялись, но до конца она никогда не развертывалась, так что никто, не считая самых древних времен, ее не видел; описаний ее нет, и что, собственно, представляет *Ясакани-но магатама* в точности неизвестно.

После получения священных сокровищ от *Аматэрасу оками*, *Ниниги-но микото* спустился с неба на землю и, став царствовать на земле, держал в согласии с заветом богини эти сокровища при себе. Будучи передаваемы после *Ниниги-но микото* преемственно в его нисходящем потомстве, сокровища неизменно пребывли непосредственно при каждом преемственном обладателе их, в том же помещении, где находился сам обладатель.

По прошествии приблизительно пяти с половиной веков после императора *Дзимму*[24] (правнук *Аматэрасу оками,* с которого начинается эра людей-императоров — *дзинно*, продолжающаяся до настоящего времени. Счет императорской японской династии ведется именно с императора *Дзимму*[25], который считается первым из них) два из трех священных сокровищ *Ята-но кагамии Амэ-но муракумо-но цуруги* были перенесены из императорского дворца в другие места, где они стали храмовыми святынями, и при императоре осталась только *Ясака-ни-но магатама.* Вместо унесенных из дворца сокровищ были взяты их заместители, так называемые *модзо-но кёкэн* — «сделанные наподобие настоящих зеркало и меч». Заменители не имели уже особых названий, собственных имен, а обозначались разными нарицательного свойства именами, среди которых наиболее часто употребляемыми являются имена *синкё* — «священное (божественное) зеркало» и *синкэн* — «священный (божественный) меч». Вследствие этого появилась новая комбинация предметов:

1) *Синкё* — священное зеркало (копия, заместитель). Несмотря на то что *синкё* является делом рук человеческих и за ним нет преданий, освященных глубокой древностью, тем не менее на него, как на заместителя *Ята-но кагами,* перенесена часть свойств последнего, почему *синкё* и стало объектом ритуального поклонения, и вокруг него создался культ. Этот культ практически тот же, что и для *Ята-но кагами,* но есть и отличия: в одних отношениях он развит слабее, чем культ зеркала в *Исэ*, в других — значительно пышнее и более детально разработан. Причиной последнего является близость императорской персоны к *синкё* и непосредственное участие его в исполнении некоторых обрядов[26].

2) *Синкэн* — священный меч (копия, заместитель). Примечателен тот факт, что с меча *Амэ-но муракумо-но цуруги* была сделана копия или же взят другой готовый меч при переносе вместе со священным зеркалом на алтарь в *Касануимура*. С тех пор меч-копия стал находиться всегда непосредственно при императоре как заместитель настоящего меча, ставшего храмовой святыней. Меч *Амэ-но муракумо-но цуруги,* кроме его собственных имен, стали потом обозначать терминами *синкэн* — священный меч и *хокэн* — сокровище-меч, и эти имена были перенесены и на меч-заместитель, так что оба меча стали обозначаться одними и теми же именами; но совершенно аналогично с тем, как это произошло с именами *синкё* и *хокё,* ставшими в основном обозначениями для зеркала-копии, под *синкэн* и *хокэн* также прежде всего подразумевается именно меч-копия, меч-заместитель.

Священный меч-заменитель находился и находится теперь непосредственно при императоре, в его жилом покое, где он помещался вместе с *Ясакани-но магатама,* сначала на этажерке — *дзуси,* а потом в особой нише, алькове с приподнятым полом — *уэнома;* перед мечом и яшмой горел неугасимый огонь. Описаний этого меча нет, но он далеко не окружен такой таинственностью, как остальные предметы[27].

3) *Ясакани-но магатама* — сияющая изогнутая яшма[28]. Какие-либо описания *Ясакани-но магатама* отсутствуют, и что, в точности, она из себя представляет — неизвестно.

Эти предметы также определялись и определяются теперь термином *сансю-но дзинки* — три священных сокровища и в семиотическом контексте служат эмблемами власти и сана императора, которые всегда находятся при царствующем императоре.

Примечания

1. Соловьев А. Власть в политическом измерении // Вестник МГУ. 1997. № 6. С. 41.
2. Власть в жизни и науки о власти: словарь-справочник / Под общ. ред. В. Ф. Халипова. М., 2004 С. 153–154.
3. Там же. С. 67.
4. Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1984. С. 74.
5. Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. М., 1987. С. 68.
6. Пугачев В. П., Соловьев А. И. Введение в политологию. М., 2002. С. 215–224.
7. Кодзики — Записки о деяниях древности: Свитки 2-й и 3-й. СПб., 1994. С. 10–14.
8. Кравченко А. И., Анурин В. Ф. Социология. СПб., 2005. С. 161–183.
9. Смирнов Г. Н., Петренко Е. Л., Сироткин В. Г. Политология: Учеб. М., 2008. С. 131–132.
10. Пугачев В. П., Соловьев А. И. Введение в политологию. М., 2002. С. 95.
11. Махлина С. Т. Словарь по семиотике культуры. СПб., 2009. С. 492–496.
12. Там же. С. 134–138.
13. Культурология: Учеб. / Под ред. С. Н. Иконниковой, В. П. Большакова. М., 2010. С. 191.
14. Неверов С. В., Попов К. А., Сыромятников Н. А. Большой японско-русский словарь. М., 2003.
15. Мещеряков А. Н. Герои, творцы и хранители японской старины. М.: Наука, 1988. С. 78.
16. Мифы Древней Японии: Кодзики / Пер. со ст.-яп. Е. М. Пинус. Екатеринбург, 2005. С. 192–197.
17. Там же. С. 163.
18. Мендрин В. М. История сёгуната в Японии. Нихон гайси. В 2 т. Т. 2. СПб.: Летний сад Российская государственная библиотека, 1999. С. 349–350.
19. Борзова Е. П., Бурундукова И. И. Культура и политические системы стран Востока. СПб.: СПбКО, 2008. С. 213.
20. Мендрин В. М. Указ. соч. С. 353.
21. Там же. С. 354.
22. Конрад Н. И. Очерк истории культуры средневековой истории Японии VII–XVI века. М.: Искусство, 1980. С. 57.
23. Мендрин В. М. Указ. соч. С. 356–357.
24. Шарко М. В. Политические процессы Японии: традиции и современность. М., 2004. С. 83.

[25] Сила-Новицкая Т. Г. Культ императора в Японии М., 1990. С. 45–49.
[26] Мендрин В. М. Указ. соч. С. 359–360.
[27] Там же. С. 361.
[28] Мещеряков А. Н. Книга японских символов. Книга японских обыкновений. М.: Наталис, 2003. С. 18.

Литература

1. Борзова Е. П., Бурундукова И. И. Культура и политические системы стран Востока. СПб.: СПбКО, 2008.
2. Власть в жизни и науки о власти: словарь-справочник / Под общ. ред. В. Ф. Халипова. М.: Витязь, 2004.
3. Кодзики — Записки о деяниях древности: Свитки 2-й и 3-й. СПб.: Шар, 1994.
4. Конрад Н. И. Очерк истории культуры средневековой истории Японии VII–XVI века. М.: Искусство, 1980.
5. Кравченко А. И., Анурин В. Ф. Социология. СПб.: Питер, 2005.
6. Махлина С. Т. Словарь по семиотике культуры СПб.: Университет культуры, 2009.
7. Мендрин В. М. История сёгуната в Японии. Нихон гайси: В 2 т. Т. 2. СПб.: Летний сад Российская государственная библиотека, 1999.
8. Мещеряков А. Н. Герои, творцы и хранители японской старины. М.: Наталис, 2003.
9. Мифы Древней Японии: Кодзики, пер. со ст.-яп. Е. М. Пинус. Екатеринбург.: У-Фактория, 2005.
10. Ожегов С. И. Словарь русского языка. М.: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1984.
11. Пугачев В. П., Соловьев А. И. Введение в политологию М.: Аспект пресс, 2002.
12. Сила-Новицкая Т. Г. Культ императора в Японии. М.: Наука, 1990.
13. Смирнов Г. Н., Петренко Е. Л., Сироткин В. Г. Политология: учеб. М.: Велби Проспект, 2008.
14. Соловьев А. Власть в политическом измерении // Вестник МГУ. 1997. № 6.
15. Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. М.: Политиздат, 1987.
16. Шарко М. В. Политические процессы Японии: традиции и современность. М.: Научная книга, 2004.

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: В ИСТОРИЧЕСКОМ И ПРОБЛЕМНОМ КОНТЕКСТАХ

М. В. Быстров
канд. ф-м. наук,
доцент Российского
Межвузовского центра
гуманитарного образования
по религиоведению

ПРОРЫВ К ДУХОВНОМУ ЧЕРЕЗ ОСНОВАНИЯ МАТЕМАТИКИ

Copyright © 2010, М. В. Быстров

> Математика есть наука о бесконечном, её целью является постижение человеком, который конечен, бесконечного с помощью знаков.
>
> *Г. Вейль, физик*

> В *числе* имеет место то, чего нет в куче, которая едина случайно, но есть в человеке, единство которого скрепляет его душа.
>
> *А. Д. Мордухай-Болтовский, математик и психолог*

> Ни логика, ни математика не имеют задачи исследовать душу и содержание сознания… Скорее их задачей можно было бы считать исследование *духа*…
>
> *Г. Фреге, основатель логической семантики*

В рамках *математического платонизма*, которого стихийно придерживается большинство математиков, полагается естественное *упорядочение* континуума действительных чисел, подчиняющееся *целостной* организации в «*золотой пропорции*». С учётом выявленной ранее *направленности* последней бесконечное числовое множество теперь «оживает», неся в своей *иррациональной* «золотой» части общий замысел и *дух* мира, воплощающийся в наблюдаемой *рациональной* структуре. А объективное *отношение* целостности, выражаемое *идеальным* и трансцендирующим *взаимодополнением* двух частей «в золоте», проявляется во вселенской объединяющей тенденции, с одной стороны, через всеобщий *закон тяготения* материальных тел, а с другой и субъективно,— в *чувстве любви*, сплачивающей сердца. Так истина Откровения полностью согласуется с наукой, означая торжество единого мировосприятия.

По поводу «непостижимой эффективности математики» высказывались многие авторитеты, начиная с Пифагора («числа управляют вселенной»); а согласно Дж. К. Максвеллу, числа заведуют лишь «количественной стороной природы». «Бог руководствуется геометрией»,— считал Платон. Да и вообще «великий Творец вселенной всё более начинает казаться чистым математиком» (Дж. Х. Джинс), а «каждое новое открытие является по форме математическим» (К. Дж. Дарвин, физик-теоретик) и… «Бог руководит арифметикой».

Последнее изречение Л. Кронекера (1823–1891), занимавшегося в основном теорией чисел, попадает «в масть» со всем нижеследующим изложением. А глубинную подоплёку преобладающего отношения к математическим объектам в плане стихийного платонизма неплохо передал Б. Рассел: «…Математика является главным источником веры в вечную и точную истину, а также в сверхчувственный интеллигибельный мир… и всякое точное размышление имеет дело с *идеалом*, противостоящим чувственным объектам …Мысль благороднее чувства, *а объекты мысли более реальны*, чем объекты чувственного восприятия. *Математические сущности, например числа, являются вечными и вневременными… и могут быть истолкованы как мысли Бога (!)*. Отсюда платоновская доктрина, согласно которой Бог выступает геометром, а также представление сэра Джемса Джинса о том, что Бог предаётся арифметическим занятиям». Прямо скажем — неожиданные откровения для убеждённого логика и позитивиста!

На мельницу «математических платоников», доминировавших особенно в XIX веке, льют воду и слова Ш. Эрмита (1822–1901): «Я верю, что числа и функции анализа не являются произвольными созданиями нашего разума… *а существуют вне нас в силу той же необходимости, как и объекты реального мира*, и мы их встречаем или *открываем*…». Аналогичное положение в неменьшей степени справедливо, очевидно, и по поводу геометрии: её структуры могут отображать идеальные сущности, лежащие в основе мироздания.

В то же время известна плохая соединимость арифметики с геометрией, называемая иногда «АГ-конфликтом». Но не следствие ли это «разделяющей руки» рационализма, стремящегося всё систематизировать и разложить по полкам? Указанная хромающая соединяемость отчасти преодолевается математическим анализом, когда два основных способа исследования — наглядный и численный — стали снова, как и в пифагорейской философии, выступать в единстве. Эпохальный рывок здесь сделал Декарт, сам датировавший его 10 ноября 1619 года — когда

Copyright © 2010

якобы страшный *вихрь* поднял его во сне на большую высоту, откуда он мог наблюдать движение воздушных масс. Заметив в картине развития вихря некие закономерности, философ понял, что будучи познаны, они развеют всякие опасения относительно разрушительной силы *вихревого движения*. Вскоре был создан знаменитый метод координат на плоскости, заявленный чуть раньше П. Ферма, в то время как у грандиозной с виду декартовской панорамы *космогонических вихрей* оказалась куда более скромная участь.

Хотя сновидение «отца новой философии» было явно провидческим, он не додумал его до конца. Казалось бы, напрашивалось связать *законосообразность вихря* с открытой им же *логарифмической спиралью*, чьё *подобие* могло ассоциироваться с таковым в платонически ориентированной философии, где оно указывало на причастность низшего высшему и соотносилось с *единым*. Да и трансцендентность этой замечательной кривой говорила сама за себя…

Не исключено, что основатель рационализма не видел логспираль в своей прямоугольной системе, поскольку она более привычно «располагается» в других ортогональных — полярных координатах. А совсем просто наша спираль даётся вообще вне координат — через натуральное уравнение, определяющее любую кривую с точностью до движения в пространстве. В данном случае оно напрямую фиксирует *подобие* через пропорциональность дуги и радиуса кривизны. Можно ли тогда назвать чудесную логспираль *кинематическим* символом или образом *подобия*?

В самом деле, нюанс в том, что пока мы игнорируем вращение, логспираль не имеет подобия по длине, хотя и служит образцом *гладкого* самоподобного объекта, что резко отличает её от обычных фракталов и других недифференцируемых функций типа потрясшей математический мир «колючки» Вейерштрасса (1861). Рука, вычерчивающая её, должна замереть в точках отсутствия производной, из каковых эта «дикая» кривая сплошь и состоит…

Выявленные на конкретном примере перипетии познания характерны, по-видимому, для эпистемологии в целом. На ранней стадии развития знания в любой сфере превалируют полуинтуитивные представления — типичные, скажем, для древнегреческих натурфилософов,— когда мыслитель стремится более открыть, чем построить. А затем, по мере возрастания требований к предсказательной силе науки и необходимости количественного изучения объектов, на сцену выходит формально-логический понятийный аппарат. Нейрофизиолог сказал бы, что всё объясняется большей активацией логически-временного полушария нашего мозга по сравнению с образно-пространственным. Так примерно и обстояло с «левополушарным» Аристотелем, сменившим своего «правополушарного» учителя. И примечательно, что у Платона вовсе нет стройного и завершённого учения об эйдосах, ставшего, тем не менее, определяющей парадигмой на века, тогда как его любимый ученик только и занимался систематизацией и наведением порядка во всех мыслимых областях.

Ясно, что нет-нет да надо сверять формально-категориальный подход с интуицией, поскольку последняя может быть фрагментарной, а логический вывод вдруг уйдёт в сторону и разойдётся с ней на каком-то отдалённом этапе. К счастью, такое знаменательное соитие и свершилось в математике на *теории множеств*. Как писал академик П. С. Александров (1972), «по мнению многих выдающихся математиков, это учение лежит уже вне их науки, а быть может, и вне науки вообще…». То, что дело обстоит именно так, и будет показано ниже.

Истинное слияние арифметики и геометрии в учении о совокупностях. Такими словами Ф. Клейн передаёт сокровенную цель изысканий своего близкого друга Г. Кантора. Он констатирует, что через всю историю математики, как и философию, проходит различие между дискретным в арифметике и непрерывным в геометрии, причём в новейшее время на первый план выдвигаются именно дискретные величины «как наиболее лёгкие для понимания».

Потрясшее математику «менгенлере» — учение о множествах — Кантора было призвано, таким образом, урегулировать пресловутый «АГ-конфликт» и показать, что целые числа и геометрические образы «вырастают» из понятия множества, выступающего более первичной категорией, открытой самым глубинным слоям нашей интуиции. Абстрактное множество заняло центральное положение в иерархии рассматриваемых математиками сущностей — статус объекта, который «существует сам по себе». Кантор классифицировал множества, отвлекаясь от конкретной природы составляющих элементов и учитывая лишь их «количество» и *порядок*. А так как дело касалось в основном бесконечных совокупностей, проблема их «величины» оказалась не столь тривиальной.

Всё замкнулось вокруг «неудобной» абстракции актуальной бесконечности — застарелой философской проблемы, всегда доставлявшей много головной боли. Некоторые даже видели в теории бесконечных множеств опасную форму математического умопомешательства и предостерегали от превращения «царицы наук» в сумасшедший дом. Но туда реально попал Кантор, претерпев под занавес нервный срыв и будучи расстроен, в частности, всплывшими в его теории парадоксами типа «множества всех множеств». Тут же стали *создаваться* различные *аксиоматические* теории, в которых непротиворечивость *построения* достигалась наложением определённых ограничений на исходные постулаты наивной канторовской модели. Однако сам факт *формализации* её по крайней мере четырьмя выдвинутыми системами навевает мысль о каком-то непреодолимом неблагополучии ситуации…

На наш взгляд, здесь кроется некий «гносеологический барьер», разделяющий интуицию и логику. Попросту говоря, озарения, блеснувшие по ведомству первой, не всегда выразимы во второй. О «не-

постижимости» подобного рода прекрасно писал наш религиозный философ и психолог С. Франк, продолжавший линию апофатики Н. Кузанского и Вл. Соловьёва. И в его «онтологической гносеологии», придерживающейся духа интуитивизма, *рациональное знание* восполняется в религиозном «*знании-жизни*» как благодатной форме *цельного* существования человека. А что может быть важнее столь гармоничного сочетания?..

Явственный свет тут проливает и семиотика. Считается, что *слова* необходимы для поддержки мысли как на стадии её формулировки, так и при коммуникации; но вот «*внутренняя мысль*, особенно когда она творческая, охотно использует другие *знаки*, более гибкие и менее стандартизированные, чем речь, и которые оставляют больше свободы и подвижности творческой мысли…» (Р. Якобсон). О роли неречевых элементов в мышлении — «обычно визуального или изредка двигательного типа» — писал и А. Эйнштейн. Оказывается, «слова… приходится подыскивать с трудом только на вторичном этапе, когда *игра ассоциаций* дала уже некоторый результат…». Что же лежит в основе столь интригующей смысловой и даже, вероятно, эмоциональной связи в «потёмках» нашего сознания?

Будем, во-первых, исходить из лейбницевской «предустановленной гармонии», воспринятой и Энгельсом в виде «соответствия между разумом и природой… поскольку продукты человеческого мозга… не противоречат остальной природной связи». Во-вторых, в теории множеств было воскрешено синтетическое мышление, искавшее в «чувственном представлении» совокупности образ некой *целостности* и понимания её как «многого в едином». Математическая мысль как бы перекинулась, оставаясь на «*территории непрерывного*», от бесконечно малого в анализе к трансфинитно большому в синтезе, а «время раздирать», как делился мудростью Соломон, сменилось «временем сшивать» (Еккл. 3: 7). На этом-то пути и следует ожидать желанного объединения.

Попытаться «сшить» оба «конца» бесконечности можно, разумеется, только уповая на предполагаемый в ней сквозной *порядок*, схватывающий её в монолитное единство.

И прецедент известен: на «аксиомах порядка» как раз и базируется описание множества **R** действительных чисел — тривиального соотношения «больше», «равно» или «меньше». Но такое очевидное упорядочение типа простого следования, восходящее к ряду натуральных чисел, ещё далеко от понятия *целостности*. Чтобы восполнить пробел, попробуем взять тройку чисел, рассматриваемых с позиции *целого* и его двух частей и потребуем, чтобы они были сцеплены ещё и одним *отношением*.

Ограничимся бесконечным и счётным множеством **P** рациональных чисел, оставляя пока в стороне «несоизмеримые» иррациональные числа, образующие *континуум*. Тогда для любого числа P как *целого* примем едшествующие ему два партнёра за его меньшую и большую части, выраженные в долях x единицы: $P(1-x)$ и Px. Множество **P** «всюду плотно», и потому наверняка найдётся тройка чисел, удовлетворяющая указанной *целостности*. Теперь, исходя из упомянутого *подобия* и вспоминая Платона, мы вправе написать:

$$\frac{P}{Px} = \frac{Px}{P(1-\mathrm{x})} \quad \ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots(1)$$

Родоначальник платонизма восхищался в «Тимее» пропорцией как «прекраснейшей из связей», в которой из трёх чисел первое так относится к среднему, как последнее к третьему, ибо «два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего». А говоря современным языком, аддитивность в (1) идеально сочетается с мультипликативностью, которая в свою очередь может ассоциироваться с «фрактальным устройством» числовой оси. Собственно, фрактальность просматривается и в известном методе определения любого числа через последовательность вложенных друг в друга отрезков. Та же идея «кинематического» подобия на «числовой плоскости», равномощной оси, отображается, очевидно, сворачивающейся логарифмической спиралью. Впрочем, и сама по себе апелляция к фрактальности не должна вызывать протеста — учитывая её тотальную распространённость в природе (Б. Мандельброт). Сюда же примыкает и непременный «фликер-эффект», аккомпанирующий почти всем динамическим системам от музыки до транзистора и подробно обсуждавшийся ранее (БМВ, 1992, 96, 2000)…

Будучи по определению *непрерывной*, наша пропорция с лёгкостью разворачивается до бесконечности в обе стороны:

$$\ldots = \frac{P(1+\mathrm{x})}{P} = \frac{P}{Px} = \frac{Px}{P(1-\mathrm{x})} = \frac{P(1-\mathrm{x})}{P(2\mathrm{x}-1)} = \ldots\ldots\ldots\ldots(2)$$

Спрашивается: «покрывают» ли компоненты (2) посредством перебора всех P континуум действительных чисел? Ответ на поставленный вопрос даёт золотая пропорция.

Золотая пропорция. Нужно выяснить, пополняют ли все «вторичные» $P(\mathrm{x})$, рассматриваемые как функции таинственного x, числовую ось до континуума. Не вызывает сомнений, что уже в силу «двусторонней» бесконечности (2) множество $P(\mathrm{x})$ не эквивалентно натуральным числам, превосходя их, а потому несчётно. Как мы помним, согласно канторовской *континуум-гипотезе*, не существует несчётного множества, мощность которого меньше мощности континуума, и следовательно… мы сразу попадаем в последний. Для вящей убедительности возьмём в качестве исходного и условного «целого» ещё и натуральные числа…

Итак, числовой континуум, будораживший умы со времён Аристотеля, обретает *смысл* в естественном *целостном порядке*, имеющем фрактальное строение. Оно таково и буквально, и фигурально — если считать, что простейшие целые числа, созданные,

по Кронекеру, самим Богом, порождают рациональные, а через них и «тёмные» иррациональные. Так окончательно торжествует «математика гармонии», введённая недавно в оборот «золотосеченцами» и воплотившая, по сути, мечту А. Лосева о «философском осмыслении математики, переходящей от конструирования отвлечённых “логических цепей” к *целостному отображению* мира». Именно!

Тот факт, что математика, по мнению Г. Вейля, должна быть чем-то большим вместо простой игры в формулы, коррелирует с плохой приспособленностью нашего мышления к формальным выкладкам. Есть что-то более ценное помимо них… Нам трудно производить или воспринимать длинные и громоздкие вереницы цифр или других знаков, если неизвестна цель, на которую направлены преобразования, и отсутствует руководящая идея. Анри Пуанкаре, отличавшийся блестящей геометрической интуицией и пренебрегавший часто педантичной строгостью доказательств, отмечал важность определённой *нити* в своей аргументации и… *порядка*, который — внимание! — «гораздо важнее самих подчиняющихся ему элементов мышления и силлогизмов». Что же это за «сквозная идея», требуемая нашим мозгом, или его некий ориентирующий настрой? И нельзя ли назвать последний без обиняков *духом целостности*?..

Оказывается, наша психика лучше справляется с «*группами движений*» и операциями, чем со статикой «графем или фонем» (В. Тростников). Но тут вместе с идеей целого вспоминается «гештальткачество» переживания — специфическая характеристика, сохраняющаяся при изменении отдельных частей, скажем, при музыкальных вариациях и аранжировках, и наоборот, теряющаяся при сохранении оных — когда мелодия в той же тональности проигрывается «с конца». Сторонники гештальтпсихологии особо подчёркивают функциональную и *динамическую* структуру *целого*. А «процесс нахождения смысла подобен отысканию гештальтов» (В. Франкл). Но не точнее ли и уместнее говорить о *направленности* нашего *сознания*? Эта *интенция* ведь явственно проявляется уже в словах и самой речи — за исключением разве что некоторых оригинальных и забавных палиндромов. Да и на бумаге мы пишем в одну сторону…

Нечто аналогичное, а именно *устремлённость к целому*, мы неожиданно находим и в «золотой пропорции», чья «юрисдикция», простёртая на числовой континуумом, сразу проливает свет на его смысл как «среды свободного становления» (Г. Вейль).

Обратимся к общей и «школьной» записи знаменитой пропорции

$$\frac{1}{x} = \frac{x}{(1-x)} \quad \dots (3)$$

и разрешим её численно с помощью *итерации*. Последняя, *начатая* с *левого отношения*, быстро *сходится* к «аттрактору» или «притягивающей неподвижной точке» $x = 0{,}618\ldots$ и расходится в противоположном случае. Вся процедура наглядно иллюстрируется графически, а сам нетривиальный результат требует философского осмысления.

Ещё Аристотель *направленность становления* связывал с энтелехией — своим неологизмом, который он часто смешивал с понятием энергии и который позже употреблялся в смысле целесообразно действующей *жизненной силы* (!). У Гегеля под *становлением* подразумевается переход *мысли* в определённость, и абсолютная истина трактуется как *становящееся целое*. «Последний философ» говорит также о «самосознающем» *духе,* независимом от какого бы то ни было земного носителя и тождественном с чистым *Божественным духом*, рассматриваемым как *идеальное целое*. И *дух* же — «самопознание абсолютной идеи». Не вертится ли всё вокруг всеобъемлющей «золотой целостности», а математическая итерация, как суперпозиция функции на саму себя, элегантно копирует... *рефлексию*?..

Уникальность непрерывной пропорции (3) заключается в том, что в развёрнутом виде она *органически* сочетает в себе свойства геометрической и арифметической прогрессий. Её «арифметичность» обусловлена изящным способом задания *целостности*, а «геометричность» — тоже законом получения её членов, но уже в аспекте *отношения.* Обе идеи сливаются в единстве, нивелируя АГ-конфликт…

Нет нужды воспевать дифирамбы категории *отношения* — настолько она универсальна в философии, матлогике и… литературе. Вспомним: разбором *отношений* в конечном счёте и в своём жанре занимались Шекспир, Толстой и Достоевский. А недавно разработана даже «релятивная онтология» (П. Колычев), и отмечалась особая связь *отношения* именно с идеальным. Но ведь и *отношение* как таковое и само по себе тоже идеально!

Отсюда и напрашивается соотнести «поток» золотых чисел с «потоком сознания» (Д. Джемс) или *духом целостности*, лежащим в основе мира. В самом деле, наше сознание только и занимается, что «берёт» *отношения*, ища сходство и различия во внеположенных ему объектах (D. Bohm). А по П. Флоренскому, процесс мышления и познания представим рекуррентным рядом следующих друг за другом актов «знания о знании», идентичных как раз непрерывной пропорции («Пределы гносеологии»).

Тогда итерирование в нашем случае действительно имитирует обращённость сознания на себя, которую ещё Платон и Аристотель приписывали демиургу и Божественному разуму, объединяющему мыслимое и мысль. А философская рефлексия — осознание и осмысление предельных оснований бытия и мышления, или эвристический источник нового знания. По Гегелю же, рефлексия *мирового духа* выступает движущей силой его развития, а также внутренней формой саморазвития культуры.

Итак, нелинейная итерация открыла неожиданный факт — неравноправность двух направлений вдоль бесконечной золотой пропорции. Каузальная связь, задаваемая направленной обусловленностью меньших членов пропорции большими, действует

в одну сторону, определяя *предшествование целого* своим частям, когда на сцену выступает «конечная причина», или цель. А последнюю Аристотель толковал как «то, ради чего» нечто существует, а «целое прежде своих частей».

Да собственно и любая вещь, пересекающая прилавок, существует и востребована в силу своей завершённости, позволяющей ей в полной мере выполнять своё предназначение. Другое дело, что в современной техногенной продукции, увы, отсутствует «золотой дизайн», обрекающий её на выпадение из предустановленной природной целостности. Это, прямо скажем, фатальное и ещё не вполне осознанное обстоятельство, мгновенно раскрывает суть нынешнего кризиса и экологических нестроений…

…Так, на наших глазах застывшая идея «золотой» гармонии «динамизируется», становясь *направленно* действующим мирообъемлющим началом. А только целенаправленные мысли и действия творчески созидательны. Напротив, «в обратимых процессах физики,— как с прискорбием отмечал Н. Винер,— ничего нового не возникает». Новое и неповторимое «в золоте» творится лишь в головах талантливых деятелей искусства, дарующих нам неувядающие шедевры, созданные под наитием *вдохновения*. А чем, как не общим *духом* оно может быть инициировано — одной и той же *целостной организацией* как таковой, не зависимой от её материального воплощения в глине, нотах или красках?..

«Отец кибернетики» смотрел в корень: все микропроцессы физики и в самом деле обратимы, будучи инвариантными относительно времени, тогда как «видимый мир» упорно стремится к увеличению энтропии и хаоса. Поэтому-то, исследуя только наблюдаемые явления, нам никак не удаётся физическими средствами обнаружить глобальный антиэнтропийный фактор, долженствующий противостоять деструктивному напору второго начала термодинамики. Он попросту выходит за компетенцию науки, так как обитает вне материи, имея духовную природу живой рефлектирующей мысли…

Впечатляюще зримой манифестацией *всепроникающего духа* служит, на наш взгляд, уже упомянутый фрактальный *фликер* — столь же вездесущий, хотя и всё более подавляемый и вытесняемый с поступью цивилизации, одиозным «белым шумом». Он олицетворяет собой размеренный и уравновешенный ритм многих процессов, в том числе и в человеческом организме. Так флуктуируют, в частности, «спайки» нервной импульсации, сердцебиение и обменная диффузия ионов через мембрану клетки. С другой стороны, всестороннее исследование симметрийных атрибутов деятельности сердца также констатировало наличие «золота» в его архитектонике и гемодинамике (В. Д. Цветков). И по-видимому, невообразимое долголетие библейских патриархов объяснимо их стихийным следованием «от века налаженному» темпу жизни…

И вот настало время объединить накопленное — восходя к единой и *высшей инстанции,* задающей *порядок*. Почему бы, скажем, не свести вместе понятие *метра*, употребляемого в стихосложении и музыковедении, с *фликером*, зарегистрированном и в речи диктора, и в мелодичной музыке, начиная с группы «Битлз» и кончая Бахом и Дебюсси?.. Речь идёт, конечно, о единстве структурно-функциональной организации — общей для всех! Замечательно, что и в математике вводится идея соразмерности и меры, которая передаётся через метрическое пространство.

Метрическое пространство. Оно обозначает множество с определённой на нём некоторой *метрикой*, или, проще — *расстоянием* между любыми двумя его точками. Тем самым между элементами множества задаются соотношения, характерные вообще для привычного нам пространства, в частности, для трёхмерного евклидова.

Следующий шаг состоит в упорядочении *метрики* через представление её в виде сходящейся «фундаментальной» последовательности (Коши). Причём во множестве рациональных чисел, рассматриваемых как метрическое пространство, последовательность десятичных дробей, аппроксимирующих какое-нибудь иррациональное число, например π с недостатком, оказывается, не имеет предела. Эта последовательность сходится только при «пополнении» рациональных чисел всеми действительными, множество которых характеризуется *полнотой*, а соответствующее пространство — как *полное*.

Но, с другой стороны, множество рациональных чисел считается «всюду плотным» — любой сколь угодно короткий промежуток содержит рациональное число. Где же тогда помещаются иррациональные «собратья»? Это вечно преследующее нас недоумение живописуется и в популярной книге «Что такое математика?» [1] Р. Куранта и Г. Роббинса: «Наивному сознанию, несомненно, может показаться странным и парадоксальным, что везде плотное множество рациональных точек не покрывает всей прямой. Никакая наша «интуиция» не помогает «увидеть» иррациональные точки или отличить их от рациональных… и несоизмеримость продолжает оказывать провоцирующее воздействие на людей, склонных к углублённому мышлению».

Проблема снимается — когда, углубляясь, наша мысль приходит к родственной себе самой и объективной мысли. Это — квинтэссенция изложения и как бы «золотая середина» между, с одной стороны, философски-словесным описанием, которое мы, наверное, не смогли бы завершить и до конца своих дней, и математически-знаковым подходом, приспособленным в основном для «конструктивных» объектов,— с другой. Тогда-то и происходит «прорыв к трансцендентному» (П. П. Гайденко) и реализуется столь лелеямая М. Хайдеггером метафизическая «трансценденция», обеспечивающая полнокровную «экзистенцию». Симптоматично, что в последние годы жизни немецкий философ тоже окончательно разочаровался в рациональном постижении бытия…

К близким соображениям пришёл и Дж. фон Нейман, полагая, что при определённой степени сложности

любая система являет описание самой себя. И нам ничего не оставалось, как уловить это промыслительное «самовыражение в золоте» *целостной* «системы мира». Так математика решительно переходит от «интенсивного» взгляда на отдельные фрагменты к «экстенсивному» охвату всеобщего.

Дело за малым — надо «озолотить» сходящуюся последовательность, присущую *метрическому пространству*, придав ей онтологический смысл *трансцендентного целого*. Вообще говоря, любое множество допускает введение различных расстояний, порождающих соответствующие метрические пространства. Но мы выбираем единственный и вполне обоснованный вариант, к тому же объединяющий одной плодотворной идеей все последовательности.

Теперь канторовское видение действительных чисел сквозь призму ансамбля эквивалентных фундаментальных последовательностей становится на твёрдую почву. А трактовка каждого рационального числа как *предельной точки* множества иррациональных чисел видится сейчас через итог стягивания вложенных друг в друга отрезков-сегментов числовой оси, образующих фрактальное целое и описываемых бесконечной «золотой пропорцией».

Возникающую картину разделяет и обыденное сознание: исходя из интуиции, что иррациональные числа распределены более непрерывно и «мощно», а рациональные, несмотря на их плотность, рассеяны там и сям, легко представить, что при общем бесконечном «собрании» чисел, теснящихся на конечном промежутке, они обязательно будут иметь где-нибудь в нём *точку сгущения*, или конденсации. Другими словами, поскольку числа на вещественной прямой расположены «сплошняком» и неразделимо перетекают одно в другое, то должно быть и нечто общее для всех, к чему они стремятся…

Но метрическое пространство — важнейший частный случай *топологического пространства*, а топология в первое вводится именно через понятие расстояния. Топология изучает свойства фигур или пространств, не изменяющиеся при любых деформациях, производимых без разрывов и склеивания, или — при взаимно-однозначных и непрерывных *отображениях*. Можно сколь угодно долго и по-всякому мять кусок пластилина, но он так и останется гомеоморфным шару или кубу. Все три — одинаковые *многообразия.*

Иногда удобно, пользуясь таким соответствием и с комфортом изучая соотношения между *образами* «множества прибытия», составить представление о ситуации с *прообразами* в исходном «множестве отправления». В философском же плане и в унисон сказанному звучит давний обнадёживающий тезис о сходстве (или совпадении!) порядка идей и вещей…

Обсуждение и заключение. Щекотливая проблема адекватности любой теории реальному миру, будь то в математике или физике, поднимается регулярно. Насколько исходные посылки в лице аксиом или постулатов, да и вообще — *отношения* между идеальными объектами выдвигаемых моделей равноценны таковым среди действительных сущностей?

По большому счёту и если брать не только профессионалов, но и простых «людей с улицы», всё сводится к согласованию отдельных умов и приведению их к некому единству. А после эпохального переворота К. Гёделя (1931), совершённого в математической логике, новая эпистемология должна как-то сводить вместе непротиворечивость и полноту. И на кухне *финитной* математики раздались настойчивые голоса о выходе за её пределы (П. Бернайс), или попросту — призывы легализовать актуальную бесконечность.

Последняя и без того всегда беспокоила, а с подачи Кантора внесла явную сумятицу в математическое сообщество. По горькому признанию одного из его выдающихся адептов П. Коэна, «жизнь была бы гораздо приятнее, не будь гильбертовская программа потрясена открытиями Гёделя». Но блестящей антитезой сказанному служат слова современного математика А. Н. Паршина: «Если бы не было теоремы Гёделя, то жизнь не только не оставалась бы приятнее, а её просто не было бы».

Существенный момент! Познание, рефлексируя, становится экзистенциальным, и мы овладеваем истиной не отстранённо, препарируя её левым полушарием, а будучи *вовлечены* в неё всем своим существом через правую половину мозга и — NB! — *сердце*. Отныне истина видится не формальной, а «внелогичной» и содержательной, да ещё и впрямую связанной с актуальной бесконечностью (А. Тарский, Дж. Парис и Л. Харрингтон).

Для нового броска в понимании нам осталось только окончательно осмыслить математический континуум, переходя от его линейного геометро-числового образа к равномощному с ним много- или даже бесконечно-мерному. Принимая его за «вместилище» непрерывно-духовного, интересно было бы выявить переход к дискретно-материальному.

По свидетельству Фомы Аквинского, существенный признак количества заключается в *упорядоченной распространённости частей,* имеющей, разумеется, место как в непрерывном, так и в дискретном. Причём видовое отличие для первого будет состоять в слитности частей, согласно аристотелевскому определению непрерывности, тогда как для второго — в раздельности их.

Рассмотренная выше «свободно становящаяся последовательность», типичная для метрического пространства, которой была придана решающая «онтология в золоте», уже наделяет континуум *смыслом* и содержит намёк на появление дискретного через предельную точку. Но есть шанс продвинуться и дальше — если прибегнуть к *принципу сжатых отображений.*

Суть его заключается в отображении $f(x)$ *в себя* замкнутого множества **S** (содержащего все свои предельные точки) полного метрического пространства, при котором происходит «сжатие» исходной метрики[2]. В случае выполнимости такой операции

в данном множестве обнаруживается *неподвижная точка* отображения f, удовлетворяющая уравнению $f(x_j)=x_j$, решением которого будет *предел* последовательности $x_{n+1}=f(x_n)$, $(n=1, 2, 3\ldots)$ для произвольной (!) начальной точки x из **S.**

Но неподвижная точка всплывает и при так называемом *гиперболическом отображении*, которым занимался ещё Гаусс, выведя многие его свойства и дав повод потомкам именовать его гауссовым. Если применить его в виде $x_{n+1}=1/x_n$ и произвести итерацию, то её *неподвижной точкой* как раз и будет $\varphi=0{,}618\ldots$ Тем же приёмом мы приходим и к представлению φ через непрерывную, или цепную дробь: [1, 1, 1,…] — в известном смысле более естественному, чем запись φ в «детской» десятичной системе счисления или в «двусмысленной» двоичной (0,100111…) (М. Шредер). Причём в согласии с излагаемым звучит и замечание о том, что цепные дроби вообще «априори несут в себе физический смысл *движения*» и *динамику* (С. Л. Василенко).

И наконец, выясняется полная общность «сжатия», гауссова отображения и нашей итерации «золотой пропорции» (3), описанной вначале. Нетрудно убедиться в эквивалентности (3) «сдвинутой» гиперболе $x_{m+1}=1/\{1+x_m\}$, дающей тот же конечный результат, хотя у нас — и это ключевой момент — итерация сопоставлялась с рефлексией. Спрашивается: нельзя ли видеть в *точке сгущения* первый сгусток энергии-материи?..

Теперь же, соединяя всё вместе, настало время осознать за математическим флёром философский смысл. Произошла конкретизация смутной и навязчивой интуиции о *динамике* континуума, начиная с аристотелевского понимания непрерывности и кончая «становлением» у Гегеля и Г. Вейля. Скажем прямо: континуум, мыслимый непременно через некое *движение*, становится *мыслящим*. Так, по ходу, была «реабилитирована» и первичная интуиция непрерывности, которую в XIX веке почти изгнали из математического анализа как «нестрогую». Но интуиция внелогична, и вопрос заключается лишь в доверии к ней. А преувеличенное стремление к формальной строгости сплошь и рядом заслоняет от философии животрепещущие экзистенциальные проблемы, приобретающие именно сегодня особую значимость.

Наша интуиция сработала на полную мощь, идентифицировав в загадочном континууме *мысль*, ибо последняя и есть сама *непрерывность*, а в поисках истины наша мысль и успокаивается только тогда, когда совпадает с родственной ей самой…

Где-то рядом ходил и упомянутый Джон фон Нейман, много думавший над механизмом мышления и склонявшийся к утверждению, что описание достаточно сложной системы должно быть значительно более громоздким, чем собственно её устройство. Такой архисложной системе легче функционировать и предъявить себя, чем давать некое описание на определённом языке. Скажем, человеческий мозг, как самая сложная из всех нам известных систем, познаётся скорее по своей интеллектуальной продукции. А самое тщательное изучение его морфологии так и не проливает свет на то, как рождается мысль — в полном согласии с простейшим резюме гёделевских теорем, гласящим о невозможности для любой системы познать самоё себя, не выходя за свои пределы…

Вот и в нашем случае сверхлогическая эвристика, питаемая интуицией, уходящей в глубины математики, открыла *духовную реальность*, чьё познание, подчеркнём, особенно важно ради *взаимодействия* с ней. Активный и деятельностный характер духовного начала обязывает определиться в *отношении* к нему.

Но всякое *отношение*, и в частности бинарное — как основа всех прочих отношений,— *взаимно.* Сказанное затрагивает и гносеологию — в плане соотнесения «душевных явлений» с объективной истиной и вещами. С первыми коррелировали, очевидно, различные мнения об абстрактной теории множеств, но когда под последнюю удалось подвести «независимый» принцип организации, всё встало на незыблемый объективный фундамент.

Также обстоит дело и с нравственными чувствами *любви* или дружбы и патриотизма: всегда находится заповедь или абсолютный императив, т. е. нечто побуждающее и *независимое от моих переживаний* — а иначе было бы нелепо говорить о подчинении ему. Исключительное место, конечно, занимает *любовь* — как «жажда целостности и стремление к ней» (Платон).

…Известен поразительный феномен, занимавший многих писателей и философов,— когда люди, потерпевшие крах в личной жизни и трагически расставшиеся с любимым человеком, вдруг испытывали явное сочувствие и ободрение. Не восполняется ли тем самым духовная *целостность* пострадавшего, потерянная им не по своей вине? Подобную ситуацию, случившуюся с главной героиней, гениально описал Ги де Мопассан в своём романе о курортной жизни «Монт-Ориоль», хотя так и не нашёл ответа на мучивший его вопрос…

Но вот любопытная коллизия: ещё Платон видел в любви *отношение* неравных — любящего и возлюбленного. И та же идея неравенства двух частей заложена и в «золотой пропорции»! Следующий отсюда и из всего изложенного вывод однозначен:

«Математика гармонии» наконец-то сказала своё решающее слово и переоткрыла своими средствами *дух целостности* — вседержителя мира, данного ещё в Откровении и безраздельно господствующего на просторах Вселенной. *Дух* подвигает к соединению *в дополнительности* части мира: всё материальное — посредством безусловной *гравитации*, а сознательные существа — через избираемую сердцем *любовь.* Так неукоснительно утверждается *смысл мира,* увы, безответственно нарушаемый нашими техническими амбициями, влекущими к продуцированию артефактов, не обладающих сквозной «золотой» целостностью. Таков неутешительный вывод!

Примечательно, что даже хвалёная интуиция «конструктивной математики» считается «итогом внедрения в нашу психику опыта оперативного вмешательства в окружающий мир». А известный психолог Ж. Пиаже тоже пишет о перенесении операций, выполняемых над объектами, к таковым над символами и в мыслях. Не узнаём ли мы тут современного «левополушарника», самозабвенно плодящего неповторимое своё в интеллектуальной и практической сферах?..

Итак, потребовался лишь трезвый философский взгляд на предельные основания самой абстрактной из наук и привлечение для их осознания не притянутых за уши аксиом, чью валидность можно и оспаривать, а естественного порядка, предначертанного «сверху». Силу предпринятого подхода проиллюстрируем ещё одной неожиданной аллюзией. Ничто не мешает под новым углом рассматривать *семью* как плод «сжатого отображения» *государства* в себя — когда «золотая математика» оборачивается *духом любви*, долженствующим цементировать и любое «гражданское общество», и его «элементарную ячейку»,— высшей и созидательной *любовью*, окончательно торжествующей, правда, лишь в христианской общине…

Мимо такого «гармонично-двухполушарного» взгляда на вещи проходит однобокий рационалист, захваченный линейным и плоским «однодумьем» — поучительным разве что в плане эпистемологических параллелей. Действительно, к непрерывному и сплошному — но только по форме, а не по содержанию и смыслу! — философская и физическая мысль стремилась всегда, ища в нём ответы на все вопросы. Достаточно вспомнить апейрон Анаксимандра, воду Фалеса, пятый элемент Аристотеля, современные поля — гравитационное, электромагнитное, цветные (!) лептонные и кварковые поля и т. п. и особенно — модное торсионное, понятие физического вакуума, концепцию активного времени в причинной механике Н. Козырева, четырёхмерное пространство-время А. Эйнштейна, и снова… возрождаемый сегодня эфир, изгнанный из умов основателем теории относительности за ненадобностью…

К общей слабости всех «полевых гипотез» можно отнести «отсутствие руководящей идеи» — в чём горько признался — касательно нашумевшей теории суперструн — один из видных её разработчиков (Б. Грин. «Элегантная Вселенная»). На фоне блистательных математических изысков остаются висеть вопросы «ради чего?» и «каков конечный смысл всей затеи?» Но неудовлетворённость в теоретическом плане с лихвой компенсируется громкими обещаниями в прикладном — многочисленными проектами использования энергии вакуума, эфира и т. д., повергающими в шок академический истеблишмент… хотя вроде бы уже реализованными на «торсионных генераторах» неких самодвижущихся тележках и тепловых преобразователях с невероятным КПД более 100% (!).

Как же подобные сенсации увязываются с непреложным законом сохранения энергии? Да просто надо перестроить своё мышление и принять новую *парадигму* — уже не столько рационально-научную, сколько всеобъемлющую и гармоничную, впускающую в себя как материальную сторону бытия, так и духовную, определяющую всё и вся. Тогда спадает всякая мистика со «скандальных» устройств, поставляемых «паранаукой» и отвергаемых принятой окостеневшей системой мышления, давно требующей «ремонта» и устранения вопиющих паралогизмов. Но вот ирония: называя эпатирующие изобретения очередными «перпетуум мобиле», скептики по сути попадают в десятку!..

Энергия и в самом деле черпается из беспредельного и вечного источника! В богословии — а обращение к нему в нашем контексте теперь законно — она называется «нетварной» и часто отождествляется с *духом* (Г. Палама, В. Лосский. С. Хоружий и др.). «Золотая» метафизика нашла у этой первоэнергии высшую и целесообразную организацию, постепенно, увы, теряемую по мере диссипации и перехода в «броуновское движение». А упомянутые устройства, вероятно, заимствуют «забортную» энергию за счёт пространственного синхронизма по типу радиоволновой антенны.

Глубокая аналогия просматривается и дальше, стоит только другими глазами посмотреть на электромагнитные волны, порождаемые разрывом молекулярных связей. «Свёрнутая» в материи первоэнергия стала с конца XVIII века и с лёгкой руки Л. Гальвани и А. Вольты выпускаться на свободу — когда для человечества началась эра как бы «рукотворного духа». Но всякий «джин», выпущенный из бутылки, далеко не всегда приносит одно благо…

Вместо эйфории по поводу дармовой энергии эфира или космоса неплохо бы, проявляя мудрость и взвешивая все «за» и «против», задуматься и о смысле складывающейся ситуации. Не *бес-цельны* ли помпезные прожекты о новой «энергетике III тысячелетия» — как промахивающиеся мимо главной *цели* по обеспечению и сохранению *цельности*?..

Ибо первозданный *дух* в первую очередь предназначен для поддержания жизни и даже — вечной, согласно Писанию. А в лице *винтообразного* строения мышцы сердца найдено и ещё одно феноменальное свидетельство тому. *Спиральная* закрутка волокон миокарда, да ещё с увеличением частоты витков у верхушки сердца, *изоморфна* нашему вихреподобному представлению о *духе* или… фрактальному *фликеру* (!). И тогда нас осеняет: сверхмощная пульсация *духа*, *резонируя* с нашим главным «мотором», бережно «выкручивает» его — по типу отжимания руками белья, помогая перегонять по нему до одного ведра крови в минуту — невероятное количество, просто непосильное, очевидно, для сугубо механического и «бездуховного» насоса. А прогрессирование сегодня сердечной недостаточности вопиёт, несомненно, о разрыве этой благой и жизнедающей связи. Да и требование пожизненного поддерживающего лечения для страдающих этим недугом наводит на мысль, что у них просто «недозакручивается» мускулистая

сердечная спираль — из-за того, что, суетясь, человек отдаляется от самого источника жизни…

Но физиологический *резонанс*, действующий почти «на автопилоте», неотделим от произвольного духовного, только и вводящего нас — через любовь! — в *высшую целостность* бытия. По В. Соловьёву, межличностная любовь — «соединение с другим для взаимного восполнения жизни», когда «самоотрицание существа и утверждение им другого… приводит к его высшему самоутверждению». И о том же библейское: «блаженнее давать, нежели принимать». Напротив, голое самоутверждение — будь то через претенциозные модели и теории или гигантские сооружения в металле и бетоне — оканчивается крахом. Как сказано: «погибели предшествует гордость, а падению надменность» (Притч. 16: 18). Суетное «знание надмевает, а любовь назидает»… ибо «кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор. 8: 1, 3).

Завершая, возвратимся к нашему континууму. Его решающая онтологизация «в золоте» сдвинула с места извечную математическую «заковыку» по сведению в единстве арифметики с геометрией. Фатальная непреодолимость «АГ-конфликта» на протяжении 2500 лет, как и беспомощность в его преодолении новейшими аксиоматическими средствами, гласят об одном — что он окончательно устраняется не «внизу», а «наверху». Абсолютно «всё едино» только в горнем мире, в том числе и математики, а в дольнем происходит общее разделение, олицетворяемое даже в «царице наук» «алгебраистами» и «геометрами»…

В самом деле, ещё Кант проводил параллель между *временем* и *пространством*, с одной стороны, и *арифметикой* (порядком следования) и *геометрией* (порядком расположения) — с другой. Первая пара, согласно кёнигсберскому мыслителю,— это априорные формы чувственного созерцания, или — по Беркли и Маху — формы упорядочения комплексов ощущений и опытных данных. А вторая, скажем так — способы интеллектуального обозрения двух абстрактных порядков. Но подобный взгляд согласуется с мнением отцов Церкви в лице Августина и других, а также Ньютона — о порождении Богом пространства и времени вместе с миром. Обратим внимание на то, что еврейское *эрец*, переведённое в самом первом стихе Библии словом «земля», имеет также значение и «пространства»! Бог сотворил (*бара*) пространство, создав (*аса*) гравитирующие — в духе! — материальные тела, а запустив их периодически двигаться по небосводу, позволил отсчитывать и время…

Таким образом, подступаясь к духовному миру, мы смиряемся с его непостижимостью в деталях и частях. Наше познание смещается с амбициозного «левополушарно-логического» к более сдержанному «правополушарно-эмоциональному», апеллирующему к сердцу и открывающему нам «путь жизни». Такой гармоничный «целоличностный» подход обеспечивает, помимо собственно знания, ещё и *встраивание* в высшую целостность бытия, постигаемую только на духовном уровне.

Новое видение континуума, сочетающее в себе — в терминах Гёделя — непротиворечивость и полноту, позволяет объять в единстве библейскую и научную картины мира. Упрощённо говоря, именно *смысл*, как исключительное достояние первой, с решающим эффектом передался на вторую. А «нейтральная» для обеих «золотая пропорция» — эта непризнанная «золушка» — успешно справилась с «третейской» ролью соединительного звена, примирив наконец-то оба хронически дистанцирующихся взгляда на мир. И в итоге, вобрав в себя две восполняющие друг друга части, из пепла восстало Целое…

Так сработала рекомендация о «согласовании математики и философии» логика Г. Фреге, считавшего, кстати, и вопреки мнению многих своих коллег, что символы служат не объектами, а средствами математических исследований. Что убедительно и продемонстрировал П. Флоренский на иррациональных числах в своей программной диссертации (1914). Эти «глухие числа», как назвал их Леонард Пизанский, «требуют разрыва рассудочной области» и выхода в «по-ту-сторонний и трансцендентный круг арифметических сущностей, невыразимых в конечных символах». Флоренский опирается на Канторову интерпретацию иррационального числа в виде сходящейся последовательности «имманентных рассудку символов» и подчёркивает, что именно их совокупность как единый объект отображает *идею целого*.

Но «имманентность и трансцендентность в области сущностей разума подобна таковым в… онтологии: Бог трансцендентен миру, с точки зрения последнего, но мир не трансцендентен Богу, а всецело пронизывается Божественными энергиями».

Именно! А теперь выяснилась и метафизика «благих энергий», стоило лишь нам внести устрояющую «золотую» организацию не только в «глухонемые» иррациональные числа, но и в сам числовой континуум. Отныне он предстаёт как окружающее и пронизывающее нас *пространство жизни* как таковой — откуда она и низводится в материю. В самом деле, упомянутые вначале *сжатые отображения* легко трактуются сейчас как сведение в точку «нетварной энергии» — спиральное сгущение, дающее по известной формуле — спасибо Эйнштейну! — первые элементарные частицы, наделённые поэтому обязательным механическим моментом. Отображение с «выколотой точкой»!

Так проясняется простой механизм таинственного «творения из ничего», и следовательно, один из центральных богословских тезисов на законных основаниях входит в репертуар науки. К сожалению, рациональный ум, до сих пор носящийся с «Большим взрывом», движется больше по линии редукции — от «низшего» к «высшему», да и на практике преуспел более в обратном процессе — *рассотворении*, создавая всё новые взрывчатые вещества, напротив, высвобождающие «упакованную» в их молекулах энергию…

Но изложенное выше взывает обратиться к созидательному *духу мира*, в чьей реальности уже не остаётся сомнений. Думать иначе — что всё вершит бездумная самоорганизация — запрещает ныне простая логика вменяемого ума. Разве может возникнуть сам собой столь прекрасный мир или самопроизвольно и без всяких творческих усилий составиться любой — и тоже «в золоте»! — шедевр искусства? Художник служит проводником *духа*, воспроизводя в своих произведениях по «образу и подобию» великолепный «дизайн» нашего Создателя…

В заключение нельзя обойти молчанием ближайшую «сподвижницу» духа — *воду*, которую Леонардо да Винчи назвал «соком жизни на Земле». Молекула воды — тетраэдр, а валентный угол в треугольной цепочке Н-О-Н равен в точности «золотому» — 108°[3]. Отмечается, что в трёхатомных гомологах, где вместо кислорода стоят атомы серы, селена или теллура, данный угол равен 90°, а сами вещества являются газами. Как же уплотняются «самые маленькие трёхкомпонентные молекулы» в жидкость с непревзойдёнными свойствами? Напрашивается предположить, что популярная кластерная модель скорее всего имеет фрактальное строение с конформационными колебаниями, управляемыми *духом,* который и «оживляет» воду…

«…Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий *носился* над водою» (Быт. 1: 2). Последний глагол на древнееврейском (мерохефет) означает также «согревать» и «животворить». Первозданную водную бездну как бы согрело животворящее Божие дыхание, поскольку допустимо и так переводить словосочетание «Руах Элохим». А во второй день Бог, продолжая упорядочивать своё творение, разделяет воду небесным куполом… используя то замечательное свойство, что плотность парообразной воды меньше плотности воздуха…

Не вдаваясь в дальнейшие подробности, согласимся с выводом из цитированной работы (НиЖ) об удивительно «выверенных эстетических качествах молекулы воды» и необходимости выхода «за рамки традиционного мышления, чтобы посмотреть на *взаимную любовь воды и жизни*… со стороны гармонии и красоты». Но теперь, оставляя метафоры и суммируя изложенное, мы понимаем, что куда важнее приобщиться — уже не только головой, но и всем существом — к третьей и верховной инстанции — *духу любви и подателю самой жизни*…

Примечания

1 Курант Р., Роббинс Г. Что такое математика? М., 2001, С. 85.

2 Корн Г. Справочник по математике для научных работников и инженеров. М., 1977. С. 382.

3 Наука и жизнь. 2004. № 10. С. 2–5.

Р. В. Савинов
аспирант РХГА

Научный руководитель
д-р филос. наук
Г. В. Вдовина

АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ КОНЦЕПЦИЙ ИНСТИТУЦИАЛИЗАЦИИ ПОСТСРЕДНЕВЕКОВОЙ СХОЛАСТИКИ *

Copyright © 2010, Р. В. Савинов

Понимание культуры раннего Нового времени претерпевает в настоящее время значительные изменения. Зарубежные и отечественные исследователи обнаруживают не только устойчивый интерес к схоластике как типу мышления, но и к ее актуальности для современной философии, в том числе по проблемам метафизики. Мы рассмотрим некоторые концепции постсредневековой схоластики (а именно схоластической по манере и духу философии), которые пытаются объяснить динамику ее институциализации и значение для истории философии в целом.

Никто не отрицает того факта, что схоластическая по форме и содержанию философия продолжала существовать и после того, как в XVI веке «официально» закончилось Средневековье и началась эпоха Нового времени. Отношение же к этой философии весьма различно. До публикации работ К. Джакона (La Seconda Scolastica, 1947–1950) было принято отрицать значение постсредневековой схоластикии, сводя историко-философский процесс к творчеству отдельных новоевропейских мыслителей. Этот подход и сейчас господствует в учебной литературе.

Не намного иным путем пошли авторы сборника «Cambridge Companion to Early Modern Philosophy» (2006). Они исходят из верного положения, что постсредневековая схоластика является живым продолжением и развитием традиций средневековой философии, но приходят к выводу, что последующие мыслители лишь поддерживали те традиции, которые были свойственны соответствующим школам еще до начала Нового времени. Среди них выделяются томизм, скотизм, иезуиты (поскольку первые два направления культивировались в орденах доминиканцев и францисканцев) и особая протестантская схоластика («протестантская философия и теология между временем смерти главных реформаторов и наступлением Просвещения»[1]). При довольно полном обзоре основных трудов, мы не найдем указаний на отличительные черты этих схоластических движений и их значение — это лишь фрагмент общей интеллектуальной картины эпохи, главные роли в которой отведены совсем другим лицам. При этом акцент делается на отдельных метафизических положениях в рамках той или иной традиционной системы взглядов, но никак не учитываются новые разработки, которые схоластика представила в других областях: игнорируются правовые учения, которые были созданы на рубеже XVI–XVII веков доминиканцами и иезуитами, что сделало их основателями столь важной дисциплины, как философия права; забыт вклад представителей схоластики в разработку натурфилософской проблематики[2]. Краткое упоминание о логике в рамках схоластических курсов мы встретим в статье М. Лозонского при перечислении тех аристотеликов, которые придерживались традиционных взглядов на логику[3], хотя большая часть статьи посвящена так называемой «альтернативной логике», которая охватывает неформальную логику (логика как искусство у П. Рамуса), метод индукции и научный метод (с ними в основном и связывается представление о логике XVI–XVII веков). Таким образом, точку зрения авторов кембриджского сборника можно признать негативной, выводящей постсредневековую схоластику за пределы актуальных научных интересов.

Рассмотрим ряд концепций, которые усматривают в постсредневековой схоластике не только экзотическое интеллектуальное течение, но особую культуру мысли, вполне соответствующую своему времени. Обратимся к монографии Д. В. Шмонина «В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании» (2006), где предлагается целостный взгляд на данную эпоху и ее представителей.

Прежде всего, Д. В. Шмонин отрицает эквивалентность понятий «пост-средневековая схоластика» и «вторая схоластика», которые обычно используются как синонимы. *Вторая схоластика* — это определенный (хронологически и типологически) этап в истории постсредневековой схоластики. Д. В. Шмонин определяет его как «католическую философию эпохи Контрреформации (берущую начало в томистской схоластике Саламанкской школы в 20–30-е годы XVI века и завершающуюся в 20-е годы XVII века)»[4]. История схоластики, выходящая за этот временной рубеж, отличается им от периода второсхоластического. Основными чертами данного направления Д. В. Шмонин считает следующие:

1) «Вторая схоластика представляет собой группу католических философских учений, генетически связанных с томизмом», но учитывающих идеи современной им философии.

2) Она «является ответом на религиозные, социальные, морально-правовые и, разумеется, метафизические вопросы, выдвинутые ранним Новым временем».

* Статья подготовлена в рамках Федеральной целевой программы «Формирование институциональной философии и ее роль в становлении системы профессионального образования в эпоху интеллектуальной и научной революции (XVII в.)».

Copyright © 2010

3) «В рамках второй схоластики происходит систематизация средневекового рационализма, завершение разработки философского понятийного аппарата… а также дифференциация философских дисциплин»[5].

4) «Вторую схоластику… отличает общезначимый характер для судеб европейской мысли»[6].

Изложенная выше концепция может быть рассмотрена с нескольких сторон. Хронотоп данной концепции (сер. XVI — нач. XVII в., Испания, Португалия) диктуется целями, которые ставит перед собой автор. Вместе с тем следует помнить, что схоластика продолжала жить и развиваться и после смерти Ф. Суареса (1548–1617), дав в середине XVII столетия свои самые зрелые плоды. Кроме того, общество ученых и мыслителей, объединенное схоластическим методом и проблематикой, распространялось на всю Европу от Алкалы до Киева и Москвы и далеко за ее пределы (иезуитские профессора читали свои курсы в университетах Нового света, в частности, А. Рубио (Logica Mexicana, 1603) и Ф. Агилар (Cursus philosophiae dictatus Limae, 1701), также некоторые научные руководства были переведены на азиатские языки). Наконец, процесс обновления и возрождения схоластики, который обычно связывается исследователями с реформой католической церкви, происходил также и в протестантских научных центрах. Однако, открыв католическую философию, не увидели аналогичных процессов в протестантских странах. Протестантская реформация не только обновила религиозную жизнь Германии и других стран, принявших дело реформаторов, но во многом способствовала обновлению интеллектуальной жизни. Как и в католической Европе, здесь сформировалась (в тот же период 30–50-х гг. XVI в.) специфическая интеллектуальная среда, имевшая, как и у католиков, своим центром университет. В протестантских странах складывалась особенная, не похожая на католическую модель образования: в ней, с одной стороны, больше внимания обращалось на филологические нюансы и стоящую за ними историческую основу, в чем объединились Реформация и гуманистическое наследие, а с другой стороны, постоянно присутствовало стремление к синтетичности, обобщенному представлению результатов исследования. Это отличало протестантскую модель от модели католической, и в частности иезуитской, где решающую роль играл автономный комментарий и специализация областей знания на относительно независимые блоки. (См. Приложение, где приведены фрагменты основополагающего документа иезуитской педагогики Ratio Studiorum, которые демонстрируют жесткое размежевание философии и теологии.) В этих условиях идет развитие *«протестантской схоластики»*, культуры мышления, сходной с той, что развивалась в католической Европе, однако с большим теологическим приматом и апологетической направленностью.

Таким образом, понятие *Второй схоластики*, предложенное Д. В. Шмониным, можно понимать как специализированно, так и более широко, включая в него процесс обновления и институциализации схоластической философии в рамках университетов как католических, так и протестантских стран. Решающим, следовательно, здесь окажется не религиозный фактор, а внутренние тенденции в развитии университета того времени. В связи с этим следует отметить любопытный факт, что самый термин *scholastica* именно в это время стал обозначать сферу академической науки и — шире — сферу образования вообще (J. H. Alstedt: Scientiarum omnium Encyclopaedia, t. III, 1630).

Таковы общие соображения. Теперь перейдем к более конкретным аспектам предложенной концепции. Д. В. Шмонин пишет о значительном влиянии томизма. Многие схоласты действительно придерживались взглядов Фомы Аквината, конечно, не только в теологии, где его система была канонизирована и возведена в ранг обязательной, но и в своих философских разработках. Значительную роль в распространении томизма сыграл Каэтан (Т. Де Вио), который своими толкованиями трактатов Фомы очистил их от специально богословских элементов и заложил основу томизма как философского учения. В середине XVII века появляется ряд авторов, которые обобщают и систематизируют томизм в области философии (в частности, Диего Ортис (Cursus philosophiae angelico-thomisticus, 1667) и Иоанн св. Фомы (Cursus philosophicus thomisticus, 1637). Хотя не все схоласты придерживались философии томизма, его влияние распространилось очень широко в разных науках: В. Валатка, проанализировавший ранний вариант логического курса польского схоласта М. Смиглецкого (1564–1618), отмечает, что «Смиглецкий представляет томистскую интерпретацию эпистемологического уровня теории универсалий, базирующуюся на концепции чувственных и интеллигибельных видов и различии между активным и пассивным интеллектом»[7].

То, что деятельность многих схоластов была решительным ответом на возникшие в конце XVI века острые социальные и религиозные противоречия, раздиравшие европейское общество, не вызывает сомнения. Один из крупнейших представителей схоластики — Суарес участвует в полемике с англиканами. М. Смиглецкий, упомянутый выше, также активно борется с протестантами и социнианами, чему посвящена большая часть его работ. Позже непосредственные полемические интересы отступают и дискуссии отправляются в дополнительные параграфы теологических курсов. Следует, однако, заметить, что развитие данной полемики, осуществляемой на базе схоластической выучки и определенного единства источников и основных предпосылок, имело положительное значение для обеих сторон: именно общность интеллектуальной атмосферы была объединяющим фактором в период религиозных войн XVI–XVII веков, послужив одним из столпов будущей европейской интеграции.

Третья из указанных Д. В. Шмониным особенностей возрожденной схоластики относится преимущественно к научному наследию представителей этого движения, оказавшему влияние на интеллектуальную

жизнь эпохи. Эта проблема до сих пор является дискуссионной, поскольку критерии стиля отличаются неопределенностью, а специфический схоластический стиль трактата-диспутации или сборника тезисов для доказательства (assertiones, propositiones) был в ходу и у новоевропейских мыслителей: ряд таких произведений написан Г. В. Лейбницем (Disputatio de principio individui, 1663). Д. В. Шмонин отмечает, что «не “суммы” и “сентенции”, но систематические трактаты по проблемам метафизики, этики, логики, натурфилософии стали формой выражения философской мысли… Можно утверждать, что корпус схоластических текстов… причудливо сочетавший в себе старое и новое, с точки зрения жанра, стиля и формы стал промежуточным звеном между двумя “типами философствования” — средневековым и новоевропейским» [8]. Действительно, в XVI веке растет количество трактатов, посвященных отдельным темам в рамках более широкой философской проблематики. Поначалу, это были автономные комментарии к отдельным авторитетным текстам (как это имеет место у Каэтана). С началом педагогической деятельности иезуитов и развитием процесса институциализации отдельных академических дисциплин появляются специализированные курсы, прежде всего по логике (D. Sotus: In dialecticam Aristotelis commentarij, 1568) и метафизике (P. Soncinas: Questiones Metaphysicales acutissimae, 1579). Наконец, рубеж XVII века знаменуется оформлением жанра трактата, лишь внешним образом зависимого от авторитетного текста (таковы метафизические трактаты Ф. Суареса (Metaphysicarum disputationes, 1597) и Г. Васкеса (Disputationes metaphysicae, 1618)) [8a].

Это утверждение станет очевидным, если также *выйти за формальные рамки католической схоластики* и обратить внимание на «Lexicon Philosophicum» (1613) немецкого схоласта-протестанта Рудольфа Гоклениуса (1547–1628). Хотя опыт составления словарей и сборников определений существовал еще в античной литературе, здесь мы имеем дело с первым *отраслевым словарем*, который призван обозначить главные пути в понимании тех или иных философских проблем. По содержанию это произведение не является вполне самостоятельным (Гоклениус использует несколько десятков источников), однако самый способ представления и обработки материала беспрецедентен по своей последовательности и полноте. *Lexicon* Гоклениуса содержит толкование и описание применения основных философских понятий. Лексический материал распределен по формальному признаку: одну группу составляют понятия, начинающиеся на гласную, вторую группу — на согласную букву. Внутри каждой группы соблюдена алфавитная последовательность. Основная часть понятий относится к метафизике и логике. Гоклениус испытал влияние рамизма (как и почти все схоласты-протестанты его времени), что выразилось в обилии двоичных схем и диаграмм на страницах его словаря. К этому произведению примыкает более раннее сочинение Гоклениуса «Conciliator philosophicus» (1609), т. е. буквально — философский решебник. Он состоит из тематического собрания противоположных точек зрения на разные вопросы, которым дается пояснение, а затем формула решения.

Приведенные нами факты показывают, что хотя дифференциация научных дисциплин достигла к началу XVII века значительной степени, основные инновационные достижения схоластических авторов появлялись прежде всего в области систематики.

Что касается последнего аспекта, поднимающего вопрос о значении и влиянии схоластики в истории философии, то имеет смысл вспомнить о том, что Декарт при работе над своей системой философии, использовал иезуитские руководства Суареса и Евстахия Асселина (Summa philosophiae quadripartita, 1609), Лейбниц часто ссылается на латиноязычную схоластическую философию своего времени в вопросах языкознания, богословия и пр. Даже скептическое направление в философии Нового времени имеет своим началом трактат философа и медика Франсиско Санчеса (Quod nihil scitur, 1629).

С концепцией Д. В. Шмонина связано то понимание постсредневековой схоластики, которое намечено в монографии Г. В. Вдовиной «Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века» (2009). Г. В. Вдовина соглашается с выводами Д. В. Шмонина, кроме его оценки пост-средневековой схоластики как богословски фундированной католической философии. Она отмечает, что «основная направленность схоластической философии XVI и особенно XVII вв. в том и состоит, чтобы обеспечить автономность философии от богооткровенной теологии, четко разграничить эти две области» [9]. Также она не разделяет использование термина *Вторая схоластика* в качестве обозначения особого периода в истории пост-средневековой схоластики. Подчеркивая преимущество содержательных, собственно философских особенностей авторов этого периода перед историческими и культурологическими, она условно делит философию пост-средневекой схоластики на схоластику XVI-го и схоластику XVII веков. Для первого периода характерно преобладание комментаторской литературы, основанной на новых переводах Аристотеля и других авторитетных авторов, и становление традиций философствования в орденах доминиканцев, францисканцев и иезуитов. Свидетельством зрелости этого течения и точкой перехода к качественно новому периоду является деятельность Суареса, так что пределы условного «семнадцатого века» в истории постсредневековой схоластики маркируют 1597-м (публикация «Метафизических рассуждений» Суареса) и 1773 годами (временный запрет на деятельность иезуитов). «Философские курсы, которые были созданы между этими временными границами, объединяет (и отличает от предшествующей эпохи) целый ряд своеобразных черт: это практически полная автономия как от богословия, так и от обязанностей комментирования; стремление к максимально широкому, универсальному и комплексному рассмотрению отдельных проблем; решительное преобладание повествовательной манеры изложения над диспутационной… Эти своеобразные

черты определяют новый жанр философских текстов… Жанр *Cursus philosophicus* — обширного трактата, по возможности включающего в себя все разделы современного ему философского знания»[10]. Появляется ряд тем, которых не знали комментаторы XVI в.: это разработка проблемы понятий как формальных структур интеллекта, бытование языка как элемента ментальной и социальной реальности. Возникает феномен междисциплинарного знания и те области его, появление которых относят обычно к гораздо более позднему времени: такова семиотика, исследованию которой посвящена монография Г.В. Вдовиной. Также она отмечает, что «влияние схоластической философии сохраняло свою универсальную значимость еще как минимум полтора столетия — по той простой причине, что она, и только она, была той философией, которой учили в университетах»[11].

Иное обобщающее понимание постсредневековой схоластики предложено американским исследователем Даниэлем Новотным в диссертации «Ментальные сущие: Исследование схоластики эпохи барокко» (2008). К данному вопросу он обращается в приложении к своей работе: «Схоластика в эпоху барокко», часть А («Природа барочной схоластики»). Точка зрения Д. Новотного близка концепции Д.В. Шмонина: исследуя явления философского порядка, он предлагает учесть привходящее влияние, но в отличие от Д.В. Шмонина, делает акцент не на исторических обстоятельствах, а на еще более широкой культурологической проблематике. В связи с этим он признает неудовлетворительными и излишне коннотированными самые разные обозначения этого периода — от «второй схоластики» до отнесения ее к «раннему Новому времени». Он предлагает «называть эту культуру *барочной* схоластикой и считать ее наследницей *ренессансной схоластики*, а обе являются фазами *постсредневекой схоластики*»[12]. В части определения границ данной фазы Д. Новотной считает, что она начинается с публикации «Метафизических рассуждений» Ф. Суареса (1597), а завершает смертью схоласта Луиса де Лосады (1748). Расцвет ее приходится на 1630–1680-е годы, когда были опубликованы основополагающие схоластические курсы.

Критикуя имеющиеся обозначения для постсредневековой схоластики, Д. Новотной не объясняет в полной мере причин выбора тех названий, которые предпочитает остальным. Возникает странная аберрация: критикуя отнесение схоластики к раннему Новому времени, он указывает, что эквивалентным ему будет понятие Ренессанса. «Как-то трудно ренессансной схоластике процветать в центре буржуазной барочной архитектуры, скульптуры, музыки, живописи, литературы и драмы»[13]. Действительно, не просто назвать ренессансным автором современника К. Бернини, К. Монтеверди и П. Рубенса, однако можно усомниться и в том, что только хронологический критерий «современности» им делает Р. Арриагу, Ф. Овьедо или Л. де Лосаду авторами эпохи барокко. К чему же их тогда отличать от их современников Р. Декарта, Н. Мальбранша и Г.В. Лейбница? Д. Новотной находит достаточно оснований, чтобы отличить одних от других, но достаточно убедительных аргументов в пользу объединения их под именем «барочных авторов» он не находит[13a]. Более того, в самом схоластическом движении он предлагает выделять «стандартное» теологически и метафизически ориентированное направление, опять-таки не давая четкого определения. Усмотрение «стандартности» в этом случае затрудняется не только сложностью и разнообразием схоластической проблематики во времени, но и далеко неполной изученностью этих авторов. Наконец, возможно ли в принципе достаточно ясно связать то, что называют духом эпохи, в частности, барокко, с современной ей схоластикой, не впав при этом в абстрактный схематизм?

Далее, Д. Новотной выделяет несколько характерных черт барочной схоластики. Во-первых, он признает ее католический и испанский характер (понимая под последним культурное и политическое влияние Испании в это время). Во-вторых, он также справедливо указывает на присущую ей автономность философии все же при относительном доминировании именно теологического направления, обусловленном церковной и орденской средой.

В-третьих, для барочной схоластики характерно настойчивое стремление к систематизации. «Барочные схоласты были системосозидателями par exellence. Каждый барочный философ стремился написать общий *cursus*, охватывающий “всю философию”. Никто не мог считаться состоявшимся философом, не имея обобщающей философской системы, идущей от логики через натурфилософию к метафизике и этике. Внутри философии не было разделения труда»[14]. Это утверждение входит в противоречие с тезисом Д.В. Шмонина о развитии дифференциации научных дисциплин. Притом что схоласты оставили и специализированные сочинения, следует согласиться с Д. Новотным, что наиболее значительные авторы действительно стремились охватить весь спектр поднимаемых в философском курсе вопросов, так что их сочинения часто образовывали связанные комплексы трактатов, последовательно рассматривавшие блоки проблем (логика, натурфилософия (и психология), метафизика и этика), которые были канонизированы уставом и авторитетом.

Четвертой особенностью является характерное отношение к предшествующей традиции: в отличие от несхоластических мыслителей, барочные схоласты стремились к максимальной полноте охвата и исчерпывающего обсуждения взглядов своих предшественников, детально разрабатывая уже имеющуюся проблематику. «Но здесь и отличие между ренессансной и барочной схоластикой: в эпоху Ренессанса не было принято называть живых противников и большинство авторов были далеки от оригинальности. В период барокко индивидуальные особенности выступают гораздо ярче, чем раньше»[15]. Необходимо заметить, что для схоластической традиции всегда было характерно внимание к авторской составляющей той или иной позиции. Схоластика отнюдь не анонимна (Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu, 1676).

Итак, концепция Д. Новотного рисует постсредневековую схоластику как своеобразное и весьма развитое культурное течение. Ключевыми сторонами его идентификации, однако, он считает нефилософские стороны (внутреннее деление, отношение к традиции). При этом он не указывает на предпосылки темы своего исследования, уходя от вопроса об условиях возникновения «барочной схоластики». Не находим мы ответа и на вопрос «почему никто почти не говорит о барочной схоластике, существовавшей в период, когда процветало барочное искусство?» Стоит заметить, что основная часть исследования Д. Новотного посвящена одной из главных философских проблем схоластики XVII века — проблеме ментальных сущих, и здесь подобная постановка вопроса не встречается.

Подводя итог, следует сказать, что постсредневековая схоластика представляется самостоятельной, зрелой и вполне независимой от вторичных внешних факторов культурой мышления, для которой характерен своеобразный набор тем и интересов, способов постановки и решения вопросов. Схоластика была и оставалась всегда единой в своем многообразии. Открытость, динамичность и самостоятельность в суждениях, т. е. те черты, которые традиционно приписываются философам несхоластического направления — вполне обнаружимы в представителях постсредневековой схоластики, что позволяет иначе взглянуть на проблему генезиса современной науки. Однако ее широкое распространение, академичность, высокий уровень и стремление к широте и актуальности исследований оказываются результатом тех условий, благодаря которым была осуществлена такая кропотливая, усердная и творческая работа мыслителей схоластического направления. В числе этих условий решающее значение имеет *институциональный интерес*, который явился определяющим стимулом для научной работы схоластов. Именно его выявление и определение является первоочередной задачей в деле исследования схоластической философии.

История философии, равно как и история любой отрасли общественной деятельности, невозможна вне истории тех институтов, благодаря которым эта деятельность осуществляется. И прежде всего таким институтом — особенно на ранних этапах развития науки — является система образования как технология трансляции информации в пространстве и времени. Будучи в каком-то смысле служебным механизмом, она определяла тот набор сведений, который следовало сохранить и передать далее, а также набор тех форм, в которых такая трансляция осуществлялась. Следовательно, очевидно, что исследование наследия тех или иных философских школ и их представителей невозможно без учета данных механизмов. В то же время эти механизмы институализируются, становясь методом систематического воспроизведения информации и ее приращения. Таковые и являются системой образования. Схоластика — это видно по самому названию — изначально являлась профессиональной академической структурой, будучи необходимым элементом университетской среды. Стало быть, следует связывать определенные тематические и формальные изменения проблематики схоластической философии с процессом институализации философии и оформлением профессионального научного знания в начале XVII века, поскольку этот процесс происходил как в католической Европе, так и в регионах, принявших протестантизм.

В силу этих и им подобных причин возникает настоятельная потребность в пересмотре традиционного представления о путях эволюции европейской философии, и возможно, в целом того образа интеллектуальной культуры XVII века, который существует в настоящий момент. Следует признать: «Мы имеем дело с живым мышлением, более того, мышлением чрезвычайно требовательным и бескомпромиссным. Схоластика этого времени — жесткая и зрелая философия, созданная людьми строгой и отважной мысли и обращенная к человеку, который многое может и за многое в ответе» [16]. Поэтому дальнейшее развитие исследований схоластической интеллектуальной культуры представляется настоятельным требованием современности.

Приложение

Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu

Каталог некоторых вопросов по «Сумме теологии» св. Фомы Аквината *

Из первой части «Суммы теологии»

Вопрос 1

Ст. 1. Здесь не следует говорить о нейтральной потенции. Проблема наличия в человеке естественного стремления к блаженному созерцанию Бога пусть будет отложена до вопр. 8, ст. 8 или вопр. 5, ст. 8 из I–II части.

Ст. 2. То, что относится к природе науки и соотношению наук, пусть здесь не обсуждается, а предполагается известным из курса логики.

Ст. 3. Здесь пусть не говорится о формальных причинах объектов познания, ни о том, является ли наука простым навыком (habitus) и в своем роде качеством,— все это дело философов. Но, принимая это как данность, достаточно рассмотреть вопрос о том, является ли теология по некоторой особой причине единым навыком и единым простым качеством.

Ст. 4. Пусть не обсуждается, но предполагается известным то, что принято говорить о разделении наук на спекулятивные и практические.

Ст. 5. Не следует говорить, что такое достоверность, согласие, что такое надежность (firmitas), истина, очевидность, и сколько их разновидностей: это дело логиков.

* Перевод Р. В. Савинова под редакцией д-ра филос. наук Д. В. Шмонина и д-ра филос. наук Г. В. Вдовиной.

Ст. 9. Подобает ли Писанию изобиловать метафорами и параболами, и являются ли св. тексты доступными и ясными — пусть останется для лектора по Писанию и его оппонентов. Также см. трактат о смыслах Писания.

Вопрос 2

Пусть не объясняется, но предполагается известным из курса логики, что такое высказывание, известное само по себе и непосредственно, и каковы его виды. Также не следует критиковать те аргументы, посредством которых св. Фома доказывает бытие Божье,— лучше их поддержать.

Вопрос 3

Ст. 1. Вопросы о том, что некое неподвижное тело может стать началом движения, что живое достойнее неживого и о правильности аристотелевского доказательства бестелесности Бога, следует оставить философам.

Ст. 2. Здесь не следует ничего говорить о принципе индивидуации.

Ст. 3. Не следует говорить о различии суппозита и природы: это относится к вопр. 3, ст. 3 из III части. А вопрос о том, как в творении различаются бытие и сущность, пусть будет оставлен метафизику.

Ст. 4. В вопросе о том, входит ли Бог в число категорий, следует отсечь то, что относится к компетенции философов. Вопрос же о том, относятся ли к категориям ангелы и небеса, вовсе считать философским.

Ст. 7. Противоречит ли божественной простоте множественность Лиц и отношений,— об этом следует говорить не здесь, а в вопр. 28, ст. 2.

Вопрос 4

Ст. 1. О том, что некое совершенство, которое формально есть в Боге, принадлежит ему в силу свободного воления, пусть будет сказано в вопр. 19, ст. 2. Что касается того, является ли божественное отношение само по себе неким совершенством, это надлежит разбирать при рассмотрении Троицы.

Ст. 5. Что есть благо — предварительно определяется в курсе метафизики и заимствуется оттуда.

Вопрос 7

Ст. 1. Чтó Аристотель понимал под бесконечностью Бога, пусть будет предоставлено философу.

Ст. 2–4. О том, возможно ли сотворить нечто количественно бесконечное или бесконечное как естественное качество,— следует рассуждать философу, равно как и о бесконечном вроде субстанций, ибо, как правило, возможность сотворения того и другого бесконечного доказывается или опровергается одновременно и почти одинаковыми аргументами. А о том, возможно ли бесконечное в сверхъестественных качествах, следует рассуждать теологу, но в II–III части, вопр. 24, ст. 7.

Вопрос 8

О всепроникающей человечности Христа следует говорить не здесь, а в вопр. 2 из III ч.

Вопрос 9

Являются ли ангелы и небеса необходимыми и неизменными сущими, это вопрос не для теолога, а для метафизика.

Вопрос 11

О единстве как трансцендентальном атрибуте сущего теолог пусть не говорит ничего, ибо это предмет метафизики.

Ст. 3. Насколько противоречиво присутствие в количественно определяемом (quantum) субъекте духовной акциденции, или присутствие в нематериальном субъекте телесной акциденции,— это относится к материалу о Евхаристии.

Ст. 6. Говорить о неравенстве наград, равно как и заслуг, следует в вопр. 4, ст. 2 из I–II части.

Ст. 8. О блаженном познании души Христа следует говорить не здесь, а в вопр. 2 из III части.

Ст. 12. О том, может ли человеку в чисто земной жизни быть сообщено очевидное знание положений веры, следует рассуждать не здесь, а выше, в 1 вопр., 1 ст.

Вопрос 13

Ст. 3–4. Здесь не следует повторяться о различии атрибутов и сущности, если об этом было сказано выше, в вопр. 3.

Ст. 5. Не следует обсуждать аналогию сущего, так как она рассматривается метафизиком.

Ст. 7. Здесь не следует ничего говорить об отношениях вообще, так как это предмет метафизического умозрения.

Ст. 8–12. Способы понимания имени Божьего, включая так называемый Тетраграмматон, пусть будут оставлены толкователю Писания.

Вопросы 16 и 17

Рассуждение об истинном и ложном есть дело метафизика.

Вопрос 19

Ст. 9 так как *12.* Является ли Бог причиной греха, и должны ли мы сообразовывать свою волю с божественной,— это относится к I–II части.

Теолог не должен останавливаться на тех объяснениях смысла божественного провидения, которые были даны перипатетиками и другими философами.

Вопрос 23

Ст. 1. К какой цели предназначен человек, если эта цель не сверхъестественная, следует обсуждать не здесь, а в вопр. 2 из I–II части.

Ст. 3. Что надлежит делать тому, кто обнаружит свое осуждение, так как следует говорить не здесь, а в материале о надежде.

Ст. 5. О предопределении Христа и о том, каким образом Христос является источником нашего предопределения, пусть будет сказано в III части.

Вопрос 24

Рассуждение о книге жизни в той части, которой надлежит заниматься схоластикам, пусть будет разъяснено; остальное же есть дело толкователя Писания.

Вопрос 25

Присутствует ли действие в деятеле как субъекте — это вопрос для физиков, а не для теологов.

Ст. 1. Может ли Бог сам по себе создать такое положение дел, которое является грехом, относится к I–II части, а ко II–III части относится вопрос о том, может ли Он сам по себе или через иное высказывать ложь.

Ст. 6. Здесь не следует говорить о блаженстве — ни вообще, ни, в частности, о нашем блаженстве.

Вопрос 27

Ст. 1. О слове ума (verbum mentis) следует сказать только то, производится ли оно нашим интеллектом как термин действия и каким образом от него отличается.

Ст. 3. Содействует ли активно познавательный акт волевому акту, относится к II–III части.

Вопрос 29

Прибавляет ли суппозит к природе единичность, это относится к III части.

Вопрос 32

Могут ли убедительно быть опровергнуты аргументы против тайны Троицы, относится к теме достоверности вероучительных положений, о чем следует говорить в вопр. 1, ст. 4 из II–III части.

Ст. 4. О различных видах цензуры и о качестве высказываний следует рассуждать не здесь, а в материале о вере.

Вопрос 39

Здесь не следует обсуждать вопрос о том, каким образом божественное Лицо отличается от сущности, если в вопр. 28 была дана трактовка различия отношения и сущности.

Вопрос 43

О видимых знаках, в которых обнаруживает Себя Св. Дух, лучше пусть рассуждает толкователь Писания.

Это же относится к вопросу о том, ангелами или непосредственно Богом произведены те видимые явления, которые в Ветхом и Новом Завете знаменуют Его присутствие.

Вопрос 53

Вопрос о том, могут ли ангелы перемещаться мгновенно, предполагает множество философских моментов, которые здесь рассматривать не следует. Все необходимое обсуждается в вопр. 54, ст. 1 и 3.

Примечания

1 Stone M. W. F. Scholastic Schools and Early Modern Philosophy // Cambridge Companion to Early Modern Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press. 2006. P. 317.

2 Иезуит Афанасий Кирхер впервые дал полное на то время естественно-научное описание земли (эта проблема привлекла и Лейбница, написавшего небольшое эссе на ту же тему), предвосхитил открытие закона тяготения, выступил как оригинальный экспериментатор в области оптики и акустики, изобретатель. Иезуит Хуан Карамуэль предложил обширную систему «наукоучения», охватывавшего всю совокупность тогдашних наук.

3 Losonsky M. Language and Logic // Cambridge Companion to Early Modern Philosophy. P. 172.

4 Шмонин Д. В. В тени Ренессанса: Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006. С. 30.

5 Там же. С. 16–17.

6 Там же. С. 30.

7 Valatka V. The History of Logic in Lithuania: the Theory of Universals in the 16th century // Filosofija. Sociologija. 2009. T. 20. №. 3. Vilnius, 2009. P. 180.

8 Шмонин Д. В. В тени Ренессанса. С. 101.

8a Жак ле Гофф выражает эту эволюцию в следующей точной и простой формуле: «Все начиналось с перехода от lectio к quaestio, а от quaestio к disputatio». См.: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 323. Развитие шло от лекций в церковных и частных школах (отпечаток их стиля несут писания П. Абеляра) к подробному анализу текстов в возникших в XII–XIII вв. университетах. Значительная часть средневековой философской литературы относится к жанру quaestiones subtilissimae (тончайшие вопросы), хотя сохраняется и жанр лекций. Наконец формируется жанр рассуждения (disputatio), преследовавший цель адекватного выражения мысли автора, а не чьего-либо авторитетного текста. Возможности этого жанра в их полноте раскрыл Ф. Суарес, а после оформления комплекса педагогических стандартов (Ratio atque Studiorum Societatis Iesu, 1599) он становится господствующим в схоластической научной литературе.

9 Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века. М., 2009. С. 9, прим.

10 Там же. С. 9–10.

11 В личном письме автору от 13.03.2010.

12 Novotny D. D. Beings of Reason: A Study in Scholasticism of the Baroque Era. N. Y.; Buffalo, 2008. P. 215.

13 Ibid. P. 217.

13a Справедливости ради следует отметить, что постсредневековую схоластику и барокко впервые связал Г. Флоровский, писавший, что «это была не “средневековая схоластика”, но — возрожденная схоластика контр-реформационной эпохи, сразу и “ложноклассицизм”… богословское Барокко… Однако ведь Барокко в целом есть именно упадочная и нетворческая эпоха». См.: Флоровский Г. прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 52.

14 Novotny D. D. Beings of Reason: A Study in Scholasticism of the Baroque Era. P. 229.

15 Ibid. P. 228.

16 Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века. С. 580.

О. В. Павенков
студент СПбГУ

Научный руководитель
д-р псих. наук,
проф. В. Е. Семенов

ИДЕАЛ-РЕАЛИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ Н. О. ЛОССКОГО: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ, ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Copyright © 2010, О. В. Павенков

Н. О. Лосский (1870–1965) является одним из редких представителей русской школы религиозной философии, создавший цельную философскую систему, включающую онтологический, гносеологический, антропологический и аксиологический аспекты. В данной работе мы раскроем онтологические, гносеологические и антропологические аспекты учения Н. О. Лосского.

На становление философских взглядов Н. О. Лосского большое воздействие оказали труды Г. Лейбница, В. С. Соловьева и А. Бергсона. В основе философской системы мыслителя лежит концепция конкретного идеал-реализма, подробно разработанная Н. О. Лосским и проходящая «красной нитью» через все его работы. Название концепции «идеал-реализм» означает, что в мире есть, с одной стороны, идеальное бытие как бытие сверхвременное и сверхпространственное, и с другой стороны, реальное бытие, состоящее из событий, временных и пространственно-временных, и имеющие свою экзистенцию на основе бытия идеального.

Идеал-реализм Н. О. Лосский противопоставляет отвлеченному идеализму неокантианской философии марбургской школы, которая видела в законах, понимаемых как безличные связи между явлениями и вещами, чуть ли не единственное содержание, полноту идеального мира. Так, подробно разработанная Э. Кассирером философия символических форм предполагает, что человек не противостоит реальности непосредственно, он погружен в символические формы и не может ничего видеть или знать без вмешательства этого искусственного посредника[1]. Конкретность идеал-реализма, напротив, состоит в расширении сферы идеального и предполагает включение в идеальное бытие двух основных компонентов:

1. Абстрактные, отвлеченные идеи.
2. Конкретные идеальные начала, отождествляемые с субстанциональными деятелями, которые сочетают в себе качества «быть реальным сущим» и качество «быть идеально сущим». Благодаря синтезу идей и субстанциональных деятелей он имеет преимущества субстанционализма и отвлеченного идеал-реализма[2].

Важно проследить исторический путь создания концепции идеал-реализма. Работа «Обоснование интуитивизма», впервые опубликованная в журнале «Вопросы философии и психологии» за 1904–1905 годы под заглавием «Обоснование мистического эмпиризма», является одной из первых фундаментальных работ Н. О. Лосского, где излагается его оригинальное учение о мистической интуиции как эмпирическом способе познания реальности. Н. О. Лосский полемизирует с представителями докантовского эмпиризма, прежде всего Дж. Локком и Д. Юмом. Их учение исходит из трех, как он говорит, «догматических» предпосылок:

1) я и не-я обособлены друг от друга;
2) опыт есть результат действия «не-я» на «я»;
3) ощущения суть «мои» субъективные состояния сознания[3].

Последствием этих предпосылок является полный скептицизм в сфере гносеологии. И действительно, если «я» полностью разъединено с объектом, то как возможно познание? Где та соединительная способность, которая могла преодолеть эту обособленность субъекта и объекта познания? Кроме того, если мы утверждаем субъективность всего познавательного материала, то как мы можем доказать, что внешний мир как объективная реальность существует? Таким образом, субъект познания лишается того познавательного стержня, той элементарной научной аксиоматической убежденности в существование реальности, которая является наиважнейшей предпосылкой всякого познания.

Эмпиризм вступает в противоречие с кантовским рационализмом, опирающимся на априорную идею существования внешнего мира, но не видящим выхода из ситуации невозможности познания «вещей-в-себе», и поэтому уходящим в сферу познавательного, но не религиозного агностицизма. Частично эти недостатки разрешаются в интуитивисткой гносеологии, которой придерживается Н. О. Лосский. Он пытается разрешить эти проблемы, выявляя структуру знания, т. е. структуру суждения. Сложная проблема, которую представляет из себя мир, дифференцируется, и в ней выделяется гносеологический компонент. Для разрешения этой проблемы Н. О. Лосский, понимая под суждением действие по дифференцированию объекта познания посредством сравнения его с другими объектам, проводит дифференциацию суждения на его практический элемент, т. е. акт суждения и содержание суждения.

Акт суждения есть признание, которое придает истинность суждению. Содержание суждения составляют познавательные объекты, т. е. сама действительная реальность. Только в случае внешнего принуждения со стороны содержания суждения это суждение может считаться истинным. Согласно мистическому интуитивизму, «познаваемая действительность не копируется, не воспроизводится судящим субъектом, а сама находится налицо в акте суждения, входит сама в содержание этого акта; эта наличность бытия и есть то,

Copyright © 2010

что заставляет познающего субъекта признать бытие; если познающий субъект хочет истины, т. е. познания бытия, то он должен признать только то, что ему дано в интуиции, что есть налицо и потому обязывает признать себя»[4].

Итак, интуиция есть тот необходимый связующий элемент между объектом и субъектом познания, без которого невозможно удостоверится в реальности познаваемого. Отрицание источника знания приводило теории индивидуалистического эмпиризма, докантовского рационализма и кантовского критицизма к односторонним теориям знания, которые преувеличили роль соответственно ощущений, разума, познавательной способности вообще.

Мистический эмпиризм преодолевает эти односторонности, утверждает тождественность знания и жизни, преобразованной в виде суждения. Знание приобретает более высокое значение, чем в указанных теориях[5]. «Сближая знание и бытие до такой степени, что процесс понимания бытия оказывается содержащим в себе процесс реального осуществления бытия, интуитивизм (мистический эмпиризм) тем самым устраняет, по крайней мере из теории знания, противоположность рационального и иррационального, разделяющую различные философские школы»[6]. Далее снимается противоречие между априорным и апостериорным, так как объединяются аналитическая, «мертвенная» и реальная необходимость в процессе понимания. В эмпиризме наступление А не означает, что появится В. Если мы рассматривает апостериори объект А, то сразу посредством интуиции мы априори предвидим наступление объекта В, который одновременно возникает и переживается нами в опыте. В рационализме подобное предсказание возможно, только если в А содержится В.

Опытное познание, согласно мистическому эмпиризму, возможно как по отношению к чувственным вещам, так и по отношению к ноуменальным, сверхчувственным сущностям, поэтому умозрительное знание, получаемое интуитивным методом, является таким же опытным, как и другие виды знания.

По Н. О. Лосскому, общее есть в то же самое время единичное, поэтому понятия и их номинальные имена (названия) не вступают в дуалистические отношения. Поэтому суждения, касающиеся частных феноменов, их акциденций не менее ценны, чем абстрактные суждения о субстанциях как существенного в сущностях.

Таким образом, интуитивизм разрешает следующие противоположности:

— между рациональным и иррациональным;
— общим и индивидуальным;
— априорным и апостериорным;
— аналитическим и синтетическим.

Итак, особенность мистического интутивизма состоит в распространении познавательной способности человека, а именно интуиции на мир ноуменальных, сверхчувственных сущностей, данных в мистическом опыте. Из этого следуют важные онтологические последствия, рассмотренные Лосским в его последующих трудах.

В работе «Мир как органическое целое» Н. О. Лосский рассматривает человека как вневременно созерцающего ноуменальные сущности субъекта. В связи с этим ставится задача доказательства существования абсолютного вневременного бытия. Логику доказательства можно представить в следующих пунктах, в которых каждый последующий является следствием предыдущего:

Мир есть целое, а не множественность[7].

Целое существует первоначально. Целое не есть производное от составляющих элементов. Не элементы определяют целое, а целое — элементы.

3. Познание мира есть познание целого.

4. Отношения между элементами целого вневременные и внепространственные.

5. Познание отношений осуществляется через созерцание. Созерцание есть способ познания связей между элементами, и что самое главное — оно есть усмотрение, познавательное «схватывание» всего целого.

6. Субъект созерцания, чтобы воспринимать и прошедшее, и настоящее в целостности, должен быть вне времени или над временем. Субъект — это надвременное и надпространственное существо, так как время как мера изменения объектов созерцания воспринимается как течение[8]. Субъект не может пребывать внутри этого «течения», так как субъект всегда тождественен себе.

7. Субъект как сверхвременная сущность есть часть мира идеального. Для обыденного мышления восприятие человеческого Я как сверхвременного бытия может показаться проблемой. Человеческая жизнь предстает внешнему наблюдателю конечной и вполне измеримой во времени годами. Вместе с тем существует немало примеров, демонстрирующих правомерность тезиса Н. О. Лосского. Мыслящий человек своеобразно относится к времени, он не может жить только в потоке настоящего, иначе жизнь представала бы как дискретные кадры из кинофильма, не имеющие смысловой связи. Для мыслительной деятельности необходимо, чтобы прошлое было имманентным сознанию субъекта. Как отмечает Н. О. Лосский, «для того, чтобы произвести это поразительное соотнесение теперешнего события (акта воспоминания) с прошлым (предметом воспоминания), чтобы перекинуть мост между пропастью во времени, познающий субъект, т. е. я, должен быть сверхвременной сущностью»[9]. Субъект познания, чтобы воспринимать и прошедшее, и настоящее в целостности, должен быть вне времени или над временем.

8. Способы бытия отношений и субъекта в идеальном мире различны: отношения между элементами есть отвлеченно-идеальное, а субъект — конкретно-идеальное бытие.

9. Единство познаваемого, т. е. целостность самого предмета обусловлена тем, что творец всего феноменального мира есть сверхъестественный, над-пространственный и над-темпоральный уровень бытия[10].

10. Субстанция есть сущее, причем не абстрактное, а предельно конкретное и притом идеальное бытие (живое и личностное). Ее существование предполагается самими отношениями.

11. Все частные системы мира подчинены единому верховному мировому целому, которое и есть субстанциональный деятель [11]. Благодаря этому наряду с хаосом, характерным для одних систем, существует логос, порядок и гармония, присущие тем системам, которые соподчинены верховному субстанциональному деятелю. Для пояснения этого суждения Н.О. Лосский приводит пример: линия есть не продукт суммирования точек, а устремленная бесконечность единство элементов.

Итак, Н.О. Лосский подводит читателя к идее абсолютного бытия. Он последовательно показывает, что органическая связь деятелей предполагает наличие более высокого начала, чем они, именно Абсолютного. Абсолютное должно быть металогическим, невыразимым в понятиях, применимых к мировому бытию. Онтологически Абсолютное и деятели отделены друг от друга пропастью и не могут иметь даже частично тождественного друг другу содержания. Как пишет Н.О. Лосский, «отсюда с логическою необходимостью вытекает вывод, что обоснование мира Абсолютным правильно выражено в христианском учении, согласно которому мир сотворен Богом из ничего. Понимать это на первый взгляд загадочное учение нужно очень просто: творя мир, Бог не нуждается ни в каком материале вне Себя и не заимствует никакого содержания из Себя. Он творит мир *ни из чего.* Обоснование Им мира имеет характер *абсолютного творчества* в том смысле, что рядом с Собою Он создает нечто абсолютно новое, не тожественное Ему ни в каком отношении» [12]. Абсолютное бытие есть уникальное существо, которое нельзя вывести путем редукции ни из высшей субстанции, ни из мира, поэтому обвинение Н.О. Лосского в пантеизме неуместно.

Совокупность живущих в Абсолюте существ есть мир гармонии или царство Духа. Единство мира как целого — не просто соединение обособленных элементов, а духовная связь между ними — любовь, которая позволяет снять диалектическое различие целого и части, привести к их «осознанию» (с позиции субстанционального деятеля) собственной самотождественности.

Иначе говоря, часть, находясь в любви к целому, считает себя целым, а целое, пребывая в любви к частному, считает себя частным. Мир ноуменальных субъектов есть гармония всего во всем, где в каждом элементе, в каждой частице мироздания присутствует вся Вселенная как целое [13]. Особенность бытия единого целостного мира духовных существ в том, что он выпадает из временного континуума. Этот мир, как и сам деятель, отрицает время не в смысле того, что он как бы замирает, потухает в своей пассивности, а, наоборот, в смысле наиболее полного переживания действительности, когда происходит взаимопроникновение прошлого, настоящего и будущего. Временно процесс достигает предельной точки насыщения, точки сверхсложности, при которой переживания всей жизни сжимаются в один момент, стремящийся к нулю, когда бытие лишает аспекта темпоральности и выходит на уровень вневременности или вечности. Эти переживания жизни как целого и как величайшей ценности, как правило, характерны для людей, уходящих из мира чувственно-воспринимаемых объект в транссубъективный мир, находящихся на смертном одре.

В связи с этим можно привести пример из жизни Ф.М. Достоевского, когда его осудили по «делу Петрашевского». Суд и суровый приговор к смертной казни (22 декабря 1849 г.) на Семёновском плацу был обставлен как трагифарс (инсценировка казни). В последний момент осуждённым объявили о помиловании, назначив наказание в виде каторжных работ. Ощущения, которые он испытывал перед казнью, Достоевский передал словами князя Мышкина в одном из монологов в романе «Идиот». Мышкин рассказывает о состоянии человека, которому остается жить всего пять минут. Для этого человека пять минут — это «бездна времени», пять минут — это огромное богатство, а если бы он остался жить, то можно было бы прекрасно строить жизнь. В эти пять минут он понял, каким потрясающим даром является жизнь. «Доверьтесь жизни»,— писал Ф.М. Достоевский [14]. Когда прочли высочайшее помилование, то Достоевский был несказанно рад. Он писал своему брату, что главное, что жизнь сохранена и главное он — жив [15].

Именно в эти моменты экзистенциального переживания конца, за которым человеческое воображение представляет страшную бездну небытия, личность приближается к бытию нового типа, в котором совмещается чистое созерцание действительности, чувство полного покоя и активная деятельность. Эта высшая форма бытия, Жизнь и есть дух, по Н.О. Лосскому. Дух — это «конкретно идеальное живое существо высшего типа» [16]. Данное вечно обновляющееся конкретно-идеальное духовное бытие стоит выше пространственно-временной смены событий и имеет значение для множества событий, осуществляющихся в различные времена и в разных местах пространства. Идеальное бытие может быть подразделено на отвлеченно-идеальное и конкретно-идеальное. В качестве примера отвлеченно-идеального бытия можно привести математические формулы и числа. Конкретно-идеальное бытие имеет более высокий экзистенциальный уровень по сравнению с отвлеченно-идеальным бытием, так как содержание его не может быть исчерпано никаким множеством отвлеченных понятий. В этом плане конкретно-идеальное бытие сверхвременно и сверхпространственно. Примером конкретно-идеального бытия является человеческое Я, субстанциальный субъект [17].

Обосновывая сверхвременную сущность субстанциального субъекта, Н.О. Лосский поддерживает традицию, идущую еще от А. Августина. Как отмечал А. Августин, «совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен — прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание». [18] Августин говорит о всё той же гносеологической проблеме восприятия времени. Но, что также верно подчеркивает

Н. О. Лосский, это не только гносеологическая, но и аксиологическая проблема. Знание о том, что человеческое я — это сверхвременное существо имеет существенное значение для всего нашего миропонимания, так как из него следует, что человеку свойственно индивидуальное личное бессмертие. Смерть — это не уничтожение человеческого я, а разлучение с телом [19].

Исходя из концепции идеал-реализма, человеческое «Я» (субстанциальный субъект) как сверхвременное и сверхпространственное обнаруживается во времени и пространстве в своих чувствах, желаниях и телесных проявлениях. Таким образом, субстанциальный субъект обеспечивает связь идеального и реального бытия.

Характеризуя субстанциального субъекта, Н. О. Лосский приводит сравнение его с монадой Г. Лейбница. Понятие монада также описывает конкретно-идеальное бытие. Но, по Лейбницу, «монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» [20]. Лосский не согласен с тем, что Лейбниц рассматривает монады «без окон и дверей», замкнутые каждая в себе. По мнению Лосского, субстанции, будучи каждая самостоятельным центром действования, не обязательно должны быть разобщены друг с другом. Между ними возможно не только подобосущие, но и единосущие [21].

Концепция единосущия субстанциальных деятелей является центром антропологии Н. О. Лосского. Он полагает, что все действования субстанциальных субъектов, все реальные процессы имеют оформленный характер, они осуществляются сообразно отвлеченно-идеальным принципам. Субстанциальный деятель как источник этих оформленных процессов является носителем отвлеченно-идеальных форм. Но эти формы, например число, математическая формула и т. д., тождественны для всех субстанциальных деятелей. Здесь Н. О. Лосский делает важный вывод: «Субстанциальные деятели не могут быть обособленными друг от друга, они частично единосущны. Поэтому как носители творческих деятельных сил субстанциальные деятели самостоятельны в отношении друг к другу, а как носители тожественных форм *они сливаются в одно существо* (курсив мой.— *О. П.*)» [22].

В качестве способа установления и примера такого единосущия Н. О. Лосский приводит интуицию. Интуиция как непосредственное созерцание одними бытия и действований других возможна только благодаря пониманию мира не просто как системы субстанционально самостоятельных деятелей, но как системы деятелей, сливающихся в одно существо. Познание происходит на основе интуиции, предполагающей веру в существование объекта познания. Вера как способ познания мира и ценностей тождественна интуиции и определяется как способность воспринимать и осознавать истинные идеи и ценности и отличать их от ложных на основе непосредственного интуитивного опыта.

Единосущность субстанциональных деятелей подводит Н. О. Лосского к мысли о том, что такая система мира, состоящая из множества свободных, самостоятельных и вместе с тем исконно единых начал, не может сама быть источником своего бытия, она может быть мыслима только как творение Бога. В такой системе всякий субстанциональный деятель есть индивидуум, т. е. единственный, своеобразный, незаменимый элемент мира, имеющий свое особое место и значение для всего мира. Как пишет Н. О. Лосский, «своеобразие индивидуума выражено в *идее Бога* о нем и составляет его *идеальное назначение*» [23].

Именно благодаря указанному единосущию возможна совместная деятельность индивидов. Однако Лосский предлагает различать отвлеченное и конкретное единосущие. Он пишет, что нельзя заранее предсказать, какими будут отношения, возникающие в процессе совместной деятельности — отношениями любви или отношениями вражды. Если отношения между деятелями враждебны, имеют характер противоборства и взаимного стеснения, их единосущие остается только отвлеченным. Если отношения основаны на любви и единстве, индивиды способны взаимно усвоить конкретные содержания целей друг друга и единодушно их осуществить. В таком случае единосущие становится конкретным.

Данные варианты осуществления совместной деятельности можно расположить иерархически. Отвлеченное единосущие возникает в царстве бытия, в котором материальная телесность предполагает враждебные отношения между его членами. Большинство благ, связанных с материальным телом, могут находиться лишь в исключительном обладании одного индивида, они истребляются в процессе потребления. Это ведет к неизбежной жестокой борьбе за существование. Такое царство мира Н. О. Лосский называет царством вражды.

Однако, по мнению Н. О. Лосского, есть и другой, трансцендентный, или потусторонний мир, который является местом или сферой обитания индивидов, находящихся на более высоком уровне бытия. Эти свободные личности, «…осуществляя идею Божию, проникнуты совершенною любовью к Богу и всем тварям Его. Проявления таких индивидуумов в пространстве не имеют характера эгоистических отталкиваний, создающих непроницаемое бытие; поэтому тела их свободны от той исключительности и многих из тех ограничений, которые характерны для материальных тел. Назовем такой более высокий тип тела *духоносным* телом или телом *преображенным,* имея в виду христианское учение о Преображении».

Н. О. Лосский видит в преображающей личность любви ответ на «вечные вопросы» морали, которые заново решаются каждым поколением. Следует отметить, что Н. О. Лосский в своем понимании любви как высшей самодовлеющей ценности стоит на позиции этического абсолютизма. Жертвенная любовь к личности есть разновидность любви к ценности. Она простирается на всего человека в целом. Любовь предполагает переживание жизни другого как своей собственной, т. е. духовно-экзистенциальное со-единство двух лиц, их индивидуальных экзистенций. Любовь выполняет не разобщающую, а интегрирующую и нравственно-профилактическую функции. Поэтому «в таком царстве бытия нет борьбы за существование, нет деления на мое

и твое; все блага, которыми живут члены этого царства, абсолютны, неделимы, удовлетворяют одинаково всех и каждого, вроде того, как некоторое подобие этого типа блага мы находим и в нашем царстве бытия, когда много лиц вместе наслаждаются восприятием прекрасного музыкального произведения. Такое царство бытия можно назвать Царством Духа, или Царством Божиим»[24]. В царстве духа нет никаких антагонизма, «духа» соревновательности и противоборства, в царстве духа есть добро и любовь. Итак, с точки зрения философа, абсолютное достижение альтруистической любви возможно в Царстве Божием или в Царстве Духа. Использование религиозных категорий указывает на тесную связь проблем аксиологических и теологических.

Н.О. Лосский утверждает, что победа над «монадологичностью» бытия, творческий переход из своей самозамкнутости в сферу «другого» человек, действительное самораскрытие в личности «другого» — вот основная истина, выраженная в догмате консубстанциальности. Для выражения этого догмата использовался термин античной философии — омоусиос, что значит единосущный. В соответствии с Лосским, если мы рассматриваем отношения между тремя ипостасями Св. Троицы, как и отношения между земными существами, поскольку они индивидуальны и стремятся к осуществлению альтруистического идеала взаимной любви, мы должны исходить из догмата консубстанциальности, или единства личностей в любви. Эта идея является квинтэссенцией омоусинской философии личности (термин Лосского), «ее созидательной деятельности — это христианская духовная философия; ее противоположность — омиусианская философия рационализма, допускающая только «генерическое подобие», а не «нумерическое тождество» и являющаяся философией «вещи и безжизненной неподвижности»[25]. Фактически концепция единосущия Н.О. Лосского показывает, что человек как субстанциальный деятель — это образ Божий и как образ Божий он имеет свободную волю и способность к творческой деятельности.

Н.О. Лосский описывает аксиологические основы свободы воли. Человек не «автомат добродетели». Осуществление образа Божия в человеке предполагает свободу. Человек свободен выбирать между добром и злом, между мирским царством вражды и Царством Божиим. В мирском царстве вражды свобода деятелей затруднена в силу обособления, рабства человека, узости целей, однообразия всех деятелей и их деятельностей. Но это затруднение не устраняет полностью свободы выбора между добром и злом. Обособление в царстве вражда имеет и положительную сторону. Благодаря изолированности деятель царства вражды в значительной степени огражден от невольного соучастия в моральном зле других деятелей и последствиях его. Для деятелей Царства Божия такая изолированность не нужна, так как всестороннее взаимопроникновение в жизнь друг друга является соучастием в воплощении абсолютных ценностей. Деятели Царства Божия бесповоротно избирают идеал Добра и Любви[26].

В работе «Условия абсолютного добра» Н.О. Лосский подробно описывает идеал Добра и Любви как абсолютные положительные ценности. Интересно сопоставить взгляды Н.О. Лосского и другого представителя русской философии П.А. Сорокина на идеал альтруистической любви. И тот и другой автор видят источник Любви в Боге. Однако если Н.О. Лосский полагал, что Любовь как совершенное конкретное единосущее двух и более лиц достигается только в Царстве Божием, П.А. Сорокин пытался обосновать возможность реализации идеала альтруистической любви в практике социальной жизни и в первую очередь в семье[27]. Начиная с повседневной альтруизации членов всех хороших семей, пишет П.А. Сорокин, где метод любви и добрых дел используется как принципиальное отношение членов друг к другу, кончая сотнями подлинно социализированных взаимоотношений между субъектами и группами, терапия ошеломляющей доброты была одной из главных сил, поддерживающих необходимый минимум справедливости, мира, гармонии и альтруизма во всех обществах и во все времена[28]. Любовь рассматривается с точки зрения ее значения для гармонизации социальных отношений. Она есть «гаситель» межчеловеческой агрессии, вражды и борьбы. Дружелюбные слова и поступки довольно часто более эффективны в прекращении агрессии и превращении антагонистических отношений в дружеские, чем угрозы, встречная агрессия, ненависть и другие враждебные противодействия. Подобное заключение

Таблица 1. Уровни бытия и соответствующие им методы познания (по Н.О. Лосскому)

Уровень бытия	Характеристика	Метод познания
Бытие чувственных объектов и временных событий	Это бытие находится внутри пространно-временного континуума	Чувственная интуиция
Субстанциональные деятели, единство которых образует бытие духовное	Являются сверхвременными и сверхпространственными. К ним относится Я человека, т. е. его душа. Я — это конкретное идеальное существо, а не отвлечённая идея. Объединяясь между собой посредством любви, деятели создают новые, более сложные единства, которые есть личности более высокого порядка (общество, народ, этнос и т. д.). Субстанциональные деятели выступают главными субъектами познания. Будучи сверхвременными и сверхпространственными, они осуществляют основанную на ценностях целеустремленную деятельность	Интеллектуальная интуиция
Сверхбытие или Абсолют	Стоит над-бытием и подлежащий дескрипции лишь посредством отрицательных характеристик	Мистическая интуиция

Сорокин подтверждает экспериментальными работами Гарвардского исследовательского центра творческого альтруизма, который он возглавлял. Альтруистическая любовь по мнению обоих мыслителей не препятствует, а только способствует развитию свободы воли и креативности человека.

Свобода воли, по Лосскому, как и творческая деятельность, роднит человека с Абсолютом. По мнению Н. О. Лосского, субстанциальный субъект не просто проявляется в реальном бытии. Как обладатель творческой силы он способен действовать, порождать временные и пространственные процессы. Никакой предмет, находящийся вне субстанциального деятеля, не может его изменить. Изменения создает сам деятель из собственных недр собственною творческою силой[29]. Это учение о творческом потенциале человека как образа Божия разработано еще христианскими мыслителями XIV века, в частности святым Григорием Паламой[30]. Заслуга Н. О. Лосского состоит более в актуализации данного учения для современного читателя.

Итак, на основе учения Н. О. Лосского мы можем выделить следующие уровни бытия и соответствующие им методы их познания (см. табл. 1).

По мнению Н. О. Лосского, систематическое единство всех уровней бытия возможно только благодаря тому, что в основе бытия реального лежит идеальное бытие, которое в свою очередь имеет сверхбытийственный источник.

Обобщив антропологические аспекты идеал-реалистического учения Н. О. Лосского, можно предложить сравнительный анализ субстанциалистического психологизма, трансцендентально-логического идеализма и идеал-реализма (см. табл. 2).

Итак, преимущество идеал-реализма Н. О. Лосского состоит в соединение идеи субстанциональности, понимаемой в аспекте свободы воли, единичного деятеля и идеи единства деятелей, их объединения в целостность посредством транссубъективности, духовности самих отношений между ними, предполагающей единство внутренних переживаний «данного мне опыта» и «общего с другими опыта».

Завершая анализ различных теоретических конструкций, из органического объединения которых выросла философская система Н. О. Лосского, отметим, что, создавав единую философскую систему в духе рационализма, в которой не оставлено ни одного вопроса

Таблица 2. Сравнительный анализ субстанциалистического психологизма, трансцендентально-логического идеализма и идеал-реализма Н. О. Лосского[31]

Критерии сравнения	Субстанциалистический психологизм	Трансцендентально-логический идеализм	Идеал-реализм
1. Источник формирования отношений	Субъект	Транссубъективность формирования отношений, допускающая отвлеченно-идеальное бытие	Транссубъективность формирования отношений, допускающая отвлеченно-идеальное бытие. Однако непознавательная творческая деятельность субъектов может носить и не трансубъективный характер. В этом случае субъект может рассматриваться как источник формирования отношений
2. Качество активного начала	Сверхвременная и сверхпространственная субстанция, ссылка на которую может носить безотчетный характер	Нет, отношения носят только логическое значение (для знания)	Сверхвременная и сверхпространственная субстанция, субстанциальный деятель
3. Способ создания отношений	Посредством актов знания. Акт — это то, в чем творится отношение	Отношения выражаются только в логическом значении. Отвергается созидание отношений субстанциею как конкретно-идеальным бытием	В конкретно-творческом акте творятся отношения
4. Определение отношений, их отличительная черта	Субъективные психические содержания сознания	Транссубъективность отношений	Транссубъективность отношений
5. Достоинства учения	Метафизическая ценность	Гносеологическая ценность	Соединение достоинств: сочетание метафизической и гносеологической ценности. Идеал-реализм — сочетание реального аспекта, присущего пространственно-временному миру и идеальной сущности — надвременной и сверхпространственной

без изучения и здравого его решения, Лосский предложил новый гносеологический подход — мистический эмпиризм или интуитивизм, предполагающий созерцание, «видение» как абстрактных идей (отвлеченно-идеального бытия), так субстанциональных деятелей (конкретно-идеального бытия) и трансцендентного Абсолюта. Безусловно, этот оптимизм в сфере познания неразрывно и органично связан с антропологическим оптимизмом. В своей работе «Достоевский и его христианское миропонимания» Н.О. Лосский выражает согласие с Григорием Нисским, что «все существа рано или поздно вступят на путь добра, удостоятся апокатастазиса (возрождения), ведущего в Царство Божие»[32]. Акцент философии Н.О. Лосского на нравственно-антропологической и аксиологической проблематике есть важная черта русской философии. Поэтому Н.О. Лосский, имевший польские корни и большую часть своей жизни прожившей за границей, остался глубоко русским философом и патриотом России.

Примечания

1 Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. Проблемы человека в западной философии. М., 1988. С. 29.

2 Лосский Н.О. Типы мировоззрений // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 132.

3 Лосский Н. Обоснование мистического эмпиризма // Вопросы философии и психологии. М., 1904–1905. Год XV. Кн. 72 (II). С. 144.

4 Лосский Н. Обоснование интуитивизма. СПб., 1908 // [Электрон. изд.] Режим доступа: URL: http://www.koob.ru/losskiy/obosnovanie_intuitivizma

5 См.: Лосский Н. Обоснование мистического эмпиризма // Вопросы философии и психологии. М., 1904–1905. Год XVI. Кн. 79 (IV). С. 325.

6 Там же. С. 329.

7 Лосский Н. Мир как органическое целое // Вопросы философии и психологии. М., 1915. Год XXVI. Кн. 126 (I). С. 87.

8 Там же. Кн. 127 (II). С. 119.

9 Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 369.

10 См.: Там же. С. 126.

11 См.: Там же. С. 134.

12 Лосский Н.О. Воспоминания: Жизненный и философский путь. М., 2008. С. 177.

13 Лосский Н. Мир как органическое целое // Вопросы философии и психологии. М., 1915. Год XXVI. Кн. 128 (III). С. 206.

14 Достоевский Ф.М. Подросток. М., 1987. С. 200.

15 Достоевский Ф.М. Письма в 4-х томах. Т. 1. М., 1959. С. 408.

16 Лосский Н. Мир как органическое целое // Вопросы философии и психологии. М., 1915. Год XXVI. Кн. 128 (III). С. 208.

17 Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 525–526.

18 Августин А. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1998. С. 162.

19 Лосский Н.О. Идеал-реализм // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 296.

20 Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. М., 1982. Т. 1. С. 413.

21 Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 526. Концепция единосущия сформулирована Н.О. Лосским в контексте учения П. Флоренского не только о связи Лицами Св. Троицы, но и тварных личностей друг с другом (см. «Столп и утверждение истины» П. Флоренского).

22 Лосский Н.О. Свобода воли. С. 526–527.

23 Там же.

24 Там же. С. 528.

25 Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 234.

26 Лосский Н.О. Свобода воли. С. 594–596.

27 Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 183; Сорокин П.А. Пути и власть любви. Гл. 11. Факторы ранней интеграции удачливых альтруистов / Перевод О.В. Павенкова // Женщина в российском обществе. 2009. № 2. С. 44.

28 Sorokin P.A. The ways and power of love. Chicago; Beacon press, 1967. P. 217.

29 Лосский Н.О. Свобода воли. С. 529.

30 Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. М., 1996. С. 369.

31 Таблица разработана на основе кн. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 375–376.

32 Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимания. Нью-Йорк, 1954. С. 117.

Литература

1. Sorokin P.A. The ways and power of love. Chicago; Beacon press, 1967.
2. Августин А. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1998.
3. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. М., 1996.
4. Достоевский Ф.М. Письма: В 4-х т. Т. 1. М., 1959.
5. Достоевский Ф.М. Подросток. М., 1987.
6. Идеалистическая диалектика в XX столетие // Под. общ. ред. Ю.Н. Давыдова и М.Б. Митина. М., 1987.
7. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. Проблемы человека в западной философии. М., 1988.
8. Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Том 1. М., 1982.
9. Лосский Н.О. Воспоминания: Жизненный и философский путь. М., 2008.
10. Лосский Н.О. Идеал-реализм // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.
11. Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.
12. Лосский Н.О. Типы мировоззрений // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.
13. Лосский Н. Мир как органическое целое // Вопросы философии и психологии. М., 1915. Год XXVI. Кн. 128 (III).
14. Лосский Н. Мир как органическое целое // Вопросы философии и психологии. М., 1915. Год XXVI. Кн. 128 (III).
15. Лосский Н. Обоснование мистического эмпиризма // Вопросы философии и психологии. М., 1904–1905. Год XVI. Кн. 79 (IV).
16. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимания. Нью-Йорк, 1954.

Ю. В. Филиппова
аспирант РХГА

Научный руководитель
д-р ф. наук,
проф. Е. Г. Соколов

СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ

Copyright © 2010, Ю. В. Филиппова

Сознание способно избирать в качестве объекта наблюдения и осмысления само себя, а также делать предметом своего внимания то одни, то другие объекты реальности. Эти свойства дают возможность выявить характерные особенности сознания: рефлексивность и интенциональность. Имея в виду существенность данных свойств, можно говорить о двух различных концепциях сознания: концепции рефлексивности и интенциональности сознания. Эти концепции развивались на самостоятельных основаниях, однако в силу того, что сознание представляет собой органическое единство, рассматривать одни ментальные акты совершенно изолированно от других не совсем правильно.

Рефлексивная концепция сознания является средством познания одновременно аномальным и универсальным. Аномальность его в том, что с точки зрения одного сознания как некоторого единства всех психических актов объект, субъект и метод исследования в конечном счете совпадают. Сознание познается с помощью самого же сознания. Сознание как единая логическая структура дано нам не непосредственно, но как развертывающаяся во времени связь различных психических актов. Поэтому в действительности использование таких различений, как «субъект», «объект» и «метод», вполне осмысленно и оправдано. Субъект, а именно его ментальное содержание полагается в качестве объекта внимания и анализа. Затем сами акты внимания к объекту и способ его анализа могут быть взяты в качестве самостоятельных объектов и т. д. Рефлексирующий мыслитель анализирует не только то, что он воспринимает, но и те акты сознания, благодаря которым он воспринимает, описывает, анализирует и объясняет то или иное явление.

Универсальным в рефлексивном анализе является то, что он доступен любому разумному субъекту, независимо от того, что конкретно он воспринимает и с какой точки зрения смотрит на окружающий мир. Поскольку непосредственным объектом усмотрения являются сами психические акты, более сходные, чем внешнее содержание у известных разумных существ, логическая структура рефлексивного процесса у разных субъектов оказывается идентичной. Различаться может только содержание фона внешнего восприятия, от которого отталкивается рефлексия и следы которого она с неизбежностью сохраняет, а также способы описания этого процесса.

Рефлексивный анализ осуществляли Декарт и Лейбниц. В современной философии также можно встретить сторонников рефлексивной концепции, даже среди материалистов. Например, согласно американскому философу Я. Киму, сознание есть вид «метапсихологического» состояния, т. е. психологического состояния относительно другого психологического состояния. Живое существо, согласно этому объяснению, есть сознательное существо только в том случае, если оно способно обладать ментальными состояниями более высокого порядка, чем простое восприятие.

Давид Армстронг, стараясь дать физикалистски приемлемую модель сознания, определял сознание как «восприятие или осведомленность о состоянии своей психики». Эта осведомленность, по предположению Армстронга, должна обеспечиваться определенным материальным устройством, отслеживающим состояния психики как головного мозга. Из этого следует, что лица, способные к рефлексивным актам n-го ранга, должны обладать соответствующим количеством устройств, а именно n+1. Иначе говоря, их мозг должен быть более сложно устроен.

Психофизиолог Иваницкий допускает подобную точку зрения, однако считает, что искомое устройство следует определять скорее функционально, нежели материально: «Возможно, правдоподобна попытка подобного функционального объяснения сознания как внутреннего устройства наблюдения за первопорядковыми восприятиями и прочими ментальными состояниям… Мы должны отметить, что, согласно этому подходу, только создания, обладающие способностью к таким мыслям, могут быть сознательными. Это исключает большинство животного мира и человеческих младенцев из сферы сознания». В принципе вполне правдоподобно, что в самых общих чертах таким устройством является кора головного мозга. Люди с поврежденной корой действительно нередко перестают быть вменяемыми.

Нельзя не согласиться с высказыванием Мамардашвили, что в рамках любого сознательного опыта сознание всегда как минимум на один порядок выше, чем порядок содержания, составляющего этот опыт сознания: «Ибо этот опыт требует другого набора состояний, пробегаемых индивидом. Или лучше сказать так: дело не в том, что индивид пробегает другие состояния, а в том, что он фиксирует свое мышление на других, им пробегаемых состояниях сознания». Именно это фиксирование мышления на пробегаемых состояниях все более высокого порядка и стремился осуществить Гуссерль: «Кто опытен в рефлексиях сознания (а прежде того вообще научился видеть данности

Copyright © 2010

интенциональности), тот без труда разглядит и ступени сознания, каковые наличествуют в фантазиях внутри фантазий, в воспоминаниях внутри воспоминаний или внутри фантазий». То есть рефлексивная практика развивает рекурсивные способности ума, без которых невозможно функционирование математического мышления.

Однако, несмотря на исключительную и прогрессивную роль рефлексии в нашей ментальной жизни, в настоящее время наиболее влиятельной является концепция интенциональности сознания, согласно которой свойством, наиболее ярко отражающим сущность сознания, является интенциональность, т. е. способность сознания быть направленным на какой-либо объект, делать его своим содержанием. Характерной особенностью этой концепции является специфическая теория интенциональных объектов, которые могут быть и не реальными физическими объектами, а воображаемыми, иллюзорными или вообще — галлюцинаторными. Существует множество разногласий относительно объема и содержания понятия интенциональности и статуса интенциональных объектов. Различают содержательную и референтную интенциональность, подлинную и производную.

В аналитической философии сознания обычно интенциональные состояния отличают от качественных (qualia) — восприятие цвета, текстуры, тональности, боли, зуда и пр., хотя существуют радикальные интенционалисты, утверждающие, что даже эти состояния скрывают в себе определенную направленность. Интенционвльными состояниями являются такие ментальные акты, в которых проявляется характер отношения субъекта к объекту.

Для аналитиков обыденного сознания данное ментальное свойство является более удобным, чем рефлексия, поскольку считается, что интенции не обязательно быть рефлексивной. Это — анализ «поверхности» психики. Наиболее радикально эту точку зрения выразил М. Мамардашвили: «Интенция тем самым отличается от рефлексии. В рефлексивном сознании мы, дублируя сознание, знаем состояние ума, а интенция — это как раз то, что само о себе вовсе не знает (или то, что знаемо всегда лишь постфактум, задним числом)». Однако интенция может быть рефлексивна. Согласно Н. Мотрошиловой, «нацеленность на предмет отнюдь не всегда сопровождается концентрированием внимания на нем, прямой и сознательной рефлексией». Действительно, разумный индивид может воспринимать, воображать нечто, желать, бояться чего-то, думать о чем-то, но не отдавать отчета о характере своего психического отношения к предмету. Всякий рефлексивный акт, однако, интенционален. Более того, возможно, что в феноменологической концепции понятие интенциональности является генетически производным от понятия рефлексии. То, что объединяет понятия интенциональности и рефлексии,— это отношение к смыслу ментального акта. Гуссерль утверждал, что, осуществляя нерефлективный ментальный акт, мы не обладаем им как интенциональным объектом, поскольку сам акт и есть интенция. Таковым он может стать лишь при условии «рефлективного поворота взгляда». «Чувственные данные даются в качестве материалов для интенционального формирования или наделения смыслом на различных ступенях»,— пишет Гуссерль. Иначе говоря, рефлексивные акты — это так называемые (в схоластике) «вторичные интенции». Именно о них писал Гуссерль, а вовсе не о простом восприятии. С точки зрения рефлексии как «универсального метода» первичные интенции оказываются вторичными. Гуссерль признает, что не во всяком переживании можно обрести представляющую, мыслящую, оценивающую обращенность субъекта, «между тем как переживание все равно может скрывать в себе интенциональность». Интенциональность, согласно феноменологии, есть «сквозная структура сознания», то, что «характеризует сознание в отчетливом смысле, что оправдывает характеристику всего потока переживания в целом как потока сознания и как единства одного сознания».

Множество интенциональных состояний включает в себя подмножество состояний рефлексивных. Всякое рефлексивное состояние интенционально, но не наоборот. Только благодаря интенциональности возможен феномен расщепления сознания в рефлексии. Само явление интенциональности можно успешно классифицировать согласно рефлексивному критерию. Именно в глубокой рефлексии проявляется феномен интенциональности во всей силе, он предстает не как простой эффект переключения внимания с одного фрагмента реальности на другой, но как никогда не прекращающийся акт первичной обращенности сознания к миру. Только благодаря существованию интенциональности как некоторого онтологического феномена, так называемое расщепление сознания в рефлексии оказывается временным и мнимым.

У современных американских философов имеются элементы аналитической философии. Например, Деннет (в книге «Виды сознания») ориентирован чисто материалистически, психическое считает производным от телесного, пытаясь выстроить эволюционную лестницу сознаний от примитивных до человеческого. Критерий сознания у него — интенциональность. Деннет объявляет, что не только сознание всегда интенционально, но и все, что интенционально — сознание. По мнению Деннета, он находится в оппозиции к Декарту, не соглашаясь с его идеализмом, однако не далеко уходит от его парадигмы. Как известно, Декарт разделил все сущее двумя критериями на два региона бытия: пространственное и мыслящее. Это нелогично: два критерия могут дать четыре, а не два региона. С этим связано много логических неувязок у Декарта, полагавшего, например, что, с одной стороны, эмоции имеют природу души (они непространственны), с другой стороны, что у животных нет души, поскольку нет мышления (а ведь эмоции у них есть).

Более корректно работал Брентано, оставаясь по существу в декартовской бинарной парадигме. Интенциональность, которую он предложил, это другое название для мыслящей субстанции. Однако она открыта для всего остального психического: эмоций, желаний, намерений и т. п. Деннет расширяет понятие интенциональности: все животные интенциональны, клетки, молекулы, интен-

циональными могут быть неодушевленные физические объекты, обычно парные (например, «ключ — замок»). Но его понятие интенциональности более житейское. Он приводит следующую мысль: интенциональность не то чтобы всецело характеризует объект. Мы не можем знать, есть ли у другого сознание. Интенциональность — это установка на интерпретацию действий другого, которую принимает субъект. Не у объекта есть интенциональность, а у субъекта есть интенциональная установка. У нее есть альтернативы, например, каузальная установка (так мы относимся к неодушевленным объектам мира) и дизайнерская установка (так мы относимся к технике). Для интерпретации поведения живых существ интенциональная установка наиболее удобна. Таким образом, сознание тоже становится идеей, так сказать, способом отношения. Денет считает, что поскольку чужое сознание нельзя видеть, то наличие его у других (даже людей) можно только постулировать, принимать как свою установку. Сознание нашей культуры, расширяясь, стремится включить в себя другие сознания, постепенно все более отличающиеся от него: сначала сознания других культур, а потом животных. Животные стали для нас потенциальными кандидатами на включение в мир субъективности. Сам Денет указывает, что мы эмоционально вовлечены в поиск ответа на вопрос, есть ли у другого сознание, поскольку субъект сознания для нас в то же время всегда объект морали. Сама идея сознания при таком подходе разрушается. Денет мастерски ставит эксперимент по расширению идеи интенциональности и сознания на все живое, затем — на многое неживое и далее — на искусственный интеллект. Сознание становится чисто количественным фактором, его может быть больше или меньше, что приводит к отождествлению сознания и мышления. Вся новоевропейская традиция имеет тенденцию их отождествлять. Но иррационалистская традиция показывает, что, помимо мышления, есть еще ряд способов сознательного существования, но каковы они — не всегда ясно; не ясно, что делать с мышлением, когда его нет: Кьеркегор вводит понятие абсурда; Ницше понижает уровень сознательности, говоря, что у тела есть разум; Ясперс находит высшие моменты подлинного существования там, где нет обычного мышления: в пограничных ситуациях или в мистическом опыте. Хайдеггер называет сознание без обычного мышления «просветом бытия». Сознание — не то же, что мышление, хотя их многое объединяет, например, непространственность и большое влияние на Dasein. Возможны неинтенциональные состояния сознания — медитация, без субъект-объектного разделения. Мышление в них отсутствует, но сознание есть. И отношение к будущему.

По мнению Левинаса, смысл предмета, на который направлено сознание в силу своего внутреннего значения, не может стать доступным, пока мы живем среди вещей и наш взор непосредственно к ним прикован: подлинная интенция жизни остается здесь скрытой. Из концепции сознания Гуссерля следует, что мы направлены вовсе не на представления или ментальные объекты, которые в форме образов или символов более или менее верно представляли бы действительные предметы. Мы изначально направлены на бытие. Логика определяет мышление не как автономное законодательство, а как форму бытия.

Идеи материальности и темпоральности служат ориентирами при установлении соответствующих модусов сознания. Идея интенциональности посредством рефлексии снова приводит нас к теории познания, но построенной уже на совершенно иных основаниях. Если бы из определенного понимания сознания вытекало то, что рефлексии удается обнаружить лишь внутренние элементы сознания, оставалось бы непонятным «отношение сознания к своим предметам». В сознании без интенциональности невозможно найти ничего, что принадлежит предметам. Ведь рефлексия, которая была бы призвана это сделать, сама уводит нас от предметов. Если же допустить интенциональность сознания, именно предметы попадут в поле зрения, поскольку к предметности имеют отношение все «события» сознания, к которым обращена рефлексия. Хотя мы и уходим из мира вещей, интенциональность возвращает нам их вновь, но уже в форме noemata. Восприятие не может рассматриваться без своего коррелята, «того, что воспринимается как воспринимаемое»; желание — без «объекта желания» и т. п. Каждое cogito должно быть взято только вместе со своим cogitatum и никак иначе. Что же открывается рефлексии, когда, исследуя конституцию бытия, она обращается к субъективной жизни? Когда мы рефлексируем над актами сознания, предметы естественной установки появляются вновь в форме noemata как необходимые корреляты этих актов. Схваченные в рефлексии интенциональные предметы даны так же отчетливо, как в актах, в которых они мыслятся: объект желания является как «желаемый», объект воображения — как «воображаемый»; эти объекты являются как относящиеся к актам желания, воли, воображения. Характеристики предметов, описывающие способ их бытия, появляются только в рефлексии над жизнью и дают предметам новое измерение, ускользающее от естественной установки. В добавление к quid предметов, которое, прежде всего, интересует естественную установку, рефлексивная установка требует рассмотрения «как»: как предметы даны и что значит быть предметом. Анализировать структуру предмета — значит следовать направленным на него интенциям жизни, смыслу, придаваемому предмету этими интенциями. Существование — это только способ, в котором сознание встречает свои объекты, или роль, которую последние играют в конкретной жизни сознания, ибо исток бытия находится в жизни. Следовательно, noemata (т. е. «то, что представляется как представленное», «желается как желаемое»), неотделимые от дающего им смысл ноэзиса, помогают прояснить роль, которую играют различные категории объектов в конкретной жизни сознания. Ноэтико-ноэматические дескрипции структуры предметов — важнейшая задача феноменологии — имеют исключительно онтологическую ценность, выходя далеко за пределы целей и задач простой теории познания. На самом деле теория и критика познания являются лишь следствием и приложением этой фундаментальной онтологии.

О. А. Копылова
студент
Нижегородского
государственного
педагогического
университета

ПОНЯТИЕ «НЕРАЗЛИЧИЯ» В ФИЛОСОФИИ Н. КУЗАНСКОГО И И. ЭКХАРТА

Copyright © 2010, О. А. Копылова

По заявлению М. Хайдеггера, «различие между чувственным и сверхчувственным, между физическим и сверхфизическим есть основание метафизики и определитель того, что называют западным мышлением». Однако в его философии заявленное различие уступает место «неразличию». До Хайдеггера путем «неразличия» прошли также Николай Кузанский, Иоганн Экхарт и др. Попытаемся раскрыть существо «неразличия» так, как оно представлено у названных мыслителей.

В философии Николая Кузанского «неразличие» обретает форму «coincidentia oppositorum» — совпадения противоположностей. Очевидно, что в ситуации совпадения противоположностей ни о каком различии не может быть и речи. Различие как способность отличать одно от другого предполагает присутствие множественности и нетождественности. Эти характеристики Кузанский признает за миром сотворенного, где «никто не тождествен другому ни в чем» [1] и «все лишены точной истины». Невозможно даже построение двух равных фигур — они будут равны лишь приблизительно, так как «актуально равенство разных фигур недостижимо» [2]. В этом мире «ничто не согласуется ни с чем», потому здесь главенствует выявленный Аристотелем закон тождества: «Невозможно, чтобы одно то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и то же смысле». Правда, подобное знание обнаруживает свою несостоятельность при первой попытке приблизится к началам. «Рассудок не в силах выйти за пределы противоположностей, и нет имени, которому в его движении не противополагалось бы другое» [3]. Знание начал оказывается возможным через постижение совпадения противоположностей на пути ученого незнания. Это «трудное искусство» [4], но через его посредство осуществима попытка схватывания Единого, Бога, Абсолютного Максимума. А так как «абсолютная божественная бытийность в любой вещи есть все то, что она есть» [5], то знание абсолютного равнозначно исчерпывающему знанию каждой отдельной вещи. И здесь уже Бог есть мера всех вещей, о чем Николай говорит так: «Бесконечная сущность есть вернейшая и точнейшая мера всего» [6]. Бог, Кто есть мера всего, Сам есть также и абсолютная мера, мера самой меры, но мера меры есть безмерность, равно как и предел предела — беспредельность. Вот уже Бог назван и мерой, и безмерностью, а если продолжить в стиле Кузанца, то Он также и не мера, и не безмерность, и не не безмерность одновременно. Такой ход мысли Кузанца, как кажется, ближе всего к традиции апофатики, но в том и вся ценность принципа совпадения противоположностей, что он покушается на катафатику. В «О предположениях» Николай говорит, что ранее он пользовался методом, доступным рассудку, который несоизмеримо проще, однако «более совершенным является понятие истины, которое преодолевает обе противоположности, одновременно разделяя и связывая их» [7].

Кузанский, хоть и близок традиции платонизма и неоплатонизма, но допускает суждения немыслимые в их рамках. Бесконечная сущность, которая есть единое, у него также «есть все» [8]. Это утверждение может быть предъявлено только на основании принципа coincidentia oppositorum, поскольку единое и все антитетичны, а не тождественны. Такое уравнивание, как отмечает П. П. Гайденко, разделяет Кузанца и платоников, для коих все противопоставлено единому как множественность и тем самым не-единое. Помимо всего прочего Единое оказывается началом и концом всех процессов, т. е. оно есть цель всех вещей и самого себя. Единое охватывает все возможное, что в нем наличествует как действительное. Тогда более не остается места различию процесса свертывания и развертывания. «В едином Боге свернуто все, поскольку все в нем; и Он развертывает все, поскольку Он во всем» [9]. Отсюда очевидно, что процесс свертывания и развертывания в Боге есть один и тот же процесс. Кузанский приводит небезынтересные примеры, в качестве иллюстрации этого процесса. Один из них — решение неразрешимого положения, сформулированного еще Зеноном в его апории «Стрела». Движение Николай определяет как «расположенный в ряд покой», в покое же свернуто движение, «соответственно движение есть развертывание покоя». Противоречие, отмеченное Зеноном, в рассуждениях Николая, идущего путем парадокса, становится не только приемлемым, но и адекватным истине.

Важно упомянуть еще об одном способе присутствия «неразличия» в эксклюзивной доктрине Николая Кузанского. Речь идет о постулируемом им в сочинении от 1452 года концепте «неиное» (non aliud). Сам автор признается в 4 главе, что неиное есть не что иное, как то, что он много лет искал при помощи совпадения противоположностей. Неиное — одна из величайших находок Кузанского, аккумулирующая максимально доступным образом сущность

Copyright © 2010

недоступную выражению в слове. Первоначало всего не может быть иным по отношению ни к чему-либо, ни к ничто. Но также оно не может не быть иным. Тогда возможно нечто вроде такой конструкции: первоначало настолько иное, что оно не есть даже иное самого иного, и тем самым неиное. Оно предваряет всякое противоположение, все возможные пары, наподобие единое / не единое, бытие / не бытие, истинное / не истинное. Неиное проще, изначальнее, но все вещи существуют все-таки «не после него, однако благодаря ему» [10]. Не менее, чем Бог, «неиное есть адекватнейшее понятие, различие и мера всего существующего, что оно существует; и всего несуществующего, что оно не существует» [11]. Далее Николай прямо подтверждает, что неиное используется им для наименования неименуемого Бога. Легко приходит искушение предположить, что неиное все-таки не остается за гранью различения, так как в нем самом слышится противопоставление иному. Но это искушение сложно не побороть, иное по отношению к неиному не есть его противоположность, так как само иное имеет в нем свое начало.

Неиное, неразличие, совпадение противоположностей, не постигаются из самой своей сущности, так как чтойность «неиного есть само неиное», неразличия — само неразличие, а совпадения противоположностей — собственно совпадение. Путь их постижения пролегает через самопроявление в феноменальных вещах. Здесь Николай Кузанский вновь удачно разрешает уже привычную дилемму — апофатического и катафатического,— предлагая совпадение противоположностей, путь знающего (утвердительного) незнания (отрицания). Сходные конструкции можно обнаружить у Григория Паламы и Павла Флоренского: Бог непознаваем в своей сущности, но познаваем в энергиях. Неиное (Бог) непостижимо в своей сущности, но открывается через рассматривание вещей. «В ином усматривается само неиное, так как при созерцании иного созерцается и иное, и неиное» [12].

Некоторые суждения, которые в ходе своих размышлений допускает Кузанский, выглядят не достаточно благонадежными в свете ортодоксального богословия. Это, правда, сближает его со старшим соотечественником Иоганном Экхартом, разделяющим и эти суждения, и сомнительный статус по отношению к ортодоксальному вероучению. Николай хотя и нигде не отходит от монотеизма, не избегает и явно пантеистических высказываний, вероятно, и здесь избирая путь совпадения противоположностей. «Бог вне различий пребывает во всем, поскольку каждое в каждом, и все в Боге, поскольку все во всем» [13]. Это почти лишенное различия Творца и творения мышление было присуще уже И. Экхарту. Несомненно, в обоих случаях авторская концепция по эту сторону границы и успешно поддерживает необходимый баланс, но легко ввергает уже в неизбежную ересь чуть менее внимательного читателя. Из числа вполне еретических и эманационные симпатии Николая Кузанского. Вот, к примеру, такой пассаж: «Вселенная целиком вышла к существованию посредством простой эманации конкретного максимума из абсолютного максимума» [14]. Само упоминание эманации уже подрывает позиции монотеизма. Вселенная вплетена корнями в Бога, и это связывает ее с Ним даже глубже, чем было возможно у Экхарта, когда он говорил, что творение присутствует в Творце вечно, как искусство в мастере. Однако дело в том, что даже вариант творения из ничто неизбежно приобрел бы у Кузанца неуместный привкус эманации. Обусловлено это тем, что само ничто, так же как и все иное, имеет свое основание в неином, тогда как в ортодоксальном христианстве Бог и ничто не имеют никаких связей, никаких точек соприкосновения, ничто — только обозначение отсутствия. Впрочем, отсутствие — это то, в чем нет сути, а суть — это множественное число от «есть», «быть»; получается отсутствие — простой синоним небытия, ничто.

Теперь скажем несколько слов о «неразличии» в философско-мистической доктрине Иоганна Экхарта. Центральное понятие, имеющее исключительное значение для всей его системы,— понятие отрешенности (Abegescheidenheit). За этим термином скрывается обнаруженный Экхартом путь теозиса. И его результат оказывается равнозначен результату, обещанному Николаем Кузанским при движении путем coincidentia oppositorum. Это зрение Бога в самой Его глубинной сущности. Об отрешенности Экхарт способен говорить беспрерывно, все его проповеди тем или иным образом касаются ее. Экхарт пишет: «Отрешенность так близко соприкасается с “ничто”, что между ней и “ничто” не остается никакой разницы» [15]. Отрешенность — путь, что приводит все и вся идущее по нему к аннигиляции. В то же время сама совершенная отрешенность не желает быть чем-нибудь, «она хочет быть “ничем”» [16]. Эта преисполненная смыслами категория Экхарта не только есть ничто, ведет путем ничтожения, но и приводит к… К чему же? Можно без лишних пояснений написать еще раз «ничто» и следовать дальше. Но в этом финальном ничто, коим должна стать душа, и кроется неразличие. Неразличие в единстве природы Бога и человека. Здесь необходимо целиком процитировать аутентичный текст, хоть это может показаться несколько излишним. «“Ничто” не имеет начала; поэтому Бог, чтобы сделать нас Своим подобием, не мог сделать нас ни из чего лучшего, как из “Ничто”. Ибо хоть и создала душу творческая сила Бога, в ней, как и в Нем, нет вещества. Поэтому нет у души более близкого пути к Божественной Природе, чем “Ничто”, ибо нет ничего, чтобы единило так, как однородность естества» [17]. Возможна такая интерпретация, заведомо уступающая изначальному тексту,— Ничто, чревато Богом и человеком. То, при посредстве чего Бог и человек оказываются едины,— это собственно Ничто. Обратившаяся в Ничто душа становится равной Богу, но равенство не есть цель отрешенности, конечной целью должно быть единство. Экхарт поясняет, что там, где равенство, там невозможно единство, поскольку одно исключает другое. Единство достигается через равенство Сыну, так как для Сына возможно преодоление равенства.

Тогда душа «устремляется вместе с Сыном за пределы всякого равенства, овладевая вместе с лицами Божества, единством сущности» [18]. Неразличие Бога и души обретается через отрешение, осуществляемое в три ступени: 1) отрешение души от сотворенных вещей, 2) отрешение души от себя самой как тварной и 3) отрешение от Бога. По прохождении этих трех ступеней, там, где Бог и душа (равная Ничто) становятся единой сущностью, не может быть более речи о Боге или о душе, на этой глубине возможно только Божество — глубина глубин, начало начал, бездна и основание. Иными словами, неразличие есть домашний адрес отрешенности, о которой кратко можно сказать так: отрешенность есть путь от сотворенных вещей к глубинам Божества, на котором душа, оставляя все сотворенное (в том числе и себя саму и Бога, существующего как Бога благодаря вещам) становится равной ничто и осуществляет возвращение к себе самой, какой она была, когда ее не было, успокаиваясь в недрах неподвижного Божества. Ибо кто вошел в покой Его, тот и сам успокоился от дел своих, как и Бог от Своих (Евр. 4: 10).

Единство, целое и бытие у Кузанца и Экхарта есть по своему существу «неразличие». Характеристика «неразличие» вполне могла бы стать объединяющей для привычных формул восточно-христианского богословия — «нераздельно и неслиянно»; а возможно, и просто для объединения христианского богословия. Ясно одно: путь неразличия, совпадения противоположностей и отрешенности — еще не пройденный путь мысли.

Примечания

1 Кузанский Николай. Сочинения: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 97.
2 Там же. С. 96.
3 Там же. С. 89.
4 Кузанский Николай. Сочинения: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 111.
5 Кузанский Николай. Сочинения. Т. 1. С. 189.
6 Там же. С. 73.
7 Там же. С. 196.
8 Кузанский Николай. Сочинения. Т. 2. С. 414.
9 Кузанский Николай. Сочинения. Т. 1. С. 104.
10 Кузанский Николай. Сочинения. Т. 2. С. 193.
11 Там же. С. 194.
12 Там же. С. 199.
13 Там же. С. 110.
14 Там же. С. 109.
15 Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2008. С. 77.
16 Там же.
17 Там же. С. 124–125.
18 Там же. С. 163.

Н. А. Козлов
студент РХГА

Научный руководитель
д-р филос. наук,
проф. А. А. Ермичев

О ТВОРЕНИИ И ТВОРЧЕСТВЕ ПО С. Л. ФРАНКУ

Copyright © 2010, Н. А. Козлов

Русский религиозный философ Семен Людвигович Франк (1877–1950) хорошо описывает ту божественную способность человеческой личности, которую называют *творчеством*. Способностью творить в первую очередь обладает Бог,— недаром, когда речь заходит о Нем, идея Бога как Творца подразумевается прежде всего. Бог творит мир, причем ex nihilo, «из ничего», к чему не способен человек, хотя он в своем творческом акте и создает нечто новое. Следует сказать, однако, что Франк в своем понимании креационизма несколько смягчает различие человеческих и божественных творческих способностей. Но об этом чуть позже.

Концепцию творения мира ex nihilo Франк принимает только в отрицательном ее смысле. Он говорит, что «формула “сотворения мира из ничего” может означать только, что Бог “сотворил мир”… ***не*** из какого-либо предшествующего сырого материала или субстрата мирового бытия. Как говорит Фома Аквинский, “сотворил из ничего” означает просто “не сотворил из чего-либо”»[1] (выделено мной.— *Н. К.*). Религиозный смысл этой формулы, указывает Франк, состоит в том, что человек признает себя и мир всецело зависимыми от Бога, не имеющими в самих себе абсолютной основы. Такую позицию философ принимает, но он совершенно не согласен с догматической формулировкой указанной концепции, по той причине, что в ней сотворение мира представляется как «*возникновение*, т. е. предполагает наличие времени; время же есть уже атрибут и форма тварного бытия и не может мыслиться предшествующим ему»[2]. Франк сравнивает Бога принимающих это учение с всевластным деспотом, даже с фокусником, который по своей прихоти мановением руки создает мир и может в любой момент его уничтожить. Но в таком случае, полагает философ, остается «совершенно необъяснимым и непонятным факт несовершенства творения»[3]. Кроме того, известный христианину факт Боговоплощения, крестные страдания Господа и др. «Никакие богословские ухищрения,— пишет Франк,— не в состоянии примирить идею безграничного всемогущества Божия с христианской идеей страдающего Бога — Бога, из любви к миру ставшего вольным соучастником трагедии мировой жизни»[4].

Каково же положительное учение Франка о сотворении мира? Он указывает, что мы можем говорить об этом «событии» исключительно по аналогии с *нашим* духовным опытом, с опытом *нашего* творчества. Тот факт, что человек творит в процессе, а не «разом», соответствует, по Франку, существу божественного творчества. Бог не создает мир мгновенно, точнее говоря, не создал его однажды и отошел от дел своих, о чем свидетельствует и Библия, которая начинается с повествования о шести днях творения, т. е. о продолжительном акте, и заканчивается такими словами Господа: «Вот, творю все новое» (Откр. 21: 5). Франк утверждает, что «само *бытие* мира есть не что иное, как продолжающееся его творение — только так можно понять и человеческую, и космическую историю»[5]. Он указывает на современную физику, которая свидетельствует о том, что для ее объектов, т. е. для материального мира, не существует вечных законов, так как мир изменчив, в нем нет жесткой детерминации. Об этом же говорит эволюционная биология, да и сама история человечества[6]. Философ соглашается с Бергсоном, для которого в основе мирового бытия лежит творческая устремленность, и пишет, что с этой точки зрения мир «есть не столько итог или плод Божьего творчества, сколько его имманентное выражение»[7]. Итак, мир творится постоянно, но из чего?

Поскольку для Франка Бог есть «всеобъемлющее и всеопределяющее единство»[8], то не может быть и речи о том, что Он творит мир из некоего инородного Ему небытия (ex nihilo), или же из совечной и так же инородной Ему материи. Вне Бога ничего нет и не может быть во франковской концепции всеединства: «Всякое “иное, чем Бог” есть “иное в составе самого Бога”, “Божье иное”, момент “инаковости”, вырастающий из самораскрытия Бога; ибо Бог, как мы знаем, есть единство “*этого и иного*”»[9]. Бог сам полагает материал, «иное» Самого Себя, некую «первоматерию», формируя которую, Он творит мир.

Как человек, если он творит, то возделывает некий материал, который не без труда поддается обработке, так и Бог, по Франку, в Своем творчестве не может сразу создать все совершенным, а постепенно возделывает и улучшает упрямую и хаотическую «первоматерию». Только таким образом, считает философ, можно соединить представления о существовании всеблагого Бога и Им сотворенного, но несовершенного мира. «Подобно человеку-творцу, и Творец мира не может сразу и сполна, с полной адекватностью актуализировать, воплотить свой творческий замысел»[10]. И далее: «Мировая

Copyright © 2010

и человеческая история со всем присущим ей трагизмом есть выражение напряженного трагического борения творческой силы Бога с хаотической беспорядочностью и упорством стихийного динамизма Его материала — чистой потенциальности бытия»[11]. Франк здесь оговаривается, что, как уже было сказано, описать момент творчества в Боге возможно только по аналогии с человеческим действием, с нашим духовным опытом, т. е. «с точки зрения самого творения»[12].

Посмотрим теперь на человека. Философ пишет: «Что-то незримое, духовное таится в душе человека; он имеет потребность сделать его зримым, явственным; он достигает этого, пользуясь словами, звуками, комбинациями красок, линий, образов,— наконец (в мимике и танце) движениями своего тела»[13]. В осуществлении этой потребности и состоит творчество. Духовный, «внутренний» и «незримый», мир воплощается. На первый взгляд, творец выражает свой дух, самого себя, но Франк указывает, что человеческая личность по существу невыразима, «ибо есть неотчуждаемая, недоступная экстериоризации, вынесению вовне, глубинная точка бытия»[14]. Поэтому в творческом акте воплощается не сам человек, а нечто глубинное в нем.

В подлинном творчестве это «нечто» берется усилиями мастера, но в то же время или, точнее, прежде того оно само открывается человеку. «Творчество,— утверждает Франк,— есть такая активность, в которой собственное усилие художника, его собственное "делание" неразделимо слито с непроизвольным нарастанием в нем некого "дара свыше" и только отвлеченно может быть отделено от него»[15]. Таким образом, здесь имеет место двуединство человеческого существа, он в своем творческом действии самостоятелен, но и укоренен «в чем-то трансцендентном, в превышающей его духовной реальности»[16]; свободен, но и зависим от этой реальности.

Франк различает творческое вдохновение и «благодать», т. е. «присутствие и действие самого Бога в человеке, которое образует существо религиозно-мистического опыта»[17]. Такого опыта, по крайней мере, сознательно, творческие особы могут и не иметь. «Художник (и вообще творец),— пишет философ,— не ищет и не созерцает Бога, не стремится *умышленно* к просветлению своей души, к ее сближению с Богом; его задача — иная, именно само творчество — создание новых форм бытия, новых воплощений идеальных начал, таящихся в его духе»[18] (курсив мой.— *Н. К.*). И тем не менее человек творит не без помощи Божьей. В этом акте он, как было уже сказано, воспринимает некую силу «свыше», а «всякая духовная сила (поскольку она действует через центр человеческой личности и потому переливается в творческую человеческую свободу) исходит из того средоточия и первоисточника реальности, которую мы называем Богом»[19]. По мнению Франка, мы можем иметь контакт с Богом «по поводу» творческой деятельности, при этом не вступая в другие отношения с Ним, не имея религиозного опыта.

Если в религиозном опыте человек сознает себя тварью Творца, а в мистическом опыте уже чувствует свою близость к Богу, то в опыте творческого вдохновения он сознает себя творцом,— «воспринимает свое сродство с творческим первоисточником жизни, свое *соучастие* в таинственном метафизическом процессе творчества»[20]. И философ добавляет, что «именно в качестве творца человек более всего сознает себя "образом и подобием Божиим"»[21]. Причем здесь нельзя говорить только о сознании или чувстве, так как глубинный опыт, опыт реальности — а Франк в этом случае говорит о таком опыте — есть «последнее удостоверение истины»[22]. Таким образом, человек не просто сознает себя, он в творческом акте «***есть*** соучастник Божьего творчества»[23] (выделено.— *Н. К.*), а Бог творит не только творения, но и творцов или со-творцов.

Встает вопрос, каждый ли человек есть или может быть таким со-творцом, или же это удел исключительно гениальных, «избранных» людей? Франк утверждает, что хотя существует различие дарований «свыше» — имеют место действительно выдающиеся, «избранные» личности, например, поэты, но живут и люди «средние», каких большинство,— тем не менее «всякий человек есть в малой мере или в потенциальной форме творец»[24]. Любое дело, если подходить к нему с любовью, из глубины своего духа, является творчеством. Вообще, эта способность присуща моменту личности в человеке, а человек всегда имеет в себе личностное начало, даже если уподобляется животному. Такова его онтология, таково наше существо. Франк считает, что в акте познания также происходит творческое действие, так как «познание есть внесение в бытие света истины, онтологическое вознесение бытия на уровень самосознающегося бытия»[25].

Все же какой бы не была высокой и достойной способность человека творить, она есть проявление только одного из многочисленных замыслов Бога о человеке и мире. Философ пишет, что творчество, «будучи проявлением только одной из множества метафизических сил, истекающих от Бога, но не самого существа Бога во всей его глубине и полноте… ограничено тем началом, которое остается вне его»[26], даже подчинено этому началу, которое есть *святость*. Подлинное творчество без него невозможно, потому что либо вырождается, либо становится разрушительным, «темным», сатанинским. Тогда то «нечто», которое вдохновляет художника, может оказаться не Божьей силой, а «духом злобы в поднебесной» (Еф. 6: 12). Творчество «требует нравственного усилия правдивости, должно сочетаться со смирением, совершается через аскезу бескорыстного служения»[27]. Без служения оно, даже если и не станет «темным», не сможет войти в вечность, потерпит неудачу, пусть и не сразу. Об этом пишет протоиерей Александр Шмеман в своем дневнике, размышляя о творчестве Набокова (1978 г.): «В Набокове, может быть, и был гений, но он предпочел талант, предпочел власть (над словами), предпочел "творчество" —

служению. Кривая таланта — от *удачи к неудаче* (“Ада”, поздний Набоков, которому так очевидно нечего больше сказать, ибо все возможные — в его таланте — удачи исчерпаны). Гений, даже самый маленький, ибо гений совсем не обязательно “огромен”,— от *неудачи к удаче* (по-настоящему чаще всего — посмертной, ибо требующей отдаления или даже, по “закону” или “пути зерна”,— смерти и воскресения <…>)» [28].

Как мы видим, человек в учении Франка предстоит действительно личностью, свободной и творческой, но таковой он является исключительно в силу своего укоренения в абсолютной основе, т. е. в Боге.

Примечания

1 Франк С. Л. Реальность и человек. СПб.: РХГИ, 1997. С. 377.
2 Там же.
3 Там же. С. 379.
4 Там же. С. 380.
5 Франк С. Л. Реальность и человек. С. 382.
6 См.: Там же. С. 383.
7 Там же.
8 Там же. С. 385.
9 Там же.
10 Там же. С. 387.
11 Там же. С. 388.
12 Там же. С. 387.
13 Там же. С. 276.
14 Там же.
15 Там же. С. 278.
16 Там же. С. 279.
17 Там же.
18 Там же.
19 Там же.
20 Там же. С. 280.
21 Там же.
22 Там же. С. 280.
23 Там же. С. 280.
24 Там же. С. 283.
25 Там же. С. 283.
26 Там же. С. 287.
27 Там же.
28 Шмеман Александр, прот. Дневники. 1973–1983. М., 2009. С. 411.

А. А. Козлов
студент РХГА

Научный руководитель
д-р филос. наук,
проф. О. Е. Иванов

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ФИЛОСОФИИ И НАУКЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Copyright © 2010, А. А. Козлов

Новоевропейская наука с момента своего зарождения решала задачу преодоления конечности человека. Формировались особые нормы доказательности, достоверности утверждения о сущем. Уходящие корнями в глубины античности начала геометрии, математики и арифметики образуют специфически научный метод, притязающий на абсолютную достоверность. Представление об окружающем мире, обусловленное субъективностью опыта, уступает место знанию о мире, основанному на эмпирическом эксперименте, исключающем проецирование личностных, исторически продиктованных качествах ученого мужа на предмет исследования. Формируется новейшая идеальная модель познания, решающая и ставящая задачи вне течения жизни конкретного человека, существующая в самонаправленности на постановку все новых задач посредством наследования ритма научной деятельности через образование. И каждый, кто выбирает путь знания, приобщается к данной модели лишь в той мере, в которой он сумел абстрагироваться от собственной индивидуальности и привести свою познавательную деятельность в соответствие со всей строгостью научного метода. Научное познание имеет своей целью постепенное и все более детальное объяснение непонятных дотоле явлений действительного мира, сведение их в упорядоченную систему знаний, в конце концов образующих собой целостную картину космоса. Тем самым должно быть отвергнуто старое, мифическое знание о нем, и схоластической метафизике, настораживающей своей отвлеченностью бытовое сознание, противополагается сугубо эмпирический метод, соединяющий в себе теорию с практикой, одной из целей которого является просвещенческая идея постоянного улучшения близких такому сознанию материальных условий жизни.

Таким образом должна преодолеваться ограниченность человеческого знания, смертность восполняется прикосновением к бессмертному, к сфере бесконечности задач через отрицание собственной конечности.

С последовательным развитием новоевропейской науки ее место и положение в обыденном сознании действительно приобретало все более мифологичный характер. Ученые, которые должны были предоставить чистое и разумное знание, доступное всем, становились источниками знания сложного, отчетливо видного лишь для них самих. Те же, кто не имел соответствующей образовательной подготовки, довольствовались формальной претензией научных истин на логичность и рациональность. Позиция, называемая разумной, в содержании своем подчас имеет подлинную неопределенность и неразличимость, но она есть дальний отзвук научного знания, которое, кроме объяснения явлений, также является основой для материального обустраивания жизни; и блага, от него исходящие, являются лучшими доказательствами его адекватности (для сознании бытового), опять же в сравнении с умозрительным, далеким от обыденной жизни схоластическим методом.

В современном мире абсолютный авторитет, исходящий от фактов науки, обусловлен доверительным отношением к ней ненаучного сознания, которое верит в науку как во всемогущественное образование, как в абсолютную реальность, сравнимую с реальностью Бога. Неоспоримые научные утверждения обретают форму догм, и ученые как наиболее близко находящиеся к истине становятся ее жрецами. Область естественной науки раздвинула границы значимости теоретических положений, что отразилось, прежде всего, в мышлении. Произошло задуманное просветителями упрощение мышления, называемое ими обновлением. Получил оправдание и законность здравый смысл, которым теперь руководствуется уже просвещенный человек, реализуя основной мотив — заботу о мироустройстве. Он встречается с окружающим миром и погружается в него с чисто практическим интересом, минуя встречу с самим собой, что прослеживается и в научной методологии, требующей исключения содержательного субъекта. Но не находя человеческого присутствия в сфере науки как сферы наивысшей концентрации деятельной мысли, повседневное сознание не обретает для себя смысл собственного чувственного переживания многообразия предметного мира. Собственно, именно от него новейшая наука призывала отказаться в претензии на необходимое и всеобщее знание. Субъективность воспринимающего сознания имеет теперь рудиментарный характер в противоположение глобальным структурам научно-практических знаний, на благо которым должны быть направляемы усилия человека.

Опрощение, постулируемое как освобождение, направляет некритичное сознание в мир иллюзий, в мир названий, которые не отражают суть обозначаемого ими предмета. Моменты внутреннего движения, задаваемые человеком, проживаемые им, здесь

Copyright © 2010

являются данностью. Внешнему динамизму жизни сопутствует ее внутренняя статика. Абсурдностью характеризуется существование просвещенного знаниями человека. Реформирование жизни, основанное на так называемых доводах разума, приводит к обратному результату — к оправданному безумию.

Естественнонаучный метод, полагающий себя в качестве единственно объективного критерия истины и основного двигателя всеобщего развития, представляет из себя одну из попыток возвышения человека над собственной слабостью, является попыткой собственноручно реализовать абсолютное. Человек науки признает свою конечность, но не принимает ее, так же как не принимает самого себя. В мире, который он изучает, нет человека как субъекта.

Эдмунд Гуссерль в рамках философско-исторической идеи европейского человечества предлагает взгляд на естественную науку как на ответвление от ствола развития философского теоретического мышления [1]. Собственно философия, возникнув как страсть к созерцанию и познанию мира, свободная от практических интересов, далее создавала все новые формы нормирования истины, в стремлении к совершенствованию и универсализации теоретической установки подвергая всесторонней критике любое утверждение, проходящее сквозь философствующее сознание. Данная установка подразумевает смену установки, каждое следующее поколение по-новому ее проживает, надстраивает ее, и потому она не становится традицией, традиционным становится лишь принцип поиска. Принцип поиска, в свою очередь, является оправданием и основой пути человека как пути духовного обновления. Занимаясь философией, человек прикасается к идее истины, существующей в бесконечном. Причем Гуссерль отделяет философию исторического момента от философии как идеи всеобщности [2]. Философия как исторический факт в своей конкретности есть попытка воплотить идею бесконечности; она неизбежно впадает в односторонность и лишь благодаря критической рефлексии имеет возможность избежать абсолютизации. В смысле доказуемости основанием для философского сознания является его мышление, в котором полностью реализуется мыслящий субъект в форме максимального напряжения его мысли. В научном сознании, как отмечает Гуссерль, упущен из виду собственно субъект деятельности, носитель разума. В самом основании естественных наук, претендующих на рациональное мышление, коренится неразумие [3].

Но Гуссерль не ограничивает философию теоретическим мышлением. Философия как практика универсальной критики всей жизни, всего ее содержания, в ходе своего развития соединившись с универсальной наукой — теорией, должна привести человечество в соответствие с универсальными нормами истины, обновить человечество до последней глубины. Такое соединение теории с практикой есть способность к абсолютной ответственности перед самим собой на основе абсолютных теоретических положений. Но такому соединению предшествует ответвление иного соединения теории и практики в качестве использования частных результатов теоретизирования в практике обыденной жизни [4]. Именно оно характеризуется наивностью и убежденностью в своей истинностности. Естественная наука есть остановка поиска. И остановка, возможно, временная. Но чтобы вернуться к универсальной философии, ученый должен вновь обрести себя, обрести свою духовность, потому как собственно наука как часть европейского мира была рождена из духа философии [5].

Примечания

1 См.: Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. М., 1986. № 3. С. 8.

2 См.: Там же. С. 11–12.

3 См.: Там же. С. 14.

4 См.: Там же. С. 8.

5 См.: Там же. С. 15–16.

ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ

В. Зеннхаузер
магистр богословия,
магистр математики

ОБЩИЕ ФАКТОРЫ В РАЗЛИЧНЫХ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЯХ РАЗВИТИЯ

Copyright © 2010, В. Зеннхаузер

В сфере психологии развития есть множество знаменитых учёных, с именами которых связаны всем известные теории. Можно упомянуть таких психологов, как Ж. Пиаже, описывающий развитие *интеллектуальных* способностей; Э. Эриксон, объясняющий *психо-социальное* развитие; П. Кеган, изображающий развитие *личности*; Л. Колберг, излагающий развитие *нравственности*; Ф. Осер, исследующий развитие *религиозных представлений*.

У каждого из этих психологов есть своя сфера исследований и своя особенная проницательность, но интересно посмотреть, есть ли у них *что-либо общее*, какой-то фактор, играющий важную роль во всех сферах и ситуациях семейной, школьной и общественной жизни. Такие общие факторы действительно существуют. Рассмотрим три из них.

Одним из общих факторов является *отношение* между индивидуумом и его окружением, между, например, ребёнком с одной стороны и родителями, учителями, одноклассниками — с другой. Здесь каждая из сторон оказывает влияние на другую, и это важно: только в этом взаимном процессе возможно развитие индивидуума. Из этого факта можно сделать важные выводы.

Первый вывод: хорошее *личное* отношение между учениками и учителем *необходимо*, что означает, между прочим, что учитель незаменим. В наше время большую популярность приобретают аудиовизуальные средства, но надо сознавать, что их действие очень ограничено; их можно использовать только как дополнительное средство, они никоим образом и никогда не смогут заменить личность учителя.

Второй вывод: мы часто боремся против ситуации, когда ученик — даже студент — учится не для самого себя, но для любимого учителя или профессора. Мы думаем, что это неправильно. Но учиться из-за и для любимого учителя — это естественно, это может быть полезным и эффективным. Я лично помню своего преподавателя латинского языка, который любил свою работу и нас, своих учеников. Он делал всё возможное для нас. Он никогда не был ленивым или небрежным, никогда не опаздывал. Я восхищался им и старался учиться как можно лучше, и только благодаря этому хорошему отношению мне удалось получить, по крайней мере, четвёрку по этому предмету.

Теперь обратимся ко второму фактору, общему для всех психологических теорий развития. Это стремление каждого существа достичь состояния *равновесия*. Швейцарский учёный Жан Пиаже подробно описывал процессы *ассимиляции* и *аккомодации*, задача которых состоит в достижении равновесия между ребёнком и его окружением. Подобные процессы мы находим в той или иной форме во всех теориях развития. Термин «равновесие» не означает, конечно же, что всё должно быть одинаковым. Это состояние, в котором ребёнок — или взрослый человек — и его окружение являются равноправными партнёрами, которые взаимно влияют друг на друга. Если такого равновесия нет, тогда либо ребёнок раб своего окружения и проигрывает в своих желаниях и способностьях, либо он разыгривает из себя деспота. Естественно, абсолютного равновесия невозможно достичь, но, тем не менее, вполне возможно приблизиться к нему в достаточной мере. И задача учителя — способствовать достижению равновесия в целом классе и для каждого ученика в отдельности.

И наконец, третий общий фактор. Пиаже, Эриксон, Кеган, Колберг, Осер и многие другие психологи развития подчёркивают, что любое развитие происходит не равномерно, а *по нескольким стадиям*, чётко отличающимся друг от друга. Человек всегда находится на определённом уровне своего развития — не важно интеллектуального, эмоционального, социального, морального или религиозного — и может двигатья вперёд не раньше, чем накопится достаточно энергии для скачка на следуюший уровень развития. Причём перескакивать через ступени не получится — только по порядку. И пока развитие на данном уровне не завершится полностью, человек является «пленником» этой ступени и не может её покинуть.

Я хочу предложить три схемы развития.

Пиаже, ограничивая свои исследования возрастом пятнадцати лет, разработал четыре степени *интеллектуального* развития человека:

Copyright © 2010

12–15 лет	формальные операции
7–12 лет	конкретные операции
2–7 лет	дооперациональный интеллект
0–2 лет	сенсомоторный интеллект

Эриксон описывал восемь ступеней *психосоциального* развития:

	+		–
последний период	цельность	versus	безнадежность
зрелый возраст	общечеловечность	versus	самопоглощенность
начало зрелости	близость	versus	одиночество
12–18	идентификация личности	versus	путаница ролей
6–11	умелость	versus	неполноценность
4–5	предприимчивость	versus	чувство вины
2–3	самостоятельность	versus	нерешительность
0–1	доверие	versus	недоверие

Кеган излагал шесть стадий развитии *личности*:

	Stage	Subject	Object
5	inter-individual	«the interpenetrability of self-systems»	authorship, identity, ideology
4	institutional	authorship, identity, ideology	interpersonal relationships, mutuality
3	interpersonal	interpersonal relationships, mutuality	needs, interests, desires
2	imperial	needs, interests, desires	impulses, perceptions
1	impulsive	impulses, perceptions	reflexes
0	incorporative	reflexes	nothing

Такие схемы, конечно же, надо использовать не слишком буквально, но они действительно помогают лучше понимать, что происходит в повседневных событиях человеческой жизни, например в школе.

* * *

Мы привели три примера факторов, общих для всех психологических теорий развития: это *отношение* между индивидуумом и его окружением, затем достижение *равновесия* и третий фактор — развитие *по определённым ступеням*. Эти факторы являются важными и для сферы педагогики, их можно назвать педагогическими законами. Давайте рассмотрим два практических примера, где все эти три фактора (или закона) играют важную роль.

Представьте себе следующую ситуацию: ученики третьего класса занимаются геометрией, и на прошлом уроке они впервые познакомились с кубом. На следующий день учитель требовательно, строгим голосом спрашивает одного из учеников: «Сколько рёбер у куба?», хотя этот вопрос на прошлом занятии не обсуждался. Мальчик молчит, видимо, не знает. Учитель хмурится и со словами «Плохо! Надо уметь думать головой!» спрашивает лучшего ученика класса. Получив правильный ответ, учитель неодобрительно смотрит на первого мальчика и произносит следующую фразу: «Видишь, как это просто — а ты не знаешь!»

Этот учитель нарушил все наши три закона. В первую очередь он нарушил закон о важности хорошего отношения. Как мальчик может спокойно обдумать ответ, если он воспринимает учителя как противника или даже врага? Ребёнок сразу же парализован! Наш педагог не знает или не хочет знать, что главная задача учителя — быть путеводителем, вдохновителем, утешителем! Далее мы можем констатировать нарушение второго закона, касающегося достижения равновесия: учитель не дал мальчику шанса получить достойное место среди учеников класса. Наоборот, он создал и укрепил унизительное для мальчика неравенство. И наконец, нарушение третьего закона. Здесь два аспекта. Во-первых, для ребёнка этого возраста, согласно степени 4 в схеме Эриксона, самое ужасное — это потерять умелость и испытывать чувство неполноценности. Если это происходит часто или даже регулярно, учитель может полностью подавить ребёнка. Во-вторых, каждый ребёнок заключён в своей степени. Этот мальчик, согласно ступени 3 в схеме Пиаже, находится ещё на уровне конкретных операций, ему нужен конкретный кубик или хотя бы рисунок для решения задачи.

Резюмируя, мы вынуждены сказать: этот педагог преступник, надо немедленно уволить его.

К сожалению, мы сталкиваемся с нарушением психологических законов чаще, чем хотелось бы. Часто школьники во время обучения полностью психологически подавляются, и следы этого сохраняются на всю жизнь. Не могу забыть книгу одного швейцарского учителя, в которой он описал свой опыт работы с так называемыми «неспособными и трудновоспитуемыми» детьми в школе. Название его книги: «Глупости можно научиться». Это значит, что неспособные дети, по мнению автора, очень часто не являются глупыми от природы, но становятся таковыми из-за постоянного подавления, при этом ни родители, ни учителя не верят в их способности и не поощряют их. Эти дети раз за разом не справляются с заданиями, считают себя неудачниками.

В результате подобного «обучения» такие дети теряют уверенность в себе, и, поверив, что они действительно глупые, входят в заколдованный круг без всякой перспективы выйти из него.

Но как поступил бы *хороший* учитель? Например, таким образом: он обращается к нашему мальчику, причём называет его по имени, допустим Витя. Учитель знает, что Витя не очень силён в геометрии, и ему нужен какой-то успех для приобретения большей уверенности в себе и для обретения более высокого статуса среди сверстников. «Витя, на прошлом уроке мы познакомились с кубом. Интересно было бы узнать, сколько рёбер у куба? Когда я был в твоём возрасте, мой учитель геометрии тоже задал мне этот вопрос. Это было трудно для меня, потому что в тот момент у меня не было перед глазами настоящего куба. Поэтому давай сначала потренируемся вот на этом кубике…» И так далее — вы можете сами представить продолжение разговора между хорошим учителем и Витей.

С этим примером мы уяснили себе, как важны три вышеупомянутых фактора *для ученика*. Теперь обратимся ко второму примеру, где мы можем обнаружить важность этих законов и *для самих педагогов*. Мы сможем увидеть, что для учителя важно определить стадию развития не только ученика, но и своего собственного. В моей практике была такая ситуация: одна учительница однажды пожаловалась в учительской — она даже плакала,— что мальчики в её классе шумят и буянят именно в тот момент, когда она стремится установить в классе, по её мнению, особую — нежную и доверительную — атмосферу. Она так любит своих мальчиков, так ласково с ними разговаривает — почему же они не ценят этого? Видимо, они совсем не любят её!

Как можно помочь этой учительнице? Взглянем на схему Кегана (можно сопоставить её со схемой Эриксона): мы видим, что мальчики находятся на «империал» стадии, что означает: они стремятся к независимости, самостоятельности и умелости, в то же время учительница, очевидно, находится на интерперсональной стадии, и нуждается в близком общении. Её интересы вступают в противоречие с интересами мальчиков, и мальчики начинают протестовать. Дети заключены в рамках своей стадии и не могут понять учителя. Но учитель, знающий психологические законы, может разобраться в ситуации и найти правильный выход.

Но это не означает, что наша учительница, осознав различие интересов, должна попытаться имитировать поведение мальчиков, например, тоже начать шуметь и буянить. Во-первых, она не сможет этого сделать естественно и натурально, потому что находится на другой фазе жизни. И во-вторых, мальчикам не нужен ещё один одноклассник, они скорее нуждаются во взрослом и достаточно мудром человеке, который постепенно, так сказать, «удобрял» бы почву их психологического развития, осторожно помогая детям не задержаться на их стадии, а достичь следующего уровня, когда придёт время.

Всегда были педагоги, которые ничего не знали о психологии, например, об общих факторах теорий развития, а всё же работали отлично. Мы не рабы психологических теорий. Но во многих случаях эти теории нам очень помогают и могут предотвратить ошибки, которые совсем не нужны ни нам, ни нашим детям.

Н. В. Верещагина
канд. псих. наук, доцент
Санкт-Петербургского
института
внешнеэкономических
связей, экономики и права

ВЫРАЖЕННОСТЬ ПСИХОСОМАТИЧЕСКИХ РАССТРОЙСТВ У РОДИТЕЛЕЙ И ДОШКОЛЬНИКОВ В СИТУАЦИИ ЭКОНОМИЧЕСКОГО КРИЗИСА

Copyright © 2010, Н. В. Верещагина

С древних времен известна связь физического и психического в человеке, выражающаяся в прямой зависимости степени соматического здоровья от психоэмоционального благополучия. По данным разных авторов, на настоящий момент в детском возрасте от 16 до 68 % детей имеют психосоматические расстройства, т. е. такие функциональные соматические нарушения, причиной возникновения которых являются эмоциональные неразрешаемые или длительные конфликты со значимыми людьми (родителями, воспитателями, сверстниками). Особенности эмоций у детей (их кратковременность, разнообразие, интенсивность при большей устойчивости отрицательных) способствуют частому возникновению пониженного настроения, при этом у мальчиков отмечается более выраженная симптоматика эмоциональных нарушений, чем у девочек. Средний возраст возникновения психосоматических расстройств (по данным Ю. Ф. Антропова, Ю. С. Шевченко [1]) составляет 4,1 ± 0,5 года.

Исследователи выделяют генетические (наличие психосоматических расстройств у родителей), психосоциальные (дисгармонии воспитания и обучения, нарушения системы мать-ребенок, смерть или болезнь близких, наличие братьев или сестер и др.) и церебро-органические (энцефалопатии, травмы головного мозга, тяжелые соматические болезни в раннем возрасте) факторы возникновения психосоматических расстройств у дошкольников. Отдельно рассматривают фактор онтогенеза, подчеркивая нарастание психосоматозов в возрастные кризисы в отдельных системах, созревающих в определенный период и испытывающих значительные функциональные перегрузки.

Эмоциональные реакции имеют два параллельно существующих выражения: психологическое (чувственный тон удовольствия или неудовольствия) и вегетативное, которое выполняет биологически важную функцию энергетического обеспечения целостного поведения. Психогенные нарушения протекают в два этапа: на первом отмечаются аффективные расстройства от апатии до гипервозбудимости с нерезко выраженными соматопроявлениями (в большинстве случаев нарушения сна или засыпания, повышенной утомляемостью, резким снижением продуктивности деятельности при усложнении заданий). На втором подключаются выраженные соматические расстройства с формированием патохарактерологических черт личности. Исследователи установили, что первый этап аффективного реагирования на психогенную ситуацию у ребенка длится в среднем около 4 лет. Практика свидетельствует о том, что, если в данный момент будут нейтрализованы провоцирующие факторы (неблагоприятная семейная ситуация, дисгармония семейного воспитания, конфликты со сверстниками), то ход течения психосоматических расстройств можно регрессировать средствами психокоррекции без помощи медикаментозного воздействия. Если время будет упущено, то вегетативные расстройства примут хронический характер, что потребует обязательного подключения медицинских работников к процессу реабилитации такого ребенка. Это означает, что детский практический психолог должен вовремя обнаружить и приложить усилия для нормализации психоэмоционального состояния у дошкольников.

В 2009 году на базе ГДОУ № 23 Красносельского района г. Санкт-Петербурга было проведено сравнительное исследование распространенности психосоматических расстройств у детей от 4 до 7 лет (46 детей). Группой сравнения выступали дошкольники 4–7 лет, обследование которых проводилось в 2001 году на базе МДОУ № 8 г. Гатчины Ленинградской области (62 ребенка). Актуальность сравнительного изучения обусловлена изменением социально-экономической ситуацией воспитания детей. Исследование проводили в двух направлениях: обследовали родителей с целью определения психологического микроклимата семьи и определяли наличие психосоматических реакций у детей путем наблюдения и беседы с воспитателями групп. Использовались следующие методики: авторский модифицированный вариант Опросника жалоб ребенка (BFB-K), методика «Семейно-обусловленное состояние» Эйдемиллера, Юстицкиса [2]. Шкала нервно-психического напряжения Немчина, Методика исследования социальной неудовлетворенности Субботиной, авторская схема наблюдения за дошкольниками во всех видах деятельности.

Результаты исследования позволяют однозначно утверждать, что экономический кризис 2007–2009 годов отрицательно повлиял на социальный статус семей, воспитывающих ребенка дошкольного возраста. Родители выражают неудовлетворенность отношениями с руководителями предприятий, с супругом и детьми, а также ограничением вариантов проведения отпуска и досуга, чего не наблюдалось

Copyright © 2010

в 2001 году. Принципиальным и закономерным результатом опроса родителей стала их неудовлетворенность ограничением возможности смены места работы и резкое снижение материального благополучия семьи в целом. Таким образом, современные семьи дошкольников менее социально благополучны, чем 8–9 лет назад.

Оценка 30 вариантов психосоматических расстройств у родителей дошкольников позволила определить, что современные родители (матери) стали достоверно чаще (при $p \leq 0{,}05$ по Т-критерию Стьюдента) отмечать физический и психический дискомфорт, болевые ощущения, нарушения сердечно-сосудистой и выделительной систем, снижение настроения, нарушения сна, трудности сосредоточения. Данные факты свидетельствуют о нарастании степени выраженности нервно-психического напряжения у матерей, воспитывающих детей 4–7 лет.

Также сравнительное исследование позволило установить достоверное (при $p \leq 0{,}05$ по Т-критерию Стьюдента) нарастание общей неудовлетворенности, нервно-психического напряжения и тревожности в семьях дошкольников. Матери чаще стали себя характеризовать как озабоченную, усталую, недовольную. Если в 2001 году семей с неблагоприятным микроклиматом было всего 6,8%, то в 2009 году их стало 47,8%, т. е. произошло снижение эмоционального благополучия в семье в 7 раз.

Корреляционный анализ показывает достоверные связи ($p \leq 0{,}05$) снижения социального статуса семей, степени выраженности нервно-психического напряжения родителей дошкольников и изменение психоэмоционального благополучия семьи с экономическими процессами в стране.

Проведенное исследование позволило установить, что 35,7% старших дошкольников обнаруживают психосоматические реакции, обусловленные недостаточным принятием матерью и несоответствием желаемым результатам в результате неправильных установок родителей по отношению к ребенку. В 2001 году такие реакции демонстрировали только 11,3% детей. Установлен качественный состав психосоматических реакций у дошкольников: речевые запинки психогенной природы имеют 3 детей, периодические боли в животе или головные боли испытывают 6 человек, аллергические реакции, стресс-зависимые по словам матерей, демонстрируют 2 детей, эпизодический энурез имеется у 4 детей, тикообразное подергивание века наблюдается у 1 ребенка. Из беседы с родителями, преимущественно матерями, и собственных наблюдений за детьми в ходе развивающей работы (подгрупповые и фронтальные занятия) выявлено, что имеется зависимость между усилением этих проявлений у детей и предшествующей социальной неуспешностью с яркой негативной оценкой со стороны матери или недостижением наилучшего результата среди сверстников. Чаще всего в подобной ситуации эти дети реагировали вспышкой негативизма или эмоциональной разрядкой в виде плача и стремлением к изоляции.

Для оценки степени принятия ребенка матерью как основного фактора провокации эмоциональных расстройств у детей раннего и дошкольного возраста коллективом автором под руководством профессора РГПУ им. А. И. Герцена Е. И. Николаевой (исполнители Н. В. Верещагина, Е. И. Шапиро) были разработаны, стандартизированы и валидизированы соответствующие методики (грант РФФИ 2007 г.), позволяющие определить степень нарушения эмоционального контакта в диадных отношениях «мать-дитя». Оказалось, что 7,2% матерей, воспитывающих ребенка до 2 лет, и 13,4% матерей дошкольников 3–5 лет демонстрируют эмоциональное отвержение к собственным детям (Н. В. Верещагина Е. И. Николаева[3]), что указывает на экстренную необходимость разработки подходов к нормализации отношений в системе «мать-дитя» на ранних этапах развития ребенка как условия предупреждения возникновения психосоматических расстройств в более старшем возрасте.

На основании результатов опросника жалоб ребенка установлено, что современные дети 4–7 лет достоверно (при $p \leq 0{,}05$ по Т-критерию Стьюдента) чаще сверстников (2001 г.) страдают нарушением пищеварения и мочеиспускания, обнаруживают речевые запинки, нарушения сна и выраженность страхов. Также современные дети отличаются более высоким индексом нервно-психической напряженности по сравнению со сверстниками, воспитывающихся 8–9 лет назад. Обнаружен сдвиг появления психосоматических реакций на более ранний возраст. Если в 2001 году психосоматические реакции демонстрировали дети с 5 лет в 2% случаев, то в 2009 году уже в 4 года 8% дошкольников имеют стресс-зависимые соматозы.

Корреляционный анализ показывает достоверную связь ($p \leq 0{,}05$) индекса нервно-психического напряжения дошкольников с экономической ситуацией в стране и психоэмоциональным микроклиматом в семье.

Сравнительное исследование семей, воспитывающих дошкольников с психосоматическими реакциями и психологически благополучных детей, показало, что нервно нестабильные матери в большинстве случаев предъявляют неадекватно завышенные требования к своим детям, провоцируя рост психосоматических реакций. В семьях эмоционально стабильных матерей процент детей с психосоматозами минимален (0,3%).

Таким образом, проведенное исследование показало связь экономического кризиса с нарастанием психосоматических реакций у дошкольников через снижение социального статуса семьи и нарастание нервно-психического напряжения у матерей и в семье в целом.

Полученные данные согласуются с результатами исследования С. А. Шмакова, А. С. Лаврова, О. А. Лавровой, И. И. Мамайчук, С. А. Кулакова, Ж. Бардиан, В. Н. Дружинина о том, что неблагоприятный микроклимат семьи, напряженность в межличностных от-

ношениях членов семьи, длительные конфликты с вовлечением детей, а также нарушения эмоциональных контактов между родителями и детьми в большинстве случаев приводят к психосоматическим реакциям в дошкольном детстве или девиантным формам поведения в подростковом возрасте.

С другой стороны, данные собственного исследования согласуются с данными Д. Леонова, В. В. Петухова, Э. Г. Эйдемиллер, В. Юстицкис о том, что не только дисгармоничные семейные взаимоотношения, но и социальный статус семьи определяет эмоциональное благополучие дошкольника или отклонения в поведении подростка от социальных норм.

Социальный статус — это положение, занимаемое индивидом или социальной группой в обществе или отдельной подсистеме общества. Определяется по специфическим для конкретного общества признакам, в качестве которых могут выступать экономические, национальные, возрастные и другие признаки. По мнению Ю. П. Платонова, для определения социального статуса семьи важны как структурные характеристики, так и ресурсные (материальные, воспитательные) и потенциальные возможности семьи [4].

Социальный статус семей является своеобразным отражением внутрисемейной ситуации как в межличностном плане, так и в материально-экономическом, поэтому может рассматриваться как фактор формирования психосоматических реакций у дошкольников.

В экспериментальном исследовании И. И. Мамайчук [5] выявлена зависимость формирования эмоционально-поведенческих нарушений у детей от степени принятия и эмоциональной поддержки матери. Механизмом возникновения расстройств поведения детей на эмоциональной основе автор назвала личностные особенности матерей и особенности микроклимата семьи: неудовлетворенность своей семейной ролью, наличие значительного числа внутрисемейных конфликтов, высокое самопожертвование по отношению к ребенку одновременно с менее тесным эмоциональным контактом с ним. Результаты собственного исследования также согласуются с этими положениями.

Исследователи Ю. Ф. Антропов, Ю. С. Шевченко, А. С. Кулаков считают, что психоэмоциональное напряжение у дошкольников может выражаться в следующих соматических проявлениях, которые часто родители и педагоги принимают за истинное нарушение здоровья ребенка, пытаются лечить медикаментозно без поиска стресс-причины, вызвавшей такое состояние ребенка:

1) расстройства в пищеварительной системе (нарушения аппетита, аэрофагия, тошнота, рвота, боли в животе, метеоризм, нарушения стула — запоры, полос);

2) в кожных покровах (аллергические проявления в виде высыпаний, кожного зуда, выпадения волос);

3) в двигательной сфере (тики, нарушения походки, псевдоэпилептические проявления);

4) в эндокринной системе (изменение углеводного обмена, массы тела);

5) в респираторной системе (одышка, навязчивый кашель, затруднение вдоха);

6) в выделительной системе (энурез, энкопрез, обменная нефропатия);

7) в сердечно-сосудистой (тахикардия, боли в сердце, повышение\понижение артериального давления);

8) нарушения терморегуляции (субфебрильная температура, гипер- и гипотермия);

9) в речевой системе (речевые запинки, многократное повторение одних фраз, трудности в разговоре);

10) алгические проявления (головные боли, боли в мышцах, суставах, мочевом пузыре и других органах).

Анализируя причины возникновения психосоматических расстройств в дошкольном возрасте, можно отметить следующие:

1) срыв привычного стереотипа поведения (смена обстановки или круга общения, смерть, развод, разлука родителей);

2) неправильное построение режима дня ребенка (дисбаланс физической и умственной активности в течение дня);

3) неправильные воспитательные приемы;

4) отсутствие необходимых условий для игры и самостоятельной деятельности;

5) создание односторонней аффективной привязанности;

6) отсутствие единого подхода к ребенку.

По данным собственного исследования, к указанным причинам следует добавить еще одну — снижение социального статуса семьи, что особенно актуально в ситуации экономического кризиса в стране.

Конечно, проведенное исследование не в полной мере раскрывает особенности психосоматических реакций у дошкольников и принципы их формирования. Поэтому исследование будет продолжено с целью углубленного изучения семьи дошкольника с психосоматическими расстройствами по направлениям:

I) Определение стиля семейного воспитания и отношения к ребенку в семье.

На настоящий момент существует несколько подходов к описанию отношения родителей к ребенку, ведущих к невротизации и повышающие риск возникновения психосоматических расстройств у дошкольников.

В. Н. Дружинин [6] выделяет роли ребенка в семье, чаще всего ведущие к нарушению психоэмоционального комфорта малыша: «ребенок-обуза», «ребенок-раб», «ребенок-любовник» (одинокая, как правило, мать настаивает на «отношениях для двоих», закрепощает ребенка в узах своей любви); ребенок как оружие в борьбе с супругом; ребенок — заместитель мужа (от него требуют постоянного внимания, заботы, чтобы он был рядом и делился своей личной жизнью).

А. С. Спиваковская [7] выделила 4 типа отношения родителей к ребенку в дисгармоничной семье, где относятся друг к другу шаблонно, стереотипно, годами сохраняя застывшие, ригидные, уже не соответствующие

реалиям отношения, что также провоцирует нарушения эмоционального здоровья дошкольника.

1. «Козел отпущения» — это объект для проявления взаимного недовольства супругов-родителей.

2. «Любимчик» заполняет эмоциональньий вакуум в супружеских отношениях, забота и любовь к нему чрезмерно преувеличены.

3. «Беби» — ребенок с ограниченными правами, с резким ограничением самостоятельности при сильной близости супругов.

4. «Примиритель» вынужден играть роль взрослого, регулировать и устранять супружеские конфликты и таким образом занимает важнейшее место в структуре семьи.

А. С. Спиваковская описывает три спектра отношений, составляющих любовь родителей к своему ребенку: симпатия — антипатия, уважение — пренебрежение, близость — дальность. Сочетание этих аспектов отношений позволяет описать некоторые типы родительской любви.

— Действенная любовь (симпатия, уважение, близость). Формула родительского семейного воспитания такова: «Хочу, чтобы мой ребенок был счастлив, и буду помогать ему в этом».

— Отстраненная любовь (симпатия, уважение, но большая дистанция с ребенком). «Смотрите, какой у меня прекрасный ребенок, жаль, что у меня не так много времени для общения с ним».

— Действенная жалость (симпатия, близость, но отсутствие уважения). «Мой ребенок не такой, как все. Хотя мой ребенок недостаточно умен и физически развит, но все равно это мой ребенок и я его люблю».

— Любовь по типу снисходительного отстранения (симпатия, неуважение, большая межличностная дистанция). «Нельзя винить моего ребенка в том, что он недостаточно умен и физически развит».

— Отвержение (антипатия, неуважение, большая межличностная дистанция). «Этот ребенок вызывает у меня неприятные чувства и нежелание иметь с ним дело».

— Презрение (антипатия, неуважение, малая межличностная дистанция). «Я мучаюсь, беспредельно страдаю от того, что мой ребенок так неразвит, неумен, упрям, труслив, неприятен другим людям».

— Преследование (антипатия, неуважение). «Мой ребенок негодяй, и я докажу ему это!»

— Отказ (антипатия, большая межличностная дистанция). «Я не хочу иметь дела с этим негодяем».

Согласно А. Я. Варга и В. В. Столина, риск психоэмоционального неблагополучия ребенка усиливается при авторитарной гиперсоциализации со стороны родителей, когда ребенку навязывают стереотипы поведения без учета его индивидуальных особенностей, при восприятии ребенка «маленьким неудачником», приписывая ему личную и социальную несостоятельность, и при высокой степени отвержения родителем, в первую очередь, матерью, ребенка, испытывая злость, досаду, обиду.

Аналогичной точки зрения следует исследователь Э. Г. Эйдемиллер, подчеркивая роль эмоционального отвержения матерью ребенка и «мистификации», т. е. внушение родителями детям того, в чем они нуждаются, кем являются, каковы их интересы и ценности, навязывание им неадекватной системы представлений о себе, в возникновении психосоматических расстройств у дошкольников.

II) Определение степени оптимальности родительской позиции.

Оптимальная родительская позиция должна отвечать трем главным требованиям: адекватности, гибкости и прогностичности.

Адекватность позиции взрослого основывается на реальной точной оценке особенностей своего ребенка, на умении увидеть, понять и уважать его индивидуальность. Родитель не должен концентрироваться только на том, чего он хочет в принципе добиться от своего ребенка. Знание и учет его возможностей и склонностей — важнейшее условие успешности развития.

Гибкость родительской позиции рассматривается как готовность и способность изменения стиля общения, способов воздействия на ребенка по мере его взросления и в связи с различными изменениями условий жизни семьи. Ригидность, инфантилизирующая позиция ведет к формированию барьеров общения, вспышкам непослушания, бунта и протеста в ответ на любые требования.

Прогностичность позиции выражается в ее ориентации на «зону ближайшего развития» ребенка и на задачи завтрашнего дня; это опережающая инициатива взрослого, направленная на изменение общего подхода к ребенку с учетом перспектив его развития.

Чаще всего в психолого-педагогических исследованиях для определения, анализа родительского отношения используются два критерия: степень эмоциональной близости, теплоты родителей к ребенку (любовь, принятие, тепло или эмоциональное отвержение, холодность) и степень контроля за его поведением (высокая — с большим количеством ограничений, запрещений; низкая — с минимальными запретительными тенденциями). Именно сочетание этих двух параметров чаще всего провоцирует психосоматические расстройства у детей[8].

А. И. Захаров[9] подчеркивает, что для психоэмоционального благополучия ребенка важны следующие параметры воспитательного процесса в семье:

1. Интенсивность эмоционального контакта родителей по отношению к детям: гиперопека, опека, принятие, непринятие.

2. Параметр контроля: разрешительный, допускающий, ситуативный, ограничительный.

3. Последовательность — непоследовательность.

4. Аффективная устойчивость — неустойчивость.

5. Тревожность — нетревожность.

А. И. Захаров выделил условия функционирования семьи, порождающие нарушения типа семейного воспитания и невротизации ребенка:

— искажение супружеских отношений по типу невротически мотивированного взаимодополнения;

— инверсия супружеских и родительских ролей, например выполнение бабушкой роли матери, а матерью — роли отца;

— образование эмоционально обособленных диад и аутсайдеров, «изгоев» в семье;

— высокий уровень семейной тревоги и эмоциональной напряженности;

— депривация потребности ребенка в принятии сопереживании, общении с родителями;

— практика подавления конфликтов и ухода от проблем.

А. И. Захаровым отмечается, что личностные особенности матерей также провоцируют развитие у детей психосоматических и неврозоподобных расстройств. В частности, автор выделяет такие психологические типы матерей детей с неврозами и нарушениями личностного развития, как «снежная королева», «царевна несмеяна», «спящая красавица», «наседка», «суматошная мать», «унтер Пришибеев», «вечный ребенок».

Неблагоприятные психологические черты матери непосредственно влияют на тип семейного воспитания, что оказывается особенно губительным для психоэмоционального комфорта тогда, когда мать односторонне доминирует в воспитании ребенка.

Таким образом, все авторы подчеркивают исключительную роль материнского отношения и соответствия ребенка родительским требованиям в возникновении психосоматических расстройств у дошкольников.

Итак, проблема психосоматических расстройств у дошкольников является актуальным вопросом психологической науки, особенно в ситуации экономического кризиса.

Примечания

[1] См.: Антропов Ю. Ф., Шевченко Ю. С. Лечение детей с психосоматическими расстройствами. СПб., 2002.

[2] См.: Эйдемиллер Э. Г., Юстицкис В. Психология и психотерапия семьи. М., 1999.

[3] См.: Верещагина Н. В., Николаева Е. И. Тест-опросник, оценивающий отношение матери к ребенку первых двух лет жизни // Вопросы психологии. № 4. 2009. С. 173.

[4] См.: Платонов Ю. П. Социальные статусы и социальные роли // Элитариум. 2007. № 3. С. 72–81.

[5] См.: Мамайчук И. И. Психологический анализ системы отношений в семьях дошкольников и пути их коррекции // Серова Н. Н. Вместе с семьей. СПб., 1998. С. 9–17. См.: Дружинин В. Н. Психология семьи. М., 2005.

[6] См.: Спиваковская А. С. Неврозы у детей. М., 1986.

[7] См.: Кулаков А. С. Практикум по психосоматике. СПб., 2008.

[8] См.: Захаров А. И. Предупреждение отклонений в поведении ребенка. СПб., 1997.

Литература

1. Бардиан Ж. Воспитание детей в семье. М., 1973.
2. Диагностика здоровья. Психологический практикум / Ред. Н. Г. Никифорова. СПб., 2007.
3. Захаров А. И. Неврозы у детей и психотерапия. СПб., 2000.
4. Каменская В. Г. Возрастная психология с элементами психофизиологии. М., 2005.
5. Кулаков А. С. На приеме у психолога-подросток. СПб., 2000.
6. Леонов Д. Социальный статус родителей детей-инвалидов // Элитариум. 2005. № 5. С. 32–38.
7. Петухов В. В. Отклоняющееся поведение подростков как психолого-педагогическая проблема // Учительская газета. 2002. № 13. С. 4.
8. Шмаков С. А., Лавров А. С., Лаврова О. А. Микроклимат семьи // Педагогика семейных отношений. М., 1985. С. 132–135.

М. В. Архипова
старший преподаватель РХГА

НАБЛЮДЕНИЕ ЗА ВНУТРЕННИМ МИРОМ: ЛИЧНЫЙ ДНЕВНИК

Copyright © 2010, М. В. Архипова

Эта статья посвящена интроспекции. В современной психологической литературе в качестве синонимов интроспекции используются такие слова и словосочетания, как самонаблюдение, внутреннее наблюдение или *наблюдение за внутренним миром*, субъективное наблюдение, рефлексия, саморефлексия, самоосознание, самоуглубление, самоанализ. Некоторые авторы разводят перечисленные понятия, другие же используют их как синонимы. У всех этих понятий, также как и у интроспекции, не существует единого определения.

Интроспекция (лат. intro — «внутрь», specare — «смотреть») в широком смысле слова означает «внутреннее самонаблюдение; изучение индивидом собственных психических процессов (сознания, мышления, чувств)»[1] или «изучение душевных явлений при посредстве самонаблюдения»[2]. В узком значении нет единого понимания этого термина. Причем многообразие трактовок возникает на всех уровнях интроспективного метода: 1) «разные предметы внутреннего наблюдения <…> обуславливают содержательное различие в результатах интроспекции»[3]; 2) существует большое количество техник, т. е. конкретных методик интроспекции, с которыми связаны и множественные проблемы единиц самонаблюдения и их фиксации; 3) разные подходы к интерпретации собранных материалов. Немецкий исследователь Эйслер обобщил взгляды 84 авторов на интроспекцию и не нашел двух авторов, которые понимали бы интроспекцию одинаково. Даже внутри одной научной школы, где исследователи придерживались единой концепции, например, вюрцбургской школы (1901–1905), где под руководством Кюльпе в начале XX века был проведен ряд интроспективных исследований (Майер, Орт, Марбе, Ах), в конкретных исследованиях понимание интроспекции весьма разнилось[4].

Если обратиться к истории интроспекции, то вплоть до XIX столетия она понимается либо как 1) высшая форма восприятия, либо как 2) некая психотехника, которая включает в себя наблюдение за своим внутренним миром с целью одновременного воздействия на какие-либо элементы этого внутреннего мира. Например, среди родоначальников интроспекции в первую очередь называют Сократа в связи с его знаменитым сократическим методом. И этот же метод историки психологии называют первой письменно зафиксированной психотерапевтической техникой, а Сократа — пионером психотерапии[5].

В качестве другого примера можно привести взгляды древнегреческого философа Плотина. В представлениях Плотина важной способностью души является интроспекция (рефлексия), т. е. ее «обращенность на себя, на собственные незримые действия и содержание. Она как бы следит за своей работой, является ее “зеркалом”. <…> Рефлексия, открытая Плотиным <…> выглядела самодостаточной, невыводимой сущностью. Таковой она и оставалась на протяжении веков, став исходным понятием интроспективной психологии сознания»[6].

Считается, что понимание интроспекции как научного метода восходит к Декарту и Локку. Однако у Локка интроспекция, или рефлексия, или внутренний опыт,— это особая сила души, сила разума, способность души обращать свой взор на собственные состояния, т. е. опять высшая форма восприятия. Декарт пишет об интроспекции или самонаблюдении, как о методе познания души, однако опять-таки в силу существования интроспективной способности сознания. И Декарт предлагает, говоря современным языком, психокоррекционную интроспективно-рациональную технику снятия эмоциональных напряжений — психотерапевтическую методику.

В XIX веке психология претендует на то, чтобы стать наукой, что означает, что при сборе психологической информации необходимо пользоваться научным методом. Вильгельм Вундт, хрестоматийно признанный основателем науки психологии, очевидно, хорошо понимая, что интроспекция не отвечает критерию научного метода, создает «кентавра», объединив ее с экспериментом. Метод, использовавшийся в его лаборатории, назывался «экспериментальной интроспекцией». Вслед за Вундтом исследовательский метод, принятый в вюрцбургской школе, был назван «структурной экспериментальной интроспекцией», и это же название было заимствовано Титченером. Отличие интроспекции вюрцбургской школы от вундовской заключалось в возможности ретроспективного описания постфактум пережитого опыта. Вундт не считал такой вариант интроспекции научным, и называл это «имитацией интроспекции».

Некоторые исследователи считают, что интроспекция как исследовательский метод в наиболее «чистом» виде использовалась представителями Чикагской школы функционализма. Однако представители этой школы (в отличие от структуралиста Титчинера) не придерживались одного метода, отмечая

Copyright © 2010

недостатки интроспекции и считая ее субъективной. На практике в большинстве исследований Чикагского университета использовались эксперимент и объективное наблюдение, а там, где применялась интроспекция, дополнительно подключались приемы, основанные на объективности [7].

Считается, что интроспекция как исследовательский метод «умерла» в первой трети XX столетия (Титчинер и представители чикагской школы — последние ее приверженцы). С середины XX столетия психологи стали задаваться вопросом, почему это произошло. В одной из своих работ известный специалист в области истории психологии Э. Боринг спрашивает: «Что случилось с интроспекцией?». Ответ на этот вопрос мог бы быть следующим: ничего не случилось, потому что интроспекция как исследовательский метод, соответствующий строгому научному критерию, никогда не существовала. А в своих первоначальных значениях как 1) высшая форма восприятия и как 2) психотехника, включающая наблюдение за своим внутренним миром с целью воздействия на него, интроспекция существует и поныне.

Во втором своем значении она существует в техниках психотерапии и психологического консультирования. В самом общем смысле интроспективные техники можно поделить на три группы. В первую войдут диалоговые методы (хрестоматийным примером здесь может служить психоанализ); во вторую — а-ля медитативные упражнения, которые предлагают различные психологические школы. Как правило, в основе техник, составляющих вторую группу, лежат упражнения, использующиеся в практике буддизма и йоги. И это объяснимо, поскольку большинство профессиональных консультативных и психотерапевтических школ сложилось или «уходит корнями» в западную традицию конца XIX — первой половины XX столетия, а в этот период восточная религиозная практика стала особенно модной и популярной в Западной Европе.

К третьей группе может быть отнесен метод «интенсивной дневниковой терапии» американца Айры Прогофф.

В своем методе Прогофф опирается на «психотерапевтические» качества дневника. Дневниковые тексты обладают рядом особенностей, выделяющих их из ряда других текстов. Важнейшая из них — темпоральность. «Дневник принципиально темпорален. Он не выходит из времени, он принципиально и, так сказать, сознательно погружается в него» [8]. Дневник тесно связан с тем моментом, когда делается данная дневниковая запись. Собственно, его задача — попытаться зафиксировать то, что происходит здесь-и-теперь (в данную минуту, день, неделю, месяц…). Поэтому подавляющее количество дневниковых текстов маркируется датами записей, а иногда и местом, где эта запись делается; и даже те из них, авторы которых принципиально не ставят дат, в которых отражается «свободный поток сознания», также призваны уловить динамику, разворачивающуюся во времени, пусть и не закрепленном конкретными числами.

Как раз в этом качестве дневника — возможности более или менее полной регистрации текущего момента — и заложен, на наш взгляд, основной его рефлексивный и корректирующий потенциал. Последующее обращение к записям, сделанным в «прошедшем настоящем», позволяет сравнивать, сопоставляя с «сегодняшним настоящим». «Собственно, жизнь дневника — это его перечитывание. <…> (Чтение моего дневника Другими на самом деле имеет тот глубинный смысл, что с помощью Других я сам прочитываю свой дневник)» [9].

И далее: «Познать самого себя — это познать опоры своей субъективности в объекте.

В практическом плане это означает две вещи:

1. Рефлексия через вербализацию. Письменная (или печатная “наедине со всеми”) вербализация потока своей жизни, потока своего времени. Дневник в широком смысле слова, дневник, позволяющий в фиксированном слове “остановить мгновение”, заставить его по крайней мере — помедлить. (Культура дневника утеряна, ее нужно кропотливо и терпеливо возрождать <…>.)

2. Дневник — это не все, это только первый шаг. Не менее, а более важна *рефлексия рефлексии*. Нужно обладать искусством перечитывать свои дневники, свои черновики, перечитывать так или иначе зафиксированную историю своей жизни, формировать выводы. Именно в этих выводах из истории своей жизни мы можем услышать *шепот сократовского демона*. Нужно уметь прислушиваться к этому едва слышному лепету нашего ангела-спасителя» [10].

Важно отметить, что известны случаи, когда дневник вели люди, ставящие своей целью духовное возрастание (дневник как способствующая, сопровождающая методика). Так, благословляя послушника Николая Беляева на ведение дневника, старец, ныне прославленный прп. Варсонофий, говорил молодому человеку: «Замечайте события своей жизни <…> во всем есть глубокий смысл. Сейчас Вам непонятны они, а впоследствии многое откроется». И затем, размышляя о ведении дневника, молодой человек пишет: «В этот же день я прочел “Слово о. Иоанна Кронштадского”, изданное преосвященным Михеем. Это небольшая книжечка, листиков 10–15. И там я прочел такие слова: “Я старался каждый день что-нибудь записать для того, чтобы, перечитывая свои дневники, я мог видеть, иду ли я вперед или иду я назад…” И далее: “Я понял, что без постоянного бодрствования над собой и без непрестанной молитвы я не буду в состоянии отразить всех козней диавольских, и поэтому первое время моей пастырской деятельности прошло в тяжелой борьбе и трудах”» [11].

Особенностью дневникового метода Айры Прогофф является то, что он может оказывать вполне профессиональное психотерапевтическое влияние без вмешательства специалиста. «Прогофф поставил себе задачу разработать экономичный и эффективный

метод психологической самопомощи, чтобы любой человек мог войти в контакт с собственным "внутренним процессом", не завися при этом от харизматического присутствия психотерапевта» [12].

Другой особенностью «структурированного дневника» выступает ведение записей в установленной структуре, т. е. записи делаются не линейно, а в определенных разделах: «В конце шестидесятых, когда дневник был разработан, это был удивительный прорыв — гипертекст в бумажном варианте! Дневник должен быть устроен так, чтобы можно было свободно добавлять листы в любой раздел» [13]. Структура дневника состоит из 4-х основных разделов, каждый из которых делится на подразделы. Теоретически предложенная структура опирается на аналитическую теорию К. Г. Юнга, учеником которого был доктор Прогофф.

В своей практике, работая школьным психологом, автор статьи также убедилась в мощном психотерапевтическом потенциале дневника: учителям школы, конечно, по желанию, было предложено вести аудиодневники (АУ). Многие откликнулись на это предложение. В нашем случае учителя знали, что тексты будут прочитываться или прослушиваться психологом школы. Однако из-за большого объема аудиозаписей психолог не могла вовремя познакомится со многими текстами. Технология этой работы была построена таким образом, что тексты расшифровывались профессиональной машинисткой, и затем передавались их авторам. Отредактированные авторами тексты (в них заменялись реальные имена) становились доступными для любого сотрудника или посетителя школы — печатный вариант находился в школьной библиотеке. И вот, практически все авторы отметили психотерапевтический эффект этих дневников даже в случае, когда они функционировали вне профессионального внимания психолога.

В качестве примера приведем отрывок из АУ учительницы 3-го класса (расшифровка аудиозаписи, все имена заменены): «Очень полезно мне было прочитать то, что говорила в прошлом году. Потому что я увидела проблемы с другой стороны. Вот я, например, сразу стараюсь помочь ребенку, если есть проблема, найти решение. А потом уже, когда ситуация разрешена, когда прошло некоторое время, буду анализировать, правильно поступала или нет. То есть дневник профессионально помогает расти. И еще. Многое действительно очень уплывает из памяти, а когда остаются такие записи, это очень важно. Например, мы об Алеше говорили. По записям видно эмоциональное развитие мальчика, какой он был, какие проблемы у него возникали с Андреем там, с Мишей, когда мальчики пришли во второй класс, с девочкой новенькой с Катей Ворониной, и видно, как мальчик развивался в течение года… Многое забылось из того, что было раньше. Последние дневники, и мои, и Эльги Александровны, то, что я читала, действительно, по текстам видно, как Алеша меняется, даже в разговоре с ребятами… некоторые реплики его, которые были оговорены в дневниках. И это второй момент. Значит, видны этапы взросления, например, Алеши, благодаря аудиодневникам. И есть еще третий момент. Мне очень было интересно читать наблюдения других педагогов за этими же детьми. Это такой опыт, другая точка зрения. Мне было удивительно читать, удивительно и очень интересно. Более полная картина. Это очень интересно, что Кира Николаевна говорила и то, что Эльга Александровна говорила, очень, очень мне понравилось. Ну, конечно, там были и нелицеприятные вещи. Вот, прямо ножом по сердцу про Мишу, то, что Эльга Александровна говорила, когда Мишу ругали, что не место в школе таким вообще. Мне это было очень неприятно, но, может быть, так было в том году, может быть, я так и говорила, уже не помню сейчас. Но мне было очень жаль, что так восприняты были мои слова, конечно, у меня даже в душе не было такого, что кого-то из школы выгнать, нет, конечно. Жаль, и начинаешь думать, что нужно следить за тем, что ты говоришь и как ты говоришь. <…> Я считаю, что педагогам нужно почаще предлагать записывать аудиодневники. Потому что это очень интересно».

Примечания

1 См.: Словарь иностранных слов / Сост. Н. Г. Комлев. М.: ЭКСМО, 2006.

2 См.: Словарь иностранных слов / Сост. А. Н. Чудинов. СПб., 1910.

3 См.: Корнилова Т. В. Экспериментальная психология: Теория и методы: Учебник для вузов. М., 2005.

4 См.: Боринг Э. История интроспекции // История психологии XX век / Под ред. П. Я. Гальперина, А. Н. Ждан. М., Екатеринбург, 2002.

5 См.: Петровский А. В., Ярошевский М. Г. Психология. М., 2006.

6 См.: Там же.

7 См.: Шульц Д. П., Шульц С. Э. История современной психологии. СПб., 1998.

8 Пигров К. С. Шепот демона: опыт практической философии. СПб., 2007. С. 31.

9 Там же. С. 24.

10 Там же. С. 54–55.

11 Дневник послушника Николая Беляева (преподобного оптинского старца Никона). М., 2004. С. 163.

12 Кутузова Д. А. Ведение «структурированного дневника» по методу А. Прогоффа // Московский психотерапевтический журнал. 2009. № 1 (60). С. 127.

13 Там же. С. 130.

Г. Ю. Троицкая
инженер
Санкт-Петербургского
государственного
университета путей
сообщения

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ САМОРЕАЛИЗАЦИИ МНОГОДЕТНЫХ РОДИТЕЛЕЙ

Copyright © 2010, Г. Ю. Троицкая

В настоящее время, в период активации самосознания общества, значительно возросла потребность в людях, способных к самостоятельному выстраиванию стратегии собственной жизни, умеющих «создавать» самих себя.

За годы советской власти в нашей стране сформировалось устойчивое отношение к семье (в особенности многодетной), как к препятствию самореализации, профессиональному и личностному росту родителей. Такое отношение к семье естественным образом повлекло за собой возникновение демографических проблем, снижению рождаемости, увеличению количества абортов и т. д.

Сейчас ситуация несколько изменилась и, несмотря на то, что семья с 1–2 детьми продолжает оставаться наиболее характерной для российского общества [1], количество многодетных семей возросло, причем среди многодетных родителей немало высокообразованных, состоявшихся в профессиональной сфере и обладающих признаками зрелой личности людей. Однако общее отношение к многодетной семье остается прежним.

Для психологии многодетная семья представляет особый интерес в связи со своеобразием внутрисемейных отношений, а также наличием психологических особенностей ее членов. Эти особенности во многом обуславливают как появление многодетной семьи, так и ее дальнейшее существование и особенности развития.

На многодетную семью возлагаются большие надежды в процессе изменения демографической ситуации в стране и увеличению рождаемости. Вместе с тем главной целью развития личности было и остается достижение зрелости, которая связана с ее самореализацией [2].

В связи с этим особую важность приобретает изучение самореализации многодетных родителей с точки зрения возможности совмещения удовлетворения естественной потребности в рождении и воспитании детей и потребности в самоактуализации (самореализации) и личностном росте каждого из родителей.

С целью изучения особенностей самореализации многодетных родителей и установления связи между самореализацией и особенностями отношения многодетных родителей к семье было предпринято настоящее исследование, в котором приняли участие 15 многодетных родителей, проживающих в Санкт-Петербурге и имеющие от 3 до 6 детей. Для проведения сравнительного анализа были отобраны 15 родителей, имеющих 1–2 ребенка (малодетные), также проживающих в Санкт-Петербурге. Обе выборки уравнены по показателям возраста, социально-экономического статуса, удовлетворенности браком, образования, религиозных взглядов.

Для исследования уровня самоактуализации многодетных родителей и родителей, имеющих 1–2 ребенка применялся самоактуализационный тест САТ, разработанный Л. Я. Гозманом, Ю. А. Алешиной и др. на основе опросника личностных ориентаций Э. Шострома [3], позволяющий измерять уровень самоактуализации как многомерную величину по двум основным и 12 вспомогательным шкалам.

В результате проведенного исследования было установлено, что количество многодетных родителей с высокими показателями по основным шкалам — ориентации во времени и поддержки — составляет 40% от общего числа исследуемых многодетных родителей. Для малодетных родителей эта цифра составляет 33%, что позволило с достаточной уверенностью предположить, что среди многодетных родителей самоактуализирующиеся личности встречаются не реже, чем среди родителей с 1–2 детьми.

Средние значения показателей по большинству шкал САТ для многодетных родителей несколько выше, чем для малодетных. Применение статистического критерия Манна-Уитни не выявило значимых различий в уровне самоактуализации многодетных родителей и родителей, имеющих 1–2 детей. Это позволяет утверждать, что средний уровень самоактуализации многодетных родителей определенно не ниже, чем средний уровень самоактуализации малодетных.

Кроме того, было установлено, что среди многодетных родителей личности с высоким уровнем самоактуализации встречаются не реже, чем среди малодетных.

В рамках исследования была предпринята попытка выделить основные особенности российской многодетной семьи, отличающие ее от семьи с 1–2 детьми.

Очевидно, что многодетная семья выполняет те же функции, что и малодетная, и по этому параметру заметных различий не наблюдается. Необходимо отметить только, что воспитательная функция в многодетной семье реализуется более полно, чем в семье с 1–2 детьми, что позволяет полностью удовлетворить потребность родителей в рождении и воспитании детей. То же можно сказать и о функции первичной социализации. Социализация в многодетной семье проходит в условиях более приближенных к дальнейшей взрослой жизни с ее необходимостью учитывать интересы других людей,

Copyright © 2010

взаимодействовать на равных, заботиться о слабых, чем в семье с 1–2 детьми.

Одним из основных отличий многодетной семьи от семьи с 1–2 детьми является ее более сложная структура. В связи с тем, что в многодетной семье расширена и развита субсистема детей (сиблингов), она богата разнообразными связями среди детей — между старшими и младшими, между братьями и сестрами. Это имеет большое значение для подготовки подрастающего поколения к выполнению родительских и супружеских ролей.

Имено поэтому оптимальная величина малой группы (5–7 человек) может расматриваться и как оптимальная для семьи. Несомненно, что и с демографической, и с социально-психологической точки зрения малодетная семья не является удовлетворительной.

В работах А. Я. Варги[4] подробно описан жизненный цикл российской городской семьи. Она в основном опирается на исследования семей с 1–2 детьми, как наиболее характерных для российского общества. Наши наблюдения и исследования многодетных семей позволяют предположить, что прохождение жизненного цикла для них имеет некоторые особенности, отличающие их от семей с 1–2 детьми.

Первые три стадии жизненного цикла российской многодетной семьи и семьи с 1–2 детьми, естественно, проходят практически одинаково. Различия обнаруживаются на четвертой стадии (по А. Варга), когда после рождения второго ребенка происходит рождение третьего и последующих детей. Семья переходит в категорию многодетной, ее структура значительно усложняется, и по мере увеличения количества детей растет степень дифференциации супругов от родительских семей. Разросшаяся нуклеарная семья сильнее стремится к отделению от родительской — как физической, так и психологической. Стареющему же старшему поколению родителей все труднее становится контролировать столь усложнившуюся систему. Кроме того, старшее поколение родителей часто не имеет опыта жизни в многодетной семье, что еще более ослабляет их контроль над нуклеарной семьей (молодые супруги оказываются более опытными родителями, чем бабушки и дедушки) В результате при обоюдных усилиях супругов, направленных на отделение от родителей, этот процесс происходит более или менее успешно. По нашим данным, 90% многодетных семей живут отдельно от родителей и не включают их в структуру своей семьи.

На пятой стадии (по А. Варга) также наблюдается существенное различие между многодетной семьей и семьей с 1–2 детьми. Во-первых, именно на этой стадии происходит разделение детской субсистемы на старшую и младшую, возрастной границей между которыми является начало периода полового созревания. Более четкими становятся границы между мальчиками и девочками. В то же время наличие младших (а иногда и совсем маленьких) детей в семье является тем самым необходимым родителям стабилизатором, наличие которого облегчает им принятие необходимости отделения старших детей. Старшие же дети, привыкшие заботиться и помогать младшим, раньше и легче становятся самостоятельными и независимыми, чем их сверстники из малодетных семей, поэтому их отделение происходит более спокойно.

Что касается шестой стадии, то в многодетной семье она также нередко повторяет первую, т. е. перед нами семья, состоящая из родителей и повзрослевшего младшего ребенка. Разница заключается лишь в том, что в этот период старшие дети, как правило, уже создали свои семьи, и возможность общения с внуками облегчает для родительской семьи процесс отделения младшего ребенка.

Итак, опираясь на сказанное выше, можно выделить следующие особенности российской многодетной семьи:

— Многодетная семья имеет сложную структуру с развитой детской субсистемой, обогащенной разнообразными связями внутри этой субсистемы, что создает благоприятные условия для межличностного общения.

— Многодетная семья наиболее комплектна с точки зрения набора семейных ролей, что обеспечивает богатство и разнообразие ролевых структур в ней.

— Многодетная российская семья чаще является двухпоколенной, т. е. она значительно более дифференцирована от старших (родительских) семей, чем семьи с 1–2 детьми, что дает ей возможность избежать спутанности семейных ролей и невнятного разделения функций, характерного для средней современной российской семьи[5].

Для изучения особенностей отношения многодетных родителей к семье применялась методика «Незавершенные предложения», специально модифицированная для целей данного исследования. Отношение к семье измерялось по следующим шкалам:

1. «Интеграция с семьей». По этой шкале определялась степень включенности индивидуума в семейную жизнь[6].

2. «Отношение к рождению и воспитанию детей». Данная шкала определяет, насколько важным для испытуемого является рождение и воспитание детей в семье, насколько сильна “потребность в детях».

3. «Отношение к детству». Шкала определяет то, как родители относятся к детям и к детству вообще.

4. «Отношение к самореализации в семье». Шкала определяет, насколько испытуемый воспринимает семью как возможность для самореализации, творческого развития и личностного роста.

В процессе обработки и анализа результатов представилось целесообразным разделить выборку родителей, имеющих 1–2 детей на «перспективных», т. е. планирующих создание многодетной семьи в будущем и собственно малодетных. В результате установлено следующее:

— Степень интеграции с семьей у многодетных родителей значимо выше, чем у малодетных.

— У многодетных родителей отмечается значительно более позитивное отношение к воспитанию детей, а также к детям и к детству вообще.

— У многодетных родителей отмечается в целом значительно более выраженное отношение к семье как

к системе, открывающей возможности для творческого развития и личностного роста, чем у малодетных родителей.

Особый интерес для исследования представлял качественный анализ завершенных предложений, в ходе которого были выявлены следующие особенности отношения многодетных родителей к семье:

— 27% многодетных родителей видят в рождении детей возможность перерождения, переосмысления себя и своей жизни, переход на другой уровень развития взаимоотношений, т. е. связывают рождение детей в семье с личностным ростом родителей. Среди малодетных этот аспект рождения детей не отмечает никто.

— 36% многодетных родителей считают воспитание детей делом трудным, но интересным, творческим, «наивысшим творчеством». Среди же малодетных родителей творческую составляющую воспитательного процесса выделяют только 11% испытуемых.

— Среди многодетных родителей большинство (79%) связывают цель и смысл своей жизни с созданием семьи и воспитанием детей. Среди малодетных родителей с воспитанием детей жизненные цели не связывает никто из испытуемых.

Обобщая вышесказанное, можно утверждать, что основной особенностью отношения многодетных родителей к семье является то, что они воспринимают процесс ее создания, рождения и воспитания детей как одно из главных и важных дел своей жизни, как творческий процесс, который позволяет раскрыть свои способности и таланты и помогает самореализации и становлению личности.

Установление связи между такими параметрами, как уровень самоактуализации и отношение к семье многодетных родителей, позволяет сделать вывод о том, что чем более отчетливо многодетные родители воспринимают семью как одну из основных сфер самореализации личности, тем выше у них способность жить настоящим, видеть жизнь целостной (Ks=0,641), ценить свои достоинства (Ks=0,176), а также, чем более позитивно и творчески родители относятся к воспитанию детей, тем выше их самоуважение (Ks=0,576) и самопринятие (Ks=0,577).

По результатам исследования были сделаны следующие выводы:

1. Психологические особенности самореализации многодетных родителей определяются особенностями многодетной семьи как малой группы и особенностями отношения родителей к семье.

2. Среди многодетных родителей не меньше самоактуализирующихся личностей, чем среди малодетных, а средний уровень самоактуализации многодетных родителей не ниже, чем малодетных, т. е. наличие большого количества детей в семье само по себе не является препятствием для самореализации родителей.

3. Отношение многодетных родителей к созданию семьи и воспитанию детей как к творческому процессу, раскрывающему внутренний потенциал личности, а также их относительно более высокая степень интеграции с семьей создает благоприятные условия для развития личности и способствует их самореализации.

Несмотря на то что, как было показано выше, многодетность не только не является препятствием для саморелизации родителей, но в большинстве случаев способствует ей, во вполне внешне благополучных и функциональных многодетных семьях показатели самореализации родителей могут быть довольно низкими.

Среди причин низкого уровня самореализации (самоактуализации) многодетных родителей можно выделить следующее:

— Отсутствие у родителей четкого образа многодетной семьи, вследствие того что многие из них являются единственными детьми в семье или имеют только одного брата или сестру, а также их недостаточная осведомленность в вопросах семейной психологии требует от них больших усилий для создания функциональной семейной группы и влечет за собой эмоциональное выгорание и потерю интереса к саморазвитию.

— Отсутствие психологической поддержки достаточно благополучных многодетных семей со стороны педагогов, психологов и социальных работников, непонимание и часто негативное отношение со стороны окружающих людей способствует снижению самооценки, что, в свою очередь, тормозит процесс личностного роста родителей.

Опираясь на все вышесказанное, можно наметить основные пути психологической помощи родителям, как многодетным, так и планирующим рождение детей:

1. Обучение многодетных родителей, а также родителей, планирующих иметь детей основам семейной психологии с элементами психологии развития и психологии общения.

2. Организация психологической помощи многодетным родителям, направленной не столько на лечение болезней семьи, сколько на укрепление ее здоровья и запуск положительного потенциала семьи. Причем большое значение имеет работа с матерями, поскольку именно мать является психологическим центром семьи, «ключом» к ее психологической жизни.

Следует отметить также, что ввиду того, что особенностью многодетных родителей является их позитивное отношение ко всему, что связано с детством, весьма эффективными при работе с ними являются сказкотерапевтические и арт-терапевтические методы.

Примечания

[1] См.: Варга А. Я. Системная семейная психотерапия. СПб.: Речь, 2001.

[2] Олпорт Г. Становление личности. Избранные труды / Под ред. Д. А. Леонтьева. М.: Смысл, 2002.

[3] Алешина Ю. Е., Гозман Л. Я., Дубовская Е. М. Социально-психологические методы исследования супружеских отношений. М., 1987. С. 4.

[4] См.: Варга А. Я. Системная семейная психотерапия. СПб.: Речь, 2001.

[5] См.: Там же.

[6] См.: Эйдемиллер Э. Г., Юстицкис В. Психология и психотерапия семьи.— 3-е изд. СПб.: Питер, 2002.

P. A. Sorokin

THE WAYS AND POWER OF LOVE
ГЛАВА 5 *.
МЕНТАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ И ЭНЕРГИИ ЧЕЛОВЕКА

The Socioconscious in Man

Above this bioconscious stratum lie the conscious sociocultural energies, activities, egos, and roles. They are derived from and generated by the conscious, meaningful interaction of mindful persons in their collective living, experience, and learning. Through this collective experience, they are accumulated and transmitted from person to person, group to group, generation to generation. In the process of this interaction, they are patterned into specific scientific, philosophical, religious, ethical, artistic, political, and technological forms of sociocultural thought, norms, values, activities, and institutions.

A person possesses as many sociocultural egos, roles, and activities as there are sociocultural groups with which, voluntarily or not, he is connected. Most of us have our *family ego* and activities, our *state-citizenship ego* and activities, our *nationality ego* and activities, our *religious ego and role* (if we belong to an organized religion), our *occupational ego* and activities, and the *lesser egos* of the societies, clubs, and associations to which we belong or with which we are interacting. Each of these egos roles, and activities is different from the others. In the midst of our family, our ego and role is that of a father, mother, brother, sister, son, daughter; the ego is imbued with the appropriate ideas, values, volitions emotions and feelings; our role assumes certain definite forms, and even our costume (such as a bathrobe and slippers) is of a typical kind. Wh_{en} we leave home and reach the scene of our occupation, the family ego gives place in the field of our consciousness and behavior to that of the occupational ego and actions of a doctor, professor, pastor, engineer businessman, farmer, clerk, or the like. Our occupational ego considers and discusses quite different things, in a different way, and with different emotions as compared with the family ego. In our occupational role compared with the family role, we perform very different activities, in j different setting, with different co-actors (bosses, co-workers, and subordinates), in a different garb. If our occupational ego were to think talk, and behave as our family ego does, we should be looked upon as "queer" and should probably soon lose our position. Our occupational ego frequently does things of which our family ego disapproves, and vice versa. These two egos are, in fact, as unlike in their mentality and activities as two different persons.

When we go to church, our religious ego replaces the family and occupational egos. This religious ego is again quite different from both others in its mentality and activities. It is concerned with God, sin, and salvation; in its religious role it prays, sings hymns, kneels, and performs other acts of religious character, quite different from the actions of the family ego or the occupational ego. A similar transformation of our egos takes place when we attend a political rally. Our political ego may think, say, and do many things of which our family ego or religious ego is ashamed.

Each of these egos is a reflection of the meanings, values, and norms of the particular group which it represents. The activities and the role of each of our sociocultural egos are defined by their respective social group — Some of the groups where the membership is involuntary — like the army for a drafted soldier, the totalitarian state for its citizen, the prison for an inmate — compulsorily impress their own image upon their members and coercively regiment the members' bodies, souls, and activities in many fields up to the smallest detail: what a member has to eat or drink, what he has to wear, where he has to live, whom he has to meet, obey, or boss, when and how much he has to sleep, what he has to believe, think, and say, what he has to read, and in general where and when he has to do what. Such coercive groups compulsorily install their representative egos into an individual, with all the values, beliefs, and actions, pertaining! to the respective ego.

II
Четырёхчастная структура духовной и психической организации и энергии человека

3. Социосознательная сфера человека

Над этой биосоциальной структуой лежат сознательные социокультурные энергии, действия, эго и роли. Они получены и произведены сознательным, осмысленным взаимодействием думающих людей в их коллективном существовании, опыте и познании. Через этот коллективный опыт они аккумулируются и передаются от человека к человеку, от группы к группе, от поколения к поколению. В процессе этого взаимодействия они паттернализируются в определенные научные, философские, религиозные,

* Перевод главы 5 сделан студентом факультета социологии СПбГУ О. В. Павенковым по изданию: The Ways and Power of Love. Chicago: Beacon press, 1967. P. 89–90.

Copyright © 2010

этические, художественные, политические и технические формы социокультурного мышления, норм, ценностей, действий и установлений.

Человек обладает таким числом социокультурных эго, ролей и действий, с каким количеством социокультурных групп он волей или неволей сопряжён. У большинства из нас есть наше *семейное эго* и соответствующие этому эго действия, наше *эго гражданина государства* и соответствующие этому эго действия, наше *эго национальности* и соответствующие этому эго действия, наше *религиозное эго и роль* (если мы принадлежим к организационно оформленной религии), наше *профессиональное эго* и соответствующие этому эго действия и *другие менее значимые эго различных* обществ, сообществ и ассоциаций, к которым мы принадлежим или с которыми мы взаимодействуем. Каждые из вышеупомянутых эго, ролей или действий отличаются друг от друга и последующих других. В социальной среде, формируемой нашей семьёй, наше эго и социальные роли — это роль отца, матери, брата, сестры, сына или дочери; каждое эго наполнено соответствующими идеями, ценностями, желаниями, эмоциями и чувствами; наша роль принимает определенные формы, и даже наша одежда (например, купальный халат и шлепанцы) являются типизированным видом. Когда мы выходим из дома и начинаем заниматься нашими профессиональными обязанностями, семейное эго занимает определенное место в области нашего сознания и поведения по отношению к профессиональному эго и действиям одной из наших профессий, например профессии врача, профессора, священника, инженера, бизнесмена, фермера, конторского служащего или другим профессиям. Наше профессиональное эго рассматривает и обсуждает весьма разные вещи различными способами и с различными эмоциями по сравнению с семейным эго. В нашей профессиональной роли по сравнению с семейной ролью мы выполняем совсем другие действия, в ином социальном окружении, с различными со-актерами (начальниками, сотрудникиами или подчиненными), в разной одежде. Если бы наше профессиональное эго думало, говорило и действовало так же, как и семейное эго, то на нас посмотрели бы как на «странных людей» (чудаков), и мы, вероятно, скоро утратили бы наши социальные позиции. Наше профессиональное эго часто делает такие вещи, которые нашим семейным эго не одобряются, и наоборот. Эти два эго фактически настолько отличаются друг от друга по своему образу мышления и действиям, насколько разными могут быть два человека.

Когда мы идем в церковь, наше религиозное эго заменяет собой семейное и профессиональное эго. Это религиозное эго снова весьма отличается от упомянутых двух других по своему образу мышления и действиям. Оно заинтересовано в Боге, избавлении от грехов и спасении нашей души; исполняя свою религиозную роль, оно молится, поет гимны, становится на колени и выполняет другие акты религиозного характера, весьма отличающиеся от действий семейного или профессионального эго. Подобное преобразование наших эго имеет место быть и тогда, когда мы посещаем массовые политические митинги. Наше политическое эго может думать, говорить и делать много таких вещей, которых бы наше семейное или религиозное эго устыдилось.

Каждое из этих эго есть отражение фундаментальных значений, ценностей и норм определённой социальной группы, которую они представляют. Действия и роли каждого из наших социокультурных эго определены соответствующей социальной группой. Некоторые из групп, где членство является принудительным, например армия для призывника, тоталитарное государство для гражданина, тюрьма для заключенного, принудительно влияют на своих членов и в принудительном порядке систематизируют тела участников, их души и действия во многих областях, определяя их действия вплоть до мельчайших деталей: что участник должен съесть или выпить, какую одежду он должен носить, где он должен жить, кого он должен встретить, кому повиноваться, когда и сколько времени он должен спать, во что он должен верить, как он должен думать и что он должен говорить, что он должен прочитать, и вообще, где и когда он должен что-либо сделать. Такие принудительные группы обязательно внедряют свое представительное эго в самого человека со всеми ценностями, верованиями и действиями, принадлежащими соответствующему эго.

Н. И. Полюшкина
студент РХГА

Научный руководитель
канд. псих. наук
М. В. Руднева

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МУЗЫКАЛЬНОЙ ТЕРАПИИ

Copyright © 2010, Н. И. Полюшкина

Музыка обладает магической силой
и может усмирить дикаря, смягчить камень или согнуть кряжистый дуб.
У. Конгрив,
британский драматург, XVIII в.

Термин «музыкотерапия» обозначает использование музыки в целях восстановления и укрепления здоровья.

О лечебных свойствах музыки китайские мудрецы писали еще до нашей эры. О том, что определенные мелодии способны влиять на душевное и физическое состояние человека, хорошо знали в Древней Греции, в Риме.

Использование музыки в лечебных целях имеет тысячелетнюю историю.

Многочисленные исторические описания благотворного влияния музыки, относящееся к тому времени, когда люди верили, что музыка универсальное лекарство, свидетельствуют о больших возможностях музыкального воздействия. В древней медицине многих народов лечение и выздоровление больного сопровождалось сложными религиозно-мистическими обрядами, в которых важное место занимала музыка. Например, в Древней Греции музыке придавали универсальное значение, приписывая ей воспитательные функции. А Пифагор первым в мире научно объяснил лечебный эффект музыки. Он обнаружил, что музыка подчиняется Высшему, с его точки зрения, Закону — математике, а значит, восстанавливает в организме человека гармонию. Сам он лечил многие болезни души, духа, тела, играя составленные им самим для преодоления каждого конкретного заболевания специальные музыкальные композиции. В своем исследовании терапевтического воздействия гармонии звука Пифагор открыл, что 7 нот греческой музыкальной системы имеют силу возбуждения различных эмоций.

В конце XIX века на смену эмпирическому этапу использования музыки пришел этап экспериментально-физиологических исследований. Ученые делали попытки подвести физиологический базис под эмпирические факты. Интерес отечественных ученых к проблеме «музыка и медицина» на этом этапе исследований будет очевидным, если принять во внимание инициативу В. М. Бехтерева, под руководством которого в России в 1913 году было основано «Общество для выяснения лечебно-воспитательного значения музыки и ее гигиены».

Специальные физиологические исследования выявили влияние музыки на различные системы человека. Восприятие музыки ускоряет сердечные сокращения, повышает темп респирации. Было обнаружено усиливающее действие музыкальных раздражителей на пульс, дыхание в зависимости от высоты, силы звука и тембра.

Музыкотерапия является интереснейшим и перспективным направлением, которое используют во многих странах в лечебных и оздоровительных целях.

Определились два независимых друг от друга течения: американская школа, имеющая клинико-эмпирическую ориентацию, и шведская школа, ориентированная на глубинную психологию.

Во-первых, музыка воздействует на многие сферы жизнедеятельности через три основных фактора: вибрационный, физиологический и психологический; позволяет совершенствовать дыхательную функцию опосредованно; оживляет эмоциональную сферу, восстанавливает иммунобиологические процессы.

Европейскими специалистами было также отмечено, что музыка действует избирательно — в зависимости не только от её характера, но и от инструмента, на котором исполняется.

По-разному влияет мажорная и минорная музыка. При нормальном восприятии первая всегда вызывает светлое и радостное настроение. В то же время вторая, как правило, связана с грустью, печалью. Правда, минорная музыка, выражая суровую энергию, драматические переживания, может способствовать активации физиологических процессов и вызывать активное состояние. Это в принципе понятно, так как на слушателя оказывают существенное влияние темп, ритм и динамика музыкального произведения.

Изучение эмоциональной значимости отдельных элементов музыки (ритма, тональности) показало их способность вызывать состояния, адекватные характеру раздражителя. Минорные тональности обнаруживают «депрессивный эффект», быстрые пульсирующие ритмы действуют возбуждающе и вызывают отрицательные эмоции, «мягкие» ритмы успокаивают, диссонансы — возбуждают, консонансы — успокаивают. Положительные эмоции при музыкальном прослушивании, «художественное наслаждение», по мнению Л. С. Выготского (1925), не есть чистая рецепция, но требует высочайшей деятельности психики. Мучительные и неприятные аффекты при

Copyright © 2010

этом подвергаются некоторому разряду уничтожению, превращению в противоположные, т. е. эстетическая реакция сводится к сложному превращению чувств (катарсису). Отсюда искусство становится сильнейшим средством для наиболее целесообразных и важных разрядов нервной энергии.

Во-вторых, музыка имеет фундаментальные начала всего живого — ритм, мелодию и гармонию. В период средневековья практика лечебного использования музыки была тесно связана с широко распространенной в то время теорией аффектов, которая изучала воздействие различных ритмов, мелодий и гармоний на эмоциональное состояние человека. Устанавливались различные отношения между темпераментом пациента и предпочтением им того или иного характера музыки.

В этом смысле музыкотерапия приобретает особые качественные характеристики. Звуки, музыка, ритм, пение, движение, танец представляют собой внешние средства, направленные на обретение внутреннего гармонического физического здоровья.

В организме уже заложен определенный порядок, внутренняя гармония. Он наделен особой музыкой и движением, которые можно отнести к разряду совершенного музыкального текста, хотя и непознанного большинством людей.

Музыкотерапия как метод онтопсихологического направления обеспечивает здоровье, поскольку генерирует непрерывный приток энергии, который направлен вовнутрь организма и гармонизирует его.

В-третьих, музыка позволяет дозировать психофизическую нагрузку, начиная с прослушивания нежных звуков и доходя до мощных ритмов аэробики и танцев. Разные виды музыки воздействуют на различные функции организма.

Музыкотерапия является наиболее древней и естественной формой коррекции эмоциональных состояний, которой многие люди пользуются (осознанно или нет) — чтобы снять накопленное психическое напряжение, успокоиться, сосредоточиться. Современная медицина воспользовалась давно накопленными наблюдениями и разработала метод лечения музыкой. Так родилась музыкотерапия. Но на самом деле музыкальная терапия существует едва ли не столько же, сколько и человек разумный.

Восприятие музыки представляет собой процесс раскод ирования слушателем чувств и мыслей, заложенных в музыкальное произведение композитором и воспроизведенных исполнителем. Как бы живущая в музыке душа композитора вступает в своеобразный диалог с душой слушателя, и таким образом эмоциональный опыт прошлых поколений передается последующим.

Для того чтобы передать что-то с помощью музыки, нужно знать ее язык. Композитор, овладевая мастерством, знакомится с музыкальными традициями разных эпох.

Исследования показывают, что эффект, производимый музыкальным произведением на слушателя, часто зависит не столько от содержания самого музыкального произведения, сколько от того, каковы особенности психологического склада слушателя, какие были условия его воспитания и как складывался его музыкальный опыт. Восприятие музыкального произведения может быть различным. Музыку по-своему «слышит» каждая эпоха, ее по-разному воспринимает один и тот же человек в зависимости от психологического состояния.

Музыка имеет большое влияние на все живое. Зачастую, лечебное воздействие отрицать нельзя. Следствием успешно проведенной музыкотерапии является настоящее и глубокое наслаждение восстановительного характера, которое, качественно превосходя сенсорное восприятие, сопровождается оздоровлением при наличии мелких психосоматических расстройств и ощущается в течение нескольких часов по окончании сеанса. В дальнейшем это приводит к большей личностной результативности на профессиональном, социальном уровне, а также в области взаимоотношений с окружающими.

Другими словами, музыка может стать одним из условий формирования здорового образа жизни.

Литература

1. Анохин П. К. О специфическом действии ретикулярной формации на кору головного мозга // Электроэнцефалографическое исследование высшей нервной деятельности, М., 1962.
2. Асафьев Б. В. О музыке Чайковского. Л., 1972.
3. Асафьев Б. В. Симфонические этюды. Л., 1970.
4. Бехтерев В. М. Работа головного мозга в свете рефлексологии. Л., 1926.
5. Бонфельд М. Ш. Введение в музыкознание. Владос, 2001.
6. Бурно М. Е. Терапия творческим самовыражением. 3-еизд. М., 2006.
7. Выготский Л. С. Психология Искусства. Феникс, 1998.
8. Гончаров А. Современные технологии музыкотерапии. М., 2003.
9. Догель И. М. Влияние музыки на человека и животных. Казань, 1888.
10. Кон Ю. Г. Избранные статьи о музыкальном языке. СПб., 1994.
11. Ливанов М. Н., Шульгина Г. И. Об участии тормозных процессов и физиологических механизмах сенсорной депривации. Иркутск, 1986.
12. Медушевский В. В. Консонанс и диссонанс как элементы музыкальной знаковой системы. М., 1968.
13. Медушевскнй В. В. Консонанс и диссонанс как элементы музыкальной знаковой системы. М., 1968.
14. Менегетти А. Онтопсихологическая музыкотерапия. М., 1996.
15. Могендович М. Р. К проблеме физиологии музыки. Ставрополь, 1966.
16. Могендович М. Р., Полякова В. Б. К физиологическому анализу влияния музыки на человека. М., 1966.
17. Тюлин Ю. Н. Учение о гармонии. М., 1966. Т. 1.
18. Холопов Ю. Н. Гармония. Теоретический курс. М., 1988.
19. Шушарджан С. В. Музыкотерапия и резервы человеческого организма. М., 1998.

Н. А. Менх
студент РХГА

Научный руководитель
старший преподаватель РХГА
М. В. Архипова

К ВОПРОСУ О ЧУВСТВЕ ВИНЫ

Copyright © 2010, Н. А. Менх

«Чувство человека — это отношение его к миру, к тому, что он испытывает и делает, в форме непосредственного переживания» [1]. Каждый день, прожитый человеком,— это активное взаимодействие (когнитивное, чувственное, эмоциональное, деятельностное) с окружающим миром.

Р. М. Грановская [2] определяет чувства следующим образом: «Чувства — еще более (чем эмоции) длительные психические состояния, имеющие четко выраженный предметный характер». Сравнивая аффект и чувства, исследовательница пишет, что первый имеет более сильное проявление. Человек не может адекватно решить стоящую перед ним проблему, в результате появляется аффект, сознание человека «сужается до точки», реальность искажается. Чувства же позволяют человеку мыслить, принимать решения. По мнению Грановской [3], «человек не может переживать чувства вообще, безотносительно, а только к кому-нибудь или чему-нибудь».

Б. Д. Карвасарский [4] пишет о чувствах так: «Чувства — более стойкие психические образования, их можно определить как сложный вид устойчивого эмоционального отношения человека к различным сторонам действительности». Чувства — это отношения, затрагивающие социальную сферу. Поэтому они показывают «социальную сущность человека».

В психологии принято делить чувства на: нравственные, интеллектуальные, эстетические.

Е. П. Ильин [5] определяет нравственные чувства как чувства, «которые переживает человек в связи с осознанием соответствия или несоответствия своего поведения требованиям общественной морали». По мнению этого автора, они могут быть как «положительными нравственными чувствами», так и «отрицательными нравственными чувствами». Нравственные чувства показывают, насколько человек расположен к другому человеку, насколько он нуждается в коммуникации с ним, как он к нему относится. По мнению [6]. С. 100): «Нравственные чувства — эмоциональное отношение личности к поведению людей и к своему собственному». И далее Карвасарский пишет, что нравственные чувства побуждают человека производить «сравнение поведения с нормами, выработанными обществом».

«Интеллектуальными называют чувства, связанные с познавательной деятельностью человека» [7]. Они побуждают человека, например, находить разные выходы из сложившейся ситуации. Интеллектуальные чувства проявляют себя тогда, когда человек делает открытие или, например, когда приходит к ожидаемому результату. Такие чувства постоянно побуждают человека что-то познавать, делать.

Е. П. Ильин определяет эстетические чувства как «связанные с переживанием удовольствия или неудовольствия, вызываемые красотой или безобразием воспринимаемых объектов, будь то явления природы, произведения искусства или люди, а также их поступки и действия» [8]. Такие чувства, проявляя себя, показывают, какой музыкой интересуется человек, какое время года он предпочитает, архитектура какого времени его привлекает.

Общая характеристика чувства вины. Порой мы видим человека, низко опускающего голову, старающегося отвести взгляд в сторону, чтобы не смотреть в глаза другим людям. Что с этим человеком? Мы сразу поймем, что человек испытывает чувство вины. Чувство вины — что это?

К. Изард в своей теории дифференциальных эмоций предлагает описание эмоции вины, рассматривая «эмоцию вины как одну из базовых эмоций, которая подобно другим базовым эмоциям, прошла долгий путь эволюционно-биологического развития» [9]. Далее Изард пишет, что «человека не учат бояться, и также человека не обучают эмоции вины». Каждый человек живет в обществе, где сформированы определенные нормы морали и этики. Человек, имеющий такие принципы, постоянно сравнивает их со своим внутренним состоянием и внешним поведением. А сравнивает для того, чтобы определить, не расходятся ли сформированные нормы поведения в обществе с реальным поведением. Такой когнитивной деятельностью занимается «зрелая совесть».

А. Г. Ковалев пишет, что совесть — это «эмоционально-оценочное отношение личности к собственным поступкам» [10]. «Это отношение» вырабатывается в результате принятия моральных норм общества, как «личная потребность субъекта в определенном образе жизни». Изначально человек испытывает угрызение совести тогда, когда совершил по факту неправильный поступок, и его охватывает страх перед наказанием. «Зрелым проявлением совести является переживание, которое побуждает к нравственно-справедливому поведению» [11]. Если человек поступил вразрез с голосом совести, то начинает себя осуждать и пытаться исправлять свое поведение.

Copyright © 2010

С точки зрения Ковалева, высшей ступенью развития совести является способность заранее предвидеть проступок и возможность его предотвратить. Изард отмечает, что «переживание вины скорее, чем страха, оказывает влияние на совесть» [12].

Интересно замечание Изарда о том, что когда человек испытывает чувство вины, то оно «приковывает внимание человека к источнику вины, оно не отпустит без покаяния и оправдания» [13]. Чувство вины сопровождается ответственностью за содеянное, что «чувство ответственности является ядром структуры совести, оно ориентировано на осознании вины и в то же время способствует выбору такого стиля поведения, которое снизит вероятность интенсивного переживания вины». И это чувство отличается от чувства страха. При переживании чувства страха человеку хочется «бежать от источника страха», скрыться, спрятаться, чтоб снова с ним не встретиться.

По внешнему виду не всегда можно определить, переживает человек чувство вины или нет. Но при этом влияние эмоции вины на внутренний мир человека огромное. Вина влияет «на протекание нейрофизиологических и гормональных процессов» [14].

Грановская определяет вину, как «следствие погружения и присвоения социального страха — чувство, переживаемое человеком независимо от того, как к его поступку, вызвавшему это чувство, отнеслись окружающие. Это, прежде всего, самоосуждение, раскаяние, понижение самооценки иногда столь значительное, что приводит к самоубийству» [15].

И. А. Белик представляет вину, как образование, состоящее из четырех компонентов:

1) эмоциональный компонент (переживания дисфорического характера — угнетенность, подавленность, страдание и т. д.);

2) когнитивный компонент, который включает осознание и анализ поступка, осознание несоответствия «реального» и «идеального»; сожаление и раскаяние;

3) мотивационный компонент: желание исправить или изменить сложившуюся ситуацию или поведение;

4) психосоматический компонент, связанный с неприятными физическими ощущениями (головная боль, тяжесть в животе и т. д.) [16].

Причины и развитие чувства вины. Осьюбел говорит о детерминантах вины. Существует мнение, что вина имеет «генетическую основу». Осьюбел «не указывал прямо на биогенетический механизм вины», но предложил «три психологические предпосылки развития эмоции вины»: 1) принятие общих моральных ценностей; 2) интернализация этих ценностей; 3) способность к самокритике, развитая настолько, чтобы воспринимать противоречия между реальным поведением и интернализированными ценностями [17]. Также Осьюбел считает, что причиной развития вины могут быть «некоторые общекультурные механизмы усвоения вины и обусловленного виной поведения»: 1) базовые аспекты взаимоотношений между родителями и ребенком; 2) минимум навыков социализации ребенка, предполагаемый в каждой культуре; 3) определенная последовательность этапов когнитивного и социального развития [18].

Что является основой для чувства вины? «Неправильный поступок», который вступил «в противоречие с моральными, этическими, религиозными нормами». В итоге человек будет испытывать чувство вины. Сами поступки могут быть очень разными, так как все люди индивидуальны. Последствия этих проступков также различны.

Если рассматривать причины переживания стыда и вины, то можно увидеть разницу между этими психическими проявлениями. Осьюбел полагает, что детерминантой стыда является «осуждение, идущее извне, причем оно может быть как реальным, так и воображаемым» [19]. Вина в своей основе имеет «самоосуждение, сопровождается раскаянием и снижением самооценки». Таким образом, в случае вины индивид пытается оценить свое поведение, а в случае стыда — поведение индивида оценивается другими людьми.

Изард (2009. С. 380) пишет, что «специфическая функция эмоции вины заключается в том, что она стимулирует человека исправить ситуацию, восстановить нормальный ход вещей». Попросить прощение, исправить сложившуюся ситуацию — «единственный эффективный способ разрешения конфликта, порожденного виной» [20].

Как формируется чувство вины в детстве? По Изарду, «для того, чтобы ребенок мог испытывать чувство вины, он должен научиться понимать, что его поступки могут причинять вред другим людям» [21]. На родителях лежит ответственность объяснить ребенку, что «он способен управлять своим поведением», а также то, что ему необходимо самому нести ответственность за свои поступки. Такая способность адекватно оценивать свое поведение формируется долгие годы. Исследователи пришли к выводу, что «дети особенно подвержены эмоции вины из-за недостаточно развитой способности оценки роли собственного поведения в причинах огорчения другого человека» [22]. Только по мере «созревания личности» индивид «постигает новые области неприемлемого поведения». Поэтому на протяжении всей жизни человек может осознавать свою виновность.

Исследователи также пришли к заключению, что реакция детей на то, что они огорчили человека, зависит от «воспитательных методов», которыми пользуется мама. Например, дети, которых воспитывали с применением «физических методов воздействия», не часто проявляли стремление «исправить последствия своих поступков». А дети, которых воспитывали эмоционально сдержанно, чаще изъявляли желание «исправить ситуацию», поведение. Такое поведение, которое ведет к «исправлению ситуации», показывает, что ребенок испытывает вину.

Вина с точки зрения различных теоретических концепций. Каковы психологические аспекты вины в разных теоретических концепциях?

В психоанализе считается, что вина начинает проявлять себя, когда структура личности сформирована, т. е. Ид, Эго, Суперэго. Ид формируется первым. Ид — это врожденные желания, влечения, инстинкты. Ид «само по себе примитивно и неорганизованно»[23]. Эго — это часть психики, которая взаимодействует «с реальностью внешнего мира». Эго «развивается из Ид по мере того, как ребенок начинает осознавать свою собственную индивидуальность, удовлетворять и умиротворять повторяющиеся требования ид»[24]. Суперэго — часть психики, где хранятся нормы морали, правила поведения, также запреты общества. Суперэго формируется «из Эго». Оно образуется тогда, когда ребенок учится различать что хорошо и что плохо. Представители психоанализа утверждают, что чувство вины формируется в результате противостояния Эго и Суперэго. К. Изард, анализируя психоаналитическую концепцию вины, пишет, что вина проявляет себя, когда Эго идет вразрез с Суперэго, т. е. существует «рассогласованность реального поведения» с установленными нормами поведения.

Экзистенциальная психология также рассматривает вину. Р. Мэй описывает три вида экзистенциальной вины. Первый тип вины возникает из-за того, что человек не полностью реализует свои «возможности» в течение жизни. Второй тип вины формируется из-за «неспособности правильно понимать мир других людей». Третий тип говорит о «невозможности слияния с природой».

Теории научения также сформировали свое понятие чувства вины. Маурер считает, что «под воздействием научения» активизируется вина. Когда ребенок поощряется за хорошие поступки, а за плохие «порицается», тогда он учится правильному и неправильному поведению.

По его мнению Ангера, на первом этапе происходит «вербально-оценочная реакция», например, индивид осознает, что он не должен был совершать такой проступок, или, наоборот, должен был, а не сделал. На втором этапе «вербально-оценочная реакция» приводит в действие «вегетативно-висцеральную реакцию страха».

Эмпирическое исследование. Целью нашего исследования являлось изучение гендерных особенностей переживания чувства вины; оно носило пилотажный характер. Всего в исследовании приняли участие 10 человек: 5 мужчин и 5 женщин. Возраст женщин от 21 до 60 лет, возраст мужчин от 25 до 54 лет. Образование респондентов — среднее, среднее специальное и неполное высшее. По семейному положению обе группы были эквивалентны. С точки зрения трудоустройства 100 % мужчин, принявших участие в исследовании, работают. Среди женщин: 60 % имеют работу, 40 % — безработные.

Материалы собирались с помощью авторской анкеты «Субъективный опыт переживания чувства вины», состоящей из 28 вопросов, среди которых 7 вопросов — с вариантами ответов и 21 вопрос — открытого типа.

В качестве основного метода обработки применялся контент-анализ. Все собранные материалы были внесены в таблицы дословно, где по вертикали располагались ответы на вопросы анкеты, а по горизонтали — ответы одного респондента. «Сырые» данные классифицировались по категориям, затем подсчитывались процентные соотношения по частоте встречаемости.

Анализ и интерпретация результатов. В ответах на вопросы анкеты респонденты сформулировали собственное определение чувства вины (табл. 1).

Контент-анализ ответов респондентов показывает, что

— 90 % определяют это чувство как ответ на свои действия и поступки («сделал что-то плохое», «причинил другому человеку неприятность», «что-то не успел»);

— 60 % ответов респондентов связывают вину с чувством разочарования, уныния, угрызением совести, при этом «угрызение совести» встретилось только в ответах женщин (40 % от гендерной группы);

— 30 % ответов респондентов определяют чувство вины как следствие обиды.

В ответах на другие вопросы анкеты были получены следующие результаты:

Табл. 1. Определения чувства вины

Ответы респондентов-женщин	Ответы респондентов-мужчин
Для меня вина — это угрызение совести за несовершенные или совершенные поступки против близких людей.	Когда сделал что-то плохое, и это тебя мучает.
Вина — это чувство, что ты сделал что-то зря или не сделал чего-то.	Когда неправ и виноват.
Я совершила какой-либо проступок (не очень хороший по отношению к кому-нибудь). Меня будет мучить совесть.	Состояние, когда сделал кому-то плохо.
Это когда человек что-то совершил неправильно, кого-то обидел или чего-то сделал не так, он чувствует себя виноватым. В это время он чувствует себя тоскливо и плохо.	Сожаление о причинивших другому человеку (людям) неприятностях, бедах. Когда понимаешь, что в тебе разочаровались.
Это чувство, когда обидела кого-то. Иногда вина, когда что-то не успела. Оно побуждает просить прощение.	Это состояние, которое возникает после того, как ты кого-то обидел или сделал что-то не так, либо не сделал то, что требовалось.

Табл. 2. Ответы на вопрос относительно допустимости чувства вины в семейных отношениях

Ответы женщин	Ответы мужчин
В зависимости от причины ее появления. Чаще положительную	Желательно реже, так как отношения рушатся
Положительную	Иногда надо
Обсуждать данную сложившуюся ситуацию и решать ее на благо семьи	Нарушаются отношения, непонимание, меньше общения
Иногда помогает, иногда разрушает	Редкие семьи живут без склок. Чувство вины помогает решать эти проблемы. Отсюда взаимопонимание. А это и есть любовь.
Переживания сближают людей, помогают прощать	Если не осознавать, что ты бываешь не прав, то другой будет постоянно обижен. Это помогает выстраивать отношения. Но только, конечно, намеренно не заставлять другого быть виноватым из-за какой-либо выгоды.

Респонденты отметили, что, когда переживают чувство вины, постоянно думают о том человеке, по отношению к которому совершен проступок, вызвавший это чувство (100 % ответов).

Одна участница исследования отметила, что человек может испытывать вину и перед самим собой.

Чувство вины отличается тем, что побуждает человека к мыслительным процессам, связанным с необходимостью осознать свой проступок и принять решение, как исправить ситуацию (60 % ответов).

В исследовании выявлено, что чувство вины побуждает мужчин (60 % от гендерной группы) к определенным действиям: извиниться, просить прощение, изменить сложившуюся ситуацию. Женщины (60 % от гендерной группы) сообщили, что чувство вины пробуждает у них другие «негативные» чувства: обиду, злость, агрессию. Среди респондентов (20 % ответов) есть те, кто не прибегает к таким позывам чувства вины, как извинение или желание изменить ситуацию; эти люди надеются, что чувство «пройдет» само собой с течением времени, но им все же не удается полностью избавиться от него, и оно остается в их жизни.

Женщины связывают вину с «угрызением совести». У женщин чувство вины вызывают события, связанные с близкими, родными (100 % от гендерной группы), а респонденты-мужчины в ответах на тот же вопрос представили единичные конкретные ситуации (90 % от гендерной группы). Вообще, для женщин вина является скорее длительным переживанием, тогда как для мужчин — это либо кратковременное состояние, либо действие.

И мужчины и женщины при переживании вины в качестве избавления от этого чувства выбирают стратегию получения прощения. Однако мужчины пишут о том, что готовы «искупить» вину неким действием, а женщины — настраиванием контакта, разговором, налаживанием отношений в целом.

Мужчины считают вину скорее положительным чувством. Она побуждает их к конкретным действиям, к изменениям. Женщин чувство вины наводит на размышления, на осмысление поступков.

И респонденты-женщины (60 % от гендерной группы), и респонденты-мужчины (100 % от гендерной группы) считают, что от чувства вины можно освободиться.

Большинство участников исследования указывают на то, что в семейных отношениях чувство вины допустимо (табл. 2).

Ответы на вопрос о том, насколько часто чувство вины переживается респондентом, распределились следующим образом: для мужчин — это состояние, возникающее иногда (80 % от гендерной группы); для женщин — очень часто (20 % от гендерной группы), часто (20 %), иногда (40 %) и редко (20 %).

В случае, когда респонденты обвиняют в чем-то другого человека, то мужчины в большей степени испытывают отрицательные чувства по отношению к тому, кого обвиняют. Женщины в такой же ситуации занимают позицию превосходства и правоты. В случае, когда обвиняют респондентов, мужчины пишут о том, что испытывают в основном эмоциональную подавленность; а женщины — эмоциональную подавленность, злость, агрессию, бешенство, слезы.

Респонденты также отметили связь чувства вины с такими эмоциями, как обида и стыд.

В данной работе мы коснулись только вершины айсберга под названием «чувство вины». Это чувство несет в себе намного больше, чем то, о чем нам удалось написать на нескольких страницах. Например, мы совершенно не затронули проблему влияния чувства вины на развитие всей личности. Автору представляется, что изучение чувства вины актуально и важно для современной психологии.

Примечания

1. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2007. С. 551.
2. Грановская Р. М. Элементы практической психологии. 5-е изд., испр. и доп. СПб.: Речь, 2003. С. 214.
3. Там же.
4. Клиническая психология: Учебник. 2-е изд. / Под ред. Б. Д. Карвасарского. СПб: Питер, 2006. С. 99.

[5] Ильин Е. П. Эмоции и чувства. 2-е изд. СПб.: Питер, 2008. С. 311.
[6] Клиническая психология: Учебник. С. 100.
[7] Ильин Е. П. Эмоции и чувства. С. 311.
[8] Там же.
[9] Изард К. Э. Психология эмоций. СПб.: Питер, 2009. С. 369.
[10] Цит. по: Ильин Е. П. Эмоции и чувства. С. 201.
[11] Там же.
[12] Изард К. Э. Психология эмоций. С. 370.
[13] Там же.
[14] Там же.
[15] Грановская Р. М. Элементы практической психологии. С. 217.
[16] Цит. по: Ильин Е. П. Эмоции и чувства. С. 204.
[17] Цит. по.: Изард К. Э. Психология эмоций. С. 375.
[18] Там же.
[19] Цит. по: Ильин Е. П. Эмоции и чувства. С. 206.
[20] Изард К. Э. Психология эмоций. С. 380.
[21] Там же. С. 381.
[22] Там же. С. 382.
[23] Фрейджер Р., Фейдимен Д. Большая книга психологии. Личность. Теории, упражнения, эксперименты / Роберт Фрейджер, Джеймс Фейдимен / Пер. с англ. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2008. С. 36.
[24] Там же. С. 37.

О. П. Тё
студент РХГА

Научный руководитель
старший преподаватель РХГА
М. В. Архипова

ИССЛЕДОВАНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ. CASE STUDY: «АНГЛИЙСКАЯ АФГАНКА» ИЛИ «ГДЕ ГРАНЬ?»

Copyright © 2010, О. П. Тё

На протяжении последних пятидесяти лет идентичность является предметом пристального изучения. Можно выделить несколько факторов, повлиявших на необходимость глубокого изучения идентичности: увеличение индивидуализации в обществе, глобализация, экономика и стремление к безопасности. Массовые миграции людей не только в другие страны, но и на другие континенты влияют на культуру, мировоззрение и самооценку индивидуумов, причем не только «гостей», но и «хозяев».

В Оксфордском английском словаре понятию идентичности (англ. Identity — тождественность) дается такое определение: «характеристики, чувства и убеждения, которые отличают людей друг от друга» [1].

В словаре социального психолога можно прочесть, что «идентичность — осознание личностью своей принадлежности к той или иной социально-личностной позиции в рамках социальных ролей и эго-состояний» [2].

З. Фрейд использовал термин идентификация, вкладывая в него смысл подражания [3]. Фром, говоря об идентичности, отмечает, что каждый человек имеет внутренний потенциал, и это помогает ему найти себя. «Иметь идентичность — быть, а не иметь», «Когда человек предпочитает быть, а не иметь, он не испытывает тревоги и неуверенности, порождаемых страхом потерять то, что имеешь. Если Я — это то, что я есть, а не то, что я имею, никто не в силах угрожать моей безопасности и лишить меня чувства идентичности» [4]. Эриксон подчеркивал адаптивный характер поведения человека, важным качеством которого выступает идентичность, определяя психосоциальную идентичность как фундаментальную задачу подросткового периода и перехода в зрелость, а также как фактор психического здоровья. По Эриксону, идентичность — это тождественность индивидуума себе самому. Постепенно складываясь в детстве, идентичность помогает индивиду более твердо усваивать личностную картину «я», независимо от того, как меняется «я» и окружающий мир. Идентичность — это признак зрелости индивида и ее формирование происходит в тесном социальном контакте.

Период юности бросает вызов каждому человеку самоопределиться в отношении личностного и социального выбора и идентификации. Если же задачи своевременно не решаются, то формируется неадекватная идентичность. Эриксон утверждает, что диффузная, размытая идентичность — это состояние, когда индивид не определился в своем выборе профессии, мировоззрения и т. д. Неоплаченная идентичность — состояние, когда индивид избежал сложного процесса самоанализа, будучи включенным в систему взрослых отношений по предписанным стандартам или просто влияниям извне, т. е. выбор был неосознанным. Отсроченная идентичность — состояние, когда индивид откладывает окончательное решение, находясь в процессе профессионального и мировоззренческого самоопределения. Достигнутая идентичность — состояние, когда индивид самоидентифицировался и находится в процессе самореализации [5].

Марсия (Marcia) утверждает, что задача развития идентичности протекает в двух измерениях — поиска «exploration» и обязательств «commitment». В контексте западной культуры задача развития идентичности входит в поиск идентичности через определение ценностей, целей, убеждений, к которым позднее человек себя обязует [6].

При рассмотрении этнической стороны идентичности важно разделять термины «этническая идентичность» и «этническая принадлежность». Этническая принадлежность (этничность) может определяться «по ряду объективных признаков: этнической принадлежности родителей, месту рождения, языку, культуре… » [7]. Если рассматривать этнос как биосоциальный организм, то этничность становиться наследуемым качеством, и потому выбрать желаемую этническую группу, к которой человек хотел бы принадлежать, становится невозможным. Но есть и другое мнение, что этничность — не наследуемое, а приписываемое обществом аскриптивное качество. Люди, относящиеся к группе меньшинств, или дети межэтнических браков, проходя через постоянное оценивание и «перерассмотрение» групп, помимо критерия приписывания, сталкиваются с критерием внутреннего выбора. Бывает, что этническая идентичность и принадлежность индивидуума могут не совпадать.

Этническая идентичность — составная часть социальной идентичности личности, которая относится к осознанию своей принадлежности к определенной этнической общности. Хантингтон отмечает этническую идентичность как наиболее значимую и устойчивую, особенно в период общественного кризиса. Этническая группа является для отдельного

Copyright © 2010

человека чем-то большим и важным, чем он сам, и потому ставит пределы и помогает ему в его жизненных стремлениях иметь направленность [8].

В структуре этнической идентичности выделены два основных компонента: когнитивный и аффективный. В когнитивный компонент входят знания или представления об особенностях группы, к которой принадлежит человек, и его осознание принадлежности к этой группе, а также групповые концепции, этнические ориентации, этническая осведомленность, этническая самоидентификация, причем последние два являются самыми важными. Аффективный компонент можно описать через то, как индивидуум оценивает качества собственной группы и значимо ли для него членство в этой группе.

Дробижева и другие выделяют поведенческий компонент социальной идентичности, где индивидуум не только осознает или оценивает, но и действует как член своей группы [9].

Проведенные исследования Дж. Берри и М. Плизентом по этнической толерантности показывают, что в случае сформированной позитивной групповой идентичности возможно принятие, уважение, совместная деятельность с другими группами. В свою очередь, негативная этническая идентичность может нести в себе национальный эгоизм, этническую интолерантность и разделения групп по религиозным и этническим критериям. Дети из смешанных браков в расовом отношении чаще всего оказываются чужаками для обеих сторон [10]. В случаях неблагоприятного межгруппового сравнения человек может использовать когнитивные стратегии социального творчества. В них человек переоценивает критерии сравнения, выбирает для сравнения менее успешные или слабые группы и рекатегоризирует группы на «надгрупповые» и «подгрупповые». Надгрупповые — члены своей и чужой группы объединены в одну группу более высокого уровня. Подгрупповая — группа разделенная на две или несколько подгрупп, и человек причисляет себя к высокооцениваемой. В случае невыгодного межгруппового сравнения член дискриминируемой группы меньшинства может воспользоваться стратегией принятия правильной самоидентификации с негативной оценкой группы, сформировав при этом негативную этническую идентичность. Негативная этническая идентичность сопровождается чувством стыда, неполноценности и ущемленности. Левин утверждал, что если группа не может быть в гармонии сама с собой, то невозможно ее нормальное и счастливое сосуществование с другими группами. Через процесс двойственности могут проходить не только дети из смешанных браков, но и люди, проживающие в многорассовом, многонациональном обществе. Как целая группа, так и индивид могут идентифицировать себя не только с одной, но и с двумя и более, этническими общностями [11].

Этническая идентичность начинает формироваться в раннем детстве. Ж. Пиаже один из первых предложил концепцию формирования у ребенка осознания принадлежности к национальной группе. К. Окампо, М. Бернал и П. Найт утверждают, что завершение формирования этнической идентичности проходит в подростковом возрасте через утверждение в сознании индивида этнических констант. Временная последовательность формирования трех основных констант: 1) в 2–2,5 года осознание неизменности половых характеристик, 2) в 8–9 лет осмысление расовых характеристик, 3) не ранее 12–13 лет закрепляются этнические характеристики, которые включают в себя социокультурную идентификацию и ее сложные механизмы, а также передачу межпоколенной информации [12]. Этническую принадлежность, которую человек осознает в подростковом возрасте, часто на протяжении всей жизни остается неизменным, но все же этот процесс не статичен и может изменяться.

В современном мире большое количество людей оставляют свои дома, страны и едут в новую для них культурную и психосоциальную среду. Процесс адаптации почти всегда является стрессовым для человека. Одна из причин, от которой зависит интенсивность межкультурного стресса,— различие или сходство культур (той, из которой человек, прибыл и «новой»). В новой культуре человеку приходиться учиться новым моделям поведения. Сталкиваясь с новой культурой, человек проходит через изменения социальных ролей, языка, каждодневной рутины, межличностных отношений и т. д. Постепенно то, что было чуждым, становиться знакомым и принятым, по прошествии времени происходит переоценка по отношению к «новому» народу и его культуре и то, что ранее было непонятным, приобретает свою значимость.

В ряде научных публикаций, монографиях и статьях (Pollock / Van Reken, 2001; Kalb R and Welch P, 1992 и др.) отдельно описана группа людей, которые провели, по крайней мере, часть своего детства в странах, не являющихся их родиной. Это дети военных, политиков, бизнесменов, миссионеров, работников благотворительных организаций и др. Не имея «чувства собственности» ни к одной культуре, они «свободно себя чувствуют» во многих культурах. Несмотря на то, что индивидуумы из этих групп могут жить / вырасти в разных странах, если они встретятся, то они смогут быстро найти много общего. Например, американка, выросшая в Сингапуре, японец, живший в Австралии, англичане, выросшие в Китае, афганские подростки из Германии — не испытывая чувство дискомфорта, могут говорить часами. Часто в их разговоре можно будет услышать реплики: “Я тебя понимаю! А у нас…”» (Pollock / Van Reken, 2001).

Их называют «детьми третей культуры» (ДТК). Третья культура образуется в синтезе между двумя культурами — родной и культурой пребывания. ДТК не являются новым феноменом, такие люди существовали на протяжении всей истории, но глобализация привела к увеличению их числа. В настоящее время опыт ДТК приобретает всё большую

значимость. Например, Тед Ворд утверждает, что ДТК являются моделью XXI века.

ДТК имеют свои преимущества и проблемы. В преимущества входят: адаптация, умение слиться с группой, умение ценить отношения «здесь и сейчас». Есть и проблемы: неумение найти баланс ни в одной культуре, выделение различий, иллюзия выбора, недоверие к авторитетам и др. ДТК часто обладают хорошей наблюдательностью, владеют несколькими языками, социальными навыками. Чувство, которое знакомо почти каждому члену ДТК,— незнание, где его «дом».

В 1984 году психиатр Шэрон Вилмер на конференции о ДТК заявила, что одной из главных проблем, встречающихся в работе с ДТК, было отсутствие какой-либо идеи о том, что такое «быть личностью». У ДТК было слабое понимание личностной идентичности. Часто ДТК выглядят старше, чем они есть по ряду причин: более расширенное базовое знание (география, мировые изменения, политика и др.), опыт общения со взрослыми, коммуникативные навыки, ранняя автономия (школа вдали от родителей, самостоятельные перелеты и т. д.). Как это не удивительно, несмотря на столь многосторонний опыт самостоятельности, ДТК находятся в «затяжной стадии» подросткового периода. В чем причина этой задержки? Поначалу им нужно определиться с собственной, личностной идентичностью; далее научиться устанавливать и поддерживать прочные отношения, вырабатывать способность принимать решения и нести ответственность за них, становясь при этом более независимым.

Как бы то ни было, исследователям еще предстоит изучение феномена ДТК. Они могут стать мостом понимания и общения между разными странами, культурами в усиливающемся росте глобализации в мире.

Эмпирическое исследование

Целью исследования было изучение особенности этнической идентичности у иностранки, проживающей в Афганистане. В качестве методов сбора информации были использованы проективные рисуночные техники, наблюдение и анализ продуктов деятельности (писем респондента). Результатом анализа и интерпретации явилось описание единичного случая (case-study).

В качестве респондента выступила англичанка 33-х лет, которой в нашем исследовании было присвоено имя Мария. В детстве Мария прожила со своей семьей на Ближнем Востоке два года, студенткой прошла практику заграницей. Сейчас Мария замужем за англичанином и имеет двух сыновей (4,5 и 3 лет). Долгий срок пребывания в Афганистане (5 лет), знание языка, желание слиться с культурой повлияли на выбор Марии в качестве респондента. Всего было проведено 7 встреч с Марией на протяжение 14 дней — у нее дома, в офисе, в ресторане. В процессе беседы Мария выделила 2 части своей этнической идентичности: британскую и европейскую.

Анализ наблюдения

Проявления афганской культуры

— «Спартанский» образ жизни. В доме отсутствуют кровати, пылесос, холодильник, бойлер, стол и стулья. Детей купают в холодной воде в любое временя года, кроме зимы.

— Мария постоянно носит местную одежду, почти всегда покрывает голову платком.

— Прием пищи проходит за дастарханом.

— Знание местных языков и умение читать на одном из них. Мария часто читает книги на дари.

— Понимание азиатского времени. Принятие того факта, что местное население не пунктуально.

— Мария и ее муж держат дистанцию между собой на людях.

Проявления британской идентичности

— Взаимоотношения Марии и ее мужа равноправны.

— Воспитание детей. Обучение самостоятельности и система наказания в случаях непослушания.

— Образование детей. Единственный шкаф в доме стоит в детской, наполненный учебными материалами. С малых лет детей обучают нескольким языкам и чтению.

— Жажда к знаниям, развитию, интеллектуальному роду деятельности.

— Остро воспринимает дискриминацию по отношению к женщинам. Домашнюю работу рассматривает как не самую важную и считает, что может потратить время более эффективно.

Анализ рисунков

Рисунок первый: британская идентичность. Лист заполнен, на нем практически нет пустого места. Свою фигуру она нарисовала в движении и самой крупной. На рисунке изображает себя трижды: два раза — одна, и один раз — в компании. Можно видеть и на рисунке, и из комментариев принадлежность к индивидуалистистической культуре. Наличие групповой идентичности в рисунке — хор, паб, знание традиции (благотворительность, охота), общественное игровое времяпровождение. На этом рисунке можно видеть эмоциональный, духовный, групповой, физический, интеллектуальный контакт с группой и ярко выраженную этническую идентичность. Использовались 6 цветных карандашей из возможных 12 и графитовый карандаш.

Рисунок второй: европейская идентичность. Этот лист не так заполнен, как первый. Нижняя часть пуста. Если на первом рисунке было 17 человеческих фигур, среди которых она выделила себя три раза, то на втором рисунке имеется только две фигуры, и обе изображают ее. Количество использованных цветных карандашей уменьшилось в три раза. На этом рисунке присутствует идеалистическая, интеллектуальная, историческая и экономическая связь с группой. По сравнению с британской, европейская идентичнось выражена не так ярко, многогранно и глубоко.

Третий рисунок: «Я в Афганистане». На первых двух рисунках не изображены члены семьи. На третьем рисунке Мария нарисовала себя в комнате с двумя сыновьями. При рассматривании рисунка появляется ощущение, что они не стоят, а находятся в подвешенном состоянии. С обеих сторон от них расположены барьеры, линии сверху и снизу дополняют картину заточения. На рисунке Мария с закрытым лицом (используя штриховку), хотя в жизни такого не наблюдается. Изображая себя на рисунке три раза, она использовала штриховку вокруг головы. На этом рисунке мы можем видеть наличие группы людей, чего не было на втором рисунке. Интересно отметить, что первые два рисунка относятся к индивидуалистическим обществам, а третий к коллективистскому. В третьем рисунке можно выделить инетеллектуальную, религиозную, физическую, групповую связь. На рисунке обилие инкапсуляции. Ни один цветной карандаш не был использован, лишь графитовый.

Наложение рисунков. Наложив три рисунка один на другой, мы увидим, что центральное место всегда занимает Мария. На первых двух она изображена в виде круга и палочек, без глаз, носа и рта. На третьем рисунке Мария придала «скелету» тело, глаза, нос и рот. Далее, на первом и на третьем рисунке в одном и том же месте оказались тучка и мусульманский полумесяц. Тучи часто передают чувство тревоги и опасения. В левом правом углу всех трех рисунков можно выделить другую интересную тенденцию. В этом углу Мария всегда рисовала позитивно проведенное время: 1 рис.— прогулка с другом, разговор о жизни, 2 рис.— образование, 3 рис.— время молитвы. Из всех трех только на первом есть фигура мужского пола — мужчина на лошади. На втором рисунке на том же месте Мария рисует два гендерных знака и пишет о равенстве между мужчиной и женщиной.

Анализ писем

Анализ писем показал, что семья респондента находится в тесном контакте с местным населением; члены семьи стремятся изучить язык, культуру и традиции. В письмах поднимаются вопросы стресса, безопасности, положении женщин в стране, в них отсутствуют жалобы и негативное отношение к культуре. Письма написаны эмоционально сдержанно, но с британским юмором.

Подводя итог, можно сказать, что рисунки демонстрируют ярко выраженную британскую идентичность. Об этом говорит, например, количество выбранных цветных карандашей, заполненность рисунка, количество предметов, фигура в центре является самой крупной и находиться в движении. Рисунок «Я в Афганистане» — единственный, в котором Мария нарисовала детали своего лица, появились инкапсуляции, не использовались цветные карандаши. Метод наложения рисунков позволил выявить сферы тревожности и позитивных переживаний.

Наблюдение показало сознательное «вживание» в афганскую культуру: «спартанский» стиль жизни, одежда и др. Очевидна «искусственная» дистанция с мужем в социуме, которую Мария вынужденна держать под влиянием афганской культуры, это отмечено не только в наблюдении, но и в рисунках. Ни на одном рисунке не нарисован муж Марии.

В 6 письмах за 2 года можно выделить следующее. Во всех письмах проявляется британская сдержанность. Письма содержат темы безопасности и недоверия, которые обозначены и на рисунках (в каждом в отдельности, и в анализе метода наложения). В тексте писем и на рисунке проявляется чувство юмора, что говорит о важности этого качества для Марии. Тесный контакт с местным населением и значимость языка очевиден в письмах, на рисунках и в наблюдении.

Примечания

1 Oxford Advanced Learner's Dictionary. Sixth edition 2000 (7th impression 2003). P. 643.
2 URL: http://slovari.yandex.ru/dict/azbuka/article/ps7–040.htm&stpar1=1.2.1
3 URL: http://www.soc.pu.ru/publications/jssa/1999/1/8achkas.html
4 URL: (http://www.i-u.ru/biblio/archive/sakovorotnaja_id/03.aspx
5 URL: http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/psihologiya_ i_pedagogika/IDENTICHNOST.html
6 URL: http://jbd.sagepub.com/cgi/content/abstract/33/2/131
7 Лебедева Н. М., О. В. Лунева О. В., Стефаненко Т. Г. Тренинг этнической толерантности для школьников. М., 2004. С. 1.
8 URL: http://www.soc.pu.ru/publications/jssa/1999/1/8achkas.html
9 URL: http://www.sunhome.ru/tags/words/psychology/%E8%E4%E5%ED%F2%E8%F7%ED%FB%E9/4338
10 См.: Стефаненко Т. Г. «Этнопсихология». М.: Академический проект, 1999.
11 См.: Лебедева Н. М., О. В. Лунева О. В., Стефаненко Т. Г. Тренинг этнической толерантности для школьников. М., 2004.
12 URL: http://www.sunhome.ru/tags/words/psychology/%E8%E4%E5%ED%F2%E8%F7%ED%FB%E9/4338

Литература

1. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Издательская группа: Прогресс, 1996.
2. Эриксон Э. Детство и общество. СПб.: Ленато, АСТ, 1963.
3. Kalb R. and Welch P. Moving Your Family Overseas. Intercultural Press, 1992.
4. Myron Loss. Culture Shock. *Winona Lake, IN: Light and Life Press*,1983.
5. Pollock D., Van Reken R. Third Culture Kids. Nicholas Brealey Publishing / Intercultural Press 2001.

О. Р. Немцова
студент РХГА

Научный руководитель
старший преподаватель РХГА
М. В. Архипова

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО ОТЦОВСТВА

Copyright © 2010, О. Р. Немцова

«С точки зрения М. Мид, нормальной является семья, где ответственность за семью как целое несет отец. Все остальные типы семей, где это правило не выполняется, будем считать аномальными»[1]. Для наших современников это заявление может показаться довольно смелым. Современное отцовство настолько сильно видоизменилось, что уже трудно узнать очертания прежней «традиционной» модели отца. Сегодня семьи с одним родителем стали уже настолько привычным явлением в обществе, что к ним относятся как к «нормальным» семьям. В настоящее время роль мужчины во многих семьях сведена если не к нулю, то к минимуму. Не так уж мало семей, где отец — просто «чужой, среди своих». И все чаще наше общество сталкивается с проблемами, напрямую связанными с утратой отцовства.

По данным ленинградского детского психиатра А. И. Захарова[2], в семьях, где есть дети с неврозами, матери играют ведущую роль чаще, а отцы — значительно реже, чем в семьях со здоровыми детьми. У мальчиков, воспитанных одной матерью, можно наблюдать либо развитие «женских» черт характера, таких как большая зависимость, предпочтение игр и занятий, традиционно свойственных девочкам, либо, напротив, развитие «компенсаторной мужественности», для которой характерно сочетание преувеличенно «мужского» поведения с зависимым характером, часто наблюдаемое у молодых преступников. Девочки, лишившиеся отца в детские годы, проявляют неуверенность в общении с мужчинами, у них не сформированы модели «женского» поведения.

«Фактически каждая главная патология была связана с детьми, растущими без отцов, большинство узников тюрем, подростковых правонарушителей, оставление школы, подростковая беременность, подростковые убийцы и насильники вышли из домов без отцов»[3].

«Слово “отцовство” обозначает, прежде всего, социальный институт, систему прав, обязанностей, социальных ожиданий и требований, предъявляемых к мужчине как родителю и коренящихся в нормативной системе культуры, а также структуре и функциях семьи»[4].

Фактически, стать отцом очень просто, при рождении ребенка мужчина получает этот статус, но что же происходит с его внутренним миром, во время этого события? Все ли отцы понимают свою роль и функцию, которые им нужно выполнять, в связи с их новым положением?

А. Корман пишет о том, что хорошие отцы осознают свою роль в жизни ребенка: «Исследования обнаружили, что хорошие отцы знают о своих детях, например, следующее: каковы духовные потребности ребенка; когда у ребенка случился неудачный день; когда его ребенок чем-то огорчен; имена его (ее) лучших друзей (подруг); что больше всего воодушевляет его; когда он задел чувства ребенка; сильные и слабые стороны ребенка; что движет ребенком; что смущает его; большинство из последних успехов и разочарований ребенка»[5].

И. Кон выделяет следующие три параметра отцовского взаимодействия с ребенком: «Вовлеченность отца в непосредственный уход, общение или игру с ребенком, доступность отца для ребенка и ответственность отца за воспитание и принятие соответствующих решений»[6].

В своем исследовании С. В. Липпо приводит следующие результаты: «…мальчики и девочки подросткового возраста используют разные критерии для оценки успешности своих отцов. Для мальчиков успешный отец — это отец-лидер, имеющий властный характер, сильную волю, авторитет у окружающих. Он компетентен и энергичен, независим и самолюбив, требует уважения к себе и получает его, стремиться быть над всеми и одновременно немного в стороне. Он добился признания, власти над людьми, денег, различных материальных благ, организовал свое дело. В некоторых ответах подчеркивается биологическая связь с отцом, объединяющая их маскулинность.

Девочки, оценивая успешность отца, обращают внимание на позицию отца в межличностных отношениях. Для них успешность — это умение сотрудничать, гибкость, принятие ответственности на себя, работа, нацеленная на благо других. Отец оценивается девочкой как успешный человек, если он добился любви и уважения окружающих, умеет находить компромиссные решения в конфликтных ситуациях, стал опорой и помощником для близких. Для девочек важно, что отец смог создать»[7].

Соглашаясь с Коном, скажем, что невозможно решить проблему отцовства путем возвращения к старым моделям отца. Для того чтобы выйти из кризиса отцовства, обществу нужно создать «школу» отцовства, т. е. социальные институты, обучающие этой роли: «“Кризис отцовства”— часть долгосрочного глобального процесса перестройки привычного гендерного порядка, структуры семьи и макросоциальных отношений власти. Ответственному отцовству, как и всему остальному, нужно учиться. Укрепление института отцовства — не менее важное условие выживания нации, чем наличие денег».

Эмпирическое исследование. Цель нашего исследования состояла в том, чтобы выявить специфические характеристики в образах типичных отцов разных

Copyright © 2010

Таблица 1

	Образ «отец-русский»	Образ «отец-казах»	Образ «отец-татарин»
Сфера деятельности	35%	6,4%	23%
Интеллектуальная сфера	5,6%	0%	4,6%
Сфера семьи	28%	69%	26%

национальностей. Исследование носило поисковый характер, поэтому гипотезы не выдвигались.

Методы исследования. В качестве основного метода сбора информации в исследовании использовалась вербальная методика-сочинение, инструкция к которой формулировалась следующим образом: «Опишите типичного отца… (русского, казаха или татарина)».

Собранные материалы обрабатывались методом контент-анализа.

Характеристика выборки. В исследовании приняли участие 18 респондентов трех национальностей: русские, казахи и татары в одинаковой пропорции.

Процедура проведения исследования. Исследование проводилось в Казахстане. Все данные были собраны в индивидуальном режиме. Время ответа одного участника исследования на вопросы составило около 30 минут. Все участники отнеслись к исследованию с интересом.

Анализ и интерпретация материалов. В процессе обработки текстов методом контент-анализа, как наиболее часто встречающиеся были выделены три категории:

1. Сфера деятельности: деловые качества, трудолюбие, материальное обеспечение, отношение к материальным ценностям.
2. Интеллектуальная сфера (характеристики «ума»).
3. Сфера семьи: отношение к семье (родительской и своей); характеристики семьи.

Затем был вычислен «объем», который занимает каждая категория в описаниях отцов разных национальностей. В таблице представлены результаты (проценты вычислялись от общего количества характеристик описания отца каждой национальности) (см. табл. 1).

Таким образом, типичные «русский отец» и «отец-татарин» описываются в первую очередь через сферы деятельности и семьи; а «отец-казах» — через сферу семьи.

В описаниях сфера деятельности занимает наибольший объем в образе «отца-русского» (35%); чуть меньше — у «отца-татарина», и минимально — у «отца-казаха».

Интеллектуальная сфера в образах «русского отца» и «отца-татарина» составляет соответственно 5,6% и 4,6%. В описаниях «отца-казаха» не встретилось ни одной характеристики, относящейся к данной области. Однако образ «отца-казаха» описывался преимущественно через категорию сферы семьи (69%). Эта категория в образе «русского отца» набрала 28%, а в образе «отца-татарина» — 26%.

Что касается содержания категорий, то в образе «отца-казаха» наиболее выражена осознанная целенаправленная передача родителем семейных ценностей своим детям. Представленные фигуры отца жертвенны ради детей и их благополучия. Авторы сочинений часто вставали на позицию ребенка и проявляли свое уважение и благодарность к отцу, отвечая на его заботу и любовь. Очевидно, что дети «казахов-отцов» гордятся своими отцами, восхищаются ими и хотят подражать им в своей взрослой жизни. В сочинениях про отцов-казахов прослеживается ярко выраженная эмоциональная связь с детьми, описанная, например, следующим образом: «ласково называл», «на душе становиться тепло», «дети чувствуют себя очень счастливо».

Хотя в образах «отцов-казахов» отсутствуют отдельно выделенные качества, касающееся интеллекта, можно увидеть, что дети их очень уважают, ценят и ставят в пример своим детям. В образах «отцов-казахов» и «отцов-татар» встречаются характеристики, свидетельствующие о том, что в функции отцов в этих культурах входит забота о передаче детям традиций и опыта своей культуры, в отличие от «отцов-русских».

В образах «отцов-татар» часто встречаются качества, характеризующие их как трудолюбивых людей, однако относящихся к детям по-разному. В нашем исследовании люди старшего возраста описывают отцов как «жестоких и не любящих детей», в отличие от молодых респондентов, которые характеризуют их как «любящих и понимающих».

Сочинения об «отцах-русских» эмоционально холодней, в образах прослеживается «принцип “выкормить-вырастить”». «Отцы-русские» любят детей, но не умеют выразить свою любовь, выражают ее такими способами, которые не всегда оцениваются детьми как проявление любви. Редко встречается описание формы безусловной любви. Зато встречаются характеристики высоких умственных способностей. «Русские отцы» придают большое значение своей работе и обеспечению семьи, что дает им возможность быть щедрыми. Авторы отмечают, что не всегда отцы этой группы желают брать на себя ответственность.

Примечания

1 Дружинин В. Н. Психология семьи. 3-е изд. СПб.: Питер, 2006. С. 12.

2 См.: Захаров А. И. Психологические особенности восприятия детьми роли родителей // Вопросы психологии. 1982. № 1.

3 URL: http://alexkorman.com

4 См.: Кон И. С. Зачем нужны отцы? / Литературная газета. 28 февраля 1973 г.

5 URL: http://alexkorman.com

6 См.: Кон И. С. Зачем нужны отцы?

7 Липпо С. В. Образ отца как фактор самоактуализации личности. СПб., 2006.

И. Р. Самчинский
выпускник РХГА

Научный руководитель
старший преподаватель РХГА
М. В. Архипова

ОСОБЕННОСТИ ЭТАПА СТАНОВЛЕНИЯ МОЛОДОЙ СЕМЬИ

Copyright © 2010, И. Р. Самчинский

В последние десятилетия семья как социальный институт претерпевает серьезные изменения. В специальной литературе отмечаются общие черты семейной проблематики: падение рождаемости, рост разводов, широкое распространение внебрачных рождений, тенденция к росту альтернативных форм брака. В нашей стране перед семьей остро стоят не менее сложные проблемы: ухудшение физического и психического здоровья населения, демографический кризис, снижение уровня жизни и др.

Особые трудности испытывает молодая семья, которая сегодня наиболее остро нуждается во внимании и поддержке как со стороны государства, так со стороны психологической науки и практики. Определенные шаги в этом направлении уже сделаны. Но этого мало. Для реальной поддержки молодой семьи необходима консолидация всех общественных и социальных институтов, всего общества.

Большинство психологов и социологов, исследующих семейные отношения, подчеркивают важность начального периода развития семьи (Ю. Е. Алешина, А. Я. Варга, И. В. Гребенников, И. Ф. Дементьева, О. В. Зуськова, В. П. Левкович, М. С. Мацковский, Г. Навайтис, В. А. Сысенко, Т. М. Трапезникова, А. Г. Харчев, Э. Г. Эйдемиллер и др.). Именно в этот период происходит супружеская адаптация, формируются семейные правила и традиции, осуществляется овладение ролевым поведением. В это сложное для семьи время обостряются практически все проблемы супружеской жизни.

Согласно периодизации развития семьи, предложенной В. А. Сысенко [1], термин «молодая семья» понимается расширенно — «совсем молодые браки» от 0 до 4 лет и «молодые браки» от 5 до 9 лет.

Данный этап развития семьи решает несколько серьезных задач:

а) психологическая адаптация супругов к семейной жизни и психологическим особенностям друг друга;

б) приобретение жилья и совместного имущества;

в) формирование отношений с родственниками, особенно если молодая семья не имеет своего жилья [2].

На этапе зарождения семьи идет очень напряженный процесс формирования отношений внутри и вне семьи, ценностных ориентаций, представлений, привычек молодоженов и других членов семьи. В результате неподготовленности к супружеской жизни, гедонистического отношения к браку, отсутствия удовлетворительных бытовых условий, собственного жилья, вмешательства родственников распадается, по разным источникам, до одной трети всех семейных пар.

В молодых семьях активно формируется модель будущих семейных отношений — происходит распределение власти и обязанностей, устанавливается духовная связь между супругами, вырабатываются общие семейные ценности.

Начальный период брака характеризуется семейной адаптацией и интеграцией. Термин «адаптация» в широком смысле слова понимается как приспособление к окружающим условиям.

По определению И. В. Гребенникова, понятие адаптации включает в себя приспособление супругов друг к другу, к обстановке, в которой находится семья [3].

Адаптация — это первичный процесс знакомства с семейной жизнью, постепенного вхождения в нее. Это очень трудный период для супругов с точки зрения того, что перестраивается не только их общение и деятельность, но и происходят их личностные изменения, перестройка потребностно-мотивационной сферы, формируется новый уровень самосознания, строятся новые связи с социальным окружением [4].

В свою очередь, процесс адаптации тесно связан с процессом семейной интеграции, которая характеризуется добровольным объединением, согласованием позиций, представлений и мнений супругов по различным аспектам и сферам семейной жизни. Семейная интеграция включает в себя стиль взаимных отношений, материально-бытовую сферу, семейный бюджет, духовную жизнь и проведение досуга и совместного отдыха, интимную жизнь супругов, ожидание и рождение ребенка, построение взаимоотношений с родителями, отношение к профессиональной и общественной деятельности супругов, отношение к общественным ценностям [5].

В этот период жизни многие семьи переживают рождение первого ребенка, что приводит к изменению позиций и роли супругов; им приходится приспосабливаться к новому образу жизни, к возросшим психическим и физическим нагрузкам, ограничениям в сфере совместного досуга и т. д. В случае, если

Copyright © 2010

решение этих задач наслаивается на нерешенные проблемы из предыдущих этапов развития, то этот этап становится стрессовым для семьи [6].

Итак, можно заключить, что рождение ребенка ведет к серьезным изменениям в семейной жизни. Это период, когда супругам необходимо овладеть новыми для них социальными ролями — отца и матери. Происходит резкое уменьшение свободного времени, дохода на одного человека, усиливается поло-ролевая дифференциация, переориентируются профессиональные потребности молодых родителей. Семья неминуемо должна перестроиться, чтобы соответствовать новым требованиям.

Каждый из супругов, вступая в брак, уже имеет сложившиеся потребности, которые не могут быть идентичными у обоих брачных партнеров. Нередко они оказываются противоречивыми. Совместная жизнь требует от супругов готовности к компромиссу, умения считаться с потребностями партнера, уступать друг другу, развивать в себе взаимное уважение, доверие, взаимопонимание, поскольку это способствует оздоровлению психологического климата в семье и лучшей взаимной адаптации супругов. Если эти качества формируются, то противоречия в сфере потребностей не принимают острых форм и успешно преодолеваются.

Существенное значение в возникновении конфликта имеют те ожидания, которые сформировались у молодых людей к моменту вступления в брак под влиянием их личностных особенностей и склонностей, специфики социокультурной среды. Для молодых супружеских пар наиболее типичны завышенные ожидания друг к другу, что само по себе нередко является основой для конфликта при несовпадении ожиданий с действительностью.

А. Г. Харчев и М. С. Мацковский [7] к числу основных причин конфликтов и разводов в молодых семьях относят установку на брак как «на нечто легкое». Она проявляется в следующих факторах:

1. Неподготовленность молодых людей к резкому изменению образа жизни.
2. Сложность отношений между поколениями.
3. Гедонистическое отношение к браку (когда от него ждут только приятного).
4. Отсутствие подготовки к выполнению всего комплекса функций, необходимых в семье.

Непосредственными причинами конфликта между супругами обычно являются несоответствие одного из них или обоих требованиям брака как такового, несоответствие супругов друг другу (включая несовместимость характеров), разрушительные внешние воздействия.

Ежедневно перед молодыми супругами встает масса бытовых вопросов и житейских проблем. Умение находить компромиссные решения по большинству подобных вопросов ведет к сплочению семьи. Неумение конструктивно разрешать возникающие разногласия ведет к тому, что процесс взаимной адаптации нарушается, не удается сформировать структуру семьи, превратиться в «одну плоть» [8].

Эмпирическая часть нашего исследования посвящена изучению психологических особенностей молодой семьи. Актуальность данной темы определила цель исследования — изучение психологических особенностей периода становления семейных отношений.

Исследование проводилось в г. Нижневартовске Ханты-Мансийского автономного округа — Югры. В исследовании участвовало 20 супружеских пар (всего 40 человек) с разным стажем семейной жизни.

У 10 пар (20 человек) стаж семейной жизни составлял от 3 месяцев до 3 лет — это была *группа молодых семей.*

Вторую группу представляли 10 семейных пар (20 человек) со стажем супружеской жизни свыше 10 лет — *группа зрелых семей.*

Методы исследования. В эмпирической части использовалось 7 методик — анкетирование и психологические тесты: тест на удовлетворенность браком, разработанный В. В. Столиным, Т. А. Романовой, Г. П. Бутенко; тест-опросник ПЭА (понимание, эмоциональное притяжение, авторитетность) А. Н. Волковой; опросник «Шкала семейной адаптации и сплоченности» (FACES-3), методы статистической обработки.

Результаты исследования анализировались методом контент-анализа, а также были подвергнуты математико-статистическому анализу на ПК с помощью программы STATISTICA 6.0.

На основе полученных данных можно сделать вывод, что *трудности начального периода* брака и молодые и зрелые семьи описывают практически идентично: финансовые проблемы, отсутствие жилья, выстраивание отношений с родственниками.

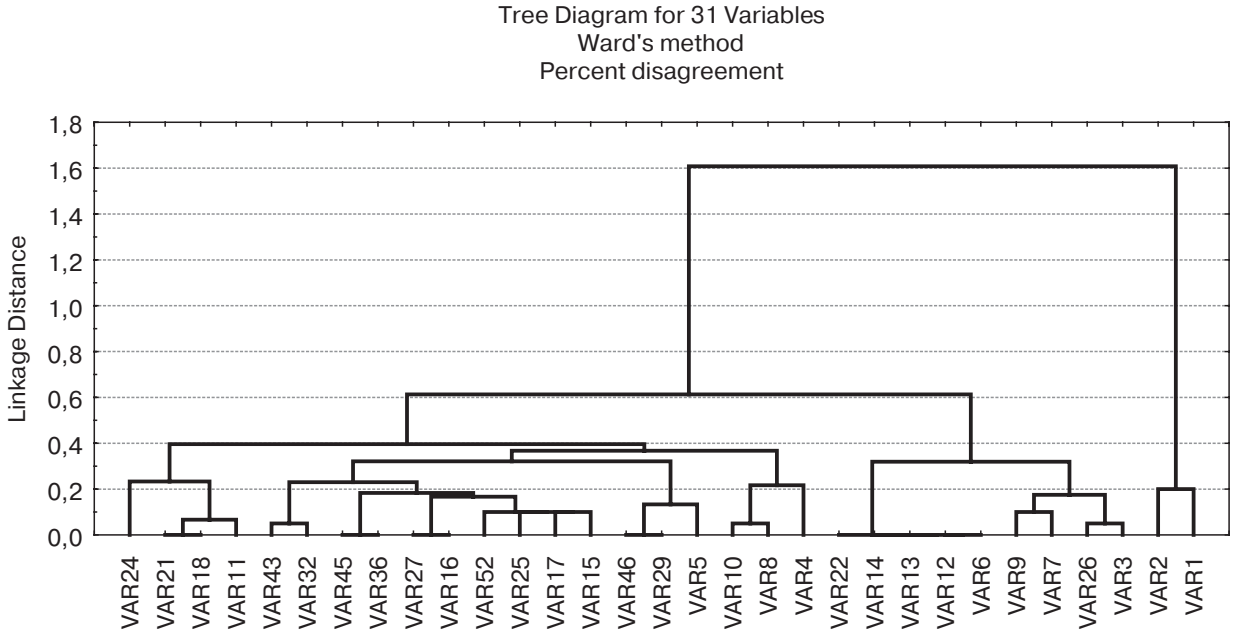
К *психологическим трудностям* молодые пары отнесли: «притирку» (30%), «построение отношений с родителями супруга» (30%), «сокращение времени общения» (15%). Зрелые пары отметили: «непонимание» (35%), «притирку» (10%), «обиды» (10%). На сегодняшний день зрелые пары сталкиваются с такими психологическими трудностями: «отношения с детьми» (25%), «разные жизненные ценности» (10%), «нет трудностей» (10%).

Таким образом, если в первые годы у зрелых семей на первом месте были проблемы построения отношений с супругом (35%), то на данный момент эти пары решают другую задачу — выстраивание отношений с взрослыми детьми (25%).

В целом *ценности* молодых и зрелых браков совпадают, но распределены они по-разному: если отношения с родителями в молодых семейных союзах занимают второе место (что объясняется более тесными отношениями в этот период с супругом), то в зрелых браках этот аспект стоит под № 1 (что объясняется старением родителей, они более нуждаются во внимании со стороны взрослых детей, кроме того, сами респонденты приближаются к порогу более зрелого возраста, а некоторые из них — к порогу старости).

По результатам исследования *удовлетворенности браком* в молодых семьях наблюдается значитель-

Дендрограмма 1. Трудности первого года (молодые браки)



ная удовлетворенность браком. Что касается зрелых семей, то динамика выглядит несколько хуже: скорее удовлетворенность, чем неудовлетворенность.

На основании вышесказанного можно сделать вывод о том, что со временем зрелые супруги теряют некоторую часть удовлетворенности браком, чему способствуют следующие факторы: охлаждение во взаимоотношениях, привычка вместо новизны, эмоциональная холодность в браке.

Исследуя уровень *семейной адаптации и сплоченности* в молодых семьях, мы пришли к выводу, что молодые супружеские пары имеют недостаточно сбалансированный уровень сплоченности (ниже нормы). Уровень адаптации молодых семей имеет умеренный показатель.

Зрелые супружеские пары имеют достаточно сбалансированный уровень сплоченности, при котором нет эмоциональной взаимозависимости. Уровень адаптации выше нормы, что характеризуется более высокой степенью контроля, внутрисемейными правилами, более жесткой дисциплиной (при сравнительном анализе этих же показателей в молодых семьях).

Анализ *понимания, эмоционального притяжения и авторитетности* дал следующие результаты: у молодых пар выявилась высокая степень понимания и эмоционального притяжения партнера. Более 70% респондентов принимают брачного партнера как личность, разделяют его мировоззрение, интересы, мнения и принимают их как эталон.

Что касается зрелых браков, то брачные партнеры положительно оценивают привлекательность супруга, у них есть стремление и желание общаться, иметь с ним дело, они высоко оценивают партнера по браку. В то же время шкала авторитетности и уважения показала более низкие результаты (хотя в пределах нормы), что может говорить о проблемах в межличностных отношениях между зрелыми супругами.

Помимо контент-анализа был проведен кластерный анализ, в результате которого были получены результаты, зафиксированные на дендрограммах 1, 1.1 и 2, 2.1.

Молодым и зрелым парам предлагалось отметить трудности первого года совместной жизни в специальном опроснике. Результаты, зафиксированные в опроснике были положены в основу горизонтальной шкалы наблюдения VAR1…24 (см. дендрограммы 1 и 1.1).

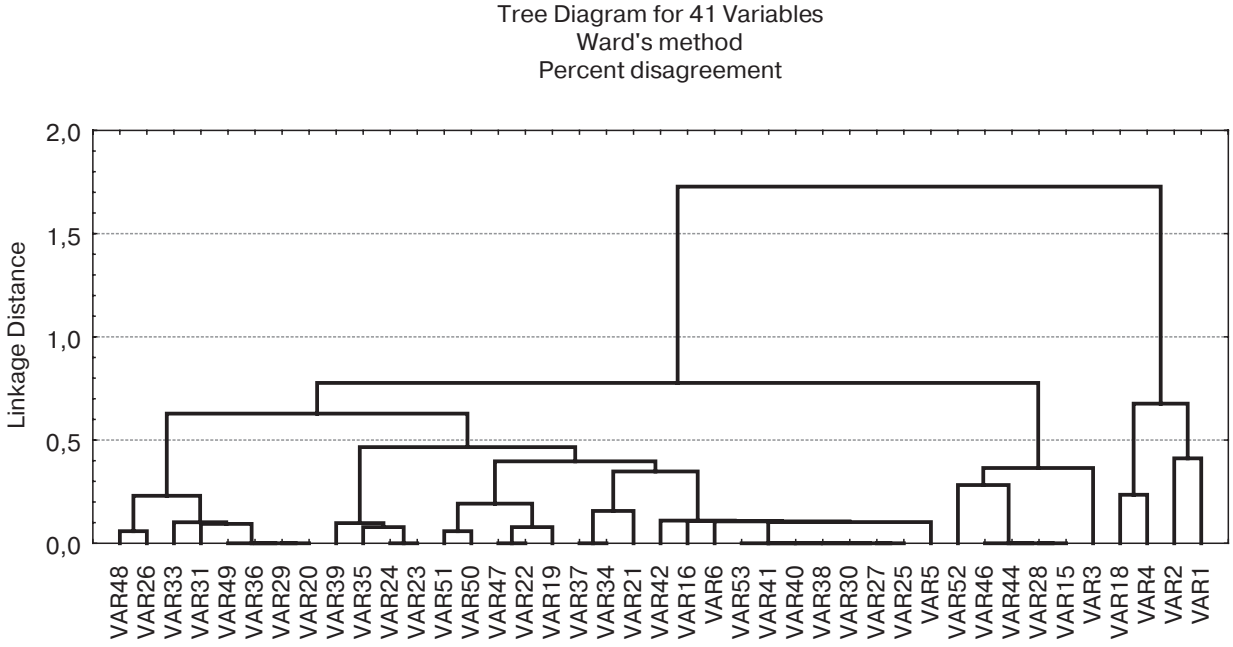
Так, судя по дендрограмме 1, все перечисленные молодыми семьями трудности объединились в два основных кластера. С одной стороны, это VAR1 «финансовые трудности» и VAR 2 «отсутствие жилья», а с другой — все остальные факторы.

Таким образом, анализ подтвердил нашу мысль о том, что для молодых семей основными трудностями на данный момент являются отсутствие собственного жилья и финансовые затруднения.

В отличие от молодых семей, зрелые пары определяющими трудностями в первые годы совместной жизни назвали следующие: VAR1 «финансовые трудности», VAR2 «отсутствие жилья», VAR4 «отношения с родителями» и VAR18 «рождение ребенка». Здесь можно допустить мысль о том, что в современное время молодые пары не спешат обзаводиться детьми. Прежде всего они стремятся сначала упрочить свое социальное и материальное положение. В то же время для зрелых пар на данном этапе важно научиться выстраивать отношения как со взрослыми детьми, так и с престарелыми родителями.

Анализ значимых аспектов супружеских отношений выявил следующие результаты (см. дендрограммы 2 и 2.1). И молодые, и зрелые супружеские

Дендрограмма 1.1. Трудности первого года (зрелые браки)



пары выделили для себя значимые аспекты своих отношений, которые были зафиксированы в опроснике № 2. Они представлены горизонтальной шкалой наблюдения VAR1…37.

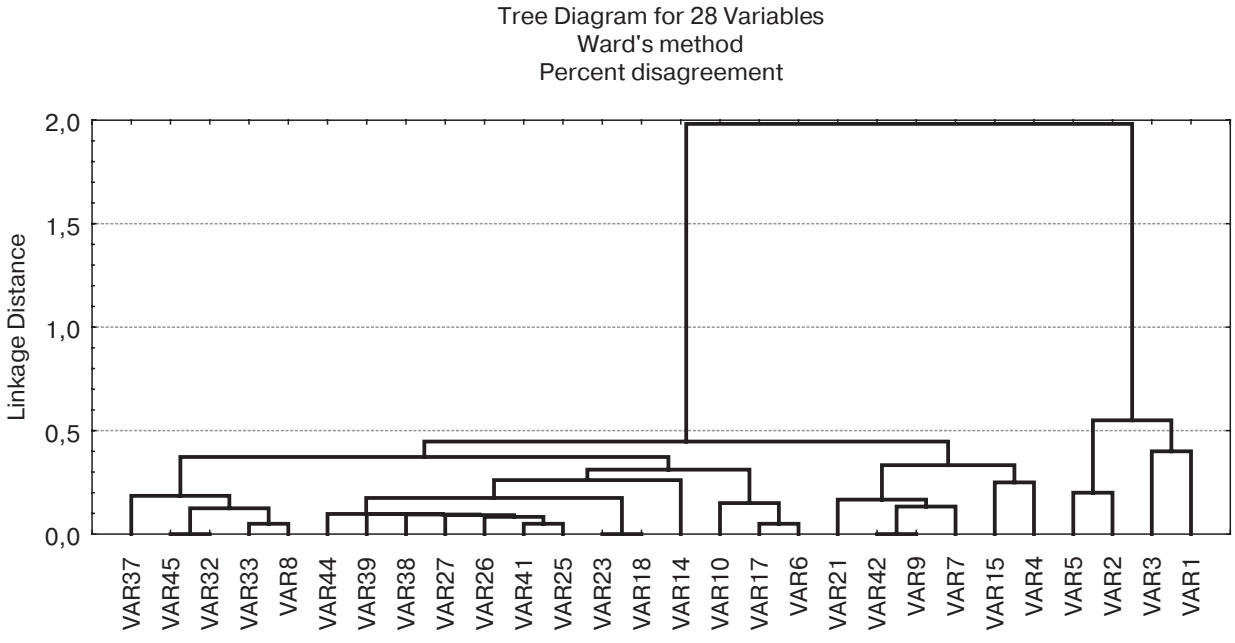
Мы видим, что для молодых семей самыми значимыми являются факторы VAR1 «понимание», VAR3 «поддержка и одобрение», VAR2 «отношения с родителями» и VAR5 «уважение». Эти факторы хорошо коррелируют друг с другом.

Для зрелых семей важными аспектами являются следующие: VAR1 «понимание» и VAR2 «отношения с родителями», далее VAR3 «поддержка, одобрение» и VAR5 «уважение», затем VAR4 «любовь» и VAR6 «внимание». По значимости к ним примыкают VAR8 «совместное время» и VAR10 «совместные решения и планы».

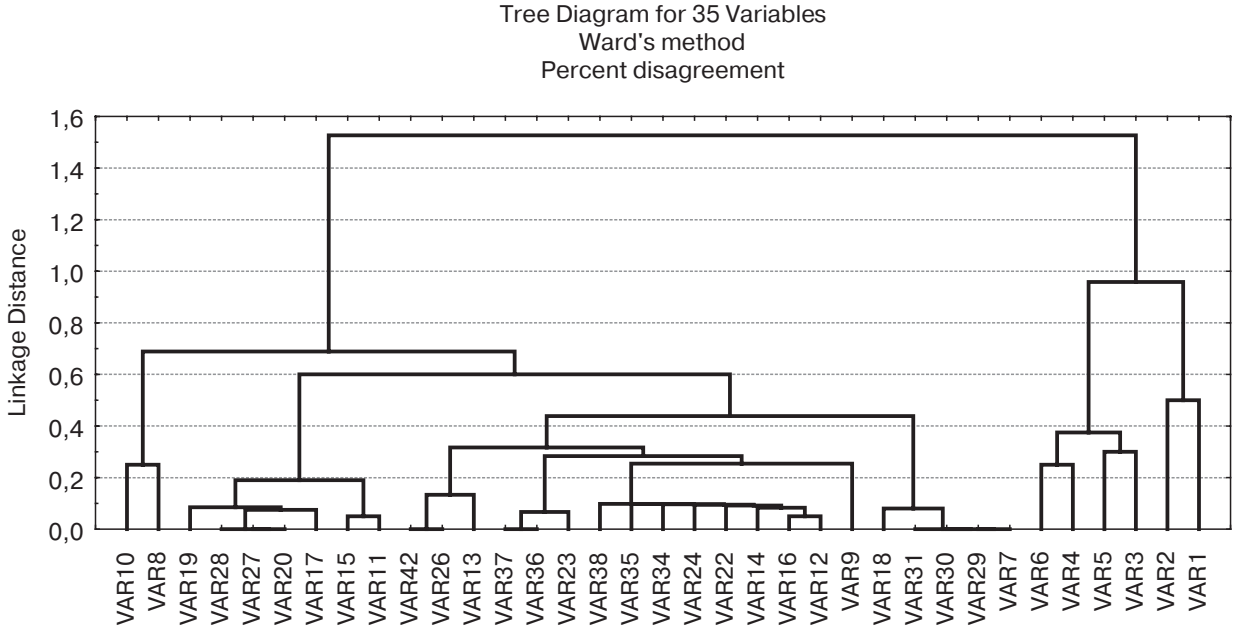
Таким образом, для зрелых семей, в отличие от молодых, важную роль играет совместное времяпрепровождение, а также совместное принятие решений. Развитие подобных отношений — необходимая часть жизни семьи. И если зрелые семьи уже выработали в себе такие навыки, то молодые еще над ними работают.

Как уже отмечалось выше, наиболее ответственным периодом в жизни супругов по праву можно считать начальный, когда молодожены сталкиваются с первыми бытовыми трудностями. Насыщенный самыми противоречивыми переживаниями, этот момент

Дендрограмма 2. Значимые аспекты супружеских отношений (молодые браки)



Дендрограмма 2.1. Значимые аспекты супружеских отношений (зрелые браки)



супружеской жизни часто запоминается на всю жизнь и отражается на дальнейшей судьбе семьи.

Поэтому так важно изучать период становления брака, чтобы вопросы трудностей молодой семьи, удовлетворенности брачно-семейными отношениями, конфликты и их решение, психологическая помощь молодым парам стали предметом пристального изучения наукой.

Важность нашей работы состоит в том, чтобы привлечь внимание научного сообщества к проблемам молодой семьи; исследуя особенности становления молодой семьи, выработать подходы для дальнейшего изучения этой проблематики.

Помощь специалистов нам видится в первую очередь в информировании молодых людей об особенностях семейной жизни, написании книг и пособий специально для молодых семей, популяризации традиционных семейных ценностей.

Мощную поддержку молодая семья могла бы получить через создание специальных курсов по подготовке к браку, факультативов при школах, развитие сети психологических консультаций.

Поскольку в нашей стране отсутствует подготовка молодежи к браку, то в этой сфере существенную помощь могли бы оказать общественные и религиозные организации.

Работы много и, как говорится, дорогу осилит идущий.

Примечания

1 См.: Сысенко В. А. Устойчивость брака. Проблемы, факторы, условия. М., 1981.

2 См.: Навайтис Г. Семья в психологической консультации. М.: Московский психолого-социальный институт, 1999.

3 См.: Гребенников И. В. Основы семейной жизни. М.: Просвещение, 1991.

4 См.: Шнейдер Л. Б. Семейная психология: Учебное пособие для вузов. М.: Академический Проект, 2007.

5 См.: Андреева Т. В. Семейная психология: Учебное пособие. СПб.: Речь, 2005.

6 См.: Меньшутин В. П. Помощь молодой семье: заметки психолога. М.: Мысль, 1987.

7 См.: Харчев А. Г., Мацковский М. С. Современная семья и ее проблемы. М.: Статистика, 1978.

8 Ефес. 5: 31.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ПРИКЛАДНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫКОЗНАНИЯ

С. Г. Халипов
канд. фил. наук,
преподаватель РХГА

ФИНСКИЙ СУБСТРАТ В ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЯХ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

Copyright © 2010, С. Г. Халипов

В региональной топонимике большое значение имеет изучение географических названий иноязычного происхождения. На основе исследования иноязычных топонимов делаются выводы о языке населения, предшествовавшего данному, устанавливаются ареалы иноязычной топонимики, предлагаются выводы лингвистического и этногенетического порядка. До сих пор о топонимическом субстрате известно следующее: 1. Понятие топонимического субстрата. 2. Принципы выделения субстратных топонимов. 3. Методы изучения субстратной топонимии. 4. Субстратная топонимия и топонимическая система данного региона.

Что такое языковой субстрат вообще? Языковой субстрат — это «язык, побежденный другим языком в результате их взаимодействия и борьбы с пределах единой территории» [1]. Под субстратом часто понимают и слой в языке, возникший под влиянием предшествующего побежденного языка, т. е. фактически понятие «субстрат» часто отождествляется с понятием «субстратные черты». Важно подчеркнуть, что о субстрате как о специфическом виде языкового взаимодействия речь может идти лишь тогда, когда имеется в виду внутрирегиональное контактирование языков и их носителей, причем понятие субстрата отражает именно одностороннее (направленное) действие побежденного языка на язык-победитель [2].

Однако в топонимике стихийно сложилось несколько иное понимание субстрата. Топонимические исследования вложили в них специфическое понимание субстрата применительно к потребностям топонимики. Под субстратом в топонимике чаще всего понимается язык топонимии всякого населения данной территории, которое предшествовало во времени населению, ныне доминирующему в пределах этой же территории.

Отметим, что сама наука топонимики как нельзя лучше отвечает освещению понятия субстратности. Эту науку часто называют топонимией и топономастикой («место» (топос) и «имя» (онома)) — учение о местных именах, о названиях мест. Заметим, что словом «топонимика» обозначают также и тот фактический материал, который является предметом изучения, т. е. совокупность географических имен какой-либо определенной местности или определенной языковой (финский субстрат) принадлежности [3].

Такое понимание топонимического субстрата оправдано по следующим причинам. Прежде всего, тонимика, пользующаяся в значительной степени методами лингвистической географии, нуждается в установлении стратеграфии топонимов, т. е. в выделении слоев (или «стратов») топонимии, которые различаются лингвистически и исторически. При синхроническом подходе к исследованию топонимии данного региона первостепенное значение приобретает фонетический облик топонимов различных слоев, их морфологическая и словообразовательная характеристика, морфологические особенности, степень лексической однородности и семантической прозрачности, функционирование в языке и т. д. При диахроническом подходе наиболее важно установление пространственного размещения топонимов различных слоев, в том числе установление топонимических ареалов, этимологии топонимов и их хронологизация. Понятие стратификации пришло в топонимику из лингвистической географии. Под стратиграфией в топонимике понимается наличие слоев топонимии, имеющих определенную пространственно-временную характеристику.

В понятие стратификации входит выделение не только разноязычных слоев, но и различных пространственно-временных слоев топонимии одного и того же языка, последовательности различных синхронных срезов одного и того же языка, понимаемого как развивающаяся система.

Теперь важно определить субстратную форму. Субстратной формой называется первоначальная форма иноязычного топонима, восстановленная теоретически или установленная по старым записям [4]. В рассматриваемом нами случае местного финского субстрата имеются в виду старые шведские записи. Так, например, шведское название Невы — Нюен — близко к финской субстратной форме «Нева». Далее важно, в какой степени старинные субстратные формы соотносятся с нынешними суперстратными — уже русскоязычными — формами. В данной связи интересно суперстратное название «Термолово» на северо-западе Петербурга в том

Copyright © 2010

отношении, то форма «термоляйнен» в свое время стала названием местных ингерманландцев. Звуковой облик данной формы несомненно указывает на финское гидронимическое указание «тёрмя» — крутой берег, что свойственно холмистому северо-западу Петербурга.

Давно уже вошло в научный обиход субстратное происхождение многих топонимов и гидронимов Петербурга. Среди них следует отметить гидроним «Охта» — «медвежья река», хотя давняя народная этимология приписывает происхождение гидронима из восклицания Петра I: «Ох та!».

Гидроним «Карповка» указывает на финское «корпи» — густой лес.

Если топоним «Автово» указывает на финское «аутио» — пустырь, то топоним Лиговка отсылает к финскому существительному «лика» — грязь, в то время как Парголово скрывает в себе финское существительное «парка» — бедняга.

Однако многие топонимы остаются еще темными: Купчино и Юкки и т. д.

Примечания

1. Серебренников Б. А. О взаимодействии языков (Проблема субстрата) // Вопросы языкознания. 1955. № 1. С. 7–25.
2. Агеева Р. А. Проблема топонимического субстрата. Этническая топонимика. М., 1987. С. 14–22.
3. Смолицкая Г. П. Об одном этническом аспекте топонимики. Этническая топонимика. М., 1987. С. 23–27.
4. Попов А. И. Географические названия. М.: Наука, 1965. С. 7.
5. Дульзон А. П. Вопросы этимологического анализа русских топонимов субстратного происхождения // Вопросы языкознания. 1959. № 4. С. 25–46.

Н. Я. Иванченко
канд. фил. наук,
преподаватель РХГА

К ПРОБЛЕМЕ ВАРИАТИВНОСТИ В АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Copyright © 2010, Н. Я. Иванченко

Язык как функциональная система находится в состоянии непрерывного движения. Неизбежным следствием эволюции языка, закономерным проявлением происходящих в нем изменений, одним из фундаментальных его свойств является вариантность языковых единиц. Понятие вариативности в лингвистике неоднозначно. В первом случае это характеристика всякой языковой изменчивости: здесь вариативность может быть результатом использования разных языковых средств для обозначения сходных языковых явлений. Во втором случае речь идет о вариативности, обусловленной различными экстралингвистическими факторами (например, ситуацией общения, социально-экономическими, геополитическими, гендерными и другими факторами).

Одним из принципиально важных положений, связанных с понятием вариативности, является понятие нормы. Под языковой нормой мы понимаем совокупность языковых правил, установленных на сегодняшний день, культивируемых системой образования и отраженных в учебниках, грамматических справочниках и словарях «правильности речи». Соблюдение языковой нормы предопределяется, прежде всего, нуждами социума. Такие институты власти, как суд, армия, государственные учреждения, а также транспорт, почта, торговля, средства массовой информации требуют унификации языкового материала.

Однако, говоря о языковой норме, не следует забывать о том, что язык является совокупностью территориально, социально, функционально и этнически обусловленных вариантов языка. Каждый такой субъязык обладает всеми признаками языковой системы, в том числе имеет и свою норму реализации.

Между нормой и реальным употреблением всегда имеются большие или меньшие расхождения, степень которых зависит от исторического этапа развития общества, его социальной структуры, а также от особенностей языковой ситуации.

Собственно проблема нормы возникает тогда — или, другими словами, языковая вариативность становится проблемой тогда, когда существуют варианты средств обозначения «одного и того же», когда сосуществуют параллельные способы выражения. А поскольку в языке нет непроницаемых уровней, то варианты могут возникать на любом уровне.

Безусловно, кодифицированная норма в виде языковых правил удобна для преподавания. Процесс обучения языку предполагает ограничение материала компактной моделью, представленной литературной нормой. Представьте себе учебник, в котором были бы учтены все возможные варианты грамматических форм — диалектные, стилистически обусловленные, индивидуальные и т. п., а также многообразные фонетические колебания, лексическая синонимия и т. д. Это был бы толстенный том, с которым отказались бы работать и учителя, и ученики.

Языковая норма — явление общественно-историческое. В разных обществах и в разные эпохи она может отличаться большей строгостью или же, наоборот, большей мягкостью. В Великобритании на протяжении нескольких столетий господствовала «традиция предписания некоей “правильной” и “совершенной” нормы» [1]. Впервые вопросы «правильности» английского языка в Англии стали предметом пристального внимания и серьезного обсуждения писателями, языковедами, переводчиками еще в XVI веке, а «первые попытки составления словарей usage можно видеть у лексикографов XVII в.» — Генри Кокерама (Cockeram H. The English Dictionary and an Interpreter of hard English Words. London, 1622), Эдварда Филлипса (Phillips E. The New World of Words or a General Dictionary. London, 1658) и Элайши Коулза (Coles E. An English Dictionary. London, 1677) [2]. Можно сказать, что в Англии сложилось особое пристрастное отношение к английскому языку. И причины такого отношения следует искать в истории страны. Довольно долго в Англии латынь и французский язык доминировали над английским, и сами англичане считали свой родной язык грубым и вульгарным. И даже в XVII веке Фр. Бэкон не был уверен, какой язык из этих трех в результате победит. Сам он склонялся в пользу латыни, полагая, что «современные языки когда-нибудь обязательно обанкротятся» [3]. Среди причин такого отношения можно выделить следущие.

1. Сильное влияние латинского языка на общественное мнение. Латинский язык был языком науки и литературы, языком образованных людей, т. е. был образцом для подражания. До конца XVII века латынь использовалась в Европе как язык международного общения. В то время образованный человек должен был знать древнегреческий, потому что «знать

Copyright © 2010

латынь — не столь уж большая честь, потому что латынь знает всякий и не знать его — стыд и срам»[4]. Кроме того, в XV веке многие слова, заимствованные в английский язык из французского, подверглись вторичной латинизации. Например, среднеанглийское *dette* (от франц. *dette*) стало писаться *debt*, приближаясь к исходному латинскому *dēbitum*, от которого слово было заимствовано во французский язык. Также среднеанглийское *doute* (от фр. *doute*) стало писаться *doubt* — написание этого слова было исправлено в соответствии с латинским этимоном *dubitō* (Ilyish 1972: 248–249). И в XVI веке сохранялась эта тенденция включать в написание английских слов, если можно так выразиться, «этимологические признаки», т. е. буквы, якобы раскрывающие этимологию, точнее факт их заимствования из классических языков. Так, например, именно тогда появилось современное написание слова *soap*, прежде писавшееся как *sope* (лат. *sapo*)[5].

2. Французский язык — язык королевского двора и высшего общества. После нормандского завоевания языком власти стал нормандский диалект французского языка. В XII–XIII веках англонормандский был государственным языком Англии, и лишь к концу XIV веке его вытеснил английский язык. Но и в эпоху Реставрации во второй половине XVII века разговорная речь в комедиях (Wycherly, Congreve, Vanbrough, Farquhar, etc.) все еще изобиловала французскими словами и выражениями[6].

3. Псевдонаучные взгляды на природу языка:

а) по теории божественного происхождения языка, Бог создал людей непорочными, а язык совершенным. Сторонники этой теории, в частности Дж. Локк, к категории языков «божественного» происхождения относили древнееврейский, древнегреческий и латынь. Появившиеся же после Вавилонского столпотворения языки суть искаженные ответвления совершенного, данного человеку Богом языка. Поэтому английский язык — это лишь жалкое, исковерканное людьми подобие совершенных классических языков. Локк призвал исправлять язык. Эта концепция стала серьезно критиковаться в Великобритании лишь в 40–60 годах XIX века.

б) по другой популярной в научных кругах XVI–XVII веков теории, язык создан на основе всеобщего разума. Сторонники этой теории в языкознании занимались поисками универсальной грамматики. И снова за образец принимались древнегреческий и латинский языки. Перед грамматистами ставилась задача улучшить свой родной язык до такой степени, чтобы он соответствовал грамматике классического языка[7].

XVI–XVIII века в истории английского языка характеризуется стремлением установить национальный стандарт языка, особым вниманием к проблеме нормативности языковых явлений, причем в области грамматики за образец принимается латынь. Высказывается недоверие к узусу, к языковой практике носителей языка, включая все социально обусловленные варианты языка. Это недоверие сопровождается явным неприятием самой идеи изменчивости языка и непониманием механизма его развития. Грамматисты и лексикографы отказываются принимать узус за основу для установления языковой нормы. В число «пуристов» входил и Дж. Свифт, который в 1718 году опубликовал свое «Предложение по сохранению, улучшению и установлению английского языка» (*A Proposal for Correcting, Improving, and Ascertaining the English Tongue*). Даже Сэмюэль Джонсон во вступительной статье к своему словарю (*Johnson S.* A Dictionary. London, 1755) декларировал стремление сохранить чистоту и закрепить значение английского языка, хотя он включил в свой словарь слова из узуса английских писателей. Словарь С. Джонсона также способствовал закреплению латинских моделей в английской грамматике. Так, ориентируясь на этимологию, он решил, что *averse from* лучше, чем *averse to* поскольку английский предлог *from* соответствует латинской приставке *a (b)* (Schlauch 1964: 138).

С конца XVI-го до конца XVIII века в Англии предпринимаются попытки основать академию языка и литературы, в задачи которой входило бы следить за «чистотой» английского языка, для чего следовало исправить все ошибки в книгах, очистить язык от варваризмов и солецизмов, поднять его до высот красноречия путем упорядочения, создать словари нормативного употребления и т. д. Однако эти попытки не увенчались успехом.

В XVIII веке языковеды и писатели стали больше интересоваться нестандартными вариантами языка: региональными и социальными диалектами, и в частности жаргоном отверженных слоев общества — воришек и попрошаек окраин Лондона.

Хотя интерес к нестандартным вариантам языка вспыхивал и прежде. Еще Э. Коулз (1670) включил в свой словарь список слов из воровского жаргона. Но лишь с началом эпохи романтизма в литературе появилась мода на тексты, написанные на простом языке обычных людей. Так, с огромным энтузиазмом была встречена поэзия Р. Бёрнса. А манифестом, провозглашающим приоритет простой народной речи, принято считать вступительную статью Вордсворта ко второму изданию «Лирических баллад» Вордсворта и Колриджа (1800).

Начиная с первой четверти XIX века в Европе и в Англии наблюдается поворот от нормативно-предписывающего языкознания к сравнительно-историческому. Новое языкознание в качестве своих принципов провозгласило: 1) строго научный анализ языковых фактов; 2) исторический подход к исследованию языка; 3) метод сравнительного анализа и сопоставления фактов родственных языков. В 1857 году английский лексиколог и лексикограф Р. Тренч выступил за создание принципиально нового словаря регистрирующего типа, который должен был описать все то, что есть в языке. Это и послужило толчком к созданию Большого оксфордского словаря английского языка, первый том которого, однако, увидел свет лишь в 1884 году.

Интересно, что позиция объективности и беспристрастной регистрации языковых фактов была сформулирована в английской грамматике значительно позднее, чем в лексикографии. Эту точку зрения первым высказал Г. Свит в 1891 году Свит считал, что первейшая задача грамматики — это наблюдение фактов и явлений, а также классификация их, а лишь потом — объяснение фактов. Свит выступал за приоритет узуса: «Все, что есть во всеобщем языковом употреблении, то и является… грамматически правильным» [8]. Так, по вопросу о приемлемости словоупотребления *It is me*, он заявил, что если так говорят образованные люди, то он принимает его, как оно есть, добавив лишь, что такого употребления избегают в литературном языке.

Таким образом, можно сказать, что в XIX веке отношение к английскому языку в англоговорящих странах изменилось. Тем не менее отношение к языковой вариативности оставалось сложным практически до 70-х годов XX века. Неоднократно высказывалось мнение, что для английского языка характерна вариативность особого рода, поскольку существует немало исторических, геополитических и социальных факторов, способствующих увеличению числа пользователей. Особенно это касается США. Довольно долго англичане воспринимали американский вариант английского языка как недопустимое искажение совершенного британского английского. Американская социолингвистика, в свою очередь, выдвинула положение о том, что понятие нормы — явление социальное. Варианты языковой представленности, т. е. варианты языка, на которых говорит общность людей, объединенная историческим временем, географическими границами или социально-личностными предпочтениями,— это социодиалекты. Социодиалект — языковая система, основанная на общенациональной норме, но получающая свое развитие вместе с развитием отдельной социальной группы: дети иммигрантов начинают изучать язык в семье, они впитывают его систему в школе, существуя в весьма ограниченном социальном пространстве, поэтому тот язык, который они получают от своей социальной группы, можно рассматривать как вариант общенационального языка, а не как нарушение норм и правил британского стандарта.

Что касается вариативности в рамках языкового стандарта, то до сих пор многие языковеды убеждены, что стандартные варианты английского языка характеризует меньшая вариативность по сравнению с нестандартными вариантами. Хотя, безусловно, это единообразие не стоит переоценивать. Не прекращаются споры о приемлемости разных вариантов средств обозначения «одного и того же», о том, как правильно: *Whom do you want?* или *Who do you want?; It is I* или *It is me; different from, different to* или *different than*; можно ли говорить *hopefully* в значении «I hope that» и т. п. Такая вариативность в рамках стандартного (нормативного) языка признается далеко не всеми носителями языка. С. Гринбаум в Оксфордской грамматике английского языка приводит 5 подобных спорных словоупотреблений. Предложения [a] считается приемлемым большинством носителей языка, предложения [b] некоторыми носителями воспринимаются как странные [9]:

[1a] Who (or whom) did they give the prize to?

[1b] Who (or whom) did they give the prize?

[2a] I want you to say nothing about it.

[2b] I want that you should say nothing about it.

[3a] They're keeping an open mind on the appointment.

[3b] They're keeping open minds on the appointment.

[4a] That looks like being the best solution.

[4b] That looks to be the best solution.

[5a] My family donated to the college a well-equipped gymnasium.

[5b] My family donated the college a well-equipped gymnasium.

Именно проблема вариативности языковой нормы вызывает сейчас самые жаркие дискуссии в лингвистической и окололингвистической среде. Тему этих дискуссий можно было бы озаглавить: «Грамматика против узуса». И, по-видимому, большинство склоняется в пользу признания за узусом равных прав. То, что еще десять лет назад воспринималось как неприемлемое отклонение от языковой нормы, теперь получает статус имеющего право на существование языкового факта. Специалисты и другие лингвистически подкованные граждане ссылаются на узус лучших представителей англоязычной литературы, клеймят грамматику Роберта Лаута (*Lowth R.* A Short Introduction to English Grammar. London, 1762), заковавшую английский язык в панцирь чуждой ему латыни. Они справедливо напоминают о том, что исторически кодифицированная норма ориентировалась на латинскую грамматику, и призывают привести языковую норму английского языка в соответствие с узусом. В частности, притчей во языцех стало правило "No split infinitive", падежные формы местоимений, а также многие случаи предложного управления.

За последние два десятилетия в Великобритании и США сложилось терпимое отношение к вариантным отклонениям от языковой нормы. Это касается, прежде всего, социально обусловленной вариантности в фонетике, лексике, орфографии и пунктуации. Отклонение от грамматической нормы по-прежнему вызывает бурные дискуссии. И здесь языковеды разделились на два лагеря: консерваторы-пуристы настаивают на неприемлемости «неправильных» языковых форм, заявляя, что отклонения от грамматической нормы должны классифицироваться как нарушение правильности языка. Их противники-либералы заявляют, что нет «неправильных» языковых форм, а есть узус (usage), поскольку с лингвистической точки зрения норма вариативна, и вовсе не всегда грамматичность и приемлемость языкового употребления определяются строго лингвистическими причинами. У носителя языка есть право на выбор языкового факта. Более того, если большинство людей говорит не так, как предписывается грамматиками, то это значит, что

авторы этих грамматик не уловили вовремя ведущую тенденцию развития языка. И в такой ситуации языковеду остается либо узаконить реальное положение вещей, либо допустить варьирование нормы.

Примечания

[1] Ступин Л. П. Проблема нормативности в истории английской лексикографии: (XV–XX в.). Л.: ЛГУ, 1979. С. 143.

[2] Постникова В. В. Первые попытки создания словарей «правильности речи» в Англии // Вопросы структуры английского языка в синхронии и диахронии. Вып. 3. Л.: ЛГУ, 1973. С. 209.

[3] Ступин Л. П. Проблема нормативности в истории английской лексикографии: (XV–XX в.). С. 143.

[4] Честерфилд (Стенхоп Ф. Д.) Письма к сыну. Максимы. Характеры. Л., 1971. С. 9.

[5] Ступин Л. П. Проблема нормативности в истории английской лексикографии: (XV–XX в.). С. 41.

[6] Ilyish B. History of the English Language. Л.: Просвещение, 1972. P. 234.

[7] Ступин Л. П. Проблема нормативности в истории английской лексикографии: (XV–XX в.). С. 27.

[8] Schlauch M. The English Language in Modern Times (since 1400). London: Oxford University Press, 1964. P. 138.

[9] Sweet H. A new English grammar, logical and historical. London, 1891. Vol. I, 499. p. Vol II, London, 1898. P. XI.

С. С. Меленевская
старший преподаватель РХГА

ФОРМИРОВАНИЕ КОММУНИКАТИВНОЙ КОМПЕТЕНЦИИ ПРИ РАБОТЕ С ТЕКСТОМ В ПРОЦЕССЕ ОБУЧЕНИЯ АНГЛИЙСКОМУ ЯЗЫКУ

Copyright © 2010, С. С. Меленевская

Последние два десятилетия, начиная с 90-х годов прошлого столетия, отмечены огромным интересом к исследованиям в области теории и практики преподавания иностранных языков. Этот интерес в значительной степени был вызван тем, что действовавшая в недавнем прошлом система преподавания иностранных языков не была ориентирована на современные международные стандарты, т. е. не предполагала изучение иностранного языка как языка международного общения. В школах и вузах преподавалась скорее наука о языке. Традиционные подходы не отличались коммуникативной направленностью и не способствовали формированию продуктивных навыков, умению пользоваться иностранным языком в любых ситуациях. Они были хороши для подготовки филологов и лингвистов, и в этих областях отечественные специалисты имеют широкое международное признание. Но когда речь идет о подготовке специалистов в других сферах деятельности, то едва ли не первостепенное значение приобретают коммуникативные навыки, способствующие расширению возможностей профессионального общения.

Сейчас, когда идея интегрирования международных стандартов по иностранным языкам в отечественную систему образования поддерживается многими отечественными методистами и преподавателями, вполне понятен интерес данного сообщества к зарубежным учебным материалам, курсам и пособиям по обучению иностранным языкам. Эти пособия разработаны на основе коммуникативного подхода (communicative approach), получившего развитие в 70–80 е годы прошлого века в Великобритании в связи с выдвижением новой цели обучения — овладение языком как средством общения (communication). Этот подход широко распространился во многих странах в преподавании современных языков как иностранных в условиях языковой среды.

Под общением понимается передача и сообщение различного рода информации, обмен знаниями, навыками и умениями в процессе речевого взаимодействия двух или более людей. Но всегда ли факт взаимодействия означает, что общение состоялось? Если в результате речевого взаимодействия не происходит обмена информацией, понимания и взаимовлияния, то можно утверждать, что причиной этому является несформированность коммуникативной компетенции, т. е. способности осуществлять общение посредством языка.

Между тем следует отметить, что по поводу дефиниций понятия «язык» существуют различные точки зрения. Британские ученые рассматривают язык как «средство человеческого общения посредством высказанных или написанных слов» [1]. По определению О. С. Ахмановой язык — это «одна из самобытных семиологических систем, являющаяся основным и важнейшим средством общения членов данного человеческого коллектива, для которых эта система оказывается также средством развития мышления, передачи от поколения к поколению культурно-исторических традиций» [2]. С. И. Ожегов представлял язык как «орудие общения, обмена мыслями и взаимного понимания людей в обществе» [3].

Сегодня язык — не только словарный запас, но и способ человека выражать себя. Итак, чтобы общение на иностранном языке состоялось, необходимо сформировать коммуникативную компетенцию, под которой понимают способность посредством языка передавать мысли и обмениваться ими в различных ситуациях в процессе взаимодействия с другими участниками общения, правильно используя систему языковых и речевых норм и выбирая коммуникативное поведение, адекватное аутентичной ситуации общения [4]. Следовательно, именно это становится одной из основных целей обучения иностранному языку.

Сформированность коммуникативной компетенции проявляется в процессе общения во всем многообразии ее составляющих.

1. *Лингвистическая компетенция (linguistic competence)* предполагает знание словарных единиц и грамматических правил, которые изучаются с целью их преобразования в осмысленные высказывания, т. е. имеют четко выраженную речевую направленность.

2. *Социолингвистическая компетенция (sociolinguistic competence)* необходима, чтобы адекватно решать задачи общения в каждом конкретном случае. Это знание норм пользования языком в различных ситуациях и владение ситуативными вариантами выражения одного и того же коммуникативного намерения. Следовательно, весьма важную роль играет знание семантических особенностей слов и выражений, их изменение в зависимости от стиля и характера общения и того эффекта, который они могут оказать на собеседника.

3. *Социокультурная компетенция (sociocultural competence)* — это расширение представлений о про-

Copyright © 2010

шлой и современной жизни в странах изучаемого языка — социальной иерархии, деловой культуры, психологии взаимоотношений. Такое знание поможет избежать недопонимания и на уровне межличностного общения, часто проистекающего из незнания социокультурных особенностей, которые отражает язык.

4. *Стратегическая компетенция (strategic competence)* — способность убедительно и логично выстроить речь, используя вербальные и невербальные средства (стратегии), к которым человек прибегает в случае, если коммуникация не состоялась: можно перечитать фразу, переспросить собеседника, использовать мимику или жесты, т. е. построить общение так, чтобы добиться поставленной цели.

5. *Дискурсивная компетенция (discourse competence)* предполагает понимание различных видов коммуникативных высказываний, способность к продуктивным видам речевой деятельности (говорению и письму), выбор лингвистических средств в зависимости от разных функциональных стилей (статья, письмо и т. д.).

6. *Социальная компетенция (social competence)* — готовность и умение взаимодействовать с другими, уверенность в себе, а также умение помочь собеседнику поддержать общение и справиться с ситуациями в случае непонимания партнеров по общению.

Говоря о формировании коммуникативной компетенции, трудно оспорить тот факт, что хороший урок иностранного языка идет *на* языке, но это не урок *о* языке. Безусловно, могут быть и уроки, ориентированные на формирование чисто языковых знаний — лексических и грамматических навыков, но и тогда нас прежде всего интересует не уровень знания, а уровень умения применить эти знания в реальном общении. Как правило, на уроке иностранного языка можно одновременно формировать и совершенствовать практически все языковые и речевые умения и навыки. В этом случае речь идет о комплексных умениях, соотносимых с четырьмя видами речевой деятельности в терминологии отечественной методики: reading — чтение, listening — аудирование, speaking — говорение, writing — письмо. При этом следует отметить особую важность фоновых знаний (background knowledge), составляющих интеллектуальный фон речевой деятельности. Эти знания играют особую роль как в процессе восприятия и понимания письменной и устной речи (при чтении и аудировании), так и в процессе речепорождения на иностранном языке (при говорении и письме). Фоновые знания — это информация по проблеме общения (факты, сведения, даты), а также ключевые слова по обсуждаемой теме. Сюда же входят знания о реалиях (предметах и явлениях) страны изучаемого языка и знания об общепринятых в стране нормах поведения (этикет). Именно на основе фоновых знаний происходит формирование социолингвистической и социокультурной компетенций.

Существенно расширить и углубить фоновые знания позволяет работа с текстом, периодической печатью, использование аудио- и видеозаписей. Особое значение в этом виде деятельности приобретает использование аутентичных материалов, к которым относятся языковые формы, типичные для выражения определенной коммуникативной интенции, аутентичные тексты и ситуации общения, а также различные вербальные и невербальные средства, характерные для носителей языка.

На примере аутентичного текста (a script + audio)[5] рассмотрим один из вариантов организации учебного процесса для формирования коммуникативной компетенции. Естественно, это не единственная версия, поскольку каждый преподаватель, учитывая контингент студентов, имеет широкий спектр возможностей по использованию аутентичного материала для достижения поставленных целей.

* * *

BBC Learning English — Words in the News
Chinese ice sculptures melting — 9 January 2008

A famous ice festival in China is the latest victim of rising global temperatures. Every winter tens of thousands of tourists go to Harbin, in the far north east of China, to see the city's ice sculptures. But with higher temperatures, the sculptures are starting to melt. This report from Michael Bristow:

Harbin is one of China's coldest cities. In winter, temperatures can drop as low as minus 35 degrees centigrade. Despite this harsh climate, the city has turned itself into a popular winter tourist destination. Visitors arrive from across Asia to experience the cold — and see the city's ice sculptures. Animals, people, even famous buildings are turned into intricate sculptures that are lit up at night.

But, there's a problem — winters just aren't as cold as they used to be. Last year, Harbin had its warmest year since records began. And that means the city's famous ice sculptures are melting earlier.

The ice festival traditionally lasts until the end of February. But this year, there are fears the ice will have melted long before then. And this is not just a worry for environmentalists. Harbin's ice festival is the city's biggest source of income. If the ice goes, so do the tourists.

* * *

Работу с текстом целесообразно разделить на три этапа:

1) предтекстовые упражнения (pre-reading / pre-listening activities);

2) притекстовые упражнения (in-reading / listening activities);

3) послетекстовые упражнения (post-reading / post-listening activities).

I этап. Предтекстовые упражнения

На первом этапе особо важная роль отводится упражнениям, направленным на выдвижение и проверку гипотез — предвосхищение (prediction). Умение прогнозировать содержание и в какой-то степени языковое оформление письменного текста увеличивает скорость чтения и помогает лучше понять прочитанное, а при аудировании — значительно облегчает восприятие текста на слух и способствует более глубокому пониманию прослушанного. Подобные упражнения относятся к упражнениям открытого типа (open-ended activities), которые исключают единственно верный вариант ответа, выполнения задания и могут строиться на основе заголовка, темы, невербальных средств (карты, графики, фотографии и т. д.). В нашем случае можно предложить на выбор следующие типы упражнений на предвосхищение (после выполнения упражнения студенты читают и/или слушают репортаж с целью проверки и сравнения):

— По названию текста спрогнозировать 10 слов или фраз, которые, как можно предположить, будут в тексте.

— По фотографиям фестиваля льда в Харбине[6] спрогнозировать содержание репортажа.

— По названию репортажа и списка из 10 слов и фраз студенты письменно составляют свой текст, используя данную лексику.

— Зная название текста, студенты записывают пять вопросов, ответы на которые, как они полагают, будут в тексте.

В рассматриваемом нами тексте ключевыми являются следующие слова и фразы:

— temperatures can drop as low as
— harsh
— has turned itself into
— tourist destination
— ice sculptures
— intricate sculptures
— since records began
— melting
— environmentalists
— income

Данную лексику можно представить в качестве предтекстового упражнения на соотнесение (matching), которое способствует более глубокому пониманию прочитанного / прослушанного текста и является примером упражнения закрытого типа (closed activities), предполагающего единственно верный ответ или способ выполнения задания, т. е. это некоммуникативные тренировочные упражнения:

Другими примерами упражнений закрытого типа являются упражнения, в основе которых лежит прием дополнения, или восстановления (cloze procedure). После выполнения задания студенты читают или слушают оригинальный текст, проверяя свои ответы.

— Заполнение пропусков (gap-filling). Студентам предъявляется текст, в котором преднамеренно пропущены отдельные слова. Им нужно вставить слова, подходящие по смыслу, восстанавливая деформированный текст. Происходит прогнозирование лингвистических элементов на уровне слова с опорой на неполноценный контекст.

— Осуществление логической перегруппировки (unscrambling) текста, в котором намеренно был нарушен порядок расположения предложений, абзацев (jumbling), предъявленных в виде разрозненных фрагментов. Студенты выполняют учебно-речевые действия по реконструкции деформированного текста.

Предтекстовые упражнения могут служить не только стимулом, побуждающим студентов к речевой активности, но и опорой, подсказывающей языковое оформление высказываний. Подобные упражнения могут способствовать формированию лингвистической, а также социокультурной компетенций.

Match these words and phrases to their definitions

1.	temperatures can drop as low as	A.	changing from ice to water (when heat is applied to the ice)
2.	Harsh	B.	the people and businesses of the city have made it become
3.	has turned itself into	C.	statues that have a lot of small, complicated details, carving or markings
4.	tourist destination	D.	people who try to protect the world from being damaged by human activities
5.	ice sculptures	E.	severe or very cold
6.	intricate sculptures	F.	from the time that people first started to keep information (about weather temperatures) for future reference, by writing it down or storing it on a computer
7.	Since records began	G.	money from doing work or having a business (here, money from tourists during the ice festival)
8.	melting	H.	statues that are not permanent because they are made of ice (rather than stone)
9.	environmentalists	I.	the weather can be very cold
10.	income	J.	a place where travelers and holiday makers want to go to visit

Are the following sentences true or false?

1.	Harbin is the coldest city in China.	T/F
2.	Lots of tourists go to Harbin to enjoy the cold weather and see the ice statues.	T/F
3.	The statues are simple representations of famous people.	T/F
4.	Winter temperatures in Harbin have been the same since people started to keep weather records.	T/F
5.	Changes in temperatures are affecting the ice statue.	T/F
6.	Only people who care about the environment are concerned about the change in temperatures in Harbin.	T/F

II этап. Притекстовые упражнения

Основная цель упражнений (как правило, закрытого типа) на данном этапе — поддержка внимания и мыслительной активности студентов в ходе их выполнения. Упражнениями такого рода могут быть:

— Верные-неверные утверждения (true-false statements) — содержательный и смысловой выбор ответов или суждений, который осуществляется путем соотнесения предлагаемых высказываний с содержанием читаемого или слушаемого текста. Выполнение упражнения может стимулировать речевую реакцию студентов, аргументированное обоснование выбранного ответа, комментарий к нему, что способствует развитию монологической речи.

— Выполнение учебно-речевых действий по реконструкции (reconstruction / restoration) преднамеренно деформированного текста, в который были привнесены ошибки. Студенты просматривают такую версию текста во время прослушивания оригинальной версии и отмечают неточности. Упражнение отличается высокой степенью структурированности и представляет собой некоммуникативный тренировочный тип упражнений, соотносящийся с рецептивными и продуктивными грамматическими и лексическими навыками, которые способствуют формированию лингвистической компетенции, то есть того, что часто называют «владение языковым материалом».

III этап. Послетекстовые упражнения

Заключительные упражнения стимулируют обсуждение прочитанного / прослушанного текста, помогают обобщить результаты коммуникативных заданий и чаще всего представляют собой упражнения открытого типа с использованием приемов драматизации / игрового моделирования: дискуссия, интервью, ролевая игра и т. д.

— «В чьей-либо шкуре» (In their shoes). Это упражнение предлагает студентам взглянуть на событие с точки зрения человека, бывшего его свидетелем или участником. В нашем случае это может быть владелец гостиницы, скульптор, местный житель или турист. Задача заключается в том, чтобы дать устный или письменный комментарий с точки зрения предложенных персонажей. Успешному выполнению данного упражнения может предшествовать такой вид коммуникативных упражнений, как «мозговой штурм».

— «Мозговой штурм» (brainstorming) эффективен при подготовке монологических высказываний в устной / письменной форме. В ходе этого упражнения студенты совместными усилиями разрабатывают семантическое поле для каждого персонажа. Неструктурированная запись мыслей, порождаемых заданной темой, может быть преобразована в план для последующих устных / письменных высказываний. Основное достоинство «мозгового штурма» состоит в том, что он дает возможность студентам с разным уровнем владения языком вносить свой вклад в разработку идеи, совместными усилиями расширять общее информационное поле, активизируя словарный запас.

— «Разъездной репортёр» (Roving reporter) — ролевая игра в парах или небольших группах. Один или два студента — репортёры, другие — персонажи, уже упомянутые ранее. Вместе они планируют и представляют интервью по поводу фестиваля в Харбине. Ролевая игра во многом способствует формированию стратегической компетенции, так как здесь появляется возможность построить общение, используя вербальные и невербальные средства для того, чтобы коммуникация состоялась.

— Коммуникативная письменная речь (writing for communication) — один из видов продуктивной речевой деятельности, целью которой является порождение речевого сообщения в письменной форме. К нашему случаю наиболее подходит тип экспрессивной письменной речи, называемый social writing, то есть такая письменная речь, которая используется для поддержания общения. Продукт такой деятельности — частное письмо, открытка, электронное послание. Это упражнение нацелено на то, чтобы студенты выразили своё личное мнение по поводу события, отраженного в репортаже. Оно способствует формированию дискурсивной компетенции, так как предполагает выбор адекватных лингвистических средств, характерных именно для данного функционального стиля.

— Ретроспективное обсуждение (follow-up discussion) — завершающая часть третьего этапа и помогающая обеспечить обратную связь (feedback) — позволяет преподавателю получать информацию не только об оценочной реакции студентов на свои собственные действия и действия товарищей, но делает возможным оперативный самоконтроль как студентов, так и преподавателя, что, в конечном итоге, совершенствует его профессиональное мастерство. Студенты совместно с преподавателем анализируют ход и результаты ролевой игры, устных выступлений. При этом, как правило, преподаватель занимает диалогическую позицию: поддерживает, стимулирует обсуждение, поощряет обмен информацией, побуждает студентов к поиску соглашения в виде общего мнения. Такая дискуссия во многом способствует формированию социальной компетенции.

Завершая наше рассмотрение коммуникативных и некоммуникативных тренировочных упражнений, способствующих формированию коммуникативной компетенции, необходимо отметить, что среди большого разнообразия образовательных подходов будущее, по мнению Дэвида Грэддола (David Graddol)[7], за «компетенциями», а не за рассуждениями о разнице между the Past Simple и the Present Perfect. Это, конечно, не значит, что коммуникативный подход не опирается на грамматическую точность, но он подразумевает, что формирование компетенций происходит гораздо успешнее, если овладение языком как средством общения является приоритетом.

Примечания

1 Macmillan English Dictionary for Advanced Learners. International Student Edition, 2006. P. 798.

2 Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. М., 1969. С. 530.

3 Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1984. С. 794.

4 Колесникова И. Л., Долгина О. А. Англо-русский терминологический справочник по методике преподавания иностранных языков. СПб., 2001. С. 29.

5 URL: http://www.bbc.co.uk/worldservice/learningenglish/newsenglish/witn/2008/01/080109_china_ice.shtml

6 URL: http://news.bbc.co.uk./1/hi/in_pictures/6237381.stm

7 Graddol D. English Next. British Council Publications, 2006.