Acta eruditorum 2015 Выпуск 18

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

М. Ю. Хромцова

Отв. секретарь редколлегии

В. А. Егоров

Редакционная коллегия

М. В. Архипова

Н. В. Белкина

С. М. Капилупи

Т. Н. Рейзвих

Н. М. Сапронова

Издается с 2005 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Философские и культурологические исследования

■ М. Ю. Любимова
Е. И. Замятин: pro et contra. Итоги и перспективы научно-издательского проекта 3

■ Е. В. Кузьмин
Дискуссия Владимира Сергеевича Соловьева и Валерия Яковлевича Брюсова о «вечной женственности» (или «вечно женственном») 7

■ А. В. Пухаев
Однозначность предикации о Боге: вклад аналитической философии в проблему смысла языка религии 19

■ В. Н. Шацев
Максим Ковалевский в зеркале известного чеховского рассказа 23

■ Р. В. Савинов
Поздний аверроизм: институциональный базис философского дискурса 26

■ А. С. Коскова
Свой среди чужих, чужой среди своих: задачи и общеметодологические проблемы имагологии на современном этапе 31

■ А. И. Прохоров
Топология сознания как метод герменевтики феноменологического текста . . . 35

■ А. А. Мухаметова
Катон Младший в античной и раннехристианской литературе. 40

■ В. Ф. Ушаков
«1984»: диагностика интеллектуального садизма вместо предупреждения 43

■ А. В. Партолина
Макбет как антигерой. Трагедия В. Шекспира «Макбет». 46

Христианская мысль: философские, богословские, антропологические, культурологические и социально-психологические аспекты

■ О. В. Павенков, М. В. Рубцова, В. Г. Павенков
Триадология любви П. А. Флоренского и С. Н. Булгакова 49

■ М. Ю. Хромцова
Тринитарный подход в современном православном богословии 53

■ С. Ю. Воробьева
Функции христианских сюжетов и образов в повести Е. И. Замятина «Алатырь» 61

■ С. Н. Бельков
Православный подход к проблеме аддикции. Практический опыт реабилитации наркозависимых в центре Саперное 65

■ Д. В. Макеева
Деятельность митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) по установлению диалога РПЦ МП с инославными церквами 69

■ О. И. Подколзина
Миссионерская проповедь В. Ф. Марцинковского детям и молодежи в начале XX века 74

Издается
Русской
христианской
гуманитарной
академией

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

Тел. 571-50-48 (доб. 218),
факс (812) 571-30-75
www.rhga.ru

ISSN 2307–6437

Актуальные проблемы психологии и педагогики

■ И. А. Вахрушева
Картина болезни и личностные особенности пациентов
с сахарным диабетом второго типа 78

■ И. В. Троицкая
Особенности условий и объекта деятельности
работников социального приюта для детей 81

■ Ю. Е. Кондратова, М. В. Архипова
Исследование социальных представлений молодежи об очереди 84

■ М. А. Малафеева
Гражданская идентичность и этнорелигиозные различия школьников
Москвы и Петербурга: сравнительно-сопоставительный анализ 90

■ В. О. Коваленко
Формирование картины мира, ее элементы и роль в отношениях человека 94

Критика и библиография

■ А. М. Прилуцкий
Диссертация Матушанской Юлии Григорьевны «Аутопойезис
библейской философско-исторической концепции как мировоззренческой
основы Западной цивилизации (социально-философский анализ)»
с точки зрения официального оппонента. 100

ФИЛОСОФСКИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 82–82

М. Ю. Любимова
доктор культурологии, ведущий научный сотрудник Отдела рукописей
Российской национальной библиотеки

Е. И. ЗАМЯТИН: PRO ET CONTRA. ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКОГО ПРОЕКТА*

Copyright © 2015, М. Ю. Любимова

Статья посвящена выпущенной в свет издательством РХГА антологии «Е. И. Замятин: pro et contra». В издание включены статьи авторитетных отечественных и зарубежных литературоведов, философов, социологов, искусствоведов. Это наиболее полный корпус критических текстов (46 статей, созданных в последние три десятилетия), отражающих разные грани личности и творчества Евгения Замятина. Автор статьи подчеркивает многофункциональность антологии, определяет место этого научно-издательского проекта в современном замятиноведении.
Ключевые слова: Е. И. Замятин, современное отечественное замятиноведение, современное зарубежное замятиноведение.

M. Ju. Lyubimova
E. I. Zamyatin: Pro et Contra. The Results and the Perspectives of the Research Project

The article is dedicated to the anthology «E. I. Zamyatin: Pro et Contra» edited by the Russian Christian Humanitarian Academy Publishing House. This edition includes the articles of the authority Russian and foreign specialists in literature and art, philosophers, sociologists. This is the most complete corpus of critical texts — 46 papers of the last three decades — describing the different aspects of Evgeniy Zamyatin's personality and works. The author emphasizes the anthology's multifunctionality and defines its position in modern studies of Zamyatin.
Key words: E. I. Zamyatin, modern Russian Zamyatin studies, foreign Zamyatin studies.

Последние три десятилетия и в зарубежной науке и в отечественных исследованиях отмечены обостренным интересом к творческому наследию Евгения Ивановича Замятина (1884–1937) — прозаика, драматурга, сценариста, критика и публициста, инженера-кораблестроителя, автора знаменитого романа «Мы» (1919–1922).

Отечественные исследователи возобновили прерванную в конце 1920-х гг. традицию изучения творчества Замятина только в конце 1980-х гг. Тогда после шести десятилетий забвения началось возвращение Евгения Замятина к российскому читателю. Впервые на родине был опубликован роман «Мы», отдельные сборники; его произведения регулярно печатались в периодических изданиях; их начали изучать в школах, в высших учебных заведениях гуманитарного профиля. Произведения Замятина поставлены на отечественной сцене, созданы документальные фильмы и передачи о нем.

Об устойчивом интересе российских и зарубежных исследователей к творчеству писателя свидетельствуют многочисленные статьи, доклады на научных конференциях, защищенные кандидатские и докторские диссертации. Благодаря усилиям археографов, литературоведов, историков, социологов, искусствоведов были опубликованы его творческие рукописи, письма, многочисленные архивные документы, связанные с его деятельностью, было создано большое количество аналитических работ. Но, к сожалению, они публиковались в малотиражных сборниках и периодических изданиях и сразу же становились библиографической редкостью.

Антология «Е. И. Замятин: pro et contra» — это итог коллективного труда российских и зарубежных исследователей в изучении творческого наследия писателя за последние 30 лет. Из всей необъятной литературы о Замятине составители стремились отобрать научные статьи, не утратившие своей актуальности и намечающие будущие направления исследований. В антологию включены статьи, ранее публиковавшиеся (с внесенными изменениями), а также неопубликованные.

В книге представлены статьи известных зарубежных филологов, философов и культурологов

* Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 14-04-00413а «Литературное творчество Е. Замятина в оценке критической мысли вчера и сегодня».

Copyright © 2015

из Великобритании, Венгрии, Германии, Италии, Польши, Украины, Франции, Швейцарии. В антологию включены статьи 23 российских исследователей из разных регионов страны — Вятки, Ельца, Москвы, Петрозаводска, Санкт-Петербурга, Тамбова, Томска, Тюмени. Это — представители академических институтов, преподаватели высших учебных заведений, профессиональные литературные критики, библиотекари. Шесть авторов представляют Международный научный центр изучения творческого наследия Е. И. Замятина в Тамбове, который был создан 22 года назад и успешно работает под руководством профессора Л. В. Поляковой.

В антологии напечатаны 46 статей. Первая, вступительная, — принадлежит доктору филологических наук Е. Б. Скороспеловой, которая в 1989 г. составила и выпустила в свет один из первых сборников произведений писателя (вышел в Кишиневе).

В первом разделе представлено 9 статей. Две из них посвящены творческой манере писателя; в четырех других рассматриваются личные и творческие контакты Замятина с современниками — А. К. Воронским (статья А. Ю. Галушкина), Федором Сологубом (Л. Геллер), А. М. Ремизовым (А. М. Грачева), И. Г. Эренбургом (Б. Я. Фрезинский), с членами литературного объединения «Серапионовы братья» (Т. Т. Давыдова).

Здесь же помещен подготовленный Т. А. Кукушкиной обзор деятельности Замятина в Союзе писателей, он основан на материалах архива петроградского / ленинградского отдела Всероссийского союза (хранится в Пушкинском Доме). Скрупулезный анализ архивных документов позволяет автору сделать убедительные выводы:

> В литературно-общественном движении 1920-х гг. имя Замятина было знаковым. Бесстрашный правдолюбец, предпочитавший всегда «писать по совести», он был одним из немногих, кто в первое послереволюционное десятилетие осмелился открыто противостоять претензиям новой власти на унификацию личности, создание подконтрольной, стандартизированной литературы и звать русскую интеллигенцию «на защиту человека и человечности». Неоднократно существование Всероссийского союза писателей ставилось в зависимость от пребывания в нем Замятина, и многие эпизоды в истории Союза неотделимы от перипетий личной и творческой судьбы писателя.

Во втором разделе (он включает 6 статей) помещен обширный обзор философских и культурологических взглядов Замятина. В 2000 г. известный петербургский философ М. С. Каган, оппонируя мою докторскую диссертацию «Творческое наследие Е. И. Замятина в истории культуры XX века», пошутил: «Замятин, пожалуй, самый культурологический писатель. Он своей жизнью и творчеством полностью оправдывает существование науки — культурологии».

Профессор Университета Элте и Института славянской и балтийской филологии в Будапеште Жужжа Хетени исследует отношение писателя к религии и Церкви; доцент Института восточных языков и культур в Париже Андрей Лебедев рассматривает произведения Замятина в церковно-литературном контексте; традициям агиографии в его прозе посвящена статья московского литературоведа и педагога Т. Т. Давыдовой. Здесь же профессор Лозаннского университета, один из самых авторитетных зарубежных замятиноведов Леонид Геллер исследует «эзотерический модернизм писателя, а Н. Н. Комлик — “телесный код” в русской литературе и в творчестве Е. Замятина».

В третий раздел антологии включены 15 статей о романе «Мы». При отборе статей составители учитывали следующие обстоятельства. Установление источников для любого произведения Замятина имеет решающее значение, если иметь в виду особенность его творческого метода, близкого Чехову: «…философский и исторический аппарат идеи минимален, тщательно скрыт от читателя» (замечание А. П. Чудакова, 1986 г.). Замятину так же, как и Чехову, свойственно «особое целомудрие, заставлявшее его тщательно прятать все, что глубоко, по-настоящему волновало его», отсутствие тенденциозности, а в творческой манере — «краткость» и «сжатость», «доведенные до крайних пределов».

Характеризуя творческую манеру Замятина в 1995 г., Леонид Геллер отметил: «Так же, как разные предметы смещаются и совмещаются у него в зрительном синтезе, так смещаются и совмещаются фрагменты из разных книг, разных поэтик, разных философских учений». Действительно, роман «Мы» напоминает «насыщенный раствор», в котором «взвешенными частицами» являются библейские сюжеты, живописные и музыкальные образы, цитаты из прозы и поэзии, философских и исторических сочинений, газетных статей, математические и естественно-научные термины и понятия. Кажется, в романе в зашифрованном виде нашли отражения все самые значительные научные открытия.

Роман Замятина признан классической антиутопией XX в. и входит во все библиографии и хрестоматии мировой научной фантастики. И вполне естественно, что два автора — И. О. Шайтанов и Т. Т. Давыдова исследуют «Мы» как роман-антиутопию.

Альтернативную точку зрения на жанровую природу этого романа представил профессор Института славистики Государственного университета им. Иоганна Гутенберга в Майнце, автор замечательной монографии о Замятине (1995 г.) Райнер Гольдт. Исследуя дневники 1920–1930-х гг., автор убедительно доказал, что модель поведения главного героя романа Д-503 вполне соответствует поведению реальных людей советской России с конца 1920-х гг., что позволяет считать «Мы» произведением нового психологического реализма.

В этом же разделе представлена статья самого авторитетного биографа Замятина, публикатора и комментатора его произведений А. Ю. Галушкина (ныне покойного) о запрещении романа в советской России.

Установление источников романа «Мы» затруднено потому, что до сих пор не обнаружены подготовительные материалы к роману. Авторы обращаются к литературно-философским (статьи В. А. Недзвецкого, И. Пискуновой), литературным (статья М. А. Хатямовой) и внелитературным источникам романа, анализируют символику чисел (статья профессора, заведующего кафедрой славистики Университета Париж X (Нантер) Н. А. Струве), нумерологические аллюзии (В. В. Колчанов) и звуковые образы (К. В. Дьякова).

Заведующий кафедрой зарубежной литературы и компаративистики Кировоградского государственного педагогического университета (Украина) А. Б. Перзеке исследовал семантическую интеграцию пушкинского мифа о Медном всаднике в структуру замятинского романа. И. А. Доронченков обратился к скрытой полемике Замятина с идеями В. В. Маяковского.

Автор известных монографий об утопии и антиутопии А. Е. Ануфриев сопоставил текст романа Замятина с социал-демократической фантазией Дэвида Пэрри «Багровое царство» (на русском языке книга была издана еще в 1908 г.). Отдельная статья посвящена идеям русского философа и эзотерика Петра Демьяновича Успенского и их трансформациям в романе «Мы» (М. Ю. Любимова).

Третий раздел завершает подготовленный доктором философии из Оксфордского университета Джулией Куртис (Кёртис) аналитический обзор ведущих тенденций в восприятии и интерпретации романа за рубежом с 1920-х до 1980-х гг.

В четвертый раздел вошли статьи о других произведениях — повести «На куличках», романе «Бич Божий», рассказах, пьесе «Блоха» и трагедии «Атилла».

Историософские взгляды писателя исследовали Е. А. Лядова (Тамбов) и М. А. Хатямова (Томск). Тамбовские литературоведы обратились к поэтике национального характера в «северных рассказах» (Н. Ю. Желтова) и к пространству среднерусской провинции в прозе Замятина (Е. В. Захарова).

«Петербургский текст» в творчестве Замятина исследуют петербургский литературовед Л. И. Шишкина и заведующая кафедрой Восточноевропейского национального университета им. Леси Украинки Л. К. Оляндер.

Три статьи посвящены рассказу Замятина «Наводнение»: Ж. Хетени исследует в нем мифологемы, профессор Гамбургского университета Вольф Шмидт анализирует орнаментальный текст и мифологическое мышление. Рассказ «Пещера» подробно анализируют профессор Римского университета «Ла Сапиенца», лауреат «Премии им. Н. В. Гоголя в Италии», булгаковед Рита Джулиани и авторитетный российский филолог В. Н. Евсеев. Его статья удачно сочетает научный подход и методику преподавания литературы в школе, и в этом смысле она является образцовой.

Творческие контакты писателя и художника Б. М. Кустодиева исследовала профессор Ягелонского университета в Кракове Анна Гильднер.

Статья одного из самых авторитетных петербургских театроведов — Д. И. Золотницкого «Е. Замятин — драматург», написанная 15 лет назад, остается по сию пору самой обстоятельной работой о сценической судьбе его пьес. В ней автор точно и емко определил своеобразие творческой манеры Замятина:

> Неравнодушная причастность к своей эпохе и благородная от нее независимость, оценка происходящего глазами вольного человека — сквозная черта драматических произведений Замятина. Перекликаются характеры и судьбы, положения и исходы. Былое соотносится с текущей явью и косо кивает ей. В том острота находок художника, владеющего тайной штучной выделки, мастера точной словесной резьбы, зорко читающего в душах своих мятущихся, часто несуразных героев.
>
> Разве в том сила большого художника, что он самозабвенно славит свое время или чохом его поносит? Сила — в пережитой им самим схватке противоречий, в емкости ненавязчивых сопоставлений, в желании объяснить происшедшее, а не обойтись однозначной оценкой. Здесь правомерен подход издали и ступенчатость выводов. Здесь к месту боковые сравнения, меткие иносказания о временах и судьбах, подвернувшаяся кстати перекличка исторических лиц и явлений, не близко лежащие примеры, — все равно, положительные или отрицательные.
>
> <…> Замятин хочет разобраться в сложном, ничуть не упрощая это сложное в угоду даже собственной позиции. Он добивается цели — и тем значителен.

Антологию завершает статья Л. В. Поляковой «К спорам о творческом методе Е. И. Замятина», написанная в 1997 г. и характеризующая состояние исследований творчества писателя на тот момент.

27 февраля 2015 г. в Российской национальной библиотеки состоялась презентация антологии. В презентации приняли участие: генеральный директор РНБ А. В. Лихоманов, ведущий специалист, заведующий сектором научной информации Русской христианской гуманитарной академии В. А. Егоров, академик Российской академии наук А. В. Лавров, заведующий Отделом рукописей РНБ, доктор исторических наук А. И. Алексеев, составители антологии — доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы СПбГУ О. В. Богданова и ведущий научный сотрудник Отдела рукописей РНБ, доктор культурологии М. Ю. Любимова, доктор философских наук и библиофил В. А. Петрицкий, ведущие специалисты Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

Выступавшие на представлении книги подчеркнули, что за последние десятилетия отечественное литературоведение избавилось от многих идеологических клише и устоявшихся мифов в отношении личности и творчества Замятина. Собранные вместе в антологии работы зарубежных и отечественных специалистов представляют нам писателя мощного дарования, создателя прозы «новых координат». Евгений Замятин, оказался знаковой фигурой для литературного процесса XX в., что в конце 1980-х гг. немногие отечественные исследователи могли предположить.

Этот коллективный труд может служить и учебным пособием. Научные открытия изложены авторами статей в доступной школьникам и студентам манере.

Антология представила читателю панораму «изученного» Замятина; и в этой панораме стали еще заметнее «белые пятна» — темы, которые по-прежнему остаются вне поля зрения и российских и зарубежных исследователей.

Литература

1. Е. И. Замятин: pro et contra. Личность и творчество Евгения Замятина в оценке отечественных и зарубежных исследователей: Антология / Сост. О. В. Богдановой, М. Ю. Любимовой, вступ. статья Е. Б. Скороспеловой. СПб.: РХГА, 2014. 974 с. (Русский Путь).

УДК 130.2; 82–1

Е. В. Кузьмин
доктор философии (PhD), архив музея Яд Вашем (Иерусалим)

ДИСКУССИЯ ВЛАДИМИРА СЕРГЕЕВИЧА СОЛОВЬЕВА И ВАЛЕРИЯ ЯКОВЛЕВИЧА БРЮСОВА О «ВЕЧНОЙ ЖЕНСТВЕННОСТИ» (ИЛИ «ВЕЧНО ЖЕНСТВЕННОМ»)

Copyright © 2015, Е. В. Кузьмин

Концепция «вечно женственного», или «вечной женственности», является одной из центральных в философии крупнейшего русского мыслителя Владимира Соловьева, оказавшего исключительно сильное влияние на развитие литературы Серебряного века, как на ее эстетику, так и на идейное содержание. Концепция «вечно женственного» имеет важное значение и для самого Соловьева, и для мыслителей, так или иначе находившихся под его влиянием. А само выражение хотя и не придумано философом, но в русской интеллектуальной традиции прочно с ним ассоциировалось. Одна из ключевых для Серебряного века фигур, Валерий Брюсов, не включается в число последователей Соловьева, хотя часто утверждается без достаточной аргументации о возможной зависимости образа Ренаты в его романе «Огненный ангел» от концепции «вечно женственного» Соловьева. В данной же статье доказывается на основании статей и стихов Брюсова и Соловьева, что между ними состоялась дискуссия о «вечно женственном». И она не прервалась со смертью Соловьева, — Брюсов продолжал отвечать своему покойному оппоненту.
Ключевые слова: Соловьев, Брюсов, вечная женственность, вечно женственное, София, адепт, Фауст, поэзия Серебряного века, русский декаданс, мистический опыт.

E. V. Kuzmin
Polemics of Vladimir Solov’ev and Valeriy Bryusov on ‘Feminine Eternal’

The key figure in Russian philosophy of the 19th century, Vladimir Solov’ev (1853–1900) borrowed Goethe’s expression the Feminine Eternal («Das Ewig-Weibliche») for his philosophical speculations. Actually, in Goethe’s Faust this term was already stemmed from the rich European tradition regarding Feminine, who helps a protagonist in his spiritual progress. Let us mention some commonly known examples, such as the Consolation of Philosophy by Boethius (which caused a long tradition of commentaries, translations and imitations), Dante Alighieri’s Inferno, the cults of Isis and the Virgin Mary etc. Solov’ev mixed that with the Platonic concept of love, Biblical ideas about the role of the women in eschatology and the concept of God’s Wisdom Sophia. The final Solov’ev’s concept of Feminine Eternal had fundamental impact on the esthetics and philosophy of the Silver Age of Russian Poetry. The main and most evident influences are well described and thoroughly studied. But one of the most known poets and theoretical thinkers, Valeriy Bryusov (1873–1924), has remained outside the general framework. While the impact of Solov’ev’s concept of the Feminine Eternal on Bryusov’s novel the Fairy Angel was previously supposed, it has never been sufficiently proven. The present article presents clear evidences from both the prosaic and poetical texts by Solov’ev and Bryusov that show the existence of a long and intriguing discussion on the theme. Moreover, after the death of Solov’ev, Bryusov continued to answer to the late philosopher.
Key words: Solov’ev, Bryusov, Ewig-Weibliche, eternal feminine, Sophia, adept, Faust, Silver Age poetry, Russian decadence, mystical experience.

1. Постановка проблемы

«Вечно женственное» или «вечная женственность» — известный и часто используемый термин, происхождение которого в русской литературе и философии вполне установлено. О «вечной женственности», «вечно женственном» написано много. Соловьев и Брюсов — центральные, исключительно важные фигуры в русской литературе, культуре, самосознании, но всегда можно указать на игнорирование какой-нибудь известной книги или статьи, которая имеет косвенное отношение к проблеме. Кроме того, отклоняясь от общеизвестных фактов происхождения термина, мы неизбежно оказываемся на нетвердой почве. Ведь данный образ связан с отношением полов, а значит, рассуждения могут увести исследователя далеко в сторону от диалога Соловьева и Брюсова по вполне конкретному вопросу. Следует сказать, мотивы «женственности», эротики, любви в литературе рубежа XIX и XX вв. часто становились предметом изучения, а попытка их обобщения, например, произведена Александром Эткиндом в его многочисленных работах. Наиболее полно тема освящена в двух книгах: «Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века» [43][1], «Хлыст: Секты, литература и революция» [44][2]. Работы очень важны для понимания интересующей нас темы, но концепции Соловьева и Брюсова в них не сопоставляются.

Олег Рябов написал две книги о «вечной женственности». Первая — «Женщина и женственность в философии Серебряного века» [35]. Автор,

Copyright © 2015

привлекая внушительное количество источников, анализирует представления о «женственности» у различных русских мыслителей и литераторов. Именно в создании такой общей картины, отражающей проблему женственности и отношений полов, и состоит вся ценность работы. Автор уделяет мало внимания источникам этих идей и их взаимосвязям. Он приходит к выводу об исконной «русскости» представлений о «женственности» в философии Серебряного века[3]. В книге много ссылок на Соловьева и ни одной на Брюсова. Развитие концепции раскрывает вторая книга Рябова «Русская философия женственности (11–12 века)» [36]. Следует отметить, что некоторые основания для понимания «русскости» «вечной женственности» можно найти у Владимира Соловьева, у философа, который и распространил в России данную концепцию, имеющую в его философии прямое отношение к Софии, о чем речь пойдет далее в нашем исследовании. Так, в статье «Идея человечества у Августа Конта»[4] он рассуждает о поклонении Софии в Киевской Руси. Похожие мысли можно встретить и в книге «Россия и вселенская Церковь» (впервые на французском, Париж, 1899).

Любопытный взгляд на «вечную женственность» («вечно женственное») в русской культуре — статья Владимира Кантора «“Вечно женственное” и русская культура» [16]. Указывая на происхождение термина (об этом см. ниже), автор обращается к истокам идеи в европейской культуре. Кантор предлагает свою концепцию рецепции «вечно женственного» как отношения к женщине, как системы отношений между полами. Предполагается, что идея эта не является исконной для русской культуры, она чужая для России и потому изначальная ее европейская форма претерпевает различные трансформации у разных авторов.

Среди работ, рассматривающих проблему предельно широко, следует упомянуть и стоящую особняком монографию Игоря Богина «Вечная женственность» [7]. Книга не имеет прямого отношения к нашей теме, так как, несмотря на использование в качестве точки отсчета широко известного термина с вполне ясным происхождением («вечная женственность»), автор игнорирует его историю. Богин — философ, он не историк и не филолог, он рассуждает об архетипах и философских смыслах, книга представляет воззрения самого автора, его собственное видение концепции «вечной женственности», а ссылки, в том числе и на Соловьева, нужны лишь для обоснования состоятельности собственного подхода. Поэтому эта книга, несмотря на название, практически не имеет отношения к нашей проблематике.

История вхождения термина «вечная женственность» в русскую литературу специально разбиралась Олегом Клингом [19]. Статья кратко, связно и очень точно дает представление о теме в целом. Пожалуй, это идеальное введение в проблематику, однако в ней нет ничего о диалоге Соловьева с Брюсовым.

На русском языке написана монография Виктории Кравченко [22]. Впрочем, несмотря на название, любопытной особенностью книги является опора не на скрупулезный анализ текстов самого философа, а на сопоставление концепции Соловьева и других мыслителей. При этом в некоторых случаях нельзя доподлинно сказать, знал ли Соловьев упоминаемые тексты, а во многих других случаях совершенно ясно, что философ не мог ознакомиться с ними, о чем сама Кравченко и сообщает. В данной ситуации представляется логичным сосредоточиться на более широко поставленных проблемах, рассмотреть их в исторической перспективе, рассмотреть как важный феномен, имеющий отношение не только к личности Соловьева. Важно в этой связи отметить, что монография Кравченко не исчерпывает тему, но служит хорошим дополнением к имеющимся исследованиям жизни и творчества философа.

Автор другой специальной монографии на тему «София и Соловьев» — Юдит Дейч Корнблатт [53]. Нужно отметить, что прежде обсуждаемой книги она опубликовала целый ряд работ, в которых проблема так или иначе затрагивается. В контексте нашей заметки, впрочем, разбор всех ее исследований лишь удалит нас от нашей главной проблематики[5]. Подход Корнблатт в корне отличается от методики Кравченко. Корнблатт стремится к абсолютно исчерпывающему и предельно лаконичному рассмотрению проблемы, предполагающему перечисление всех основных фактов и уклонение от сложных, спорных философских построений. Книга состоит из двух частей. Первая часть повествует о личности мыслителя, его философии, об источниках идеи Софии и о том, какую роль отводил Софии Соловьев. Вторая часть — переводы текстов и отрывков из сочинений Соловьева, как поэтических, так и прозаических, имеющих отношение к теме Софии. Работа поистине исчерпывающая, учитывающая работы предшественников, в том числе и Кравченко. Отношения с Брюсовым, впрочем, остаются вне поля зрения автора.

Ранее этих книг вышла работа «Владимир Соловьев и рыцарство Божественной Софии» [47]. Автор — Самюэль Чоран. Это известное исследование, на которое опирается Корнблатт в своей попытке охватить все, что касается Софии у Соловьева. Однако хронология в данной ситуации должна быть нарушена. Если «Божественная София» концентрируется именно на Соловьеве, то в работе «Владимир Соловьев и рыцарство Божественной Софии» акцент сделан на традицию, идущую от Соловьева. Хотя, конечно, и концепция самого философа тщательно разбирается.

Среди тех, на кого повлияла концепция Софии Соловьева, упомянут и Брюсов. Чоран убежден в наличии связи между ней и романом «Огненный ангел». Этому посвящается несколько страниц монографии [47, с. 238–242], а в некоторых частях книги это отмечается как вполне установленный факт [47, с. 77, 85]. В то же время Чоран в принципе настаивает

на том, что Брюсов не принадлежал кругу последователей Соловьева как в вопросах, касающихся непосредственно Софии, так и в базовом понимании искусства и вообще в мировоззрении. Аргументация в пользу того, что образ главного женского персонажа, Ренаты, связан с традицией Софии Соловьева, базируется на следующих утверждениях:

1. В центре повествования женский персонаж. Это вполне объяснимо в рамках утверждения о влиянии представления о «вечно женственном» Соловьева.

2. Брюсов активно контактировал с прямыми последователями Соловьева, Александром Блоком (1880–1921) и Андреем Белым (Борис Бугаев, 1880–1934), являлся для них несомненным авторитетом.

3. Женский образ из «Огненного ангела» перекликается с центральным женским образом из повести «Серебряный голубь» Андрея Белого.

4. «Огненный ангел» имеет очень серьезную, хорошо изученную биографическую основу. В центре конфликта женщина (Рената), прототип которой — Петровская, о которой речь пойдет далее. Описывая свой спор с последователем Соловьева Андреем Белым, Брюсов не ограничивается описанием простого соперничества, но вводит в текст и перманентный, не всегда четко обозначенный диалог. Есть там и открытый спор Рупрехта (в образе которого Брюсов изображает самого себя) с графом Генрихом (Андрей Белый).

Краткий обзор темы, с обсуждением роли традиции (в первую очередь поэтической) и личного опыта в формировании образа Софии у Соловьева можно найти в статье фон Лилиенфельд [56]. Здесь же обсуждается связь «вечной женственности» и Софии, Божественной мудрости.

Заслуживает интереса и попытка рассмотреть концепцию Софии у Соловьева в социальном контексте как необходимое звено между теологическими построениями и политической и социальной реальностью [48]. Хотя, конечно, к исследуемой теме это имеет лишь весьма отдаленное отношение.

Современный теологический взгляд на роль Софии у Соловьева дает Брандон Галлахер [49]. Он утверждает, что при всей значимости Софии в центре внимания Соловьева Христос, а вовсе не «Дева радужных ворот». И попытки обозначить Соловьева как гностика — это очевидная ошибка. Этой статье предшествует долгий теологический спор [47, с. 247–272].

В контексте мировой традиции, связанной с образом Софии, идеи Соловьева рассматриваются Томасом Шипфлингером [57][6]. Впрочем, здесь акцент сделан на перипетиях развития религиозной концепции, что далеко от проблематики дискуссии Соловьева и Брюсова о вечной женственности. Шипфлингер интересуется православной традицией, включая ее архитектуру и иконографию, Павлом Флоренским, Сергеем Булгаковым.

Теперь несколько слов об избранном нами оппоненте Соловьева. Тема отношения Брюсова к женщинам привлекала самое пристальное внимание. Похоже, у истоков интереса ученых к этому, очевидно, лежат воспоминания Владислава Фелициановича Ходасевича (1886–1939) о некоторых важных в литературном мире личностях, собранные под заголовком *Некрополь*[7]. В них автор крайне негативно отзывается о личности Брюсова, приписывая ему массу недостатков. Среди многочисленных упреков наиболее четко и последовательно проводится мотив чисто утилитарного и непорядочного отношения к женщинам, что накладывается на очевидный и выпячиваемый поэтом поиск любовниц. Так, например, Брюсов составил список своих любовниц, известный в двух редакциях [8, с. 222–223]. Отправная точка рассуждений Ходасевича — отношения Брюсова с Ниной Ивановной Петровской (1879–1928), которая была прототипом Ренаты, главной героини повести Брюсова «Огненный ангел». Разумеется, такую явную связь творчества и любовных приключений исследователи творчества Брюсова не могли проигнорировать [3, 6, 14, 15, 29, 30, 50, 51, 52]. Нужно сказать, что в 2004 году была опубликована переписка Брюсова с Петровской, что значительно облегчило изучение данной проблемы [11]. Хотя, несмотря на многочисленные упоминания повести в письмах, можно очень мало почерпнуть о соответствии между текстом произведения и реальными жизненными обстоятельствами.

Непосредственно наша проблематика, предполагающая взаимодействие концепций «вечной женственности» («вечно женственного») у Соловьева и Брюсова, уже вскользь затрагивалась Чораном (см. выше) и разбиралась упомянутым ранее Владимиром Кантором в двух очень близких по содержанию статьях, вышедших в течение одного года. Это «Магическая провокация. “Огненный ангел” Брюсова в контексте Серебряного века» [17] и «Провокация магизма: “Огненный ангел” Брюсова в контексте Серебряного века» [18]. Кантор утверждает, что образ Ренаты в романе Брюсова «Огненный ангел» — это ответ на концепцию Софии в философии Соловьева: «И он первый, вперекор софийным прозрениям Соловьева, сопоставлявшего “жену, облаченную в солнце”, с мировой душой, рисует женщину в облике носительницы дьявольского начала (лучший его роман “Огненный ангел”). Она ведет героя не в рай, как Беатриче, а на дьявольский шабаш, куда Фауста водил Мефистофель» (фраза имеется в обеих статьях). На чем же автор основывает свое утверждение о том, что образ у Брюсова — ответ Соловьеву:

1. Соловьев раскритиковал стихи Брюсова (см. далее в нашей статье), а Брюсов невзлюбил Соловьева (утверждение основывается на свидетельстве Н. Валентинова, см. далее).

2. Термин «Вечная женственность» взят из «Фауста» Гете. Этот же источник в числе основных и для «Огненного ангела» Брюсова.

Главные выводы В. Кантора:

1. Брюсов и Соловьев имели различный жизненный опыт, в первую очередь общения с женщи-

нами. Неудивительно, что «вечная женственность» Соловьева у Брюсова приобрела совсем иные черты.

2. На искажение «вечной женственности» Соловьева у Брюсова исключительное влияние оказала общая тенденция развития мысли. Например, Маяковский изображал Лилю Брик как дьяволицу (героиня романа Брюсова — ведьма), а Блок проделал путь от абсолютно выдержанных в духе Соловьева «Стихов о Прекрасной даме» до «демонического» образа Катьки в поэме «Двенадцать»[8].

Чоран концентрируется на «Огненном ангеле» и споре Брюсова не с Соловьевым, а с его последователем, с Андреем Белым. Статьям Кантора не хватает фактических свидетельств наличия диалога о «вечной женственности» («вечно женственном») между Соловьевым и Брюсовым, который, несомненно, велся. Собственно, Кантор явно преувеличивает противостояние двух мыслителей и литераторов. На самом деле их отношения не исчерпывались одной лишь неприязнью[9]. Возможно, автор просто не пожелал перегружать достаточно глубокую философскую статью фактическим материалом, который бы сделал текст тяжеловеснее и труднее для понимания.

Подведем итог. Хотя поднимаемая нами проблема уже прежде так или иначе затрагивалась, очевидна недостаточность описанных фактических данных, касающихся диалога Соловьева и Брюсова о «вечно женственном». Данная статья написана, чтобы восполнить возникший пробел.

2. «Вечная женственность» («вечно женственное») у Соловьева. Некоторые общие замечания

Выражение «вечно женственное», или «вечная женственность», записывается в текстах Соловьева и Брюсова в том числе и по-немецки — «Das Ewig-Weibliche». Точный эквивалент немецкому выражению — «вечно женственное», но в широком контексте выражение может корректироваться. Причина немецкого написания проста. В широкий литературный и философский обиход выражение ввел Иоганн Вольфганг фон Гете (1749–1832). Оно появляется в последнем предложении «Фауста»: «Das Ewig-Weibliche ziht uns hinan» («Вечно женственное влечет нас ввысь»). Очевидна универсальность и банальность словосочетания, что, видимо, и предопределило его успешность. Ведь коль скоро мужчина рассуждает о женщине, то прежде возникает необходимость вычленить именно то, что присуще только женщинам, всем или почти всем женщинам. Можно искать истоки идеи где угодно в истории человечества: в культах богинь, в поклонении Деве Марии, в представлениях о Софии как мудрости Божьей, в традиции, идущей от «Утешения философии» Боэция (отправная точка для всеми читаемого Данте Алигьери), в европейских мистических, религиозных учениях. Но именно Гете, человек глубоко укорененный в предшествующей философской и религиозной традиции, нашел для актуальной идеи простое и ясное определение, которое было тут же широко подхвачено и истолковано на все лады в различных контекстах.

Тот факт, что именно эта «вечная женственность» у Гете спасает Фауста от адских мук и позволяет грешнику подняться на небо, идеально накладывается на эсхатологию Соловьева, замешанную на истолковании Библии в духе платонической и христианской традиций, связанных с пониманием Софии. В Библии первая женщина Ева является главной причиной грехопадения, сознательно вкусив запретный плод и разделив его с первым мужчиной, Адамом (Бытие 3). Но женщина же послужит человеческому спасению в конце времен — Бытие 3: 15 (разумеется, если понимать текст в эсхатологическом ключе), Откровение Иоанна Богослова 12: 1; Лука 1: 49. На спекуляции о женственности у Соловьева наслаиваются представления о Софии, мудрости Божьей. Соловьев прямо указывал на Книгу Притчей Соломоновых, отождествляя мудрость (на иврите «хохма») и Софию, говорит он и о женском начале, о Деве Марии, где очевидно у него влияние христианской мистики[10], и философской традиции, восходящей к «Пиру» Платона. Конечно, источник идеи не обязан быть исключительно книжным. По крайней мере, в письме к Лукьянову (1916) Павел Флоренский предположил возможность и важность личного влияния. Часто в монографиях о Соловьеве цитируется этот текст [27, с. 343–344; 31, с. 44–45; 39, с. 69]:

Вл. Соловьев был близок с Дм. Ф. Голубинским, сыном знаменитого протоиерея-философа Ф. А. Голубинского. Последний же, как выясняется, глубоко выносил в себе идею Софии, которая от него перешла к Бухареву. Дм. Ф. Голубинский, чтитель памяти и идейных заветов отца своего, вероятно, сообщил ее и Соловьеву. Нужно думать, что именно из академии, по-видимому, вынес эту идею Соловьев, так как после академии он специально посвящает себя поискам литературы в этом направлении (путешествие за границу). Мне представляется, что Соловьев поступил в академию просто для занятий богословием и историей Церкви, но потом, набредя тут на предустановленную в его душе идею Софии, бросил и академию и богословие вообще и занялся специально Софией. Это, конечно, моя догадка.

Впрочем, догадка Флоренского является сомнительной, она подверглась серьезной, хорошо обоснованной критике [20, 21], обсуждение которой, впрочем, выходит за рамки нашего исследования.

Сюда же нужно добавить и личные мистические переживания. Соловьев верил, что ему являлась София. Тому есть множество подтверждений. Наиболее известное систематичное описание данного опыта — поэма «Три свидания». Более подробные рассуждения о Софии с передачей живого

общения с Небесной Девой можно найти в тексте «София» («La Sophia»), четырех связанных между собой рукописей на французском языке[11]. Осмысление же этого опыта, как было ранее сказано, лежит в основе мировоззрения Соловьева, и потому, так или иначе, София и «вечная женственность» описываются, упоминаются прямо или намеками во многих текстах философа.

3. Соловьев и Брюсов. Начало дискуссии

Владимир Соловьев написал три рецензии с критикой русских символистов, опубликованные в «Вестнике Европы» (1894, № 8, с. 890–892; 1895, № 1, с. 421–424; 1895, № 10, с. 847–851). Статьи всегда рассматривались и представлялись как критика всего направления, что, впрочем, как будет далее показано, не вполне справедливо или, возможно, совершенно ошибочно.

В целом рецензии отличаются крайней резкостью. Соловьев насмехается как над формой, так и над содержанием текстов молодых поэтов.

В них нет ничего о «вечной женственности», о Софии. Соловьев не излагает здесь свою философию, не поучает, он лишь высмеивает чужие тесты. Для нас же эти рецензии важны тем, что с них удобно начинать историю спора Брюсова с Соловьевым. Был дан почин диалогу.

Главным объектом насмешек становится именно Брюсов. Первая разбираемая Соловьевым книга написана молодым поэтом в соавторстве с Александром Александровичем Миропольским (настоящая фамилия Ланг, 1872–1917). Это первый выпуск «Русских символистов» (1894). Однако все критикуемые Соловьевым тексты сочинил именно Брюсов. Миропольский же был проигнорирован, хотя и с явным оскорбительным пренебрежением к автору. А вот Брюсов удостоился особой уничижительной характеристики, часто повторяемой во всевозможных исследованиях литературы Серебряного века: «Общего суждения о г. Валерии Брюсове нельзя произнести, не зная его возраста. Если ему не более 14 лет, то из него может выйти порядочный стихотворец, а может и ничего не выйти. Если же это человек взрослый, то, конечно, всякие литературные надежды неуместны» [37, с. 146]. Вне всяких сомнений, этот выпад явился жестоким ударом. Брюсову ко времени написания статьи исполнилось двадцать четыре, а он все еще считался молодым, начинающим поэтом. Соловьев же являлся несомненным авторитетом в интеллектуальных кругах. Вторая критическая статья опять же преимущественно Брюсова, который был основным автором критикуемого второго выпуска «Русских символистов» (1894).

В третьей заметке Соловьев прямо характеризует критикуемых поэтов, именует как «Брюсов и К°». Собственно, этот факт вполне позволяет взглянуть на данные критические статьи не столько как на выпад против всего символизма, как это принято обычно считать, но именно как неприятие Брюсова и близких к нему поэтов.

Как реагирует Брюсов? Обычно склонный к эпатажу скандалист, он вдруг тушуется и старается включить Соловьева в число товарищей, как бы вымаливая у мэтра небольшую долю признания. Такова стратегия в статье, вышедшей после первых двух рецензий Соловьева, «Зоилам и аристархам», собственно являющейся общим ответом различным критикам нового направления в поэзии, символизма. Здесь Брюсов выявляет некоторые тенденции, выискивает закономерности. Соловьеву он отводит один абзац:

«В свое время возбудили интерес еще рецензии г. Вл. С. В них действительно попадаются дельные замечания (напр., о подражательности многих стихотворений г. Брюсова[12] в 1-м вып.)[13], но г. Вл. С. увлекся желанием позабавить публику, что повело его к ряду острот сомнительной ценности и к умышленному искажению смысла стихотворений. Говорим “умышленному”: г. Вл. С., конечно, должен легко улавливать самые тонкие намеки поэта, потому что сам писал символические стихотворения, как, напр., “Зачем слова…”» (В<естник> Е<вропы>, 1892, № 10)[14].

Впрочем, спокойный тон статьи здесь лишь для публики. В письме В. К. Станюковичу (5 января 1895 г.) Брюсов писал: «Боже мой, он так уничтожил нас, что и клочьев не осталось [26, с. 730].

Хотя, конечно, невозможно и заподозрить у Брюсова какую-то робость. При всех его попытках оправдаться, очевидно, что он не «обещает исправиться», но пытается убедить Соловьева, что они заодно. Этот настрой можно лучше прочувствовать в переписке Брюсова с Перцовым, где поэт хвалит Соловьева, как бы признает за ним важную роль, но выпячивает свое право судить мэтра. Так, в письме под номером 13 (27 июля 1895 г.) Брюсов заявляет: «Правда, статьи Соловьева не дают полной характеристики, они освещают поэта лишь с одной стороны, но всегда с новой, еще не затронутой, они поражают неожиданными параллелями и заставляют простить их неполноту». Или в письме номер 16, от 25 августа 1895 года: «Фет, Тютчев — всегда оставались философствующими поэтами, — Соловьев же — философ, излагающий свои мысли в поэтической форме. Лично мне дороже всего те его стихотворения, где он освобождается от влияния Фета, пишет проще и глубже… Главный недостаток его — отсутствие пластичности; главное достоинство — единство духа во всей книге, строго выработанное миросозерцание, так что одно стихотворение разъясняется другим» [33][15].

Истинные настроения и намерения Брюсова неясны. Так, Н. Вольский утверждает: «Он (Брюсов) остро ненавидел Соловьева и все, что относится к нему» [13, с. 234–235][16]. И это контрастирует со многими свидетельствами о том, что Брюсов вполне искренне считал Соловьева своим учителем,

признавал его колоссальное значение для русской культуры [25].

Соловьев не церемонится в ответ на робкие попытки Брюсова оправдаться и реагирует еще резче, чем ранее, используя процитированную выше попытку защиты в качестве отправной точки для новых нападок. Более того, Соловьев нарочито некорректен. Он упрекает Брюсова в том, что тот в ответе расшифровал инициалы «Вл. С.», которыми была подписана статья, хотя на самом деле Брюсов этого не делал.

Во всей этой истории наиболее любопытно то, что, как уже было сказано, обычно очень мягкий и дружелюбный Соловьев ругает символистов (на самом деле почти исключительно Брюсова) крайне жестко, выражая по отношению к ним абсолютно негативное отношение. В то же время попытка Брюсова записать Соловьева в символисты имела под собой очевидные основания. Ведь не только он, но и другие его собратья по цеху считали Владимира Сергеевича своим учителем. Именно молодые литераторы этой школы или связанные с ними мыслители восторгались Соловьевым в первую очередь. Многие написали о нем хвалебные статьи. Например, Вячеслав Иванов прочитал доклад «О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания»[17]. Здесь прямо обсуждается связь философа с символизмом. Собственно, Вячеслав Иванов дружил с Владимиром Соловьевым, полагал его стихи основой символизма. А Соловьев любил стихи Иванова и покровительствовал поэту [58, с. 387–394]. Александр Блок написал статьи «Рыцарь-монах»[18] и «Владимир Соловьев и наши дни»[19]. С теплом вспоминал о нем Андрей Белый[20]. Известно, что Константина Бальмонта Соловьев высоко ценил [39, с. 328]. Л. П. Никифоров вспоминает как один, не названный им по имени, поэт-декадент специально обратился к Соловьеву, чтобы выслушать его авторитетное мнение. И мэтр дает дельный совет, не нападая на декадентов в принципе [32, с. 202–203][21]. Примеры хорошего, благожелательного отношения Соловьева к символистам можно продолжать. И обилие такого рода фактов не может не вызывать удивления.

Критика Соловьевым молодых поэтов вызвала несомненное недоумение многих исследователей его творчества. Приведем несколько примеров. Племянник философа, С. М. Соловьев объявляет своего дядю «до известной степени родоначальником русского символизма» [39, с. 329]. Собственно, С. М. Соловьев сам был поэтом-символистом. И эта послужило стимулом для написания биографии человека, которого автор книги считал своим непосредственным предшественником.

Известный биограф Соловьева Мочульский писал [31, с. 242]:

Соловьев создал законченное и цельное эстетическое учение: оно легло в основание новой школы — символизма, и теоретики его, Андрей Белый, Вячеслав Иванов, Брюсов, Мережковский, были его учениками. Любопытно, что духовный отец символизма не признал своего потомства. Первые выступления молодых поэтов были встречены Соловьевым насмешками и шуточками; он поссорился с А. Волынским и ушел из «Северного вестника», вокруг которого группировались символисты; отказался вести «серьезный разговор» с Д. Философовым; издевался над Брюсовым и Минским, называя их «юными спортсмэнами», «оргиастами», и писал на них пародии… Напрасно символисты указывали ему на то, что его собственная поэзия глубоко символична. Он упорно не хотел этого признать: родство с «декадентами» казалось ему компрометирующим.

Михаэль Вахтель предположил изменение взглядов Соловьева на символизм с течением времени [58]. Причина этого, по мнению Вахтеля, — ознакомление с новыми стихами (Вяч. Иванова). А в самом символизме возник раскол, связанный с возведением традиции либо к Соловьеву, либо к Брюсову. Так что и в данной статье, несмотря на доказанное изменение взглядов Соловьева, очевиден тем не менее и конфликт философа именно с Брюсовым.

Но важнейший аспект проблемы, как уже было сказано, заключается, как нам кажется, в другом — Соловьев не столько критикует стиль новой школы в целом, сколько разбирает почти исключительно конкретные стихи Брюсова, опираясь на то, что молодой поэт дерзко позиционировал себя как лидера школы. Злая ирония состоит в том, что критикуемые Соловьевым книги носят название «Русские символисты». Получается, выступая против издавшего эти сборники Брюсова, в которых он является абсолютно доминантным автором, критик как бы автоматически оказывается в западне, он позиционирует себя и врагом «русского символизма», ставит знак равенства между Брюсовым и символизмом. Нам же кажется, что истолкование статей Соловьева как осуждение всего направления является неверным. Фактически в упомянутых статьях мэтр ополчился против конкретных стихов преимущественно одного поэта, Валерия Брюсова.

4. Три свидания

Тактика Брюсова, его желание записать Соловьева в союзники, очевидно, имеет то простое основание, что философ, как уже было сказано, действительно оказал исключительное влияние на формирование эстетики Серебряного века. Ему подражали российские декаденты, символисты. И основательный, скрупулезный Брюсов, очевидно, не был исключением.

Но мог ли Брюсов как-то повлиять на Соловьева? На первый взгляд нет оснований для подобного предположения. Критические статьи Соловьева в «Вестнике Европы» выказывают явное пренебрежение к молодому поэту. Однако нельзя не отметить любопытное совпадение. В раннем сборнике молодого поэта «Chefs d'œvre» (первое издание вышло

в 1895 г., последующие издания имеют различный состав) есть стихотворение «Три свидания» (появляется уже в первой версии «Chefs d'œvre»). Заголовок полностью совпадает с названием программного и одновременно очень личного, интимного стихотворения (1898) Владимира Соловьева о Софии, о «Вечной женственности»! Философ упоминает «Chefs d'œvre» в третьей критической заметке о символистах в «Вестнике Европы» как о новом сборнике Брюсова. Соловьев отмечает, впрочем, что с содержанием книги он пока не ознакомился.

Соловьев в своих «Трех свиданиях» рассказывает о трех свиданиях с Софией, Божественной Премудростью. Это очень детальное, предметное описание мистического опыта, накладывающегося на обстоятельные изложения биографических фактов, с перечислением мест, названий и имен. Любопытно, что рассказ о духовных переживаниях во многом сводится к описанию ситуаций, но не чувств, ощущений.

Брюсов описывает три свидания с женщиной. В этом трудно увидеть какой-то религиозный подтекст. Три свидания здесь — 1. Встреча и признание в любви, 2. Сексуальный контакт, 3. Расставание.

Трудно даже сопоставить две поэмы. Скажем, у Соловьева:

> Еще невольник суетному миру,
> Под грубою корою вещества,
> Так я прозрел нетленную порфиру
> И ощутил сиянья божества…

А у Брюсова:

> Рюмки, бутылки, тарелки, —
> Кресла, картины и шубы,
> Шубы, там вот, у входа.

Несомненно, поразительное совпадение названий и в какой-то мере направление мысли, описание опыта взаимодействия с «женским началом». Если это и является случайностью, то она обнажает некоторое сходство движения мысли Брюсова и Соловьева, выражающегося не только в выборе тем, но даже и в совпадении формулировки проблемы, в заголовках. Выходит, спор их состоялся и разгорелся уже потому, что они думают в одном направлении, но дают разные ответы на одинаковые вопросы.

5. Брюсов о стихах Соловьева. Похвалы в ответ на ругань

Брюсов, как уже говорилось, не позволил втянуть себя в перепалку после критики своих сборников «Русские символисты». Вначале он робко возразил Соловьеву в «Вестнике Европы». А потом поступил несколько неожиданно. После жестких инвектив мэтра Брюсов написал корректную, сухую, почтительную статью — «Владимир Соловьев. Смысл его поэзии». Хотя статья была задумана задолго до появления заметок в «Вестнике Европы, известные наброски к ней сделаны после того, как Соловьев начал свои выпады, в 1895 г. [25, с. 55]. Брюсов остался в рамках диалога, но поставил себя над перепалкой, выступил в роли объективного критика. Первоначальный текст заметки вышел в «Русском архиве» (номер 8 за 1900 г.), по поводу третьего издания «Стихотворений» Вл. Соловьева. Статья появилась непосредственно после смерти философа-поэта. Так что Владимир Сергеевич никак не мог на нее отреагировать. Но статья была замечена семьей Соловьевых, с которой после данной публикации Брюсов стал очень дружен. Значительно переработанную редакцию текста Брюсов опубликовал в книге «Далекие и близкие: Статьи и заметки о русских поэтах от Тютчева до наших дней» (Москва: Скорпион, 1912). Вторая версия статьи перепечатана в шестом томе «Собрания сочинений» Брюсова, выходившего в 1973–1975 гг. [9, т. 6, с. 218–230][22]. В данном тексте Брюсов признает за Соловьевым право «судить», сожалеет, что умолкли «столь нужные нам поучения». В целом автор уважительно и корректно разбирает поэзию Соловьева, описывая как его идейные установки, так и формальный поэтический стиль. Есть здесь и рассуждения о «вечной женственности» в стихах Соловьева. Собственно, разбор данного мотива занимает очень значительную часть заметки. А стихотворение Соловьева «Вечная женственность» («Das Ewig-Weibliche») Брюсов называет «profession de foi» («исповеданием веры») обсуждаемого поэта.

Любовь, согласно тексту статьи, у Соловьева отождествляется с женственностью, которая является божественным началом в человеке: «Любовь есть божественное начало в человеке; ее воплощение на земле мы называем Женственностью; ее внеземной идеал — Вечной Женственностью» [9, т. 6, с. 226]. Автор заметки рассуждает о двух Афродитах у Соловьева, о небесной возвышенной и земной низменной. Брюсов, явно иронизируя, обыгрывает этот мотив, который Соловьев позаимствовал из «Пира» Платона, как бы указывая на сложность различить земную и небесную, «платоническую» любовь [9, т. 6, с. 226]:

> Было бы неосторожно сказать, что это служение поэзии Вл. Соловьева единой Афродите — небесной было бы вполне безупречным. Некоторые стихи, кажется нам, отнесены к ней не без искусственности и в своей глубине в своей художественной сущности служат другой Афродите — мирской (по определению самого Вл. Соловьева).

Однако далее Брюсов хвалит Соловьева, смягчая впечатление от вероятной иронии: «Что же удивительного, если истинная мистическая Любовь, в условиях мира Времени, порой выражается лишь одной своей гранью?» [9, т. 6, с. 227]. Брюсов подмечает еще и зависимость идеи Соловьева от библейской «Жены облаченной в солнце» (Откровение Иоанна Богослова 12: 1) [9, т. 6, с. 228], от культа

Девы Марии [9, т. 6, с. 228], от гностических воззрений [9, т. 6, с. 229].

В своем очерке Брюсов не ссылается на философские тексты Соловьева. Это лежит за рамками изначально обозначенной темы статьи (поэзия). И в этой позиции не обязательно искать какой-то особый умысел. Брюсов создавал себе образ безыдейного эстета, и окружающие считали его таковым. Хотя, конечно, любопытно сопоставить тот факт, что Соловьев таким же образом (для Соловьева это было отрицательной характеристикой) писал о Брюсове в заметках именно о стихах (смотри выше), отчего данная работа выглядит как ответ, в котором Валерий Яковлевич гордится тем, за что его порицал Владимир Сергеевич.

Разбирая концепцию «вечной женственности» у Соловьева, Брюсов цитирует следующие стихи: «Земля-владычица! К тебе чело склонил я», «Das Ewig-Weibliche», «Посмотри: побледнел серп луны», «Зачем слова? В безбрежности лазурной», «Пусть и ты не веришь этой встрече», «Смерть и Время царят на земле», «Злую жизнь, что кипела в крови», «Страсти волну с ее пеной кипучей», «Вся в лазури сегодня явилась», «Тесно сердце, я вижу, твое для меня», «Три подвига», «Золотые, изумрудные... дева радужных ворот».

Впрочем, основной акцент Брюсов делает на стихотворении «Das Ewig-Weibliche» и «Один лишь образ женской красоты». «Das Ewig-Weibliche», как уже было сказано, в заметке названо «исповеданием веры» Соловьева. А далее оказывается, что в этом произведении поэт «пророчествует» [9, т. 6, с. 228]. В «Один лишь образ женской красоты», согласно Брюсову, Вл. Соловьев воспроизвел «самое значительное» из того, что с ним случилось в жизни, и где «что есть, что было, что грядет вовеки» воплощается в — «Один лишь образ *женской* красоты…» [9, т. 6, с. 228].

Хотя семьей Владимира Соловьева эта статья была принята как шаг к примирению, Брюсов не меняет в ней тона по сравнению с тем, что был взят раньше. Он лишь подтверждает всеми признанные заслуги Соловьева, но ставит себя в роль благожелательного критика, считая себя вправе судить поэзию мэтра. Трудно представить, что Владимир Сергеевич признал бы за Брюсовым такое право. Так что в действительности в статье можно усмотреть конфликт с мнением покойного философа. Но внешне все выглядело так, словно Брюсов благородно проявил благожелательность в ответ на жесткую критику. В свою очередь, Валерий Яковлевич смог подружиться с семьей Соловьева, поставив себя в один ряд с покойным классиком.

6. Рената как София

В первой части статьи мы упоминали мнение Самюэля Чорана и Владимира Кантора, которое состоит в том, что роман Брюсова «Огненный ангел» является ответом на концепцию «вечной женственности» («вечно женственного») у Соловьева. Насколько такое заявление оправдано? Чоран указывает на то, что роман описывает конфликт с последователем Соловьева Андреем Белым. Кантор апеллирует к своим интуициям, не приводя никаких ясных свидетельств на этот счет. Однако, в данной ситуации отсутствие серьезных аргументов понятно и оправдано. В самом деле, исследователи редко располагают прямыми доказательствами в подобных случаях. И интуиции, сомнительные аналогии могут служить подтверждением предположения. Однако как нам кажется, есть у Брюсова стихотворение, прямо указывающее на то, что в «Огненном ангеле» содержится прямой ответ Соловьеву, а не только его последователю А. Белому.

Собственно, широко известно, что прототипом главной героини «Огненного ангела», Ренаты, послужила Нина Петровская, любовница Брюсова, о чем мы раннее упоминали. Более того, именно взаимосвязь романа и реальных любовных коллизий привлекла наибольшее внимание исследователей «Огненного ангела».

Первоначальный замысел романа появился у Брюсова рано, еще в 1897 г.. Однако реальная работа начинается в 1905-м, когда появляются первые планы и наброски [4; 15; 9, т. 4, с. 341–349].

В 1905 г. Брюсов и Петровская побывали в Финляндии на озере Сайма. В этом году Брюсов пишет цикл стихотворений «На Сайме», взяв к нему эпиграф из стихотворения Соловьева: «Тебя полюбил я, красавица нежная»[23].

Произведение Соловьева, так же как и цикл Брюсова, посвящено озеру Сайме. Хотя непосредственно из текста это неясно. Лирический настрой способствовал распространению слухов, что здесь речь идет о романе Соловьева с финской девушкой. Так что автору пришлось это опровергать и объясняться в предисловии к третьему изданию книги своих стихотворений [22, с. 131–132].

Непосредственное содержание текстов Брюсова и Соловьева — лирика, описание природы, сильно напоминающее рассказ о любви к женщине. Здесь, кажется, нет ясно выраженных концепций. А потому сравнение, сопоставление текстов представляется непростой задачей, результаты которой будут неоднозначными, их можно будет с легкостью оспорить. Однако интересно отметить именно сам факт размышлений Брюсова над лирикой Соловьева, когда формировался замысел любовной коллизии «Огненного ангела».

7. «Бессонная ночь» — стихотворение о Соловьеве?

Личный диалог между Соловьевым и Брюсовым никогда не был возможным. Их отношения не сложились. Однако какое-то время они общались через прессу. Это продолжалось недолго. Владимир Сергеевич умер до выхода из печати важнейшей

статьи Брюсова о поэтическом наследии философа. Но, очевидно, Брюсов продолжал думать в заданном направлении, мысленно ведя дискуссию. Это тем более логично предположить, что Соловьев имел огромное влияние на всю русскую поэзию и философию конца XIX — начала XX вв. И было совершенно оправданно спорить и соглашаться с его концепциями, вокруг которых так или иначе вращалась мысль того времени.

Намного позже, на закате своей жизни, Брюсов выводит термин «женственное», написав его по-немецки в стихотворении «Бессонная ночь». Текст датирован 26–27 июля 1920 г., и впервые издан в книге «Неизданные стихи (1914–1924)» (М.; Л.: ГИЗ, 1928). С тех пор стихотворение многократно перепечатывалось. Вошло оно и в самое полное Собрание сочинений поэта в семи томах [9, т. 3, с. 402–403]:

Бессонная ночь

За окном белый сумрак; над крышами
Звезды спорят с улыбкой дневной;
Вскрыты улицы темными нишами…
— Почему ты теперь не со мной?

Тени комнаты хищными птицами
Все следят, умирая в углах;
Все смеются совиными лицами;
Весь мой день в их костлявых когтях.

Шепчут, шепчут: «Вот — мудрый, прославленный,
Эсотерик, кто разумом горд!
Он не гнется к монете заржавленной,
Не сидит он меж книг и реторт!

Юный паж, он в наивной влюбленности
Позабыл все морщины годов,
Старый Фауст, в зеркальной бездонности
Он das Weibliche славить готов.

Любо нам хохотать Мефистофелем,
В ранний час поникая во мглу,
Над его бледным, сумрачным профилем,
Что прижат к заревому стеклу!»

— Полно, тени! Вы тщетно насмешливы!
Иль для ваших я стрел уязвим?
Вами властвовать знаю! Не те ж ли вы,
Что склонялись пред счастьем моим?

Вновь ложитесь в покорной продольности, —
Тайте робко в улыбке дневной,
Вторьте критику свободной безвольности:
«Почему ты теперь не со мной?»

Данное стихотворение не содержит прямого указания на Соловьева, но очень вероятна его зависимость от дискуссии с ним. Возможно, Соловьев и подразумевается в данном случае под Фаустом. Фраза «Шепчут, шепчут: “Вот — мудрый, прославленный, / Эсотерик, кто разумом горд!”», несомненно, отражает репутацию русского философа как эзотерика, интеллектуала par excellence, а также знаменитости, вокруг которой все шепчутся. «Он das Weibliche славить готов» — может быть указанием на то, что именно это было одним из важнейших терминов философии Соловьева. Именно Соловьев ввел в контекст русской философии и литературы выражение «вечная женственность» — «вечно женственное». И хотя его источник — «Фауст» Гете, к историческому Фаусту это не имеет никакого отношения. Это Брюсов отлично понимал. Термина нет в народных книгах, включая самую раннюю, написанную Иоганном Шписом, на которую Брюсов прямо ссылался как на источник сведений о Фаусте, использованных для написания повести «Огненный ангел» [9, т. 4, с. 402–403][24]. Да и у Гете это вовсе не Фауст, а хор в самом конце пьесы славил «вечно женственное». Наконец, в стихотворении Брюсов особо подчеркивает пренебрежение авторитетнейшего интеллектуала по отношению к академическому, выверенному знанию (книги и реторты) ради «вечной женственности», где доминируют эмоции и мало что напоминает научную корректность. В стихотворении «Das Ewig-Weibliche» Соловьев обращается к чертям. У Брюсова же черти словно дают ответ: «Полно, тени! Вы тщетно насмешливы!» Или: «Хохотать Мефистофелем». Черти не выписаны у Брюсова ясно и конкретно. Не вполне ясно, кто эти тени, кто эти «мы», которые готовы «хохотать Мефистофелем». Однако самое вероятное объяснение такой невнятности источника насмешек лежит в магическом опыте самого Брюсова, который он достаточно обстоятельно описывает в повести «Огненный ангел». В данном тексте потусторонние силы проявляются так, что непонятно, идет ли речь об обмане чувств, о вымысле или о реальности. Проявления чертей, духов, ангелов всегда сомнительно, всегда отличается от привычных природных явлений. Таким образом, эта невнятность чертей в стихотворении «Бессонная ночь» как раз и свидетельствует в пользу того, что это типичные, самые настоящие черти, какими их представлял себе… и даже видел Брюсов.

Нам кажется, что данным стихотворением Брюсов ответил Соловьеву через много лет после их публичного и всем известного спора в печати. Хотя акценты, конечно, смещаются. Первоначально диалог касался морали и эстетики. А в данном случае Брюсов высмеял одну из основополагающих философских и мистических идей Соловьева. Брюсов указал на фактическую беспочвенность и некорректность утверждений Соловьева, — Афродита и вся мифология, философия не имеют отношения к «Das Ewig-Weibliche» (нужно заметить, утверждение Брюсова сомнительно). Выражение заимствовано у Гете, из вполне определенного текста и там у термина есть свой контекст. Какое отношение имеют к нему спекуляции Соловьева? Сам же философ сознательно отказался от рационального подхода (от книг и реторт) и, как юноша, пустился в эмоциональные рассуждения о любви. Но, однако же, идеи философа популярны и им внимают. Это держится на его изначальном авторитете, на том, что

Соловьев, говоря словами стихотворения, «прославленный». А вокруг шепчутся: он мудрец и эзотерик. Потому и «вторят критику свободной безвольности» — здесь сама фраза многозначна и невнятна, но очевидно лишь то, что «вторят». А правильно на всю эту ситуацию ответить смехом, «хохотать Мефистофелем».

В этой связи любопытно отождествление Соловьева с Фаустом. О значении этого образа для Брюсова мы уже писали [23; 24]. Но при чем здесь Соловьев? Похоже, это вполне узнаваемая современниками параллель. Религиозность Соловьева не была вполне ортодоксальной. Соловьев встречался с чертом, шутливо описав это или одно из таких событий в стихотворении «Das Ewig-Weibliche». Не гнушался Соловьев рассказывать в частных беседах о своих встречах с нечистой силой [28, с. 266][25]. Наконец, одна из базовых установок философии Соловьева, «вечная женственность» — «вечно женственное», позаимствована из «Фауста» Гете. Какие выводы делали современники? Н. А. Машеева сообщает о начале общения с Соловьевым следующее: «На выставке в Академии художеств я увидела бюст Соловьева в молодые годы, его задумчивое чело и мужественную голову, — и образ этого мыслителя становился для меня все более и более привлекательным. Однажды, возвратившись с лекции П. И. Вейнберга о Фаусте, я написала В. С. <Соловьеву> горячее письмо…» [28, с. 266] А. В. Амфитеатров написал прямо: «В Соловьеве много Фауста, уклонявшегося из толпы» [1, с. 318][26]. В. В. Розанов оценил Соловьева ниже, сохранив, впрочем, основу ассоциативного ряда: «Во всяком случае, в усилиях соединить он не был мертвенным; он не был (нигде и ни в чем) Вагнером, но и в Фауста он не вырос» [34, с. 335].

8. Заключение: суть спора Брюсова и Соловьева

Тема «вечная женственность» — «вечно женственное» играет исключительно важную роль в культуре Серебряного века. В дискуссии о ней особое место занимает анализ текстов Соловьева и Брюсова. Первый сформулировал проблему и поставил ее в основу своей философии, что определило сам статус «вечной женственности» в русской литературе рубежа XIX и XX вв. У Брюсов тема женщины важна и исключительна в его текстах, что традиционно подчеркивалось и в исследованиях о нем.

Принято считать, что Соловьев выступил в своих статьях в «Вестнике Европы» против символистов. Однако бросается в глаза концентрация критики именно на Брюсове. И один из главных пунктов обвинения здесь — порочность молодого поэта, его вульгарное, грубое отношение к женщинам. Брюсова это обвинение не особо задевает. Его, очевидно, больше беспокоит собственный статус и литературная репутация, чем обсуждение морали и спор на философскую тему. Большой и развернутый, хотя и не непосредственный, ответ Брюсова, опубликованный сразу после смерти Соловьева, содержит формальный и сухой пересказ концепции «вечной женственности». И лишь через много лет после начала спора Брюсов формулирует в стихотворении «Бессонная ночь» свои возражения, отвергая «Небесную подругу» ради земной любви, считая построения Соловьева лишь проекцией его проблем в отношениях с реальными женщинами. Есть у критики и философская сторона — неприятие гносеологии Владимира Сергеевича. Брюсов настаивает на антиинтеллектуализме Соловьева (нам это не кажется справедливым), потешается над антинаучной, антирационалистической сутью его учения о «вечной женственности». Брюсов подчеркивает, что Соловьев имеет славу эзотерика, и это удивительно: с интеллектуальной недисциплинированностью нельзя изучить потусторонние силы, а можно лишь насмешить чертей (намек на стихотворение Соловьева «Das Ewig-Weibliche»).

Литература

1. Амфитеатров А. В. В. С.Соловьев: Встречи // Книга о Владимире Соловьеве / Б. Аверин и Д. Базанова, сост. М.: Советский писатель, 1991. С. 316–328.
2. Амфитеатров А. В. Литературный альбом. СПб., 1904.
3. Бахрах А. Венские слависты // Русская мысль. 28 декабря, 1978. № 3236. С. 8.
4. Белецкий А. Первый исторический роман В. Я. Брюсова // Научные записки Харьковского пединститута. Харьков, 1940. Т. 3. С. 5–32.
5. Белый Андрей. Арабески. М., 1911.
6. Бенькович М. А. «Огненный ангел» Валерия Брюсова (Этап интеллектуальной дуэли) // Из истории русской литературы и литературной критики: Вопросы русского языка и литературы: Мужвузовский сборник. Кишинев, 1984. С. 18–36.
7. Богин И. Вечная женственность. СПб.: Алетейя, 2003.
8. Брюсов Валерий. Из моей жизни: Автобиографическая и мемуарная проза / Составление, подготовка текста, послесловие и комментарии В. Э. Молодякова. М.: Терра, 1994.
9. Брюсов Валерий. Собрание сочинений: В 7-ми томах. М.: Художественная литература, 1973–1975.
10. Брюсов Валерий. Среди стихов (1894–1924): Манифесты, статьи, рецензии. М.: Советский писатель, 1990.
11. Брюсов Валерий и Петровская, Нина. Переписка: Нина Петровская (1904–1913). М.: Новое литературное обозрение, 2004.
12. Брюсова В. Г. София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. М.: Белый Город, 2006.
13. Валентинов Н. (Н. Вольский). Брюсов и Эллис // Два года с символистами. М., 2000. С. 223–274.
14. Гречишкин С. С. и Лавров, А. В. Биографические источники романа Брюсова «Огненный ангел» // Ново-Басманная, 19. М., 1990. С. 530–589.
15. Гречишкин С. С., Лавров А. В. О работе Брюсова над романом «Огненный ангел // Брюсовские чтения 1971 года. Ереван, 1972. С. 121–137.
16. Кантор В. «Вечно женственное» и русская культура. Октябрь. 2003. № 11. С. 155–176.
17. Кантор В. Магическая провокация. «Огненный ангел Брюсова в контексте Серебряного века // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 124–135.

18. Кантор В. Провокация магизма: «Огненный ангел» Брюсова в контексте Серебряного века // Слово/Word. 2012. № 74. Ресурс: http://magazines.russ.ru/slovo/2012/74/k20.html (дата обращения: 23.11.2014).
19. Клинг О. Мифологема «Ewige Weiblichkeit» (Вечная Женственность) в гендерном дискурсе русских символистов и постсимволистов // Пол. Гендер. Культура: Немецкие и русские исследования / Под ред. Э. Шоре, К. Хайдер, Г. Зверевой. М.: РГГУ, 2009. С. 438–452.
20. Коцюба В. И. Можно ли считать прот. Ф. А. Голубинского провозвестником русской софиологии? // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 103–113.
21. Коцюба В. И. Прот. Ф. А. Голубинский и софиологическая традиция // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 120–141.
22. Кравченко В. В. Владимир Соловьёв и София. М.: Аграф, 2006.
23. Кузьмин Е. Потустороннее и методология «Новой науки» в повести В. Я. Брюсова «Огненный ангел» // Wiener Slawistischer Almanach. 2011. № 68. С. 5–54.
24. Кузьмин Е. Фауст и Агриппа в повести В. Брюсова «Огненный ангел»: два образа магии // Вопросы литературы. 2012. № 5. С. 414–420.
25. Кульюс (Kuljus) С. К. Ранний Брюсов о поэзии и философии Вл. Соловьева // Блоковский сборник VI: Блок и его окружение. Тарту, 1985. С. 51–65.
26. Литературное наследие. Том 85: Валерий Брюсов. М., 1976.
27. Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии. Книга I. Пг., 1916.
28. Макшеева М. А. Воспоминания о В. С. Соловьеве // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 266–276.
29. Минц З. Г. Граф Генрих фон Оттергейм и «московский ренессанс» // Символы творчества: Статьи. Воспоминания. Публикации. М., 1988. С. 215–240.
30. Мирза-Авакян М. Л. Образ Нины Петровской в творческой судьбе В. Я. Брюсова // Брюсовские чтения 1983 года. Ереван, 1985. С. 223–234.
31. Мочульский К. Владимир Соловьев: Жизнь и учение / 2-е издание. Париж: YMCA-PRESS, 1951.
32. Никифоров Л. П. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // Книга о Владимире Соловьеве / Сост. Б. Аверин, Д. Базанова. Москва: Советский писатель, 1991. С. 200–213.
33. Письма В. Я. Брюсова к П. П. Перцову, 1894–1896: К истории раннего символизма / Изд. Перцов, П. П. М.: Государственная академия художественных наук, 1927.
34. Розанов В. В. Памяти В. Л. Соловьева // Книга о Владимире Соловьеве / Сост. Б. Аверин и Д. Базанова. М.: Советский писатель, 1991. С. 335–339.
35. Рябов О. В. Женщина и женственность в философии Серебряного века. Иваново, 1997.
36. Рябов О. В. Русская философия женственности (11–12 века). Иваново: Юнона, 1999.
37. Соловьев Вл. Литературная критика. М.: Современник, 1990.
38. Соловьев, Владимир. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. М.: Наука, 2000.
39. Соловьев С. М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997.
40. Флоровский Г. В. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Труды V-го Съезда Русских Академических Организаций за границей, в Софии, 14–21 сентября 1930 года. Часть I. София. Болгария: Издание Русских Академических Организаций, 1932. С. 485–500.
41. Ханзен-Лёве Ааге А. Русский символизм: Система поэтических мотивов. Ранний символизм. Вена; СПб.: Verlag der Österreichschen Akademie der Wissenschaften-Академический проект, 1999.
42. Ходасевич В. Ф. Некрополь: Воспоминания. Bruxelles: Petropolis, 1939.
43. Эткинд А. М. Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М.: ИЦ-Гарант, 1996.
44. Эткинд А. М. Хлыст: Секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 1998.
45. Ammann A. M. Darstellung und Deutung der Sophia im Vorpetrinischen Russland // Orientalia Christiana Periodia. 1938. № 4:1–2. P. 120–156.
46. Balčarek P. The Image of Sophia in Medieval Russian Iconography and Its Sources // Byzantinoslavica. 1999. № 60. P. 593–610.
47. Cioran S. D. Vladimir Solov'ev and the Knighthood of the Divine Sophia. Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier University Press, 1977.
48. Courten Mamon de. History, Sophia and the Russian Nation: A Reassessment of Vladimir Solov'ev's View on History and his Social Commitment. Bern: Peter Land, 2004.
49. Gallaher, Brandon. The Christological Focus of Vladimir Solov'v's Sophiology // Modern Theology. 2009. № 25:4. P. 617–646.
50. Grossman J. D. Russian Symbolism and the Year 1905: The Case of Valery Bryusov // The Slavonic and East European Review. 1983. № 61:3. P. 341–362.
51. Grossman J. D. Valery Briusov and Nina Petrovskaia: Clashing Models of Life in Art // Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism / edited by Irina Paperno and Joan Delaney Grossman. Stanford, California: Stanford University Press, 1994. P. 122–150, 256–265.
52. Kern Liliana. Der feurige Engel: Das Leben der Nina Petrowskaja. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag, 2006.
53. Kornblatt J. D. Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov. -Ithaca and London: Cornell University Press, 2009.
54. Kornblatt J. D. Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah // Slavic Review. 1991. № 50:3. P. 487–496.
55. Kornblatt J. D. Who Is Sophia and Why Is She Writing in My Manuscript? Vladimir Solov'ev and the Channeling of Divine Wisdom // Journal of Eastern Christian Studies. Special Double Issue: The Icon and the Bridge: Sophia in Orthodox Culture. 2007. № 3–4. P. 213–244.
56. Lilienfeld F. von. Sophia — die Weishet Gottes: Über die Visionen des Wladimir Solovjew als Grundlge seiner ‚Sophiologie' // Una Sancta. 1984. № 39. P. 113–129.
57. Schinflinger Th. Sophia-Maria: Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung. München-Zürich: Verlag Neue Stadt, 1988.
58. Wachtel Michael. Vladimir Solov'ev on Symbolism and Decadence // Russian Review. 2008. № 67: 3. P. 387–394.

Примечания

1 О взглядах Соловьева на любовь, секс, отношения полов и учение о Софии см. с. 226–236.

2 О Соловьеве в данном контексте см. с. 167–179; о «вечной женственности», но у Блока см. с. 328; о Брюсове в данном контексте см. с. 406; Брюсов высмеивает конструкцию Апокалипсиса у Соловьева — с. 177–178.

3 Здесь следует упомянуть о существовании целого ряда работ о Софии в допетровской Руси. См. в библиографии к данной статье 11, 39, 44, 45.

4 Впервые напечатано в журнале «Cosmopolis» (СПб., 1898. Апрель. С. 60–73; Декабрь. С. 179–187).

5 См., например, ее: 54, 55.

6 Книга переводилась на английский под заголовком «Sophia-Maria: A Holistic Vision of Creation» (York Beach: Samuel Wieser, 1998).

7 Первое издание: Ходасевич В. Ф. Некрополь: Воспоминания. Bruxelles: Petropolis, 1939. Впоследствии книга многократно переиздавалась. Упомянутыми очерками книга начинается.

[8] Ср. у Ханзен-Лёве. [41, с. 386]. и у Чоран [47, с. 175–244].

[9] Например, см. о влиянии Соловьева на Брюсова статью С. К. Кульюс [24].

[10] Имеются интересные сообщения о влиянии Якова Беме [39, с. 69], [20]. Термин «мистика», конечно, условен, как и любой другой сравнительно новый термин, обозначающий реалии более ранних эпох. Но здесь не хотелось бы разворачивать полемику с обширной библиографией на эту тему. Ведь речь у нас не идет о спорных явлениях. Мы говорим о направлении в западном христианстве, которое делает акцент на личном благочестии, подчеркивает психологические аспекты религии и обычно связывается с традицией, идущей от Псевдо-Дионисия Ареопагита и Августина Блаженного.

[11] Публикация и русский перевод рукописей вошли во второй том «Полного собрания сочинений и писем в двадцати томах» Вл. Соловьева [38, 7–161], а в комментариях можно обнаружить историю издания и переводов на русский язык [38, с. 320–327].

[12] Статья не подписана полным именем автора. Под текстом стоял криптоним «Б.». Так Брюсов скрывает свое имя. И в ответ на это Соловьев, тоже скрывшийся за инициалами, подписав свои тексты «Вл. С.», повел себя крайне некорректно, заявив в третьей рецензии следующее: «Почему, однако, гг. символисты так уверены, что это стихотворение — символическое оно или нет — принадлежит автору рецензии? Ведь стихотворение подписано: “Владимир Соловьев”, а рецензии обозначены буквами Вл. С., под которыми, может быть скрывается Владимир Сырокомля или Власий Семенов». Учитывая обычную мягкость Соловьева, следует отметить его крайнюю враждебность по отношению к символистам.

[13] В первом выпуске «Русских символистов» (1894).

[14] Впервые опубликовано в: Русские символисты. Вып. III. Лето 1895. Москва, 1895. Цитируется по книге «Среди стихов» [10, с. 46].

[15] Эти мысли очень явно перекликаются с набросками статьи о Соловьеве, сделанными Брюсовым в 1895 г. [25, с. 55–56].

[16] Как уже было упомянуто, это утверждение является важным аргументом в статьях Владимира Кантора (см. первый вводный раздел данной статьи).

[17] Прочитан на торжественном заседании Религиозно-философского общества в Москве, посвященном памяти В. С. Соловьева, 10 февраля 1911 г. Впервые напечатано в сборнике «О Владимире Соловьеве» (Путь, 1911). Впоследствии текст неоднократно перепечатывался.

[18] Впервые в сборнике «О Владимире Соловьеве» (Путь, 1911). Статья многократно перепечатывалась.

[19] Впервые — «Записки мечтателей», 1921, № 2–3. Было прочитано Блоком на вечере памяти В. С. Соловьева в Вольной философской ассоциации 15 августа 1920 г. Любопытно и то, что Блок считал Брюсова и Соловьева идейно близкими друг другу, видел сходство их поэзии [25, с. 51–52]. С. 51–52.

[20] [5, с. 387–394]; статья «Апокалипсис в русской поэзии». Впервые опубликована в журнале: Весы. 1905. № 4. С. 11–28. Перепечатана в: Луг зеленый. Москва, 1910. С. 222–247.

[21] Впервые статья напечатана в: Вестник Европы. 1913. № 11.

[22] О «вечной женственности» см. с. 222–229.

[23] Впервые в: Вестник Европы. 1894. № 12. Тогда стихотворение вышло под заголовком «Последняя любовь».

[24] Об этом сообщает ученик Брюсова, Б. Пуришев, ссылается на «Предисловие к русскому изданию» (часть романа «Огненный ангел») [9, т. 4, с. 337]. Однако можно к этому добавить, например, ответ Брюсова на критику Георгия Чулкова («Фауст и Мелкий бес», Речь 8 декабря 1908) в «Miscellanea» (собрание критических заметок и размышлений об искусстве).

[25] Первая публикация — «Воспоминания о В. С. Соловьеве» в: Вестник Европы. 8, 1910.

[26] Далее Амфитеатров развивает эту мысль, возвращается к ней. См. его: Литературный альбом. СПб., 1904.

УДК 291.1

А. В. Пухаев
доктор философии, Католическая высшая духовная семинария
«Мария — Царица Апостолов»

ОДНОЗНАЧНОСТЬ ПРЕДИКАЦИИ О БОГЕ: ВКЛАД АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ПРОБЛЕМУ СМЫСЛА ЯЗЫКА РЕЛИГИИ

Copyright © 2015, А. В. Пухаев

Современные теории языка религии колеблются между однозначностью и аналогией. Однако если первое ведет к исключительности монизма, то второе ведет к неточности метафор. Исследуя различие между «смыслом» и «значением» Г. Фреге, а также экстраязыковой концепт языковых игр Л. Витгенштейна, предлагается решение проблемы языка религии как результат контекста общечеловеческих действий. Однозначность Бога в языке, таким образом, становится полностью зависимой от экстраязыкового контекста деятельности, избегающей как монизма, так и неточности.
Ключевые слова: однозначная предикация, аналогия, контекстуальный принцип, языковые игры, Г. Фреге, Л. Витгенштейн.

A. V. Pukhaev
Univocal Predications of God: Analytical Philosophy Contribution to the Problem of Sense in Religious Language

Contemporary theories of religious language oscillate between univocal predications and analogy. However, if the first entails reduction of ontological monism, the second implies inexactness of metaphors. Researching into G. Frege's 'contextual principle', his distinction between 'sense' and 'reference', as well as into L. Wittgenstein's extra-linguistic notion of language-games, a new solution to the problem of religious language is proposed on the basis of the context of language-games, considered as concrete human actions. Univocal predications of God become dependent on this extra-linguistic context of actions, avoiding equally, ontological monism and inexactness.
Key words: univocal predication, analogy, context principle, language-games, G. Frege, L. Wittgenstein.

1. Постановка проблемы

На этих страницах предлагается новое решение очень старого вопроса о смысле и значении языка религии. Решение это будет основано на двух корелятивных концептуальных понятиях: контекстуального принципа Готлоба Фреге и языковых игр Людвига Витгенштейна.

Проблема смысла и значения языка религии может быть выражена формулировкой следующих двух вопросов. Первый: возможна ли однозначность предикатов о Боге и о Его творении, учитывая совершенство Бога и существенную ограниченность творения? Второй вопрос: утверждая, что значение языка о Боге и творении одно, каким образом можно избежать онтологического монизма и вместе с тем явного противоречия однозначных предикатов, т. е. исключить совмещение природы Бога и творения в рамках одной языковой формы? Доказать, что однозначность общих терминов, их взаимная применимость как к Богу, так и к Его творениям возможна без отрицания исключительности Бога, — задача этой статьи.

2. Краткая история проблемы: аналогия и однозначность

В истории философии религии существуют два основных подхода к решению вышеописанной проблемы религиозного языка: аналогия и однозначность. Без сомнения, главным представителем традиции аналогического религиозного языка был Фома Аквинский. Основываясь прежде всего на аристотелевской теории об аналогии, Фома, размышляя о множестве имен Бога, отвергает их однозначность [5, q. 32]. Фома указывает на несколько причин, почему тот же язык, используемый в описании «прочих вещей», в описании Бога не может иметь то же самое значение, а применяемые термины — двузначные **омóнимы**. Однако все его объяснения можно свести к аристотелевскому гилеморфизму — доктрине о материи и форме и к платоновскому разделению между родом и видом.

О Боге и о другом можно было бы говорить однозначно, только если бы действие и деятель совпадали бы в то же время и по действию, и по форме. Так, огонь и солнце по своим действиям называются

Copyright © 2015

горячими, но отличаются радикально по своим формам. Или, дом в уме строителя и в действительности, хоть и разделяют ту же форму, материально несовместимы.

Однозначные термины даются тому, что относится к одному роду, виду или субстанции. Однако Бог и Его творения не только не относятся к одному и тому же роду, виду или субстанции, Он не соотносим ни с каким физическим или метафизическим определением и несравним по степени совершенства. Все, что в творении несовершенно и частично, в Боге совершенно и абсолютно вне сравнений [5, I, q. 13, a. 5]. Поэтому все, что можно сказать общего о Боге и Его творении, должно быть сказано по аналогии, т. е. разделяя пропорции терминов.

У Скота не идет речь о том, сравним ли Бог с творением по форме, действиям, виду или субстанции, так как само представление о том, что такое бытие, у Скота радикально отличается от аристотелианизма и томизма. С его точки зрения, мы можем познать что-то и без представления о том, к какому виду или роду оно принадлежит [2. I, n. 3, p. 1, q. 1–2]. Познание, таким образом, позволяет нам идентифицировать объект познания просто и однозначно как сущее — без последующих различий на род и вид.

На основе этой метафизики сущего Скот предлагает свою доктрину однозначности религиозного языка, основывающуюся на отрицании семантической монополии аналогических предикатов о Боге. Согласно Скоту, каждый аналогический концепт двойственен, совмещая в себе как подобие, так и разницу смыслов, причем подобие заключается в соответствии пропорций в аналогии значений, а не в соответствии единого значения. Если концепт действительно двойственен в значении, то на самом деле он не аналогичен, а двухзначен.

Согласно Скоту, те же концепты, которыми мы пользуемся в описании творения, должны быть использованы и по отношению к Богу. Более того, все концепты происходят из нашего знания о творении. Еще до того, как мы можем сказать что-либо конкретное о Боге, мы всегда можем сказать, что Бог есть сущее.

Для Скота концепт «бесконечное сущее» (*ens infinitum*) наиболее простой и потому однозначен в применении как к Богу, так и к творению. Основная разница между Фомой и Скотом состоит в том, что, если для первого разница между Творцом и творением неизмерима ни по степени, ни по виду, для второго можно говорить о разнице по степени. Сущее абсолютно бесконечно у Бога и материально ограничено у творения, но само понятие сущего разделяется как Богом, так и творением [9].

Если для Скота Бог — это *ens*, сущее, для Фомы Бог — это *esse*, бытие особого значения. Для томистов *ens* не применимо в предикации о Боге [10, с. 160, 207–208, 223–224]. Так как разница между Творцом и творением лежит в онтологии, язык как отражение действительности также не может быть иным, нежели как аналогичным. Возможно ли сохранить исключительность и несравнимость на онтологическом уровне, но в то же время сохранить единство языка и значения?

3. Контекстуальный принцип Г. Фреге

Начиная с Канта, в философии языка внимание от понятий и концептов перешло к суждениям и предложениям. Так, для Канта первой «Критики», единственная функция понятия — это его использование в суждениях [3, с. 78–81].

Наиболее точно выразил значение понятий по отношению к суждениям, основываясь на кантовской философии языка, Готлоб Фреге. Для него суждения, мысли и предложения не состоят из понятий, а наоборот, понятия происходят или создаются из анализированных суждений. Поэтому в познании смысла у суждений и их содержаний создается приоритет над понятиями.

На этом приоритете мысли над понятиями основан контекстуальный принцип Фреге, выраженный во Вступлении к «Основоположениям арифметики», в 1884 г.: «О значении слова нужно спрашивать не в его обособленности, а в контексте предложения» [7, с. 12].

Контекстуальный принцип освобождает значение от зависимости идей и концептов, как это было от Платона до Юма. Все, что необходимо для значения слова, — это его функциональность в суждении. Но, с другой стороны, смысл слова становится зависимым от предложения, посредством которого суждение находит свое выражение.

После того как Фреге сформулировал свой контекстуальный принцип в «Основоположениях», он ни разу его больше не применял в своих трудах. Восемь лет спустя, в 1892 г., в своей фундаментальной для философии языка статье «О смысле и значении» контекстуальный принцип открытого применения не нашел [6, с. 230–246]. Однако, как утверждал Майкл Даммитт, контекстуальный принцип может быть применен к смыслам слов в контексте определенного предложения. Но Даммитт настаивает и на том, что принцип применяем еще и к значениям, иначе была бы совершенно непонятной взаимосвязь одного слова или имени (т. е. смысла) с предметом или понятием (т. е. значением) в контексте предложения. Следовательно, определенное значение в контексте предложения указывает на тот или иной смысл либо слово. Но то, что является определяющим как для смысла, так и для значения, — это установленный контекст.

В метафизике Фреге есть место только для понятий и предметов, соответствующих значению, а описание их соответствует разным смыслам. Так, к предмету имени собственного «Аристотель» можно приписать несколько смыслов ему соответствующих, напр.: «ученик Платона», «учитель Александра Македонского из Стагиры» и т. д.

Однако здесь, на почве философии языка, уже возникает сложность, позднее отчетливо осознанная и самим Фреге, но так до конца им и не решенная. Функция смысла «ученик Платона» и ее значение связаны с большим количеством функций, не включенных в предложении «Аристотель — ученик Платона», но которые имеют фундаментальную важность для семантики этого предложения. Отношения Платона и Аристотеля, их общая история являются несомненной частью большего контекста, чем тот, что указан в предложении.

4. Языковые игры как контекст применения смысла и значения

Как известно, философия Витгенштейна делится на ранний и поздний периоды. Его основная ранняя работа — это «Логико-философский трактат», а его главная поздняя работа — это «Философские исследования». Однако, независимо от фундаментальных различий в философии языка обоих периодов, контекстуальный принцип Фреге воспроизведен буквально и в той и в другой работе.

В «Трактате» Витгенштейн указывает на разницу в понятии значения и смысла у Фреге и у себя. Если для Фреге слова определяли смысл внутри предложения, а само предложение определяло значение, то для Витгенштейна смысл определялся предложением, а значение устанавливалось только в обусловленном контексте [1, 3.3–3.314].

Понятие предмета в «Трактате» уже заметно отличается от того, что под этим подразумевал Фреге. Предмет этот скорее феноменологический, нежели физический. Именно феноменологические предметы в своем множестве составляют логическое пространство этого, также феноменологического мира. Взаимная же связь между предметами и соответствующими им именами реализуется в предложениях. Таким образом, предложения отображают связь предметов в фактах мира посредством связи имен.

Факты (как связь предметов) и предложения (как связь имен) разделяют взаимную логическую форму, объясняя тем самым значение языка. Эта сопоставимость форм и есть контекст, согласно «Трактату», от которого зависит значение нашего языка. Поэтому Витгенштейн цитирует фрегевский контекстуальный принцип и принимает его полностью, но в то же время указывает на недостаточность контекста предложения; к нему необходим еще и контекст совпадения форм: предложения и фактов мира [8].

Позднее Витгенштейн пришел к осознанию того, что смысл предложения не зависит от значения его составляющих, но от применения языка вообще. Понятие контекста в поздний период перемещается и связывается не с функциональностью слов в предложении, а с функциональностью языка как такового. Осознание Витгенштейном того, что логическая форма не в состоянии принять на себя значимость контекста в ординарном языке, повлияло на преобразование представлений Витгенштейна о языке и значении. Понимание отдельных составляющих предложения недостаточно для понимания смысла всего предложения. Значение и коммуникабельность зависят от функции самого языка или от тех форм жизни, которые принимает язык. Но эти формы жизни уже не логические формы языка, а языковые игры, *Sprachspielen*.

В «Философских исследованиях» Витгенштейн под словом *Spiel* подразумевал не столь игру с символами по чисто формальным правилам, как в теории игр математического формализма, сколько игру в смысле театральной или музыкальной постановки, представления, или исполнения некой роли [1, §§2, 7, 23]. Кроме того, слова́, имена, и предложения не всегда ассоциируются с языком как таковым, как это было в «Трактате». Языковые игры становятся все чаще внеязыковыми фобрмами поведения, включающими в себя мимику, действия, реакции и т. д.

Я. Хинтикка, основываясь прежде всего на «Философских исследованиях», указывает на два вида языковых игр: примитивные и комплексные [11]. Примитивные игры как раз и включают в себя мимику, язык тела и разного рода реакции. Комплексные же игры состоят из примитивных, придавая им не только определенный контекст, но и значение. Поэтому только комплексные языковые игры могут отвечать за знание, интенциональность и значение.

Та же гримаса на лице может выражать боль или наслаждение, но только в комплексной языковой игре она проявляет свое единственное значение как исключительно боль или же исключительно наслаждение. Поэтому примитивные языковые игры потенциально многозначны, и только их интеграция посредством контекстуализации в комплексные игры меняет многозначность на однозначность.

Языковые игры, как любые другие игры, основаны на дихотомии правил и стратегий. Если смысл слова или предложения основан на правилах игры, то значение зависит, прежде всего, от ее стратегий в общем контексте всей игры. Со временем Витгенштейн придавал все меньше значимости правилам и все больше стратегиям языковых игр.

Из языковых игр создаются целые формы жизни, на которых основываются культуры и которыми определяются те или иные формы мышления. Так, жизнь верующего человека, к примеру, с присущем ей одним классом языковых игр, составляет одну форму жизни, кардинально отличающуюся от жизни неверующего, с иным классом языковых игр, составляющим иные формы жизни.

5. Смысл и значение религиозного языка

Прежде чем ответить на поставленные вопросы, принимая во внимание современное развитие философии языка, необходимо задаться сначала еще более общим вопросом: если однозначность утверждения о Боге и творении возможна в ординарном языке, тог-

да с чего нам необходимо начать? Опять с самого же языка? С предложений, слов и логических форм?

Ответ должен ориентироваться на наши конкретные действия, ситуацию, формы жизни, а не формы языка. Именно в этих формах жизни, как мы верим, Бог дает Свое откровение и не просто словом, а воплощенным словом, как формой жизни самого Бога. Именно в этом экстраязыковом контексте Бог един, благ, мудр, милосерден, справедлив и даже вечен. Причем все эти характеристики не могут считаться аналогичными к божественной природе. Скорее это действия человека или характеристики творения.

В этом и заключается ответ на первый вопрос: однозначность языка зависит от единства внеязыкового контекста. Проблема значения и смысла религиозного языка не может найти своего решения посредством самого языка, подобно тому как спасение тонущего всадника не может быть им осуществлено вытягиванием самого себя за волосы. Мы не можем по причинам, раскрытым поздним Витгенштейном, начать со слов, предложений и логики и только потом уже перейти к действиям как к примерам слов. Мы не в состоянии выйти за пределы нашего языка посредством языка.

Это связано со вторым вопросом о возможности исключения онтологического монизма в однозначной предикации о Боге и творении. Если предлагаемое решение проблемы основано на контекстуальном принципе, то однозначность, т. е. одно, единое значение языка о Боге и творении, должно зависеть от одного и единого контекста. Если контекст устанавливает единство значения между разными смыслами, словами и предложениями, то и единство самого контекста так же неизбежно. Единство же самого контекста зависит от единства внутри каждой языковой игры, т. е. от неразрывного единства правил и стратегий [12].

Томисты могли бы возразить при этом тем, что контекст, каков бы он ни был, не может быть един, если онтологическая разница сохраняется. Следуя Фоме, если бытие Бога и человека несопоставимы и несравнимы, то как можно говорить о едином контексте? Бог не только благ, мудр и справедлив, но Он самáя Мудрость, Благо и Справедливость [10, с. 195].

Однако даже несопоставимое на онтологическом уровне может разделять один и тот же контекст, так как онтология и контекст различны. Как уже было сказано, контекст не только определяет смыслы, но и значение. Но контекст абсолютно не властен над онтологией. У Фреге категории предмета и понятия определяются контекстом только с точки зрения их смыслов и значения, но из контекста, в ординарном языке, порою невозможно сказать, о какой из этих категорий идет речь. Более того, в логической записи подобное разделение невозможно в принципе.

Монизм исключен не посредством разделения контекстов, а посредством множественности смыслов терминов. То, что множественность смыслов не исключает единства контекста, становится ясно из того, что разные смыслы могут сойтись в единое значение только при едином контексте, тогда как разные контексты неизбежно приводят к разным значениям. Именно на единстве контекста и должна основываться однозначность.

«Добрый человек» и «добрый Бог» разнятся в смысле, но, посредством одного контекста, конкретной деятельности Бога и человека, значение доброты едино. Доброта Бога и доброта творения могут быть как однозначным, так и многозначным предикатом. Только язык вне контекста не в состоянии нам этого различия определить. Как аналогия, так и однозначность в средневековой философии не в состоянии решить проблемы смысла и значения религиозного языка. Смысл и значение соединены одним контекстом применения языковой игры как методологическое понятие, открытое к точному анализу ее правил и стратегий, подчеркивающих форму либо примитивной, либо комплексной игры, обозначающей именно те формы жизни, в которых наши предикаты о Боге и о нас самих могут быть однозначными.

Литература

1. Витгенштейн Л. Философские работы (часть 1). М., 1994.
2. Дунс Скот, Избранное [Ord.]. М.: Издательство францисканцев, 2001.
3. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
4. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга I [S. c. g.]. М., 2004.
5. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64 [S. th.]. М., 2006.
6. Фреге Г. Логика и логическая семантика / Пер. Б. В. Бирюкова. М., 2000.
7. Фреге Г. Основоположения арифметики // Логико-математическое исследование о понятии числа. Томск, 2000.
8. Colagé I., Pukhaev A. «The Guiding Rules of the Neural Reuse», forthcoming.
9. Cross R. Duns Scotus. New York, 1999: 39.
10. Elders L. The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas. Leiden, 1990.
11. Hintikka J., Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-half Truths. Jaakko Hintikka Selected Papers. Vol. 1. Dordrecht 1996.
12. Pukhaev A. Inquiries into Cognition: Wittgenstein's Language-Games and Peirce's Semeiosis for the Philosophy of Cognition. Rome, 2013.

УДК 882

В. Н. Шацев
кандидат филологических наук, доцент РХ

МАКСИМ КОВАЛЕВСКИЙ В ЗЕРКАЛЕ ИЗВЕСТНОГО ЧЕХОВСКОГО РАССКАЗА

Copyright © 2015, В. Н. Шацев

Данная статья открывает серию эссе о прозе Чехова, хрестоматийные произведения которого часто кажутся очень простыми по смыслу. «Человек в футляре» — хрестоматийный рассказ, достойный нового прочтения особенно в наше время. Статья про то, как прототип «превращается» в персонажа. Университетский профессор Максим Максимович Ковалевский становится гимназическим учителем Михаилом Саввичем Коваленко. Либерально мыслящий историк конституционного права обретает иное существование в образе свободолюбивого учителя истории и географии. Статья о том, почему это так и почему диалог либеральных консервативных идей важен для Чехова и для нас.
Ключевые слова: Антон Чехов, Максим Ковалевский, университет, гимназия, храм науки.

V. N. Shatsev
Maxim Kovalevsky in the Mirror of Chekhov's Well-known Text-book Story

This research paper is the first from a series of papers on Chekhov. It seems that some of his very popular stories are too easy to explain. The Man in a Case is a text-book short-story worth rereading nowadays. The topic of this paper is prototype's transformation into the character of the fiction. University professor Maxim Kovalevsky becomes high-school teacher Mikhail Kovalenko. Liberal historian of Constitutional law was transfigured into the form of a free-thinking teacher of History and Geography. The author of this essay observes the reasons of such a transformation and discusses why dialogue «liberal vs conservative ideas» is important not only for Chekhov but also for us now.
Key words: Anton Chekhov, Maxim Kovalevsky, University, High school, temple of science.

«Человек в футляре» (1898) — рассказ, который легко называют шедевром, но если и перечитывают, то по диагонали. Так уж повелось. Хрестоматийный материал может показаться слишком понятным, чтоб искать в нем новизну. Между тем в чеховской прозе со временем обнаруживается то, что раньше было как-то незаметно. И хоть биографический материал вовсе не всегда помогает понять творчество писателя, но иногда дает возможность для неожиданных и, хочется верить, плодотворных предположений.

В 1898 г., в период творческой паузы (впрочем, первые наброски *маленькой трилогии* уже были сделаны) и как раз перед возвращением в Россию и началом конкретной работы над «Человеком в футляре», «Крыжовником» и «О любви», Чехов жил в Русском пансионе в Ницце. Те же, кто были там его сотрапезниками и собеседниками, своими разговорами не прямо, но косвенно отозвались, аукнулись, отразились в чеховской прозе.

В том, как учитель Буркин любуется новым в их гимназии преподавателем истории и географии Михаилом Саввичем Коваленко, если не прямо, но косвенно могло сказаться то, как восхищался Чехов профессором Максимом Максимовичем Ковалевским (1851–1916), историком конституционного права, с которым он впервые встретился в Ницце. «Познакомился с Максимом Ковалевским, бывшим московским профессором, уволенным по 3-му пункту[1]. Это высокий, толстый, живой, добродушнейший человек. Он много ест, много шутит и очень много работает — и с ним легко и весело. Смех у него раскатистый, заразительный» (из письма к А. С. Суворину) [9, т. VII, с. 62]. Не только происхождение (Украина), не только созвучие фамилий, не только рост, голос, не только педагогическая деятельность, но также взгляды историка конституционного права Максима Максимовича Ковалевского и учителя истории и географии Михаила Саввича Коваленко похожи. Последнего легко представить утверждающим, может быть, что «свобода от личного подчинения и рабства» [4, т. 2, с. 57] (именно второй том «Происхождения современной демократии» был М. Ковалевским подарен Чехову) крайне важна, или страстно говорящим о таких демократических завоеваниях, как «свобода слова, письма и печати» [4, с. 87], «о личных правах граждан, о народном суверенитете» [4, с. 570], о том, что такое «чувство солидарности» [6, с. 412], о «требовании общественной солидарности» в сочетании «с требованием автономии личности» [5, с. 88].

Вот одно ранее не замечаемое свидетельство косвенного, но все же очевидного влияния М. М. Ковалевского на Чехова.

Герой-повествователь Буркин, прежде чем рассказать своему ночному собеседнику Ивану Иванычу новеллу про страшного, по его мнению, учителя древних языков Беликова, рассуждает в некоем отвлеченном духе: «Людей, одиноких по натуре, которые, как рак-отшельник или улитка, стараются уйти в свою скорлупу, на этом свете не мало. Быть может,

Copyright © 2015

тут явление атавизма, возвращение к тому времени, когда предок человека не был еще общественным животным[2] и жил одиноко в своей берлоге, а может быть, это просто одна из разновидностей человеческого характера, — кто знает? Я не естественник и не мое дело касаться подобных вопросов; я только хочу сказать, что такие люди, как Мавра, явление не редкое» [10, т. X, с. 42]. Трудно спорить со справедливым описанием того, как существуют рак-отшельник или улитка, но не надо быть естественником, чтобы понять, что представление, будто первобытные люди жили не стаями и даже не семьями, а в одиночку, «в берлоге», не является верным[3]. Кроме того, что эта доисторическая фактура: пещера — первобытный ее обитатель — одиночество/стая —очень близка именно М. М. Ковалевскому, что видно в его статье «Происхождение идеи долга», теперь доступной в републикации, сделанной издательством РХГА [7]. Первая же публикация этой статьи была в альманахе «Памяти Белинского», куда, кстати, еще в апреле 1898 г. Чехов отправил подборку «Три рассказа»: «Оратор», «Неосторожность», «В бане». Был ли этот юмористический триптих прочитан М. М. Ковалевским, точно не известно. А вот то, что размышления именно об *общественном животном* (важно, что словосочетание именно такое) и его пращурах Чехову было знакомо, представляется вполне вероятным.

А вот рассказ «Человек в футляре» был самому Ковалевскому не только известен, но особенно памятен. В воспоминаниях о встречах с Чеховым М. М. Ковалевский пишет о том, как важен «оставшийся в нашем обиходе термин “человека в футляре”» [11, с. 526]. Его современникам тоже представлялась понятной некая связь между М. М. Ковалевским и героем рассказа. Современник, вспоминая о Ковалевском, как раз этот «термин» употребляет: «М. М. прежде всего был не профессором-книжником, который на мир и жизнь глядит из переплетов книг авторитетных писателей, как человек в футляре sui generis, а ученым — мыслителем, который смотрел на науку как элемент жизни…» [3, с. 145]. Такое свидетельство еще раз заставляет вспомнить, что придуманный Чеховым учитель живет общественными страстями.

Коваленко, каким он представлен в монологе его коллеги Буркина, — учитель-лидер, у него есть собственная педагогическая концепция. Его оскорбления (если верить герою-повествователю) другие преподаватели терпят, видимо, потому, что признают его правоту и лидерство: «Разве вы педагоги, учителя? Вы чинодралы, у вас не храм науки, а управа благочиния, и кислятиной воняет, как в полицейской будке» [10, т. X, с. 49].

Схематически его педагогическая концепция может быть представлена так:

(–) «управа благочиния» ↔ «храм науки» (+)

Управы благочиния — местные полицейские органы, которые, кроме ведения мелких уголовных и гражданских дел, также осуществляли «надзор за нравственностью», наблюдение «за охраной благочиния, добронравия и порядка», к тому времени уже двадцать лет как упраздненные в России, казались еще смутно знакомым бюрократическим анахронизмом, как, например, Репертком, Совнархоз или ВЦСПС в XXI в. Здесь управа благочиния — это эмблема наказания и принуждения к восприятию знаний (как, например, и удивительные по грандиозной изощренности современные научные нормы цитирования). Положительный полюс — основательная наука или подготовка к ней, дискуссии, семинары, в любом случае — обучение при отсутствии страха. Нет смысла задавать вопрос о том, каков учитель Коваленко *на самом деле.* Это вообще невозможно установить. Главное, что он — проекция восторгов чеховского рассказчика, по воле которого он говорит и действует, как Буркин сам очень хотел бы говорить и действовать. Так и вольнодумец Максим Ковалевский для многих, иногда робких в высказывании собственных мнений, коллег по Московскому университету, был фигурой, вызывающей восхищение.

И при всем том, что поиск прототипов едва ли всегда так уж плодотворен, но все-таки можно предполагать, что иногда результаты могут быть любопытными. Чехов предлагал читателю быть сотворцом его авторского замысла: «Когда я пишу, я вполне рассчитываю на читателя, полагая, что недостающие в рассказе субъективные элементы он подбавит сам» [9, т. IV, с. 53]. Так вот оно, это читательское добавление: профессор Ковалевский становится учителем Коваленко. Само по себе это гипотетическое наблюдение добавляет лишь нюанс к тому многому, что уже сказано, замечено, собрано историками и социологами [8]. И тем не менее представляется важным вспоминать, как восхищенный Максимом Ковалевским Антон Чехов указывает нам на то, что и в пору общественных сумерек размышления об общественном долге, о демократии, о свободе, о предназначении интеллигенции и об иных либеральных ценностях, которые, *при всем том, хотя, конечно, можно допустить и то, и другое, и третье,* все-таки важны сейчас. Притом очень важны.

Литература

1. Аристотель. Этика. СПб., 1884.
2. Аристотель. Политика. М., 1893.
3. Вагнер В. М. М. Ковалевский как социолог // М. М. Ковалевский — ученый, государственный и общественный деятель и гражданин: Сборник статей. Пг., 1917.
4. Ковалевский М. М. Происхождение современной демократии. М., 1895.
5. Ковалевский М. М. Взаимоотношения свободы и общественной солидарности // Интеллигенция в России: Сборник статей. СПб., 1910. С. 59–88.
6. Ковалевский М. М. Происхождение идеи долга // Памяти В. Г. Белинского: Литературный сборник, составленный из трудов русских литераторов. М., 1899. С. 401–412.
7. Ковалевский М. М. Происхождение идеи долга // Ковалевский М. М. Социология. Теоретико-методологические и историко-социологические работы. СПб., 2011. С. 136–148.

8. Ковалевский М. М. Сообщение о письме А. И. Герцена к историку Эдгару Кине (1860), хранящемуся в Парижской национальной библиотеке (сопроводительная заметка и примечания А. А. Ермичева) // Вестник РХГА. 2012. Т. 13. Вып. 3. С. 145–148.
9. Чехов А. П. Письма // Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. М., 1974–1983.
10. Чехов А. П. Сочинения // Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. М., 1974–1983.
11. Чехов в воспоминаниях современников. М., 2005.

Примечания

[1] Ср.: «Это тот самый М. Ковалевский, который был уволен за вольнодумство…» [9, т. VII, с. 59].

[2] ζῷον πολιτικόν (zoon politikon) — слова Аристотеля из книг «Этика» и «Политика». Формулировка «общественное животное» содержится, в частности, в статье М. М. Ковалевского «Происхождение идеи долга»: «Аристотель был прав, когда говорил, что человек по натуре своей есть животное общественное» [6, с. 404]. Вероятно, что именно такой перевод запомнился Чехову из бесед с М. М. Ковалевским. Ср. в «Этике» в переводе Э. Радлова: «…человек по своей природе существо политическое» [1, с. 12]; в «Политике» в переводе Н. Скворцова: «…человек, по природе своей, есть существо политическое» [2, с. 108].

[3] Ср.: «Я отправляюсь от того, подтверждаемого примером дикарей, предположения, что первобытный человек, бесконечно более слабый, чем человек современный, не стремился к одиночеству и жил стадной жизнью в обществе себе подобных» [6, с. 402–403].

УДК 141.31

Р. В. Савинов
кандидат философских наук, кафедра философии и социально-гуманитарных наук СПбГАВМ

ПОЗДНИЙ АВЕРРОИЗМ: ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ БАЗИС ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

Copyright © 2015, Р. В. Савинов

В статье рассматривается проблема т. н. позднего аверроизма, течения, связанного с доктриной арабского истолкователя Аристотеля — Аверроэса. После поражения аверроистов в 1277 г. и разгрома их группировки на факультете искусств Сорбонны представители этого течения утратили свое место в институциональной структуре средневекового интеллектуального сообщества. Однако аверроисты, опираясь на разнообразие наследия Аверроэса, смогли найти новую нишу, связанную уже не с теологией, как в Париже, а с медициной, как раз в разгар пандемии сер. XIV в. Они заняли прочное место в мире позднесредневековой схоластики и в дальнейшем выступили против гуманистов, поставивших под сомнение аутентичность латинской схоластики. Падение аверроизма связано с разрывом, инициированным врачами-платониками, отказавшимися признавать авторитет Аверроэса, однако на закате своей эпохи они смогли выработать некоторые новые формы репрезентации философии, оказавшие влияние на мысль раннего Нового времени.
Ключевые слова: Средневековье, раннее Новое время, аверроизм, платонизм, схоластика.

R. V. Savinov
Late Averroism: institutional basis of philosophical discourse

Article devote the problem of so-called «Late Averroism» associated with the doctrine of Averroes — Arab interpreter of Aristotle. After defeat Averroists in 1277 and ban of their group at the Faculty of Arts in Sorbonne, members of this movement have lost their place in the institutional structure of the medieval intellectual community. However, Averroists were able to find a new niche, relying on a variety of Averroes' heritage, related to medicine, just in the midst of a pandemic in the middle of the XIV cent. They are well positioned in the world of late medieval scholasticism, and later opposed the humanists have questioned the authenticity of the Latin scholastics. Fall of Averroism initiated by physicians-platonists, refused the authority of Averroes, but in the twilight of his era, they created some new forms of representation of the philosophy that influenced the Early Modern.
Key words: Middle Age, Early Modern, Averroism, Platonism, Scholasticism.

Аверроизм представляет собой своеобразное интеллектуальное течение, которое возникло под влиянием открытия в XIII в. Аристотеля и его арабских и еврейских комментаторов и достигло известности в Сорбонне, благодаря деятельности т. н. латинских аверроистов.

История раннего аверроизма освещена в российской литературе достаточно подробно [; 2; 3]. Из известного материала можно сделать вывод, что движение аверроистов было наиболее радикальной частью движения в Сорбонне, которое выступало против инкорпорации монашеских орденов в университетскую среду. Именно этим была также вызвана и резкая ответная реакция, к которой, кроме доминиканцев (Альберт Великий, Фома Аквинат), вскоре подключились и францисканцы (Раймунд Луллий в парижский период).

Решение аверроистского кризиса — за исключением нескольких трагических событий (гибель Сигера, исчезновение Боэция Дакийского) — ограничилось тем, что представителям этого течения закрыли путь на теологический факультет, что резко снизило их статус и лишило их позицию всякого влияния в среде духовенства, образованного сословия по преимуществу. Тем более они не могли конкурировать с представителями т. н. схоластического синтеза, которые переориентировали перипатетизм и ввели его в приемлемое с католической точки зрения русло.

На этом моменте историк средневековой философии традиционно останавливается [4]. Аверроизм исчезает с горизонта изложения, разве что возникают далее лишь отдельные имена, вроде Пьетро Помпонацци или Джакопо Забареллы, и то в контексте их последующего влияния на развитие новоевропейского логицизма или материализма.

И это совершенно несправедливо, поскольку аверроизм продолжил существовать и после осуждений конца XIII в., более того — его представители смогли выдержать давление и занять довольно почетное место в образовательных и научных институциях схоластики, смогли взбудоражить несколько раз мир поздней схоластики и стимулировать новые подходы в философии, что оказало влияние и на новоевропейских мыслителей.

1. Исход

Поражение аверроистов — преподавателей факультета искусств — сделало их *persona non grata*

Copyright © 2015

во всех ориентированных на теологию университетах и школах, особенно в Париже, где к концу XIII в. монашествующие ордены начинают играть решающую роль в отборе кандидатов в богословы. Аверроисты, вероятно, были по преимуществу светскими магистрами и этого фильтра преодолеть не могли. Имя Аверроэса стало маркером, отделяющим своих от чужих.

Этот период — I пол. XIV в. — можно считать темным периодом в истории аверроизма. Есть отдельные указания на поддержку, оказанную им князем Людовиком Баварским, противником Рима, приютившим у себя гонимого Оккама. Перелом в их судьбе намечается к сер. XIV в. и совпадает с пандемией «черной смерти». Именно тогда аверроизм выходит на поверхность и быстро находит безопасную и адекватную своим притязаниям нишу.

Пандемия оспы и чумы, получившая название «черной смерти», во многом стала возможна благодаря несовершенству средневековой схоластической медицины. Хотя Европе были известны некоторые труды как античных, так и арабских врачей, теория лечения была мало связана с практическими результатами. «Салернский кодекс здоровья» и *Tacuinum*, связанные с медициной Авиценны и необычайно авторитетные для XIII–XIV вв. общепризнанные руководства, показывают хотя и здравые, но самые примитивные представления о терапии, отсылая в конце концов к воле Божьей. Даже диагностика почти всегда превращалась в акт предсказания, при котором учитывались вовсе не естественные факторы, не меньшую фантастичность имели и связанные с нею учения алхимии и астрологии. В результате распространение болезни показало полное бессилие медиков. Особенно велики были потери городского населения, в том числе и ученого сословия, которое главным образом в городах и жило. Скорее всего, жертвами «черной смерти» пали У. Оккам, Ж. Буридан, Р. Холкот, Ж. Миркур и многие другие, чья смерть приходится на 1340–1360-е гг.

Именно в этот момент аверроисты предложили альтернативу авиценновской медицине — врачебный компендий Аверроэса «Коллигет», не пользовавшийся до того популярностью из-за резкой полемики с Авиценной и опиравшийся на малоизвестного тогда Галена. Введение в оборот этого труда способствовало реабилитации аверроизма и распространению его влияния на один из высших факультетов. Аверроисты теперь концентрируются в Италии, в ориентированных на медицину университетах Салерно, Падуи и Неаполя, где иногда занимают ведущие позиции не только на факультете искусств. К этому же времени относится и резкое увеличение количества рукописей с латинскими переводами сочинений Аверроэса [3, с. 57]. Медики же обеспечили сторонникам Аверроэса, которые оставались преимущественно «артистами», приток учеников, для которых, прежде чем обращаться к медицине, рекомендовалось изучить естественную философию сквозь призму перипатетических комментариев Аверроэса. В конце концов в болонском «Universitas artes et medicinae» уже во второй четверти XIV в. «Коллигет» был включен в ординарные лекции третьего года, тогда как Авиценна изучался на первом году, а далее относился к классу экстраординарных авторов [9, p. 198–199].

Деятели этого времени составляют наиболее сложно определимую группу — множество авторов, чьи курсы и сочинения погребены в допечатной эпохе. Наиболее известным из них стал тот, кто был переиздан в эпоху инкунабул, — врач Петр д'Аббано (1303), который в трактате «Решение противоречий между медициной и философией» принимает лишь философский авторитет Аверроэса, ибо еще не знает о «Коллигете». Зато Джакопо Донди в своем «Агрегаторе» (1356) уже выступает с позиций медицины Аверроэса. Любопытно, что важную роль в популяризации медицины Аверроэса сыграл Эгидий Римский своим трактатом «О формировании человеческого тела», где широко приводит аргументы из «Коллигета».

Основной проблемой, с которой столкнулись аверроисты, вероятно, была проблема адаптации своих авторитетов и создание некой нормативной трактовки основных философских и естественнонаучных вопросов. Авторитет Аристотеля признавался всеми, но Аверроэс был объектом жестоких нападок. И если ортодоксальная орденская схоластика прилагала огромные усилия для того, чтобы *расслоить* труды Комментатора на совокупность «opiniones», которых можно было бы безопасно придерживаться, следуя трактовке того или иного орденского авторитета, аверроисты решились на противоположный шаг — *отождествить* Аристотеля и Аверроэса. Комментатор в точности следует за мыслью Философа и является его вернейшим толкователем, следовательно, он не может отклоняться от смысла сказанного — тексты Аверроэса и Аристотеля сливаются в одно нераздельное целое, их можно понимать только вместе.

Петр д'Аббано в упоминавшемся трактате впервые прямолинейно отождествил взгляды Аристотеля и Аверроэса. Это произвело впечатление: Аверроэс был принят медиками именно как наиболее фундаментальный и последовательный истолкователь Аристотеля, знание которого просто обязательно, а в перспективе перехода на медицинский факультет и необходимо.

Но это не решало проблемы противоречий с Авиценной. За решение данного вопроса спустя 100 лет взялся Уго Бенци (1376–1439), прозванный «князем философов и физиков». От него — сиенского медика — впервые остались собственно философские сочинения, составлявшие, вероятно, курс, который он читал в Болонье и Ферраре. Он включает краткий компендий по логике, ряд комментариев на *Parva Naturalia* Аристотеля и несколько диспутов по физике, что достаточно показывает прагматически ориентированное направление курса философии при медицинском факультете. Кроме пояснений

к Галену и Гиппократу, Бенци составил большой комментарий на некоторые части «Канона» Авиценны, в котором столь обильно ссылается на Аверроэса, опуская все их противоречия, что почти примиряет двух противников.

Вероятно, это немало укрепило статус Аверроэса и сделало факультет искусств достаточно престижным для медиков, поскольку обычное именование медицинских авторов в XV–XVI вв. — *artium et medicinae doctor*. Так как на факультете искусств степень доктора не присваивалась, остается предположить, что два отделения просто слились в один факультет, как это раньше произошло в Болонье (Universitas artes et medicinae) ввиду особого положения юридического факультета и необязательности для него подготовки «артиста».

Вызов сложившейся системе представлений, с которой для многих отождествлялся аверроизм, бросил Петрарка, который обратил внимание на почти неизвестную «греческую мудрость» и, мало что о ней зная, представлял ее как полный антипод господствовавшей схоластики. Хотя Петрарка и не умел прочесть принадлежавшие ему греческие книги, его энтузиазм имел успех и те, кто осознавал себя свободным от традиционных рамок, как, напр., Боккаччо, решительно взялись за изучение греческого языка.

Появление большого числа греческих оригиналов античных авторов, переводческий энтузиазм М. Фичино и других знатоков греческого языка, а также отношение к Платону, Плотину, Проклу и Трисмегисту как к величинам, сравнимым или превосходящим Аристотеля, привело к переоценке его наследия. Также стали известны и античные комментаторы Аристотеля — Аммоний, Александр Афродизийский, Симплиций, Иоанн Филопон, переведенные на латынь, что поставило вопрос об авторитетности используемых до того латинских и арабских комментаторов. Схоластика должна была выдержать самое строгое испытание — испытание аутентичности.

Аверроисты не приняли участия в этом движении — они придерживались радикально-консервативной точки зрения: латинский перевод является единственным авторитетным источником для понимания Аристотеля. Аверроэс греческого не знал, значит, для понимания Аристотеля знание греческого, по сути, и не нужно. Курируемое аверроистами издание Юнтов вернулось к традиционной модели параллельного следования Аристотелево-Аверроэсова текста, более того, были отчасти восстановлены, отчасти обновлены старые переводы с арабского и еврейского, долженствующие заменить отдельные издания оригинального Аристотеля и его греческих комментаторов.

Но положение аверроистов в стороне от бушевавших вокруг дискуссий о достоинстве перипатетизма сыграло с ними злую шутку: удар по аверроизму пришелся с неожиданной стороны и был тем сокрушительнее, чем глубже затрагивал ту расстановку сил, в которой они нашли свое место.

2. Борьба за авторитет

Аверроисты не проявили энтузиазма, когда была открыта платоническая философия. Но платонизм стал настоящим открытием для медиков: он не только ломал устоявшиеся, вновь начинающие быть сомнительными стереотипы, но и открывал совершенно новые перспективы: кроме введения в оборот ряда медицинских текстов, связанных с платоновской традицией, благодаря платоновской философии природы оказывалось возможным рассматривать человеческое тело не просто как физический объект, а как микрокосм, в котором отражаются закономерности мирового целого.

Метафизика и физика сливались в одну науку, и эта наука ставилась на службу медицине. Аристотель, Аверроэс и их верные истолкователи оказывались больше не нужны.

Первым осознал масштаб изменений французский врач Симфорьен Шампье (1471–1538), изучивший труды и переводы Фичино и объявивший войну «арабам». Опираться, согласно С. Шампье, следует на греческих авторов — Гиппократа, Галена и Платона. Но замысел С. Шампье шире — чтобы избавиться от господства аверроизма, он пытается вырвать у них категориальный аппарат, с помощью которого обобщается врачебное искусство. На пути к созданию «medicina platonica», С. Шампье заимствует у перипатетиков набор категорий, но сознательно дает им платонические определения, часто просто выписанные из книг Плотина. В конце концов он просто отметает аверроизм и схоластику как таковые. Если аверроисты утверждали, что они философы, ибо занимаются истолкованием Философа и его Комментатора, то Шампье, ссылаясь на один из трактатов Галена («О том, что наилучший врач есть также философ»), присвоил статус философии медицине, в результате чего особое положение аверроистов и их эксклюзивная роль в образовательном процессе просто лишались смысла.

У С. Шампье нашлось довольно много сторонников, особенно в Германии. Шампье последовательно опровергал и дезавуировал авторитет арабских перипатетиков, не находя в них ничего истинного. Даже осторожные замечания его сторонников, что успех лечения мало зависит от того, на каком языке записаны его методы, если они действенны, не поколебали его убежденности.

И Шампье победил. Вызванный потоком новой информации, ослаблением влияния аверроизма и падением авторитета «Коллигета», этот процесс обозначил и новый виток в развитии философии, поскольку значение Шампье вышло за пределы Франции — его влияние испытал Парацельс, и потенциал платонизма раскрылся в ятрохимии и немецкой мистике довольно неожиданным образом. Падение авторитета Аверроэса, впрочем, означало начало переоценки вообще всей древней медицины, сторонником которой все еще оставался Шампье: уже к сер. XVI в. она потеряла ведущее значение,

что стимулировало разработку экспериментальных методов исследования, благодаря которым медицина стала одним из источников новоевропейской рациональности.

Утрата влияния, с одной стороны, и осуждение, вынесенное на X Латеранском соборе (1512), — с другой, значительно подорвали позиции аверроизма, действие их было почти полностью ограничено университетами Павии и Салерно. Не было гуманиста, который бы не глумился над ними. Но представители этого течения не намерены были сдаваться. Задачи, которые перед ними встали, по своей фундаментальности были сравнимы с теми, что решали схоласты эпохи золотого века. Хотя после решений собора стали обозначаться признаки новых репрессий, начало Реформации и религиозных конфликтов (1517) отвлекло внимание властей предержащих от профессоров факультета искусств. Это дало аверроистам достаточную передышку, чтобы спустя 20–25 лет они вновь привлекли к себе внимание, бросив вызов своим оппонентам.

Перед ними стояли, в сущности, две основные задачи:

а) выработка формы репрезентации своей философской системы, которая бы не попадала под огонь филологической критики, что означало необходимость частичного отказа от употребления формы комментария и уменьшение значимости апелляции к авторитетным текстам;

б) демонстрация необходимости трактовок, выдвинутых аверроистами, для понимания смежных областей знания: фактически вызов отвернувшемуся от них медицинскому факультету.

Решение этих задач определило то направление, которое приняла деятельность поздних аверроистов и энергичность, проявленную ими. В условиях жесткой конкуренции и недоопределенности статуса преподавателя факультета искусств времени восстановить свой престиж оставалось все меньше.

Задачу обобщения философского учения аверроизма, также призванного служить доказательством единомыслия Аристотеля и Аверроэса, решил аверроист, неаполитанский медик Марко Антонио Зимара (1470–1532). Его перу принадлежит трактат *Theoremata* (Рассуждения), который можно считать первым новоевропейским метафизическим трактатом — не комментарием, эпитомой или парафразой к Аристотелю или кому-либо еще, — обладающим относительно систематической формой. Так рождался новый стиль философского письма: «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» [5, с. 101].

По словам самого Зимары, он был написан к 1523 г. в Неаполе и издан в 1531 г. Зимара работал над ним до конца жизни, и вторым изданием (1543) трактат вышел существенно дополненным. Он имеет своеобразную форму, по которой и был назван автором «Размышлениями». Содержание трактата составляет учение Аристотеля—Аверроэса, которое сведено к 129 лаконичным тезисам, так или иначе обнаруживаемым в сочинениях этих авторов. Большую же часть трактата занимают рассуждения (лат. disputationes) Зимары над этими тезисами, в которых он старается установить точный смысл каждого суждения, отсылки к авторитетным текстам, а главное — доказывающие эти тезисы аргументы: им он пытается подвести некий баланс.

Theoremata Зимары имели большой успех, за XVI в. трактат выдержал шесть изданий и стал одним из манифестов позднего аверроизма, с которым увлеченно спорили, однако, и признавали оригинальность, мыслители второй схоластики (Д. Мас, П. да Фонсека, Фр. Суарес).

Зимара основательно и, судя по всему, успешно решил тактические задачи, стоявшие перед аверроизмом: он сохранил единство и актуальность этого направления, успешно сочетав как традиционные, так и новаторские методы его репрезентации. Однако сущность аргументации Зимары по-прежнему сводилась к неоспоримости авторитета Аверроэса и в условиях его радикального отрицания не могла сыграть решающей роли в решении стратегической задачи, стоявшей перед аверроизмом, — восстановлении влияния на медицинский факультет.

А цель эта становилась заведомо неосуществимой: критика древней медицины, развернувшаяся вместе с выступлением Шампье, подорвала доверие не только к арабам, но и к грекам. Соглашались принять авторитет Гиппократа как «основателя», но уже у Галена находили многочисленные ошибки и противоречия, не говоря уже о более поздних писателях.

Попытку переломить ситуацию в 1550–1560 гг., во время оживления дискуссии о природе логики, предпринял профессор искусств из Салерно аверроист Иероним Бальдуино. Сведений о жизни этого человека почти нет, судя по всему, он выдвинулся в сер. XVI в. в ходе антидетерминистской полемики, ставшей главным уязвимым местом доктрины аверроизма после их отказа от гипотезы о двойственности истины [7, p. 449–450]. Его рассуждения сочли интересными, и собрание его трудов было издано в 1562 г. в Венеции — типографии Падуанского университета, где аверроисты еще сохраняли свой авторитет. Интересующее нас рассуждение И. Бальдуино, с одной стороны, весьма тонко связывает ключевые аспекты полемики против аверроистов, а с другой — дает на них такой ответ, который приводит к мысли о необходимости аверроизма.

В основе всякой науки лежит метод, в основе всякого метода — рациональная практика анализа, а описание рациональных практик анализа дает логика. Поэтому «логика — это наука наук и искусство искусств, содержащее в себе основы всякого

исследовательского подхода» [7, fol. 1r]: это определение логики, данное еще Петром Испанцем и Буриданом, всегда сохраняло для схоластики — в том числе и для схоластической медицины — ключевое значение. Но медикам нужна не вся логика, а лишь подходящий к их целям раздел, какой — указал еще С. Шампье: учение о *категориях*, на основе которого можно было бы строить классификации и определения. Любое такое учение восходит в конечном счете к «Категориям» Аристотеля, следовательно, необходимо определить статус данного трактата.

«Категории» всеми признавались логическим текстом и трактовались в курсе диалектики как введение в основную проблематику «Органона». И. Бальдуино оспаривает этот тезис; он выдвигает вопрос, «an liber Praedicamentorum sit pars Logices, an Metaphysices» (является ли книга «Категории» частью логики или метафизики), и отвечает, что «Категории» — трактат *метафизический* и к логике, рассматриваемой как особая наука, отношения не имеет. Его аргументация очень проста:

— десять категорий, о которых говорится в книге Аристотеля, являются реальными свойствами сущего, поэтому не могут рассматриваться только как конструкты ума, а значит, не относятся к собственно логике;

— поэтому они не имеют того инструментального значения, которым обладают логические конструкты: категории скорее предмет познания, чем его орудия;

— да и сам Аристотель указывает на категории как на характеристики экстраментального сущего;

— а таковое является предметом метафизики, должно рассматриваться в курсе философии и, стало быть, подлежит толкованию на основе комментариев Аверроэса [6, fol. 205v–207r].

Попытка Бальдуино оказалась безуспешной — слишком далеко зашел процесс отчуждения медицинского факультета от аверроизма и форм схоластики, на повестке дня, как говорилось, стоял вопрос о проверке сведений античных полигисторов, у которых заимствовал информацию и сам Аверроэс.

Дискуссия продолжения не имела — аверроисты вынуждены были принять сложившееся положение вещей, что отразилось в творчестве Дж. Забареллы, который — согласно исследованию Х. Миккели [см. 10] — обосновал автономию сферы естественных наук и развил инструментальное понимание логики в систему своеобразного прагматизма. Он является последним представителем сторонников Аристотеля—Аверроэса, с которым считались по обе стороны Альп.

На этом история аверроизма как фактора, влияющего на интеллектуальную атмосферу, завершается. Аверроисты оставались преподавателями в Падуе, служившей своеобразным заповедником, где можно было найти обломки прежних влиятельных течений мысли. Обычно «последним схоластом», вслед за Э. Ренаном [3, с. 228, 231], называют Чезаре Кремонини, прославленного своим страхом перед телескопом Галилея, и недооценивают значение Фортунио Личетти (1577–1657), в собственном смысле последнего аверроиста. В условиях полной дискредитации «арабской доктрины» он нашел для нее место в системе новых научных интересов: латинский аверроизм возвратился к своему началу, явившись обоснованием ноологии и учения о бессмертии чистого разума.

Литература

1. Аполлонов А. В. Латинский аверроизм XIII в. М., 2004.
2. Быховский Б. Э. Сигер Брабантский. М., 1979.
3. Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. М., 2010.
4. Фишер К. История новой философии: Введение. Фрэнсис Бэкон. М., 2003.
5. Шмонин Д. В. В тени Ренессанса: Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006.
6. Balduinus H. Expositio in libellum Porphyrii de quinque uocibus, etc. Venetiis, 1562.
7. Buridan J. Summula de dialectica. Parisiis, 1495.
8. Garin E. History of Italian philosophy / Trans. G. Pinton. V. 1. Amsterdam; N. Y., 2008.
9. Medieval medicine: A Reader / Ed. F. Wallis. Toronto, 2010.
10. Mikkeli H. The Foundation of An Autonomous Natural Philosophy: Zabarella on the Classification of Arts and Sciences // Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature. The Aristotle Commentary Tradition / Eds. D. DiLiscia, E. Kessler and C. Methuen. Aldershot, 1997. P. 211–228.

УДК 82.091

А. С. Коскова
соискатель степени кандидата филологических наук
Санкт-Петербургского государственного университета

СВОЙ СРЕДИ ЧУЖИХ, ЧУЖОЙ СРЕДИ СВОИХ: ЗАДАЧИ И ОБЩЕМЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИМАГОЛОГИИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Copyright © 2015, А. С. Коскова

В настоящее время сложные мировые процессы (среди которых одним из наиболее известных является глобализация) порождают острую потребность понимания особенностей «другого» / «чужого» и изучения механизмов и инструментов формирования их образов. Изучением причин и способов конструирования образов «своего» в восприятии «других»/«чужих» занимается имагология. Это научная дисциплина, которая берет свое начало в середине XX в. во французской филологии, в российской же научной действительности она только набирает обороты. В данной работе на материале многочисленных отечественных и зарубежных монографий, статей, сборников, в которых исследуются те или иные аспекты проблемы восприятия одной страны в литературе другой страны, мы выявляем основные проблемы художественной имагологии на современном этапе.
Ключевые слова: имагология, свой, другой, чужой, Ощепков.

A. S. Koskova
We are among strangers, strangers are among us:
objectives and general methodological problems of Imagology in the modern phase

At the present time, complex global processes (one of the most well-known of which is globalization) drive the need of understanding peculiar qualities of «the other» / «an alien» and exploring mechanisms and instruments of these images' formation. The causes and methods of construction of the images like «their» in the perception of «the other» / «an alien» are investigated by Imagology. This is a scientific discipline that originates in French philology in the middle of the XX century, however for the Russian science it is still being a new phenomenon. In this article we identify the primary problems of nowadays' literary Imagology. The investigation is based on the materials of numerous Russian and foreign monographs and articles devoted to different aspects of the problem of perception of one country by the literature of the other.
Key words: Imagology, we, they, alien, Oscepkov.

Имагология — это научная дисциплина, изучающая законы формирования, функционирования и интерпретации образов «другого»/«чужого» для воспринимающего объекта. Кроме образа «другого»/«чужого» данная дисциплина, как замечает в своей статье Е. В. Папилова [16], исследует и сам воспринимающий субъект (национальное самосознание и систему ценностей). Действительно, образ «чужого» феномена является отражением сознания, мировоззрения воспринимающего субъекта. В образе «чужого» можно узнать больше о «себе», о «своих», а «чужак» познает самого себя и представление о себе через образы, сложившиеся о нем со стороны.

Необходимо отметить, что имагология имеет междисциплинарный характер. Существуют историческая, культурологическая, искусствоведческая имагология. Литературоведческая или художественная имагология основывается на сравнительном литературоведении. Наша статья посвящена современным проблемам имагологии именно этого типа. А. Д. Михайлов во вступительном слове к сборнику «Проблемы современного сравнительного литературоведения» говорит о том, что «изучение мирового литературного процесса невозможно без сопоставления, сравнения, выяснения взаимосвязей, изучения литературных влияний» [11, с. 6]. Мы, в свою очередь, хотим заметить, что изучение и сопоставление образов наций, государств и сопутствующих им феноменов невозможно без изучения литературы. Ведь литература способна практически полностью «воссоздать атмосферу человеческих отношений, менталитет, характеры, стереотипы, сформированные в национальной или социальной среде» [16]. Помимо этого, именно литературные образы, в силу своей большей доступности, имеют более широкий отклик у читателя и влияние на него и, соответственно, определяют общественное сознание. Художественная имагология является одной из наиболее сложных разновидностей этой научной дисциплины, так как она требует привлечения данных различных наук: истории, культурологии и др.

Художественная имагология выделилась из сравнительного литературоведения. Таким образом, базовые идеи современной имагологической дисциплины содержатся уже в трудах академика А. Н. Веселовского [3] конца XIX в. При этом

Copyright © 2015

сам термин «имагология» вырабатывается только во второй половине XX в. в европейской науке. Поэтому в настоящее время российская имагология развивается под влиянием западной, так как именно там имагология впервые формируется как самостоятельная научная дисциплина.

А. Р. Ощепков[1] считает истоками имагологии работы европейских (преимущественно французских) ученых второй половины XX в.: Х. Дизеринка, Ж.-М. Мура, Д.-А. Пажо, Ж.-М. Карре и М.-Фр. Гийяра. А. Р. Ощепков цитирует фразу Гийяра, в которой выражено одно из основных положений имагологии: «Не надо прослеживать влияние одной литературы на другую. Лучше понять, как формируются и существуют в народном сознании мифы о других народах и нациях» [16]. Сам Гийяр исследовал формирование образа Германии во французской литературе. Х. Дизеринк подчеркивал необходимость развития имагологических исследований в связи с тем, что они способствуют «узнаванию народами друг друга в сложном мультинациональном европейском пространстве» [16]. Российский литературовед Л. З. Копелев считает, что имагологию необходимо развивать именно в настоящее время, так как «неверное “образотворчество” сейчас опасней, чем когда-либо. Сегодня оно угрожает существованию целых наций» [7].

В настоящее время на Западе имагология быстро развивается, издаются сборники и монографии. И в России в последнее время значительно возрос интерес к имагологической тематике, о чем свидетельствуют работы Е. В. Папиловой [16], В. П. Трыкова [18], Е. П. Гречаной [4], Н. А. Белолепицкой [1], Е. А. Мустафиной [12] и др. На основании указанных работ, а также некоторых других мы анализируем проблемы имагологической дисциплины на современном этапе.

Одной из проблем имагологии является разграничение национальных литератур. Данная проблема перешла в сферу имагологии из лона сравнительного литературоведения. Сегодня много российских ученых занимается исследованием образа России во французской литературе разных эпох (П. Р. Заборов [5], А. Р. Ощепков [13], С. А. Мезин [10] и др.). Возникает вопрос, по какому признаку разграничивать национальные литературы. Ни лингвистический метод, ни географический в современных реалиях не являются абсолютно верными в связи с массовыми процессами миграции, билингвизмом конкретных писателей, скоротечной культурной ассимиляцией. Зачастую трудно определить, к какой нации принадлежит писатель или на какую нацию повлияли образы из его произведения. В работах, которые послужили нам материалом для данной статьи, авторы обходят эту проблему, выбирая материал для исследования, который не является спорным с точки зрения его принадлежности к национальной литературе. Возможно, это происходит отчасти благодаря тому, что в рассмотренных нами работах исследователи обращаются к прошлым векам, когда глобализация не была настолько распространена. Так что вопрос о разграничении национальных литератур остается открытым. Так, например, А. Р. Ощепков изучает образ России во французской прозе XIX в. на материале произведений Стендаля, О. де Бальзака, Ж. де Сталь, А. Дюма, Т. Готье, А. де Кюстина, В. Гюго. А Е. А. Мустафина в работе «Образ Европы в литературном сознании России и США в XIX в.» использует произведения Н. М. Карамзина, К. Н. Батюшкова и В. Ирвинга, чья национальность не вызывает дискуссий.

Другой проблемой для исследователя в области имагологии является правильный выбор образа, национальной литературы и ее эпохи, в которой он появляется. Не трудно заметить, что в работах, посвященных образу России XIX в., рассматриваются образы страны во французской и английской литературе, так как именно в это время русско-французские и русско-английские политические и культурные связи были наиболее активными[2]. Таким образом, изучающему образ «другого»/«чужого» в национальной литературе необходимо хорошо знать историю и культуру стран, являющихся объектом и субъектом создания образа. Образ «другого»/«чужого» имеет свою динамику, и с течением времени, с течением истории он изменяется. В силу этого обстоятельства мы должны изучать и рассматривать историю, культуру и образ в их динамизме: каким образом изменяются исторические события и как они деформируют сложившийся образ.

Одной из главных задач имагологии является выявление модели, законов конструирования образа. Одним из таких законов создания образа является философско-эстетический метод писателя и его мировоззрение. Так, в своей работе А. Р. Ощепков замечает, что разные авторы уделяют внимание разным аспектам образа России: женским образам, русской действительности, фигурам императоров, крепостному праву, сословиям и т. д. [13]. Если один писатель говорит о том, что ему интересно, о том, что его привлекает в России (например, Т. Готье дает описание красивых зимних пейзажей), то другой выбирает для описания самые отрицательные стороны русской жизни и, утрируя их, делает образ России как можно более негативным (так, А. де Кюстин говорит о повсеместном варварстве и беспощадной жестокости). Для понимания причин создания позитивного или негативного образа необходимо иметь в виду личность писателя: его социальную принадлежность, философские, религиозные и политические взгляды, принадлежность к литературному течению, источники, из которых он почерпнул сведения об образе необходимо установить, полемизирует ли он с каким-либо другим писателем, использующим тот же образ. Это показывает, что, исследуя образ «другого»/«чужого» в национальной литературе, мы одновременно исследуем личность и творчество самого писателя, породившего этот образ, а также систему ценностей

конкретной страны в конкретную эпоху, которая выражается у писателя.

На формирование образа оказывает влияние и особенности жанра, в котором он запечатлен. В своей статье «Россия во французской трагедии XVIII в.» П. Р. Заборов обращает внимание на частое использование во французской драме сюжетов, связанных с личностью Петра I. Исследователь задается вопросами о том, какое представление о России складывалось у французских читателей и зрителей благодаря сочинениям, содержащим этот образ, а также что дала эта петровская тема самой французской трагедии. Только жанр трагедии позволял французам той эпохи выразить наиболее полно одну из идей просветителей, а именно представление о просвещенном монархе. Петр послужил для французских драматургов живым примером благородного монарха, для которого долг перед государством важнее собственных прихотей и чувств. Тем не менее ради создания такого положительного образа в нем переплетены и правда и вымысел, отсутствуют негативные стороны правления Петра. В конце исследования П. Р. Заборов делает вывод, который важен для исторической науки. Он пишет о том, что данный анализ образа свидетельствует об усилении роли России на Западе в XVIII в.

А. Р. Ощепков в работе «Образ России во французских путевых записках XIX в.» выделяет еще одну трудность, которую можно причислить к проблемам имагологической дисциплины. Он предупреждает других исследователей о том, что нужно осторожно относиться к современным зарубежным исследованиям по имагологии, а также самим не уподобляться им. Дело в том, что часто молодые имагологи не исследуют логику создания и функционирования образа, а просто пересказывают его как уже созданный, крепко вошедший в их сознание, но ничем в реальности не подкрепленный. Одной из причин такого небрежного отношения к собственным исследованиям являются неверные цитаты из классиков (например, цитаты из Ж.-Ж. Руссо или Вольтера о России). Ошибка исследователя состоит в том, что либо он слепо копирует эти цитаты у своего предшественника, не проверяя оригинальные источники, либо намеренно утрирует, искажает первоначальную фразу с целью сделать образ более критичным или, наоборот, позитивным [14, с. 20]. Как пример А. Р. Ощепков приводит статью французского молодого ученого Ф.-Д. Лингтенан [9], которая делает образ России очень резким и негативным, пересказывая то, что в свое время писал о стране А. де Кюстин [8].

Другая проблема касается задач имагологии. А. Р. Ощепков считает абсолютно неверным в рамках данной научной дисциплины исследовать, правильный или неправильный образ чужой страны создал писатель. В доказательство он приводит подход, который предложил Д.-А. Пажо [20]. Этот французский ученый, один из родоначальников имагологии, задал вектор ее развития по направлению, которому дал название «imagerie culturelle» (культурная иконография). Пажо считал, что необходимо изучить сложный механизм формирования образов «чужого» под воздействием политических, исторических, социокультурных факторов. Вопрос о правдивости дискурса о чужой стране вообще не должен быть целью литературоведческого исследования, в котором речь должна идти только о «законах построения этого дискурса, о роли стереотипов в конструировании образа чужого» [14, с. 22]. Об этом же пишет российский ученый В. Б. Земсков в статье «Образ России на переломе времен» [6]. Исследователь считает неприемлемым понятия «истинный»/«ложный» в отношении имагологических образов, так как такой подход не дает объективно понять и оценить чужую рецепцию «себя». В. Б. Земсков объясняет, что «в порождениях этноцентрично и национальноцентрично ориентированного сознания все субъективное является порождением другого субъекта мировой культуры, а значит, все истинно для него, ибо создано на основе собственных ценностей и нормативов» [6]. Из слов ученого следует, что образ — это не фикция, а факт сознания и «культуротворческий феномен» [6]. В. Б. Земсков считает, что для воспринимающей и оценивающей сторон полезно оценивать себя с точки зрения соответствия/несоответствия, при этом стараясь понять причины, природу имагологических образов.

Последняя проблема, на которую нам хочется обратить внимание в нашей статье, является общей для всех молодых научных дисциплин. Дело в том, что в имагологии еще нет устойчивого общепринятого понятийного аппарата для выражения представления о «другом»/«чужом». При этом необходимо заметить, что с данной проблемой начали бороться составители словаря по имагологии [19]. Но нетрудно заметить, что многие авторы пользуются своей собственной терминологией. Так, польская исследовательница М. Швидерска использует термины «образ», «имаготип», «миф чужого»; «имаготип» она по-другому называет «имаготемой», в которой выделяются «имагемы» [16]. Ощепков А. Р. употребляет термины «образ “другого”/“чужого”» и «имаготепические структуры». Как синоним термина «образ» А. Р. Ощепков употребляет термин «литературная модель»; другая пара синонимов: «литературная стратегия» и «модель конструирования образа». Земсков В. Б. говорит об «имидже», «стереотипе», «образе» в узком и широком значениях, «понятийно-логической структуре». Таким образом, одной насущных задач имагологии является выработка собственной методологии.

Как было уже замечено, имагология — это молодая, но активно развивающаяся дисциплина. Ее бурное развитие выпадает на современный период, когда мировые процессы порождают острую потребность понимания особенностей «другого/«чужого». Этот факт доказывает необходимость развития, совершенствования этого направления в науке и преодоления указанных нами проблем.

Литература

1. Белолипецкая Н. А. Образ Египта и египтян в британской культуре последней четверти XIX — первой четверти XX вв.: механизмы формирования: Автореф. дис. … канд. Культур.: спец. 24.00.01 теория и история культуры. Екатеринбург, 2010. 16 с. [Электронный ресурс] URL: http://elar.urfu.ru/bitstream/10935/2489/1/urgu0743s.pdf (дата обращения: 17.11.2014).
2. Большакова А. Ю. // Проблемы современного сравнительного литературоведения / Под ред. Н. А. Вишневской, А. Д. Михайлова. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 23–26.
3. Веселовский А. Н. Историческая поэтика / Отв. ред. В. М. Жирмунский. М.: Изд-во ЛКИ, 2014. 648 с.
4. Гречаная Е. П. Литературное взаимодействие Франции и России и культурное самоопределение (конец XVIII — первая четверть XIX вв.): автореф. дис. … д-ра филол. наук: спец. 10.01.03 лит-ры народ. стран зарубеж. (лит-ры Европы), 10.01.01 русская литература. М., 2003. 36 с.
5. Заборов П. Р. Россия во французской трагедии XVIII в. // Восприятие русской культуры на Западе: очерки / Отв. ред. Ю. Д. Левин, К. И. Ровда. Л.: Наука, 1975. С. 32–50.
6. Земсков В. Б. Образ России на «переломе» времен (Теоретический аспект: рецепция и репрезентация «другой» культуры). [Электронный ресурс]. URL: http://www.nrgumis.ru/ articles/articlefull.php?aid=37 (дата обращения: 21.11.2014).
7. Копелев Л. З. Чужие // Одиссей. Человек в истории. Образ «другого» в культуре. [Электронный ресурс]. URL: http://www.fedy-diary.ru/html/042011/24042011–09a.html (дата обращения: 19.11.2014)
8. Кюстин А. Россия в 1839 году: В 2 т. / Пер. с фр. под ред. В. Мильчиной; коммент. Т. I / Пер. В. Мильчиной и И. Стаф. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. 528 с.
9. Лингтенан Ф.-Д. Миф о России, или Философский взгляд на вещи // Пинакотека. 2001. № 13/4. С. 36–41.
10. Мезин С. А. Взгляд из Европы: французские авторы XVIII века о Петре I. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2003. 231 с.
11. Михайлов А. Д. Вступительное слово // Проблемы современного сравнительного литературоведения / Под ред. Н. А. Вишневской, А. Д. Михайлова. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 5–10.
12. Мустафина Е. А. Образ Европы в литературном сознании России и США в XIX веке / Дис. … д-ра филол. наук. М.: РГГУ, 2007. 201 с.
13. Ощепков А. Р. Образ России во французской прозе XIX в.: Автореф. дис. … д-ра филол. наук: спец. 10.01.03 лит-ры народов стран зарубеж. (лит-ры Европы). 31 с.
14. Ощепков А. Р. Образ России во французских путевых записках XIX в.: Научная монография. М.: Изд-во гос. ин-та рус. яз. им. А. С. Пушкина, 2010. 238 с.
15. Ощепков А. Р. Имагология в курсе «теория культуры» // Высшее образование для XXI века: VII международная научная конференция. Москва, 18–20 ноября 2010 г.: Доклады и материалы. Секция 6. Высшее образование и мировая культура. Выпуск 2 / Отв. ред. Вл. А. Луков, Н. В. Захаров. М., 2010. [Электронный ресурс]. URL: http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/2010/conf_materials/Higher_Education_for_the_XXI_Century_Workshop_6_Issue_2_2010.pdf (дата обращения: 19.11.2014).
16. Папилова Е. В. Имагология как гуманитраная дисциплина. [Электронный ресурс]. URL: http://mggush.ru/sites/default/files/papilova_4_2011.pdf (дата обращения: 19.11.2014).
17. Проблемы современного сравнительного литературоведения / Под ред. Н. А. Вишневской, А. Д. Михайлова. М.: ИМЛИ РАН, 2004. 96 с.
18. Трыков В. П. Французский Пушкин // Знание. Понимание. Умение: Научный журнал Моск. гум. ун-та. 2008. № 1. С. 183–190.
19. Чубарьян А. О. Теория и методология исторической науки: терминол. слов. РАН. Ин-т всеобщей ист. М.: Аквилон, 2014. 575 с.
20. Pageaux D. H. Une perspective d'études en littérature comparée: l'imagerie culturelle // Synthesis. 1981. № 8. P. 169–185.

Примечания

[1] А. Р. Ощепков яаляется одним из ведущих отечественных специалистов в сфере имагологии. В связи с этим в нашей работе мы ориентируемся в основном на его исследования.

[2] Например, см. работы: Карацуба И. В. Россия последней трети XVIII — начала XIX вв. в восприятии английских современников: Автореф. дис. … канд. ист. Москва, 1986. 24 с.; Михальская Н. П. Образ России в английской художественной литературе IX–XIX вв. М.: Литературный ин-т им. А. М. Горького, 2003. 150 с.; Новичкова О. В. Российская провинция первой четверти XIX века глазами французских современников: спец. 07.00.02 отечеств. история: Автореф. дис. … канд. ист. наук. Саратов, 2007. 22 с. и др.

УДК 165.62; 303.442.4

А. И. Прохоров
бакалавр философии, выпускник Русской христианской гуманитарной академии

ТОПОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ КАК МЕТОД ГЕРМЕНЕВТИКИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ТЕКСТА

Copyright © 2015, А. И. Прохоров

В статье рассматривается особая структура феноменологических текстов и предлагается оригинальный метод интерпретации таких текстов, основанный на метафоре расширяющегося и сужающегося сферического пространства. Метод применяется к интерпретации первого из «Картезианских размышлений» Гуссерля и имеет своей целью показать, как может быть достигнута идея универсальной подлинной науки из состояния методологического солипсизма. Применение метода предварено рассмотрением соотношения между внерациональным этическим импульсом и действиями чисто рационального порядка внутри мысленного универсума, подготовленного этим импульсом. Разработанная абстрактная модель сознания позволяет прояснить и углубить понимание ключевых феноменологических понятий, таких как трансцендентальное ego, интенциональность, интенциональный горизонт, очевидность, эпохе и др.
Ключевые слова: Эдмунд Гуссерль, феноменология, герменевтика, топология сознания.

A. I. Prokhorov
Consciousness topology as phenomenological text hermeneutics method

The article observes particular structure of phenomenological texts and gives original method of its interpretation based on convergent-divergent spherical space metaphor. The method is applied to interpretation of the first meditation of Husserl's «Cartesian Meditations» and its aim is to explain how the idea of universal genuine science might be achieved starting from methodological solipsism condition. Method treatment is preceded by consideration about relation between beyond-rational ethical impact and actions of pure rational order inside the mental universe preformed by such impact. Elaborated abstract model of consciousness gives an opportunity to clarify and deepen the understanding of crucial phenomenological concepts such as transcendental ego, intentionality, intentional horizon, evidence, epoché, etc.
Key words: Edmund Husserl, phenomenology, hermeneutics, consciousness topology.

У Андрея Белого есть любопытный образ, относящийся к его попытке силой вдохновения вторгнуться в сам момент зарождения мышления. Он пишет: «Первый сознательный миг мой есть — точка; проницает бессмыслицу он; и — расширяся, он становится шаром, а шар — разлетается: бессмыслица, проницая, разрывает его…» [3, с. 25]. За образом шара может привидеться как Парменидова прекруглая глыба бытия, полностью совпадающая с мышлением и тем топологически описывающая его, так и световая точка Р. Гроссетеста [10, с. 74], расширяющаяся в космос бытия и остающаяся в каждой акциденции в качестве реликтового излучения, хранящего память об идеальном способе генезиса. Сопоставление этих образов может способствовать предположению о том, что герменевтика феноменологических текстов, то есть таких текстов, в которых предпринимаются попытки моделировать сознание методом его описания с определенной точки зрения, может осуществляться с помощью метафоры сужающегося или расширяющегося сферического пространства. Тем более действенным такой топологический подход может оказаться в применении к творчеству Э. Гуссерля, для которого характерно развивающееся кружение мысли вокруг одних и тех же понятий [17, p. 92]. Чтение «Картезианских размышлений» создает чувство, что слова о движении мышления — не просто метафора, но мышление имеет свои особые траектории и способы движения в «пространствах» и «горизонтах», которые могут быть зафиксированы и описаны. Само существование текста в такой форме может говорить о его особой структуре, не только представляющей собой историограмму процесса мышления, что делает текст объектом герменевтики сознания, но и функционирующей в качестве стимулятора или даже согенератора этого процесса [7, с. 129–132].

В «Картезианских размышлениях» Эдмунд Гуссерль, удаляя мышление в область чистого ego, формально нарушает свою методологическую установку на абсолютную ментальную самоизоляцию и оставляет мышлению путеводную нить — идею создания универсальной науки. На это обращают внимание [5, с. 295] как на нарушение требования абсолютной беспредпосылочности, но в защиту Гуссерля можно привести по крайней мере один аргумент. Гуссерль ввергает мышление в пустыню методологического солипсизма во имя совершения духовного подвига, ведь универсальная наука, создание которой предстоит, призвана очистить человечество от невежества, затаившегося внутри наук неподлинных, отколовшихся от истинной философии, то есть люциферических по своему пафосу. В этом философская задача Гуссерля вторит Хри-

Copyright © 2015

сту, преодолевающему позитивистские искушения дьявола, и одновременно Гаутаме Будде, который дал клятву не выходить из великой медитации, пока не будет обретено истинное знание об этом мире [14, с. 13]. Гуссерль удаляется в свои грандиозные Meditationes, также дав обет — найти способ создания универсальной науки, — поэтому его задача является не чисто научной или логической, а моральной по преимуществу. Это и дает ему право оставить себе путеводную нить наружу — она становится не жесткой опорой, идеологически поляризующей вокруг себя артикуляции ментальных процессов, но присутствует в экзистировании медитирующего как священный клинамен [Lucr. 2.292], сталкивающий мышление с мертвой точки самоотречения и полностью элиминирующий себя из пространства рационального после экспозиционирования точки сдвига в качестве реактора ментальности.

Сам Гуссерль, не желая уходить с плоскости спекулятивной философии в область мистицизма, описывает состояние внешней задачи построения универсальной науки в отношении к ego, пребывающего в состоянии лабораторного солипсизма, как «неопределенная всеобщность» [5, с. 60]. Эта неопределенная всеобщность выступает как сферическое поле напряженности, центром которого является точка чистого ego. Ego, будучи зафиксированным центром, может реализовать свое смысловое движение, только равномерно разрастаясь и заполняя собой пространство сферы либо втягивая сферу в себя, по мере сжатия провоцируя нарастание ее концентрации, что означает движение от разряженной неопределенности через концентрированную неопределенность (проблематичность) к единичной конкретности и от безразличной всеобщности к осознанному, схваченному в акте мышления всеединству. Метафора сферического пространства, подвижного относительно одной точки, иллюстрирует логику ego, имеющего специфическую задачу и искуственно модифицированного для ее исполнения. Смещение точки ego относительно центра сферы означало бы утрату нацеленности на создание мышления, равного универсальной науке. Точно так же это относится к появлению новых точек внутри сферы, символизирующих переход к аксиоматическому, то есть догматически-гетерономному по своей сути способу мышления.

Способ построения философии, подразумевающий дедукцию самого мышления из самоочевидных первооснов, избранный Гуссерлем, соответствует настроению и стилю гегелевской «Феноменологии духа», и в этом смысле тотальная внешняя задача трансцендентальной феноменологии может быть понята как космизация хаоса феноменов, то есть установление структур, позволяющих располагать данные сознанию феномены согласно их иерархическому строению и распутывать логические, смысловые, символические узлы, разрастающиеся в сплетениях феноменальных связей, образованных в ходе некомпетентного управления миром феноменов, допускаемого сознанием, не прошедшим путь философской аскезы, одержимым идолами и не способным контролировать процесс конституирования феноменов. «В мире больше идолов, чем реальностей» [9, с. 751], — говорит Ницше; феноменология говорит об идолах-реальностях.

Точечное ego есть «просвет бытия» [15, с. 294], через который в пространство феноменов вступает нечто, под действием внешней смысловой гравитации принимающее очертания человеческого существа. В этой точке заключена вся пустота категории бытия [4, с. 68] — управляемый смысловой вакуум. Усиление этого вакуума в терминах, описывающих мышление в повседневном языке, означает «углубление». Противоположный ему процесс должен быть назван «конкретизацией» — нечто конкретизирует себя в человеческое существо через ослабление бытийственного вакуума и переход в специфический модус бытия Dasein [15, с. 295]. Если Гегель в «Феноменологии духа» выбирает путь ослабления смыслового вакуума, ведущего к расширению той точки, место которой у Гуссерля занимает ego, и к заполнению ею всего смыслового пространства до совпадения с абсолютной целью — Духом, — то первый шаг Гуссерля, напротив, предполагает «углубление» — внешняя сфера сжимается до конкретизации идеальной науки в гомогенное поле конкретных наук, единственно различимым смыслом которых на этом этапе является «притязание» на содержание в себе идеи подлинной науки [5, с. 60]. При продолжении углубления на сферическом горизонте проступают «моменты, конститутивные для всеобщей финальной идеи подлинной науки» [5, с. 60]. При помещении понятия «горизонт», активно используемого Гуссерлем, в избранную интерпретативную систему можно увидеть, что только точечное ego, не проступившее еще в «просвет бытия», обладает исключительной прерогативой доступа к сферическому горизонту, то есть к горизонту, охватывающему весь смысловой универсум. Тотальность этого охвата в каком-то смысле, полезном для Гуссерля, компенсирует размытость видимости. Впоследствии, при насыщении ego конкретностью и разветвленностью построенных умозаключений, точка ego начнет разрастаться в сферу, и соединение трансцендентального центра этой сферы с ее периферией будет возможно только посредством вектора интенции, что приведет к сужению и сегментированию горизонта.

Конститутивными моментами всеобщей финальной идеи подлинной науки являются, во-первых, возможность создания системы суждений, связанных между собой с «уверенностью» [5, с. 61], и, во-вторых, сохранение пути истины («познание» [5, с. 61]) в таком виде, чтобы его прослеживание неизбежно выводило на «непосредственные суждения». В репертуаре европейской философии одним из главных номеров всегда было сетование на то, что опека истины, протаскиваемой через цепочки силлогизмов, никогда не оказывается достаточной

[6, с. 9–17]. Гуссерль занимается тем же самым, но вводит нечто новое — он указывает на раздваивание семантического плана такого принципиального концепта сознания, как суждение. Ведь очевидно, что суждение, возникнув, полагает не только некоторое положение вещей в некотором пространстве, к которому оно отсылает, но и само по себе, часто незаметно, онтологизируется в семантическом пространстве, то есть паразитирует на сообщаемом им смысле, часто фальсифицируя или искажая его. В качестве примера Гуссерль приводит суждения, построенные так, что гипотетичность сообщаемого ими в результате невнимания к обстоятельствам превращается в аподиктичность. Это может произойти тогда, например, когда в суждении опущена автореферентная часть. Но Гуссерль здесь не занимается аналитической философией — он восстанавливает слово в его онтологических правах: «В отличие от простого удаленного от вещей полагания в очевидности вещь предстает как она сама, положение вещей — как оно само, и потому выносящий суждение владеет самой вещью, самим положением вещей» [5, с. 62]. Суждение, высказанное по определенным правилам, не описывает, а устанавливает порядок вещей [11, с. 161–162]. Но возвеличив суждение в одном месте, он урезонивает его в другом: суждение может породить какой угодно смысл, и этот смысл будет на полных правах включен в систему мышления, но если некоторое положение вещей уже существует, суждение не в силах изменить его, но может лишь под него подстроиться. Казалось бы, Гуссерль сообщает очевидные вещи, но так как в его философствовании понятия «суждение» и «очевидность» имеют далеко не тривиальный смысл, его соображениям следует уделить особое внимание и чувствовать внесенные им нюансы при анализе дальнейших рассуждений.

Очевидность, по Гуссерлю, «в наиболее широком смысле есть опыт сущего… так, как оно есть» [5, с. 64]. Этой очевидности противолежит негативная очевидность с очевидной ложностью в качестве ее содержания [5, с. 64]. Истинная ложь, то есть ложь неразоблаченная, есть самогипостазирующийся модус, отпадающий от абсолютного духа и побирающийся субстанциальностью индивидуальной сущности. На телеологическом уровне во лживости должно быть заподозрено любое суждение, которое дает сущностные определения, выходящие за пределы этого суждения и не имеющее апофатической структуры. Преимущество апофатических определений состоит в присущем им свойстве задавать пределы множеств, остающихся, несмотря на свое ограничение, актуально бесконечными. Суждение истинной науки должно быть не слепком положения вещей, а каналом, организующим связь «умственного взора» с «самим сущим» [5, с. 68]. Веретено сознания ткет пряжу эллинской мудрости без устали, и этот тонкий и дорогой материал может согреть в себе непосредственное усмотрение сущностей, но заменить его он не способен.

Истина у Гуссерля выступает энтелехией процесса познания. Истина должна быть выращена в процессе развития познания, для которого познаваемое есть не конститутивный материал истины, а лишь сок, питающий древо познания и не присутствующий субстанциально в его плодах. Другое дело, что соки земли (эпистемы) присутствуют в этом древе операционально, да и действительный плод древа только один — само древо в своей завершенности, идея в своей понятийной развернутости.

Фундаментальному понятию «очевидности» Гуссерль посвящает серию специальных разъяснений. Само слово «очевидность» происходит из обыденного языка [5, с. 68], но внесено в философствование Гуссерля не случайно. Механизм возникновения очевидности до начала строительства универсальной науки удалившимся в пустыню ego Гуссерль описывает как постепенное «синтетическое продвижение согласованных между собой опытов», в ходе которого из опыта вытесняются обременяющие его «компоненты ненаполненных полаганий» [5, с. 69]. Но эта та же самая аппроксимация индуктивной природы, в которой «адекватная очевидность» [5, с. 69] маячит как недосягаемый идеал. В этом случае ego, примеряясь под конкретную познавательную ситуацию, не может развернуть себя из точки в сферический горизонт и подстраивается воспринимающими очертаниями под текстуру исследуемого объекта, не касаясь всех внутренних и внешних его сторон, то есть не воспринимая объект в его действительности. Само выделение в процессе познания «объекта» оказывается ограничением некоторой действительности, которую можно отнести только к самому познавательному процессу. Такой познавательный процесс, не способный осуществиться, блокирует свою действительность и подменяет ее видимостью за счет погружения в чистую потенциальность себя.

Другое дело аподиктическая очевидность, к которой пытается вывести ego Гуссерль. Отсутствие сомнения означает наличие устойчивого универсума, в котором могут на равных правах существовать указующий перст и то, на что он указывает, «вот это» [1, с. 19]. Поэтому проблема очевидности во многом связана с условиями существования такого устойчивого универсума и степени его автономности. Очевидность, то есть момент соприкосновения указующего перста и «вот этого», должна сохраняться при включении данного универсума в другой универсум, образующий вместе с первым проблему мышления. В противном случае, если требуемое нарушение автономности данного универсума отменяет достигнутую в нем очевидность, ценность такой очевидности для построения универсальной философии легко может оказаться равной впадению в «прелесть» [13, с. 42, 46–47]. Аподиктическая очевидность требует, с одной стороны, абсолютной автономности сознания, а с другой стороны, обеспечения включения такого сознания в любой универсум, где целям универсальной науки потребно использование состояния «очевидности». Эти условия будут реализуемы в том случае, если

точечное ego в результате абсолютного «углубления» вберет в себя, используя вакуум «просвета бытия», весь универсум, для того чтобы пронести его, удерживая в себе, сделав его элементом своей потенциальности, в любой другой частный универсум. Это и соответствует «схватыванию самого сущего или так-сущего в модусе “оно само” при полной достоверности его бытия» [5, с. 69–70]. Невозможно помыслить небытие того, что уже территоризировано внутри точечного ego посредством «критической рефлексии» [5, с. 70]. Возвращая нас к уже введенному требованию упорядоченности знания, Гуссерль говорит о необходимости отыскания «первых очевидностей» [5, с. 71]. Процесс втягивания сущностной среды через точечное ego в «просвет бытия» с последующей его территоризацией не может происходить хаотически. Для того чтобы ego могло осуществить впоследствии разворачивание в познающую субстанцию, то есть в чистую действительность, захватывающую познаваемый мир предметов и суждений, порядок схватывания очевидностей должен подразумевать удостоверение каждой новой очевидности предшествовавшей очевидностью. Порядок очевидностей, будучи не столько совокупностью опор, сколько каналом умственного зрения, обеспечивающим направление видения, должен обладать стабильной изотропностью во всех своих плоскостях, что само собой предполагает системную организацию очевидностей.

Добравшись до момента выбора первой коренной очевидности, момента наиболее ответственного, как следует из всего предыдущего размышления, Гуссерль вдруг совершает резкий прыжок к самому началу. Ego, укрывшееся в своем добровольном изгнании, этот Декарт, спрятавшийся в теплой печке [16, p. 31], вдруг начинает кокетничать и говорить о том, что в качестве первой очевидности может быть выбрана данность мира. Естественно, из глубины философской печки этот мир предстает как неспокойная рассыпчатая среда, перенасыщенная миражами и противоречиями. При уже заявленной методологической программе сделать выбор в пользу такого претендента на первую аподиктическую очевидность кажется просто нелепым. И тут ego вдруг предлагает кандидатуру себя самого, скромно, но с твердостью говоря: «Cogito ergo sum». Разумеется, в сложившейся ситуации выбор предрешен. Но все-таки здесь важно остановиться на одном моменте. Решение относительно того, что будет первой очевидностью, это прежде всего вопрос выбора системы координат. А выбор системы координат — это всегда вопрос удобства. Ego, не как сущность, имеющая исчерпывающее определение, а как феномен, данный сознанию, является местом локализации самоповествования мысли. В случае Гуссерля и Декарта, когда принята программа создания индивидуальной философии, когда универсальная наука зачинается с индивидуализированной мысли, ego подходит наилучшим образом как гнездовая точка, к которой мысль может возвращаться и на которую она ориентируется, совершая броски в разные стороны.

Феномен ego назначен началом отсчета философской системы координат, и с этого момента «весь конкретный окружающий мир есть теперь для меня не сущий, но лишь феномен бытия» [5, с. 74]. Философ продолжает с этого момента жить в естественном мире, но параллельно этому, внутри всего этого, он производит перманентное погружение естественного мира в свою феноменологическую систему координат, сбивая с объектов, проблематизирующих его сознание, онтологическую спесь. Так как в этом случае начало отсчета системы координат совпадает с его собственной личностью, он видит мир таким, каким тот существует специально для него. Иными словами, философ повышает субъективную точность восприятия мира. И наоборот, начиная работу с естественным миром исключительно с феноменов, очищая их от необоснованных или неконтролируемых атрибутов бытийственности разного порядка конкретности, философ верифицирует положение своего мышления, положение своей «сферы сознания» [8, с. 39], относительно чистого, трансцендентального ego. Эту операцию Гуссерль называет фундаментальным феноменологическим методом трансцендентального ἐποχή, а ее результат получает название трансцендентально-феноменологической редукции [5, с. 78].

Ego вступает в метафизический конфликт с миром, претендующим на выход с феноменального на сущностный уровень без санкции ego. Ego останавливает мир, указуя ему его трансцендентное место — выталкивает мир в трансцендентность, чтобы затем впустить его обратно в имманентность, но уже следуя своему аподиктическому законодательству. Именно возможность ego занять активную, в какой-то степени агрессивную позицию, определяя порядок втягивания феноменов в свою систему координат, обеспечивает его аподиктичность. Если у Канта чувственный материал, продуцируемый вещами в себе, сливается в пассивную канаву осознанности через двойной фильтр трансцендентальных форм чувственности и категорий рассудка, а подлинная активность субъекта исходит из сферы морального, то Гуссерль ставит над канавой системного оператора — Ego, — который, в случае готовности к философской аскезе, наделяется некоторыми расширенными полномочиями. Эти полномочия абсолютно синхронны свободе ego и вместе, в синтезе, обеспечивают его аподиктичность. И уже здесь можно сказать, что через эту аподиктичность может быть выражено начало чистой экзистенциальности мыслящего субъекта. Это как раз то существование, которое определяет сущность [12, с. 319–344]. Феноменология Гуссерля не только субъективна, она — что является радикализацией субъективности — экзистенциальна в своем корне. «Я мыслю» Декарта есть только проформа, которую следовало бы читать как «под давлением сомнения вымысливается Я», где Ego (Я) — «некий маленький уголок мира» [5, с. 82], кокетливо отвернувшийся («незаметный, но роковой поворот» [5, с. 82]),

но втайне уверенный, что оставшийся мир вернется к нему, не устояв под натиском абсолютного рычага — Господа Бога, бесконечно благого и не умеющего обманывать. Только у Гуссерля «Я мыслю» означает самополагающее «Я аподиктически есмь». Крайний субъективизм феноменологии не есть индивидуализм новоевропейского мышления, не есть Ego французского вельможи, заточенное в тисках оппозиции «раб — господин», пусть и взятой в благородном, самом утонченном регистре. Трансцендентальное ego в системе Гуссерля освобождается от скрытой обусловленности феноменами — не стоит ниже них, взирая на них с подобострастием, как на неоспоримое благо [2, с. 116–130]. Феноменология Гуссерля — это философия в подлинном смысле сверхрациональная, так как в ней заключено намерение подчинить неудержимую энергию воли целям разумного человечества — оседлать это темное, иррациональное начало и направить его неисчерпаемую мощь на строительство универсальной просветленной науки.

Литература

1. Аристотель. Категории Аристотеля на греческом и русском языках. В типографии Императорской Академии Наук. СПб., 1859 г. 91 с.
2. Боэций А. М. С. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1996. 414 с.
3. Белый А. Котик Летаев. СПб.: Эпоха, 1922. 296 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2005. 800 с.
5. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2006. 316 с.
6. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2006. 736 с.
7. Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста / Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, 1992. 472 с.
8. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. 320 с.
9. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2006. 848 с.
10. Роберт Гроссетест. Сочинения. М.: Едиториал УРСС, 2003. 328 с.
11. Романенко М. Ю. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб.: Алетейя, 2003. 779 с.
12. Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм. Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. 398 с.
13. Симеон Новый Богослов. Словеса зело полезная. Издание Козельской Удельной Оптиной Пустыни. М.: Въ Университетской Типографии, 1852. 250 с.
14. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.
15. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007. 622 с.
16. Descartes. Discours de la Méthode. Deuxième édition. Librairie CII. Poussielgue. Rue Cassette, 15. 1901. 144 p.
17. Moran D. Introduction to phenomenology. Taylor & Francis e-Library, 2002. 568 p.

УДК 94 (37).07

А. А. Мухаметова
студентка кафедры истории Древней Греции и Рима
Института истории Санкт-Петербургского государственного университета

КАТОН МЛАДШИЙ В АНТИЧНОЙ И РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ*

Copyright © 2015, А. А. Мухаметова

Катон Утический относится к типу «святых античности»: его жизнь и смерть стали образцом отстаивания своих идеалов и готовности умереть за них. О Катоне с уважением отзывались из современников Цицерон и даже Цезарь, о его доблести писал Валерий Максим. О популярности политика свидетельствуют стихи Вергилия, Горация, Лукана. Со временем к фигуре Катона обратились и раннехристианские авторы Тертуллиан, Лактанций, Иероним, Августин Блаженный. Цель настоящей статьи — проанализировать эти упоминания как в контексте античной традиции, так и в связи с формирующимся христианским учением о «правильном» мученичестве и его соотношении с самоубийством. Мы полагаем, что Катон мог быть знаковой фигурой для представителей западного христианства, учитывая их несомненный интерес к стоицизму; кроме того, через смерть можно было сопоставить его с христианскими мучениками. Со стороны же восточных писателей фигура Катона остается незамеченной. Следует упомянуть и то, что указания на Катона могло создать проблемы для христиан в связи с его политическими взглядами. Наконец, некоторые авторы задумывались о том, правильно ли поступил Катон, когда он свел счеты с жизнью вместо того, чтобы отдаться Божьей воле. Таким образом, полемика вокруг этой фигуры позволяет нам проследить процессы усвоения образца традиционных римских добродетелей христианскими писателями и использования фигуры Катона для решения внутрихристианских споров.
Ключевые слова: Катон Младший, Римская империя, раннее христианство, Тертуллиан, Лактанций, Иероним, Августин.

A. A. Mukhametova
Cato Minor in Classical Tradition and Early Christian literature

Cato of Utica is one of «Antiquity holy men». His life and death demonstrate the way how to protect your ideals and readiness to die for them. Cicero and even Caesar spoke about Cato with respect. Valerius Maximus wrote about his heroism. The poems by Vergil, Horace, Lucan show the popularity of this politician. Later early Christian authors Tertullian, Lactantius, Jerome and Augustine of Hippo also paid attention to Cato person.
The aim of the report is to analyze these remarks not only in content of antique tradition but also in connection to new Christian teaching of «true» martyrdom and its relation to suicide. We think that Cato could be the key person for Western Christianity adherents considering their interest in Stoicism philosophy as well as his death which may assign him to Christ martyrs. On the other hand Eastern writers ignore Cato person. It's necessary to mention that telling Cato name in writings could make problems for Christians due to his politics point of view. And some authors disputed Cato decision for suicide instead of accept God's will. To summarize polemics about this person help us to understand process of describing traditional Roman virtues by Christian writers and use Cato name for internal Christianity debates.
Key words: Cato Minor, Roman Empire, Early Christianity, Tertullian, Lactantius, Hieronymus, Augustine.

Катон Утический относится к типу «святых античности»: его жизнь и смерть стали образцом отстаивания своих идеалов и готовности умереть за них. Многие мыслители и писатели удостоили высокими оценками как его строгую жизнь, подчиненную стоическим постулатам о справедливости, так и его героическую смерть. Валерий Максим называет Катона человеком чести и восхваляет его доблестную смерть: «А твоей прославленной кончине, Катон, памятником стала Утика, где из твоих знаменитых ран пролилось больше славы, чем крови» (Val. Max. III, 2, 14). О популярности политика свидетельствуют стихи Вергилия, Горация, Лукана (Verg. Aen. VIII, 670; Hor. Carm. I, 12, 35–36; Luc. I, 128). Его жизнь пришлась на непростое время для Римской республики. В I в. до н. э. Рим переживал эпоху гражданских войн. В 82 г. до н. э. после победы в междоусобной войне к власти приходит Луций Корнелий Сулла, развязавший массовый политический террор. После смерти диктатора последовала серия мятежей, а позже началась новая гражданская война между Гаем Юлием Цезарем и оптиматами во главе с Гнеем Помпеем.

Катон Младший по своим политическим убеждениям был республиканцем и, соответственно, ярым противником Цезаря: «Когда трепетало все государство… один лишь Катон составлял партию приверженцев республики» (Sen. Ep. 104, 30). Примечательно, что Катон заслужил лестную оценку и своих политических противников. Например, Гай

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 15-31-01260 «Раннехристианская агиография в контексте позднеантичной культуры».

Copyright © 2015

Саллюстий Крисп, вставший в гражданской войне на сторону Цезаря, говорил о Катоне как о человеке умеренном и честном. В сочинении «О заговоре Катилины» Саллюстий пишет, что Катон соперничал не в богатстве с богатым и не во власти с властолюбцем, но со стойким в мужестве, со скромным в совестливости, с бескорыстным в воздержности, и поэтому чем меньше искал он славы, тем больше следовала она за ним.

Катон получил после смерти своего брата огромное наследство в размере ста двадцати талантов, но несмотря на это вел жизнь бережливую и строгую, избегая излишеств (Plut. Cat. Min., 3–4). Он считал, что нравы его современников нуждаются в исправлении. Нонконформистские взгляды Катона проявлялись порой самым неожиданным образом, например, когда в моду вошла красная ткань, он нарочно носил одежду темных цветов. Как сообщает Плутарх, чтобы приучить себя стыдиться только действительно зазорного, политик часто появлялся в общественных местах босой или только лишь в одной тоге (Plut. Cat. Min., 6). Известно, что Катон, чтобы закалить свое тело, и в мороз и в жару ходил с непокрытой головой, а также приучал себя передвигаться только пешком (Plut. Cat. Min., 5).

Итак, Катон боролся с Цезарем. Он попытался организовать сопротивление ему в Северной Африке, но, проиграв, решил покончить с собой. Самоубийство Катона — ключевой эпизод его биографии, и на нем стоит остановиться подробнее. Из рассказа Плутарха известно, что в свой последний день Катон дважды перечитал диалог Платона «Федон», в котором рассказывается о последнем дне жизни Сократа, главная же идея произведения состоит в том, что душа философа переживет тело и после смерти будет путешествовать по чудесным местам. Перед тем, как во второй раз приступить к чтению, Катон дал понять окружающим, что уже принял решение покончить с собой, повлиять же на него никто не в силах. Также он просил не прибегать в этом вопросе к принуждению, положил подле себя наточенный меч и после этого только начал читать. Ранним утром Катон, убедившись, что никому более не требуется его помощь, покончил с собой (Plut. Cat. Min., 69–70).

Смерть Катона положила начало размышлениям о его выборе: правильно ли он поступил, покончив с собой. Марк Туллий Цицерон, рассуждая о Катоне, говорит, что он «ушел из жизни так, словно радовался поводу умереть». Цицерон оправдывает самоубийство Катона и утверждает, что, несмотря на то, что Бог запрещает людям прощаться с жизнью по собственной воле, иногда он сам дает законный повод покончить с собой, как дал он этот повод Сократу или Катону (Cic. Tusc. I, 30, 74). Свое мнение оратор аргументирует таким образом:

«Часто долгом мудреца является уйти из жизни, хотя он и совершенно счастлив, если только он может своевременно… это сделать. Ведь стоики полагают, что условием счастливой жизни, то есть жизни, согласной с природой, является своевременность… Поэтому мудрость повелевает мудрецу покинуть, если нужно, ее самое» (Cic. Fin. III, 18, 61).

Луций Анней Сенека в диалоге «О стойкости мудреца» называет Катона «образцом мудрого мужа, до которого далеко и Улиссу, и Геркулесу» и, размышляя о судьбе Катона, говорит:

«Он стоял, держа на своих плечах рушащееся государство, насколько мог удержать его один человек, до тех пор, пока не рухнул вместе с бременем, которому так долго не давал упасть. Они перестали существовать одновременно, ибо разделить их было бы невозможно, да и кощунственно: ни Катон не пережил свободы, ни свобода — Катона» (Sen. Constant. II, 7).

К фигуре Катона обращаются и христианские авторы. Некоторые из них также отзывались о Катоне с уважением. Так, Тертуллиан, полемизируя с язычниками о природе богов, говорит, что Катон серьезнее и мудрее, чем все античные боги. Он даже язвительно спрашивает у своих оппонентов, почему же они не причислят Катона к богам:

«Насколько достойнее было бы того Бога подождать их, чтобы принять в число богов, так как, конечно, Он наперед знал их за лучших людей? Он, я полагаю, поторопился и раз навсегда закрыл небо и теперь, конечно, стыдится, когда люди лучшие ворчат в аду» (Tert. Apol. XI, 16).

Отцы Церкви зачастую ставят под сомнение доблесть римского политика из-за того, что он совершил самоубийство. Лактанций, например, называет Катона пожизненным подражателем стоического заблуждения и напрямую связывает его выбор с маниакальной приверженностью философии. Лактанций подчеркивает, что еще языческие философы знали о бессмертии души, и это знание зачастую толкало их на добровольный отказ от жизни. Он приводит в пример Зенона, Хрисиппа, Клеанфа и Катона. Сугубо языческую философскую идею о том, что через самоубийство можно моментально обрести бессмертие, Лактанций называет сумасбродством. Для него размышляющие таким образом — глупцы, не способные на элементарное осмысление [12, с. 78].

Христианский ритор считает, что Катон был не в праве отказываться от жизни, ведь если убийца грешен из-за уничтожения человека, то и самоубийца грешен в той же мере, ведь, убив себя, он убивает человека. Злодеяние это — самое худшее из всех, которое только можно совершить (Lact. Div. inst. III, 18, 5–7). Причину самоубийства — нежелание попасть в неволю, по мнению Лактанция, нельзя назвать достаточной для совершения греха: Катон покончил с собой не потому, что не желал отдаться в руки врага, а, во-первых, ради того, чтобы прославить свое имя великим поступком, и, во-вторых, чтобы последовать стоическим постулатам. Жажда славы, таким образом, умаляет добродетель Катона. Лактанций считает, что, если бы политик попал в руки Цезаря, ничего плохого бы с ним не случилось, ведь Цезарь был человеком снисходительным и желал только, пощадив

Катона, показать, что несет римскому государству лишь благо (Lact. Div. inst. III, 18, 11–12). По мнению Лактанция, самоубийцы — абсолютные отступники от Бога. Согласно христианской традиции, человек должен мужественно переносить все страдания, так как он получил их по воле Божьей. Самоубийца нарушает своим греховным поступком божественную волю и мешает осуществлению планов, созданных провидением. Так, и Катон своим поступком нарушает планы Бога. Если бы он принял от Цезаря помилование, то мог бы в будущем принести пользу государству. Значит, Катон является не только грешником в христианском понимании, но еще и предателем государства и республиканской свободы [12, с. 88–89].

Лактанцию следует Иероним, который также не находит в смерти Катона ничего доблестного, относя ее причину к «бессмысленной философии».

Августин в труде «О Граде Божьем» говорит, что самоубийство Катона удостаивали высокой оценки только потому, что авторитет политика среди современников был невероятно высок и были все основания полагать, что столь мудрый человек не может поступить неправильно. Теолог размышляет: друзья Катона, не менее мудрые люди, отговаривали его от самоубийства и якобы считали такой поступок проявлением не сильного духа, избегающего бесчестья, а слабого, неспособного справиться с несчастьем. Впрочем, остается только гадать, из каких источников Августину стало известно о рассуждениях друзей Катона касательно того, является самоубийство уделом слабых или сильных. Августин считает, что Катон и сам понимал: жить под властью Цезаря — не позор, поэтому он не стал принуждать сына умереть вместе с ним, а велел положиться на милость Цезаря. Следовательно, для себя Катон выбирает самоубийство не потому, что считает это единственным честным выходом, а из-за зависти к славе Цезаря, собственного высокомерия или зависти и стыда (Aug. Civ. Dei I, 23). Августин рассматривает фигуру Катона как классический пример языческой неспособности к смирению [12, с. 125].

Конечно, жизнь Катона никак не соответствовала христианским представлениям о мученичестве и церковные писатели ни в коем случае не считали его «своим», в отличие от Сенеки — другого стоика. Однако, даже несмотря на это, фигура Катона представляет для них явный интерес, и они, пусть и походя, но задумываются о смерти Катона и ее причинах [13, с. 101]. Обращаясь к классической античной традиции, христиане перерабатывают некоторые ее аспекты в соответствии с собственными представлениями. Полемика вокруг фигуры Катона позволяет нам проследить процессы усвоения образца традиционных римских добродетелей христианскими писателями и использования фигуры Катона для решения внутрихристианских споров. Для Тертуллиана Катон представляет особый интерес по нескольким причинам. Во-первых, он связан с Северной Африкой, и обращение к нему может восприниматься в контексте Тертуллианова карфагенского патриотизма, порой с антиримской направленностью. Во-вторых, как и Тертуллиан, Катон был увлечен стоическими идеями. В-третьих, он давал пример той бескомпромиссной твердости и верности идеалам, которые Тертуллиан требовал от своих последователей. Отступление от такой «позитивной» оценки Катона у Лактанция и Августина может быть объяснено как их более сдержанным отношением к стоицизму, так и формировавшимся в то время отношением христиан к самоубийству. У них не было стимула обращаться к его фигуре для призыва к мученичеству — они писали в эпоху победы христианства, да и стремление добровольно пострадать к их времени было давно осуждено. Наконец, Катон был не лучшим образцом лояльности римским императорам; этой теме уделяли особое внимание многие апологеты, и, возможно, именно поэтому восточные писатели предпочитали обходить его стороной.

Литература

1. Аврелий Августин. О граде Божием / Пер. М. Сергеенко. СПб.: Азбука, 2011.
2. Валерий Максим. Достопамятные деяния и изречения / Пер. С. Ю. Трохачева. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007.
3. Вергилий. Энеида / Пер. С. Ошерова. СПб.: Азбука, 2013.
4. Гораций. Оды. Эподы. Сатиры. Послания / Пер. М. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1970.
5. Лактанций. Божественные установления / Пер. В. М. Тюленева. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007.
6. Лукан, Марк Анней. Фарсалия / Пер. Л. Е. Остроумова. Ред. Ф. А. Петровского. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1951.
7. Плутарх. Сравнительные жизнеописания / Пер. С. П. Маркиша. В 2 т. М.: Наука, 1994.
8. Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер. и примеч. С. А. Ошерова. М.: Наука, 1977.
9. Тертуллиан. Апологетик. К Скапуле / Пер. А. Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.
10. Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Пер. Н. А. Федорова. М.: РГГУ, 2000.
11. Цицерон. Избранные сочинения / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1975.
12. Biller H. Cato der Jüngere in der lateinischen Rezeption der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters // Mediaevistik. Bd. 12. 1999. S. 41–184.
13. Carlson M. L. Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologists // Classical Philology. Vol. 43. 1948. P. 93–104.

УДК 00 (008)

В. Ф. Ушаков
студент Русской христианской гуманитарной академии

«1984»: ДИАГНОСТИКА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО САДИЗМА ВМЕСТО ПРЕДУПРЕЖДЕНИЯ

Copyright © 2015, В. Ф. Ушаков

Статья посвящена проблеме толкования «1984» как романа непредсказывающего и непредупреждающего. В данной работе отстаивается мнение о «1984» как о диагнозе человечеству вообще, а не его отдаленной будущности. Мы сопоставили эту книгу со смежными по теме произведениями Замятина, Хаксли и Брэдбери и с ранними статьями и эссе самого Оруэлла. Также мы детально проанализировали отношения внутри двух ключевых пар персонажей «1984» (Смит-Джулия и Смит-О'Брайен). По итогам этих операций выводится постулирование Оруэллом абсолютной и самоценной жестокости любой власти, которой может быть противопоставлено лишь жертвенное человеколюбие, оторванное, однако, от идеи Бога.
Ключевые слова: Оруэлл, власть, государство, жестокость, человечность.

V. F. Ushakov
«1984»: diagnosis of intellectual sadism instead of warning

This article deals with the interpretation of «1984» as a novel that does not predict or warn. In this paper we advocate the «1984» as the diagnosis of humanity in general, not the distant future. We compared this book to the works of Zamyatin, Huxley and Bradbury and earlier articles and essays of George Orwell. We also analyzed in detail the relationships within the two key pairs of characters «1984» (Smith-Julie and Smith-O'Brien). As a result we conclude: Orwell postulates absolute and self-sufficient cruelty of any authority, which may be contrasted only with a sacrificial humanity, however, without the idea of God.
Key words: Orwell, authority, state, cruelty, humanity.

Излишне напоминать, сколь значительно оказалось влияние на умы романа «1984» и как многообразны подходы к изучению этой и других работ Оруэлла. Культовая дистопия была, как кажется, исчерпывающе рассмотрена с самых разных позиций, и взгляд человечества на это произведение оказался столь всеохватным, что ныне апологет почти любого политического течения, носитель почти любой морали без труда способен обнаружить в эпохальном труде Оруэлла выражение собственной позиции. Теперь любая попытка снять некий новый план с «1984» представляется нетривиальной задачей, но вместо умножения толкований и расщепления смысла книги следовало бы просеять и отфильтровать нагромождение трактовок, которыми оная обросла. В нашей статье мы отбросим хотя бы одно расхожее заблуждение, касающееся этой дистопии, но предложим и позитивное утверждение, которое в настоящей работе сразу будет выражено как целостность нескольких первоначально разноречивых взглядов.

Одно из самых известных определений «1984» — роман-предупреждение — представляется нам достойным опровержения. Исаак Дойчер точно подметил, что хотя книга и задумывалась как предостережение, но такового не получилось, ибо в своем жутком мире Оруэлл попросту останавливает историю, утверждая непобедимость и вечность Старшего Брата и Партии. Роман, в сущности, изображает такой мрачный сценарий будущего, который невозможно перекроить. Но не правы и те, которые полагают «1984» предсказанием печального футуролога и потому пытаются тыкать покойного автора носом в тот факт, что в реальном 1984-м не было государства Океания и за нами не следил телекран. Но роман, в котором сатира почти затерялась среди гротескных ужасов, в действительности являет обобщенный безрадостный взгляд и диагноз Оруэлла человечеству, конкретные формы чьего будущего вполне возможно показать с долей условности. Это именно диагноз, а не предупреждение или пророчество.

Дойчер объясняет этот фаталистический пессимизм Оруэлла его принципиальным неприятием сложной социальной и экономической подоплеки в качестве объяснения действительных тоталитарных режимов и их преступлений [1]. Вместо анализа исторических тенденций Оруэлл предлагает единственное и универсальное, по его мнению, обоснование тиранических режимов — это «садистская жажда власти», практически «мистицизм жестокости». Последний, противопоставленный Оруэллом рационалистичному анализу истории, исключает управление ситуацией с позиций разума, таким образом, достославный мотив предупреждения попросту растворяется перед мрачным роком, неизбежностью. Очерченное здесь будущее — не то, что можно предотвратить, поскольку оно заключено

Copyright © 2015

не в конкретных вещах и явлениях. Оно есть то, что налично уже сегодня, но остается невыявленным и неотрефлексированным.

«1984» не просто не может считаться предупреждением в своей сути. Он ведь еще оказался «культурным сверхоружием» в холодной войне, которая, по мысли Оруэлла, и разрушала его старую добрую Англию и «нормальный» мир вообще. Эффект от романа во многом оказался противоположен задуманному — книга на долгие годы стала инструментом антикоммунистической пропаганды [2]. Широко известен комментарий Эриха Фромма к «1984», в котором он справедливо указывает на то, что картина Оруэлла — это «картина не только "врага", но и всего рода человеческого в конце двадцатого века». Но мир не уловил этого и если и воспринял сатиру романа, то односторонне и узкополитически [3].

Но даже если «1984» не работает как предостережение, то это обстоятельство не лишает произведение впечатляющего пафоса, нервного и болезненного, за которым стоит достойный разъяснения взгляд Оруэлла на причины того, почему его дистопия возможна.

Для Оруэлла, равно как и для Уинстона Смита, ответ на вопрос «Как?» был гораздо яснее, чем на вопрос «Зачем?», и мы видим у него подробнейшее описание тех средств, которыми Партия вытравливает из людей собственно человеческое. Вряд ли мы лучше самого Оруэлла ответим на это «Зачем?», не навязывая его произведению ничего инородного. Собственное воззрение Оруэлла на такую проблему достойно быть выведенным в финале нашей статьи. Мы же пока подведем работу к этой решающей формулировке, задавшись вопросом как будто отстраненным: что есть то человеческое, так истово искореняемое в «1984»?

Не единожды подмечалось, что во всякой значимой антиутопии/дистопии, будь то «Мы», «О дивный новый мир», «1984», «451 градус по Фаренгейту» — государство прикладывает огромные усилия, чтобы обезличить и подчинить себе человека. Настойчивость и изощренность действий (сильные психотропные вещества и наркотики, операции на мозге, гипноз, физические истязания и промывка мозгов) закономерно подталкивают к выводу о некой врожденной и самотождественной человечности, которую невозможно отделить от бытности человека, но можно укротить и подавить. Она едва ли сводима к единственному личностному качеству, но необходимо включает в себя одно непреложное. Для Оруэлла это человеколюбие, понятое как возможность довериться и отдаться другому без остатка, просто любить и защищать его с непременным риском оказаться преданным, обманутым, а то и вовсе погибнуть.

Принципиальна мотивация такой любви — она не может исходить из веры в Бога, преданности идее, земному идолу, так как, по Оруэллу, в таком случае проблема гуманизма переносится в сферу метафизики, а жертвенность обесценивается [5]. С христианской точки зрения протест Уинстона бессмыслен без идеи Бога, никем не услышанный и лишенный цели. Но для «1984» необходимо исключить какую-либо высшую идею для Уинстона, потому что для Оруэлла таковая подменяет собою любовь к живому эмпирическому человеку. И в мировоззрении Оруэлла и его персонажа восстание и закономерная гибель как расплата за него не напрасны потому, что свершились безо всякого расчета на благодарность, память и идиллию под райской яблоней.

В «1984», где невозможно надеяться на бунт и победу, настоящим восстанием и торжеством человечности предстает любовь Уинстона и Джулии, и даже финал истории не перечеркивает этого момента. Но невозможно в связи со сказанным опустить другую связь в романе — между Смитом и О'Брайеном, которая, пожалуй, куда более сложна и удивительна своей парадоксальностью и глубиной. К тому же именно она ведет нас к заключительному выводу этого небольшого исследования.

Интересно то, что Джулия и О'Брайен вводятся в историю друг за другом в одной сцене буквально в соседних абзацах. Причем некая привязанность к О'Брайену хронологически предшествует любви к Джулии, хотя именно последняя косвенным образом побудила Смита открыться второму объекту своего обожания. Здесь Уинстон опять же открывается человеку, которому глубоко и искренне симпатизирует, с трагическими последствиями, осознаваемыми, но принимаемыми. И, что решающе важно для нашей статьи, именно через эту парадоксальную близость завораживающе красочно раскрывается садо-мазохистская суть властных отношений, как их мыслил Оруэлл.

Еще в 1946 г., после написания «Скотного двора», публикуется эссе Оруэлла, в котором конспективно изложены основные мотивы «1984», и с нашей временной вершины мы ясно видим, что здесь уже вполне четко сформулированы те простейшие основания, на которых строится господство над человечеством.

Эссе посвящено роману «Мы» Замятина; тут Оруэлл касается и «Дивного нового мира», который кажется ему более слабой и надуманной книгой. Оруэлл обосновывает несостоятельность антиутопии Хаксли буквально в следующих словах: «Нет жажды власти, нет садизма, нет жестокости любой природы». «Мы» ставится на порядок выше, а изображенное в нем общество представляется Оруэллу более устойчивым и правдоподобным, поскольку его властители, в отличие от «Дивного мира», мотивированы не экономическими отношениями и не гедонизмом, но жаждой власти как конечной цели. В «Мы», равно как и в «1984», прогресс тождественен лишь приобретению еще большей власти, которая, безусловно, является возможностью причинять человеку любые мыслимые страдания.

При этом репортажи Оруэлла — «Как умирают бедные», «Повешение», а также подробные картины голода, физических мучений и унижений в «Собачьей жизни в Париже и Лондоне» и «Дороге в Уайген» — проникнуты искренним непониманием осознанного наслаждения чужим страданием,

которое писатель поначалу готов был объяснить разве что невежеством, прямо в духе платоновского Сократа. Но в образе О'Брайена выводится палач-интеллектуал, понимающий жестокость настолько, что без радости, но и без отчаяния мог бы принять не только роль мучителя, но и место жертвы.

В паре Уинстон — О'Брайен создается эмоциональная интимность «мужской», властной ситуации, которая, проходя через этапы конкуренции и пытки, оформляется как связь раба и господина [6]. Это странная близость «между тем, кого мучают изо дня в день, и тем, кто мучает изо дня в день» [4].

«В руку Уинстона вошла игла. И сейчас же по телу разлилось блаженное, целительное тепло. Боль уже почти забылась. Он открыл глаза и благодарно посмотрел на О'Брайена. При виде тяжелого, в складках, лица, такого уродливого и такого умного, у него оттаяло сердце. Если бы он мог пошевелиться, он протянул бы руку и тронул бы за руку О'Брайена. Никогда еще он не любил его так сильно, как сейчас, — и не только за то, что О'Брайен прекратил боль. Вернулось прежнее чувство: неважно, друг О'Брайен или враг. О'Брайен — тот, с кем можно разговаривать. **<…>** В каком-то смысле их соединяло нечто большее, чем дружба. Они были близки; было где-то такое место, где они могли встретиться и поговорить — пусть даже слова не будут произнесены вслух. О'Брайен смотрел на него сверху с таким выражением, как будто думал о том же самом».

Именно садистское силовое доминирование, физическое и моральное, скрепляет эти отношения, и Оруэлл берет их как частное внешнее проявление того принципа, который оформляет все общество «1984». Это есть абсолютные и самоценные жестокость и власть, которые для Оруэлла сливаются до неразличимости, они и есть самый настоящий дух зла, который проявляется всякий раз, когда любое политическое течение преображается в государство. Скорее всего, Дойчер был прав, обнаруживая в Оруэлле простодушного анархиста, для которого образ властвования над человеком не мог принять иной картины помимо «сапога, топчущего лицо человека — вечно» [1].

Литература

1. Дойчер И. «1984»: мистицизм жестокости, 1954. Ссылка на источник: http://www.orwell.ru/a_life/deutcher/russian/r_moc.
2. Чаликова А. В. Комментарий к «1984». Джордж Оруэлл: «1984» и эссе разных лет». М.: Прогресс, 1989. С. 100–110.
3. Чаликова А. В. Предсказания Дж. Оруэлла и современная идеологическая борьба. М.: ИНИОН РАН, 1986. С. 58–60.
4. Фромм Э. Комментарий к «1984». «George Orwell: Nineteen Eighty-Four» / Пер. Алексей Богомольский. New York: Signet Modern Classics, 1976. С. 250–252.
5. Leys S. Orwell: the horror of politics. Sydney: Quadrant, 1983. Vol. 27. № 12. P. 9–21.
6. Patai D. Gamesmanship and androcentrism in Orwell's «1984». New York: PMLA, 1982. Vol. 97. № 5. P. 557–568.

УДК 82.21

А. В. Партолина
студентка факультета технологий кино и телевидения СПб ГИКиТ

МАКБЕТ КАК АНТИГЕРОЙ. ТРАГЕДИЯ В. ШЕКСПИРА «МАКБЕТ»

Copyright © 2015, А. В. Партолина

Автор рассматривает вопрос о том, как от Античности к Новому времени под влиянием христианства трансформируется тема свободы выбора. Автор приходит к выводу, что в трагедии Софокла «Царь Эдип» и трагедии Шекспира «Макбет» видимые героизм и рабство отнюдь не тождественны истинной сути персонажей. Основная часть статьи посвящена трагедии Шекспира «Макбет» и взаимоотношениям героя с судьбой.
Ключевые слова: Софокл, Шекспир, Античность, Возрождение, антигерой, герой, литература, раб, судьба, трагедия.

A. V. Partolina
Macbeth as an anti-hero. Shakespeare's tragedy «Macbeth»

The author considers the question how transformed the theme of freedom of choice from antiquity to modernity under the influence of Christianity. The author concludes that in Sophocles' «Oedipus the King» and Shakespeare's «Macbeth» visible heroism and slavery is not identical to the true essence of the characters. The bulk of the article is devoted to Shakespeare's «Macbeth» and the relationship with the fate of the hero
Key words: Sophocles, Shakespeare, Antiquity, Renaissance, an anti-hero, hero, literature, office, destiny, tragedy.

Античная трагедия, родоначальница всех трагедий, по сути своей тесно связана с понятием судьбы, рока, эта сила лежит в основе сюжетных коллизий античных трагедий; можно сказать, эти трагедии «поют» именно судьбу, рок. Ведь понятие судьбы было основополагающим в мировоззрении самих «певцов», судьба для людей Античности управляет даже богами, все и вся находится в подчинении и рабстве у нее. «Ее власть над миром безраздельна, изначальна и неотменима» [4, с. 160]. Судьба — самая предельная реальность античного человека. Страшна она потому, что полностью (как и смерть) стирает индивидуальность в человеке. Ведь если судьбе подвластно все, то все усилия человека, все попытки уйти от нее будут заранее тщетны, при этом это касается и того, что сделано будет во благо, и того же, что сотворится во зло. Для рока заслуги и ошибки одинаково ничтожны, злодей и достойный человек — одинаково — рабы.

Отчетливо это видно в трагедии Софокла «Царь Эдип». В начале (трагедия уже завязывается, судьба плетет нити) мы видим Эдипа достойнейшим гражданином и правителем — первым среди равных — своего полиса:

> С бессмертными тебя я не равняю, —
> Как и они, прибегшие к тебе, —
> Но первым человеком в бедах жизни
> Считаю и в общении с богами [1, с. 122].

Так обращается к Эдипу жрец, просящий вместе с полисом у царя помощи: на город напал мор. Подвиги Эдипа всем известны, он и сам хочет избавить город от страданий, горя благими стремлениями, готов найти и изгнать причину этих бед… Но постепенно (загадки, догадки, истина) трагедия развернется и придет к своему концу, и Эдип сам окажется причиной всех бед, сорняком, средоточием порока, больше всего пострадает от этого сам:

> Тот, на чей удел, бывало, всякий с завистью глядел,
> Он низвергнут в море бедствий, в бездну страшную упал! [1, с. 178].

Кто виновен в падении? Сам Эдип прошел по своему жизненному пути, совершив грех отцеубийства, разделив ложе с матерью? Нет, не сам — его вела судьба, нити были сплетены, оказывается, гораздо раньше — уже при рождении Эдипа. Эдип еще в Коринфе услышал предсказание своей судьбы, он пытался бежать от рока, но его индивидуальность — подвиги, служение народу, любовь к семье — оказалась стертой, бессильной перед такой силой рока, такими ужасами судьбы. Эдип — герой, но он не может до конца утвердить свой героизм: он покидает город (как и обещал поступить с виновником несчастий), но это — его личное поражение, крах всей его жизни, ведь весь его героизм «в процессе» ему не помог, и даже героизм — уход — в конце нельзя счесть победой, это — смирение. Сначала он пытается просто не видеть этой занесенной длани, на протяжении всей трагедии не замечая, затем — надеясь, но иного выхода, кроме принятия своей участи, у него не остается. Потому что ни у кого, по античным меркам, такого выхода быть не может:

> О злосчастный Эдип! Твой рок
> Ныне уразумев, скажу:
> Нет на свете счастливых [1, с. 168].

Эдип повержен, но в этом он достигает катарсиса — ослепленный, уничтоженный, ставший немощным в один миг, он все-таки обретает некое очищение потому, что судьба его наконец сверши-

Copyright © 2015

лась. Несчастья уже уничтожили Эдипа, больше судьбе творить нечего. И в этой готовности, в этом принятии будто бы снова рождается индивидуальная сила героя.

«Макбет» Шекспира — это уже ренессансная трагедия, и это влечет за собой многие различия. Отметить различия можно уже на этапе формы, образа, и, если говорить о теме судьбы, начать уместно с образов тех, кто ее пророчит. В «Эдипе» жрецы, пифии, оракулы несут на себе печать величественного или, по крайней мере, человеческого. В «Макбете» же пророчества исходят от ведьм, судьба говорит их устами. Это или обычные народные образы страшных, гадких ведуний (наличие явных «звериных» мотивов, грубые присказки), или символическое переосмысление образов античных пифий или даже мойр, или же символ внешнего влияния на выбор Макбета [3] — в любом случае создания эти — создания хаоса, несмотря на то что несут они вроде бы определенность — через предсказания. Первое предсказание начинается сразу с четких слов-приветствий, пророчащих Макбету три высоких чина, а Банко — то, что королями станут его потомки. Из этих емких строк сразу видно противоречие и непротиворечие, если подумать: то, что человек станет королем, совсем не гарантирует (тем более если помнить о реальности старины, со всеми переворотами, кровопролитными войнами, да и о людском характере в целом) того, что королевским станет весь его род… Ведьмы исчезают практически сразу. Существенен диалог:

М а к б е т (*в сторону*)
Гламисский и кавдорский тан! А дальше
Венец!
(*Россу и Ангусу.*)
Благодарю вас за труды.
(*В сторону, Банко.*)
Ну, как твои надежды, основатель
Династии! Действительно ведь я —
Кавдорский тан?
Б а н к о (*в сторону, Макбету*)
На этом основанье
Ты мог бы о короне возмечтать.
Но духи лжи, готовя нашу гибель,
Сперва подобьем правды манят нас,
Чтоб уничтожить тяжестью последствий.
[5, с. 196–197]

Различие между отношением Макбета и Банко к предсказаниям разительно. Макбет, как гибельный герой (герой, которому изначально предначертано погибнуть), в смятении. Истинный король еще жив, но Макбет уже делает свой выбор, точнее — ждет. С одной стороны, может показаться, что такое отношение к судьбе схоже с античным. Но:

М а к б е т (*в сторону*)
Когда судьба мне хочет дать корону,
Пусть и дает без помощи моей. [5, с. 197]

Эти строки явно пресекают весь возможный истинный героизм в Макбете. Герой в Античности вступает в схватку с судьбой, в результате он, конечно, проигрывает (известное «так надо трагедии» (раскрытое у Выготского) [2]), но ведь все-таки в своих попытках, а затем — в смирении по своей воле (Эдип) — утверждает свой героизм. Макбет же не только не пытается осмыслить очень неожиданное пророчество (как делает это Банко, смотрящий с опаской), но и заранее готов покориться судьбе, пусть для этого и свершится зло, — ведь судьба стать королем услаждает честолюбие Макбета сразу. «Макбет» написан в христианскую эпоху, и поэтому у Макбета усилена возможность последовать добродетели, отвергнуть зло извне (не соблазниться шепотом ведьм) и изнутри. Но его выбор — это не выбор свободной воли создания Божьего, воли, согласной Создателю, он выбирает не выбирать! А — покориться злу.

И все-таки «Макбет» — это произведение Возрождения, где человек — действительно мера всех вещей. Поэтому в дальнейшем развитии сюжета можно по-другому отследить мотив выбора, которого у Эдипа не было. Эдип совершил убийство и кровосмешение по незнанию. Макбет совершает убийство короля, а затем череду последующих убийств и бесчинств, имея выбор короля не убивать. Эдип, на котором нет явной вины, в котором нет воли совершить преступление, все-таки чувствует себя не только несчастным, но и виновным. На Макбете — явная вина, но он совершает злодеяния, оправдывая все тем, что так предначертано. Эдип — античный герой — находит силы услышать страшное предсказание и покарать себя потому, что так он обещал, потому, что он хочет спасти город, потому, что он чувствует всю горечь вины уже за то, что он поневоле все-таки сделал. Макбет, ренессансный герой, герой эпохи антропоцентризма — страшится практически на каждом шагу, он, по крайней мере, формально, внешне более волен не шагать в бездну порока, но — шагает. Если герой — Эдип — утверждает свой героизм, то Макбет утверждает лишь только свою слабость, бессилие, злодейство. Парадоксально, что софокловское, финальное:

Значит, смертным надо помнить
о последнем нашем дне [1, с. 178],

совсем не значимо для Макбета, который (точней, его исторический прототип) живет уже тогда, когда человечество имеет другой, христианский опыт, а значит, высказывание приобретает иной смысл. Макбет развивается не как герой, а как злодей, но с каждым новым шагом вниз он становится все более нервным, трусливым, все больше боится теперь уже потерять и не передать потомкам королевский сан. Это, надо сказать, вроде бы придает ему смелости — теперь он уже бросает вызов судьбе. Но в общем-то судьба его как раз и заключается в том, чтоб он бросил этот вызов — творил бесчинства — вверг страну во мрак — вызвал противодействие со стороны настоящих героев. Мрак наступает на самого Макбета, по-

тустороннее — призрак Банко — преследует его, и, конечно, призрак невинно убиенной жертвы, преданного лжекоролем друга пугает его больше, чем уродливые, нечеловеческие ведьмы, напророчившие вроде бы хороший исход.

Концентрация злодейств достигает апогея. И вот, второе предсказание (узнать которое Макбет хочет уже сам — то есть это тоже проявление в некотором роде воли). Он не боится вступить в контакт с «проводниками» тьмы, с темной стороной иного мира. Предсказание это куда длиннее и более смутно (светлое начало уже очень скрыто от Макбета, на этом этапе очищение его, конечно, все еще возможно, но потребует огромных усилий после всех совершенных грехов). Макбету являются видения, и вместо четкого «суждено стать королем» в этот раз предсказание предстает в виде загадок. Загадки эти впоследствии вполне логично разъясняются сюжетно, но Макбет переходит на новую ступень злодейского развития — он становится тираном, уверенным в своем всемогуществе, для полноты которого надо всего лишь убить кого-нибудь еще. В конце, перед схваткой, узнавший все Макбет сломлен окончательно (надломлена эта душа была на протяжении всей трагедии). Хоть он и не сдается, а вступает в бой, этим он не утверждает геройство перед судьбой, тот момент, когда можно было бы стать героем — отказаться от замысла, от кровавой доли, утрачен еще перед первым убийством. Надо лишь сказать, что и судьба действует по-другому. Диалог между Макдуфом и Малкольмом о достоинстве, необходимом, чтоб стать истинным правителем, последующая судьба недостойного правителя (и человека) показывают, что даже и сама судьба избрала благородного.

Возвращаясь к началу и затронутому понятию рабства, можно сделать такой вывод: Макбет — раб, но не столько судьбы, сколько раб своего собственного выбора. Шекспир пишет тогда, когда Ренессанс уже пребывает в глубоком кризисе. Будучи достойным и преданным воином, как и Эдип, Макбет обладает изначально большей свободой выбора, но сознательно идет на духовную гибель. Это не утверждение, а отрицание героизма — антигероизм. А судьба человека, совершающего такой выбор, предрешена.

Литература

1. Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Том 5. Античная драма / Редактор Т. М. Блантер. Художественная литература, 1970. 768 с.: ил. (Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Том 5).
2. Выготский Л. С. Психология искусства. Ростов н/Д: Феникс, 1998. 480 с.
3. Морозов М. М. Шекспир. 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 1956. 216 с.: ил. (Жизнь замечательных людей, вып. 225).
4. Сапронов П. А. Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры.
5. Шекспир В. Трагедии / Пер. с англ. Б. Пастернака; Примеч. А. Аникста, М. Морозова. Л.: Худож. лит., 1983. 384 с. (Классики и современники. Зарубежная литература).

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ: ФИЛОСОФСКИЕ, БОГОСЛОВСКИЕ, АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ, КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

УДК 2.231.01

О. В. Павенков
канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры рекламы и связей с общественностью СПбГУКиТ

М. В. Рубцова
доктор социол. наук, доцент кафедры социального управления и планирования СПбГУ

В. Г. Павенков
канд. ист. наук, доцент кафедры рекламы и связей с общественностью СПбГУКиТ

ТРИАДОЛОГИЯ ЛЮБВИ П. А. ФЛОРЕНСКОГО И С. Н. БУЛГАКОВА

Copyright © 2015, О. В. Павенков, М. В. Рубцова, В. Г. Павенков

Данная статья посвящена изучению триадологии любви одного из направлений русской религиозной философии. Это направление представлено именами П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского, И. А. Ильина. Зачинателем этого направления был отец Павел Флоренский, который в своем трактате «Столп и утверждение истины» (1914) рассматривает такие проблемы, как межипостасные отношения в Пресвятой Троице, связь тринитарного паттерна и христианской антропологической модели, отношения между личностями, категории любви, ревности, дружбы. С. Булгаков рассматривает христианскую триадологию любви как основывающуюся на понятиях образа и Первообраза и их взаимоотношений друг с другом. Общим основанием философии Флоренского и Булгакова является идея единства антропологии и триадологии любви.
Ключевые слова: триадология любви, антропология любви, тринитарный паттерн, христианская антропологическая модель, образ, Прообраз.

O. V. Pavenkov, M. V. Rubtcova, V. G. Pavenkov
Triadology of love of P. A. Florensky and S. N. Bulgakov

This article is devoted to the study triadology of love of the direction of Russian religious philosophy. This direction is represented by names P. A. Florensky, S. N. Bulgakov, N. O. Lossky, I. A. Ilyin. The founder of this direction was the father Paul Florensky, who in his book «The Pillar and Ground of the Truth: an Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters» (1914) examines such issues as the relationship in the Holy Trinity, the connection Trinitarian pattern with Christian anthropological model, the relationship between the persons, the category of love, jealousy, friendship. Christian triadology of love is considered by S. Bylgakov as based on the concepts of image and Prototype and relationships between image and Divine Prototype. The common idea of Florensky's and Bulgakov's philosophy is the idea of the unity of anthropology and triadology of love.
Key words: anthropology of love, triadology love, trinitarian pattern, christian anthropological model, image, Prototype.

Данная статья посвящена изучению триадологии любви в направлении русской религиозной философии, которое представлено именами П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского, И. А. Ильина. Зачинателем этого направления был отец Павел Флоренский, который в своем трактате «Столп и утверждение истины» (1914) рассматривает такие проблемы, как межипостасные отношения в Пресвятой Троице, связь тринитарного паттерна[1] и христианской антропологической модели[2], отношения между личностями, категории любви, ревности, дружбы.

В центре размышлений этого направления русской религиозной философии триадология любви. Почему не просто триадология? Это связано с тем, что триадология русских религиозных философов берет свое начало в христианском учении о Боге как Любви. Троица немыслима и невозможна без Любви, и Любовь немыслима и невозможно в Боге без Трех Ипостасей, иначе это была бы не Божественная неизреченная Любовь как агапэ, а эгоизм демонический и дионисийский.

Триадология для рассматриваемого нами направления русской религиозной философии — это

Copyright © 2015

онтологическая агапэлогическая теология, это учение о бытии Бога как Любви.

Оригинальное и неожиданное понимание этого учения дали С. Булгаков и П. Флоренский. Они делают акцент на онтологическом измерении концепции единства Церкви. Онтологический, на первый взгляд непреодолимый для мятущейся, ищущей Истину души разрыв между образом и Прообразом или первоисточником этого образа не является таким уж непреодолимым благодаря Боговоплощению. Согласно взгляду С. Булгакова и П. Флоренского, после воплощения Христа дистанция между образом и Прообразом значительно сократилась. Оба мыслителя выявили тринитарный паттерн в человеческой природе в его самоопределении. Это тринитарный паттерн мы наблюдаем в троичном устроении человека и общества, в троичности структур, которые присутствуют в природных системах. Но они вывели этот паттерн из самого принципа межличностных отношений и тем самым подчеркнули связь тринитарного паттерна и антропологической модели.

С. Булгаков в своей статье «Завещание Святого Сергия для русского богословия» (1926) обсуждает, почему Сергий Радонежский называет не храм, не собор, а маленькую часовню в своем монастыре часовней Пресвятой Троицы. Комментируя переживания Сергия Радонежского по этому поводу, С. Булгаков излагает основные положения своего понимания христианской триадологии любви, в основе которой лежат понятия образа и первообраза и их отношений друг с другом. Любовь рассматривается философом «как самая жизнь божественной Троицы, предвечный акт любви-в-взаимности, в которых три являются одним и один является тремя. Человек создан как образ Божий» [4, p. 5–9]. Булгаков подчеркивает связь тринитарного паттерна и христианской антропологической модели в следующих словах: «Бог, во Св. Троице сущий, есть Любовь, и эта Любовь есть самая жизнь Божественного триединства, само триединство, как предвечный акт любви-взаимности, в которой Три суть Один и Один суть Три, единый триипостасный, абсолютный, божественный Субъект, Сущий Иегова, божественное Я. Человек создан по образу Божию и посему в себе он таит возможность боговедения. Всякий человеческий субъект есть *я*, ипостась, единое подлежащее бесконечных своих сказуемых или самополаганий. Я непосредственно дано субъекту, как основное его самополагание, оно неопределимо» [4, p. 6]. При этом «Я» постоянно и неудержимо стремится определить себя, ответить на вопрос «Кто есть я?». Булгаков говорит о взаимной нужде человеческих личностей друг в друге. В бинарной оппозиции «Я–Другое Я» нет односторонней зависимости, а есть равноправие позиций и ценностная, духовная, моральная взаимосвязь, без которой невозможно установление нормальных межличностных отношений, выстроенных в соответствии с тринитарным паттерном. Эта взаимосвязь, на наш взгляд, устанавливается не после, а до контакта, она носит априорный характер и основана на объективной нужде. «Ты — это другое Я, и в то же самое время подобно (моему) Я, которое также не есть Я, потому что оно находится вне Я, но оно дано мне как условие моего самосознания, таким образом, оно во мне… Я не могу оставаться в своей собственной самозакрытости, в метафизическом эгоизме, но он нуждается в Ты, чтобы стать Я для того, чтобы реализовать полноту своего само-бытия» [4, p. 6]. Взаимность проявляется, по Булгакову, во взаимной рефлексии. Двух субъектов недостаточно для полного соответствия тринитарному паттерну. Двойственность в отличие от троичности не может привести к полноте единства. В ней задействованы всего два субъекта. В отношениях «Я–Ты» два компонента недостаточны, поскольку «Я» не уверено в самобытии и может отождествить себя с «Ты» и утратить само себя. Таким образом, возникает необходимость в существовании третьей личности. Булгаков вводит понятие «Мы», благодаря которому возможна самореализация «Я» в множественности единства «Мы». В понятии «Мы» нет оппозиционности, которая присутствует в отношении «Я–Ты». В «Мы» собственное «Я» способно к полному самовыражению в другой личности. «Мы» существует уже как стремление «Я» и другого «Я» к любви, то есть потенциально в «мы» уже присутствует любовь.

Дальнейшее раскрытие любви происходит в соборности, которую Булгаков выводит из принципа «Мы». «Соборность или мульти-единство есть неотъемлемый атрибут личного Я, ипостасноого Я, без которого "Я" не может реализовать себя или даже существовать. Сказать: "Я", ипостась в то же время сказать так же: Ты, Мы, Они» [4, p. 6]. Булгаков приближается к истинному и полному выражению принципа тринитарного ипостасного бытия. Он четко осознает, что ограниченный, слабый и не просвещенный лучами Божественных энергий интеллект созданных существ не может понять, что есть Троица. «В Святой Троице совершается то, что невместимо для тварного сознания: не *из я*, незыблемо остающегося на своем месте, исходится в *ты* и *он*, но само *я* из себя исходит, как бы в жертвенности гасит свой светильник для того, чтобы он возгорелся в другом или других (двух). Божественная Ипостась осуществляется предвечным актом ипостасного самоугашения для возгорания в другом, для другого, через другого… Поэтому здесь нет раздельного рядоположения… здесь есть для каждой ипостаси триединство: *я, ты, он*, с одновременным *мы и вы*, предвечно актуализирующаяся соборность, самополагающийся абсолютный субъект. Но каково же имя этому самополаганию, существо этой актуализирующейся соборности? Об этом ответствует Слово Божие: «Бог есть Дух». «Бог есть Любовь». Как Дух, Бог есть Сущий, Я, ипостасный субъект, Абсолютное, т. е. Триипостасное Я есть Любовь» [4, p. 10]. Итак, триипостасный субъект есть Любовь. В Любви Божественной, межипостасной присутствует абсолютная, самоактуализирующаяся, предвечная соборность.

В связи с троическим паттерном, С. Булгаков указывает на вписывающуюся в христианскую антропологическую модель идею о том, что человек был создан как двуполое существо. Бог создал Адама и Еву как «как многоединство, которое существенно сводится в отношении ипостасности к триединству. Полнота образа Божия раскрывается и осуществляется не в отдельном индивиде, но в человеческом роде» [4, p. 9]. Мультиединство не возможно без любви не только каждого «Я» к каждому «Я», но отдельной личности ко всему человечеству. Не только каждый человек в отдельности или группа людей, но все человечество в целом соборно призвано Богом к достижению и умножению любви. Любовь не есть конечный результат, а бесконечный путь, путь самоотвержения и жертвенного служения, путь борьбы с самим собой, путь преодоления себя и обретение ближнего, путь не единичный, но соборный, путь не к себе, но к Богу и поэтому путь становления богоподобной личности. «И всякий опыт любви есть эта жизнь в другом и другим, перенесение своего *я* в некое *ты*, самоотожествление с ним по образу любви триипостасной» [4, p. 10]. В понимании этого пути есть не только социальный, психологический, духовный, мистический, но и экклезиологический аспект. «Соборность любви есть Церковь, человеческий род в своем оцерковлении, богоуподоблении, обожении, которое и есть цель и задача человеческой жизни» [4, p. 10]. Приводя, как пример истинной любви, образ духовной жизни св. Сергия Радонежского, Девы Марии, ап. Иоанна Богослова, Булгаков подводит итог: «Любовь есть себя отвержение, себя невидение, себя отдание, себя одоление, от себя освобождение. Любовь есть жизнь не собой, а другим, она есть освобождение от своего себялюбивого *я*… И образ триипостасной самоотвергающейся Любви, в которой каждое ипостасное Я существует в другом Я, одно Я лишь как другое, есть предвечное смирение» [4, p. 10]. Высшим образом этого смирения является Бог. «Вседовольный и всеблаженный Бог самоуничижается в смирении и любви Своей и ставит рядом с собой Свое творение. Сотворение мира и человека есть акт богоснисхождения, любви смиряющейся» [4, p. 12].

Те космические, социальные, агапэлогические параллели, которые приводит С. Булгаков, развиваются и раскрываются в новом свете гениальным умом отца Павла Флоренского, которого Т. Спидлик назвал «по преимуществу теологом Троицы» [6, p. 63–67]. В книге «Столп и утверждение Истины», которую можно назвать «Столпом и утверждением любви», ибо Истина и есть Любовь, П. Флоренский выразил свой личный опыт понимания живой Истины, которая есть не что иное, как христианская Троица. Обращаясь к читателю, о. Павел пишет, что только «живой религиозный опыт — единственно законный способ познания догматов» [3, с. 33]. П. Флоренский призывает нас не к внешнему и остраненному анализу религии, принятому в светском религиоведении, а познанию как приобщению к живому духовному опыту, получаемому в ограде Церкви. Из этого опыта жизни духовной рождается истинная любовь к мудрости: философия Духа, а не плоти.

Флоренский вступает в дискуссию о Троице как прообразе Церкви. В центре его внимания находится вопрос единства и консубстанциальности. Он развивает учение о консубстанциальности как идеи всеединства и единосущия. Для него термин «Троица» помогает разрешить те богословские вопросы, которые возникают при чтении и интерпретации Библии. Флоренский расширяет те смыслы и те идеи, которые возникали при интерпертации догмата о Троице. Он подвергает критике рационалистическую философию и утверждает, что любое истинное знание строится на онтологической консубстанциональности. Свой тип философствования он называет онтологическим, который делает акцент на живом онтологическом единстве существ и их динамической взаимосвязи друг с другом.

Мы можем выделить несколько ключевых аспектов размышления Флоренского о тайне любви, существующей и в межипостасных внутритроичных, и в межличностных отношениях:

1. Евхаристический аспект. Флоренский обращает наше внимание на слова из Литургии святого Иоанна Златоуста, которые показывают единство, восходящее в тринитарному паттерну, то есть устанавливающееся по образцу тринитарного единства: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы. Мы исповедуем Троицу Единосущную и Нераздельную» [2].

Участники Евхаристии призываются к прославлению имя Троицы едиными устами и единым сердцем. Флоренский подчеркивает, что эта «гомонойя» (единство мысли) не является лишь «гомойноей» (сходством мысли) [5, 64ff]. На основе этого различия он утверждает, что единство верующих носит характер не только социально-психологического, а консубстанционального единства.

2. Консубстанциональный аспект. Единство верующих является онтологическим, а точнее, консубстанциональным (омоусийным), то есть единством в существе. Это единство актуализируется посредством любви по образцу тринитарного единства в любви. «Метафизическая природа любви — в сверхлогическом преоборании голого самотождества “Я = Я” и в выхождении из себя; а это происходит при истечении на другого, при влиянии в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости. В силу этого выхождения Я делается в другом, в не-Я, этим не-Я делается единосущным брату, — единосущным (ὁμοούσιος), а не только подобносущным (ὁμοιούσιος), каковое подобносущие и составляет морализм; т. е. тщетную внутреннебезумную попытку человеческой, внебожественной любви» [5, 64ff]. В любви проявляется удивительная взаимосвязь диалектически взаимосвязанных понятий самоотрицания и утверждения, то есть истинного нахождения себя в другом. «Любовь и есть “да”, говоримое Я самому себе; ненависть же — это “нет” себе» [5, 64ff].

3. Софийный аспект. Флоренский рассматривает в том числе аспект Софии. С точки зрения Флоренского, София не является отдельной Ипостасью Троицы. София является только по аналогии персональной и служит для иллюстрации и объяснения различных моментов в креактивной деятельноссти Святой Троицы [7, с. 181]. София есть Премудрость Божия, воплотившаяся и реализовавшаяся. Характеризуя Софию как Единую в Боге и множественную в творениях, как великий Корень Творения, Флоренский не добавляет других определений для Софии [7, с. 182] и, соответственно, не предает ей каких-либо свойств отдельной Ипостасии Бога. В конечном счете София, на наш взгляд, есть сам Христос как Премудрость, а софиология — это неотъемлемая часть христологии.

Флоренский следует за Булгаковым в выведении необходимости тринитарного паттерна (Я — Ты — Он) в ипостасное самоопределелеление. Хотя мышление Флоренского опирается на несколько другой вид логики. Если Булгаков утверждает, что такая часть тринитарного паттерна, как «Он», является необходимым элементом для того, чтобы преодолеть бинарную оппозицию «Я — Ты», и утверждает, что «Ты» не есть просто версия «Я», то Флоренский говорит, что «Он» необходим для того, чтобы умножилась любовь в рамках тринитарных отношений: «Наслаждаясь красотою двоицы, Он любит ее и чрез то познает, утверждая каждого, каждое Я в ее ипостасной самобытности. Этим утверждением своим созерцающее Я восстанавливает самотождество созерцаемых ипостасей: первого Я, как Я любящего и любимого; второго Я, как Я любимого и любящего, — как Ты. Тем самым, чрез отдачу себя двоице, разрывом оболочки своей самозамкнутости, третье Я приобщается ее единосущию в Боге, а двоица делается троицею. Но Он, это третье Я, как созерцающее двоицу предметно, само является началом для новой троицы. Я все троицы срастаются между собою в единосущное целое — в Церковь или Тело Христово» [7, с. 68–69]. Как мы видим, и для Флоренского, и для Булгакова значимым аспектом тринитарного паттерна является екклезиологический аспект.

4. Экклезиологический аспект. По Флоренскому, Церковь как Тело Христово синтезирует в себе все троичные отношения, ипостаси Божественной любви [7, с. 68–69]. Экклезиологический аспект неразрывно связан с социальным аспектом.

5. Социальный аспект. Обсуждение тринитарного паттерна возникает как у Булгакова, который комментирует его созданием Сергием Радонежским часовни во имя Пресвятой Троицы, так и у Флоренского, который воспринимает это действие как призыв «России к единству» и говорит, что цель состоит «в созерцании в нем прообраза божественного единства» [7, с. 68–69]. Единство духовное, единство в любви есть образец для социального и национального единства. Флоренский полагает, что для Сергия Радонежского идея Пресвятой Троицы был вкраплена в саму структуру общества. Она является правилом социальной жизни.

Для Флоренского в каждых тринитарных межличностных отношениях третий компонент, который предусматривает двуединство в качестве объекта, становится основой для появления новой троичной единицы. Все троичные единицы растут в пределах одного организма, называемого Церковью, которая есть по существу «предметное раскрытие Ипостасей Божественной любви» [7, с. 69].

Итак, общим основанием философии Флоренского и Булгакова является идея единства антропологии и триадологии любви. Оба мыслителя осознавали, что антропология любви невозможна без триадологии любви, так же как антропологическая модель любви немыслима вне ее связи с тринитарным паттерном, поскольку любовь человеческая является истинной только тогда, когда формируется и развивается по образцу Божественной любви. Таким образом, межипостасные отношения в Боге есть паттерн для отношений межличностных. Любовь, существующая предвечно между Ипостасями Бога, есть источник и живой прообраз рождающейся между человеческими личностями истинной любви.

Литература

1. Булгаков С. Дар любви // Шестаков В. Эрос и культура: философия любви и европейское искусство. Философские тексты о любви // URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/ (дата обращения 1.11.2014).
2. Литургия св.Иоанна Златоуста. URL: http://www.krotov.info/libr_min/worship/personal/lit_8.htm (дата обращения: 28.10.2014).
3. Флоренский П. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2005.
4. Bulgakov S. St. Sergius' Testament to Russian Theology. Put` 5. 1926. P. 5–9.
5. Florensky P. The Pillar and Croud of the Truth, tr. B. Jakim. Princeton: Princeton university press, 1977.
6. Spidlik T., Rupnik M. Teologia pastorale. A partire dalla bellezza. Lipa, Roma. 2005.
7. Stesinski R. Pavel Florensky: a metaphysics of love New-York: St.Vladimir seminary press, 1984.

Примечания

[1] Тринитарный паттерн — это господствующая в христианском дискурсе идея, в соответствии с которой за образец для выстраивания межличностных, межгрупповых, социальных, международных отношений берутся отношения Любви между Ипостасями Пресвятой Троцы.

[2] Философская антропологическая модель — это всегда результат исследования, построенного на данных частных наук; в ней отражены представления о человеке, сформировавшиеся в рамках той или иной эпохи, философского течения, направления или отдельного мыслителя. Христианская антропологическая модель основывается на соединении Божественной и человеческой природах во Христе, идеи человека как образа и подобия Божия.

УДК 27–144.89; 27–675

М. Ю. Хромцова
кандидат философских наук, доцент ПСТГА

ТРИНИТАРНЫЙ ПОДХОД В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Copyright © 2015, М. Ю. Хромцова

Особенностью тринитарного подхода православного богословия является понимание того, что Церковь есть общение, источником и моделью которой является Троица. Православные богословы И. Зизиулас, П. Вассилиадис, А. Яннулатос, И. Бриа акцентируют свое внимание на богословии миссии, понимаемой как свидетельство, направленное на передачу опыта Богообщения Церкви как новой жизни во Христе.
Ключевые слова: Троица, межрелигиозный диалог, Святой Дух, Церковь, миссия.

M. Y. Khromtcova
Trinitarian approach of modern Orthodox theology

A feature of the Trinitarian approach of Orthodox theology is the understanding that the Church is communion, the source and the model for which is the Trinity. Orthodox theologians J. Zizioulas, P. Vassiliadis, A. Yannoulatos, I. Bria focus on the theology of mission, understood as testimony, aimed at the transfer of experience of communion with God the Church as new life in Christ.
Key Words: Trinity, interreligious dialogues, Holy Spirit, Church, mission.

Современный этап развития культуры все чаще называют постсекулярным. По словам философа и экономиста Ж. Корма, за последние несколько десятилетий религия исподволь пропитала собой все наше окружение, вошла в число важнейших наших забот. Он связывает это «бракосочетание возвращающейся религиозности с миром научных и технологических достижений, миром экономической глобализации» с опустошением, принесенным войнами ушедшего столетия и глубочайшим разочарованием в прогрессистских идеях и философских основаниях модерного и новомодерного мира [10]. Господствующий сегодня политический дискурс «возвращения религиозности» связан, по мнению автора, с попыткой преодолеть кризис авторитета, связанного с функциональной практикой власти. Раскрывая и анализируя этот процесс, мыслитель преимущественно говорит об инструментализации религии в целях международной геополитики, вместе же с геополитическими и идеологическими манипуляциями, считает он, возрождаются всевозможные формы терроризма. Действительно, множество конфликтов в мире происходит на почве религиозной розни, не преодолев которую человечество не сможет разрешить эти конфликты в корне. Католический теолог Андреа Риккарди, пытаясь найти ответ на вопрос — как жить вместе, говорит о том, что глобализация — это не только необходимость и веление времени, но и прекрасная возможность переосмыслить свою идентичность в более широкой перспективе, сказать, кто мы, соседям и всему миру. Эту политическую и культурную возможность нашего времени стоит рассматривать не только как угрозу жесткого противостояния, но и как шанс [13, с. 47]. А. Риккарди пишет о необходимости выработки «общей культуры» как ответственного сознания необходимости жить вместе и разделять общие интересы, независимо от различий [13, с. 116]. Этому вполне может сопутствовать, с точки зрения автора, культурная революция последних десятилетий, влияющая на видение мира. Позитивную роль в формировании такого глобального мышления, позволяющего каждому осознать целостность и невиданную доселе взаимосвязанность всех составляющих современного мира, могут сыграть мировые религии, располагающие огромным арсеналом жизненных ценностей и идеалов, необходимых для полноценного бытия. Возвращаясь к проблеме конфронтации, Риккарди цитирует слова Режи Дебре: проблема не в том, что религии слишком много, а в том, что ее недостаточно. Сегодня вновь нужно говорить к сердцу человека, и перед религиями стоит великая задача — не указать на врага, а помочь людям жить мудро и с другими [13, с. 127].

Диалог религий и становится одной из главных задач на пути формирования этого нового глобального и ответственного мышления, сегодня он не только возможен, но и необходим, несмотря на всю свою сложность и проблематичность, он может стать некой надеждой для многих народов, способствуя сглаживанию межрелигиозных противоречий, помогая объединению усилий людей различных вероисповеданий на борьбу против глобальных угроз, несущих беды человечеству. Сегодня это понимают многие последователи разных религий, находя ключи к построению новых межцивилизационных «мостов» в своих учениях. Так, по словам католического теолога Ж. Дюпюи, реалии полиэтнического, поликультурного и многорелигиозного мира в настоящее время требуют

Copyright © 2015

от всех сторон «качественного скачка», соразмерного ситуации, если мы хотим построить позитивные и открытые взаимоотношения и сотрудничество между народами, культурами и религиями мира. Одним словом, нужно перейти от конфронтации к встрече, которая потребует подлинного принятия «других» в их уникальности и поможет понять «других», как они понимают сами себя, а не сквозь цепкие традиционные предрассудки [17]. Православный богослов Анастасий Яннулатос в том же ключе говорит о том, что сегодня диалог становится новой возможностью и вызовом: мы все имеем дело с общечеловеческими достижениями и стремимся к глобальному сообществу мира, справедливости и братства, а поэтому каждый человек и каждая традиция должны предложить лучшее из унаследованного ими от прошлого и, в свете опыта и критики со стороны других, взращивать наиболее здоровые зерна истины, которыми обладает. Диалог может способствовать перенесению новых зерен из одной цивилизации в другую, а также прорастанию и развитию тех зерен, которые безжизненно лежат в земле древних религий [1].

В работах Ж. Дюпюи, а также и других представителей направления католического богословия диалога (Р. Паниккар, Г. Д'Коста), в последние десятилетия был предложен целый ряд творческих решений проблемы взаимоотношений христианства с другими религиями, при этом делался акцент на развитии тринитарного подхода. С точки зрения этих мыслителей, тринитарная основа христианства является основой открытости для встречи с другими религиями. Вслед за Вторым Ватиканским собором экуменический диалог подчеркивает связь между Троицей и Церковью в основном через изучение того, что называют «экклезиологией общения». Уходя от традиционного христоцентризма, приверженцы этого подхода утверждают, что другие религии имеют положительное значение в одном общем Божием плане спасения, таким образом расширяя перспективу посредством включения пневматологии.

Актуализация учения о Триедином Боге, позволяющая дать христианский ответ на вопрошания современного человека, характерна и для православного богословия XX века, для которого свойственно диалогическое мироощущение, характерен антропологический поворот к новому диалогическому образу человека, а сам диалог же предполагает установку «приемлющего участия», характеризуется взаимной открытостью, готовностью войти в перспективу опыта Другого. Особенностью тринитарного подхода, свойственного православному богословию, является понимание того, что Церковь является общением, источником и моделью которого служит Троица. Церковь, как и Троица, — единство в разнообразии. Она одновременно является народом Бога Отца, телом Христовым и Храмом Святого Духа. Митрополит Иоанн Зизиулас неоднократно подчеркивает в своих работах мысль о том, что Церковь как общение отражает сущность Бога как общения любви, и это общение будет полностью явлено в Царстве. Эта экклезиология общения сочетается с «евхаристической» экклезиологией: именно в таинстве евхаристии Церковь реализует свою истинную сущность, проявляя уже здесь и сейчас еще грядущее Царство. Особенность евхаристического подхода: Церковь совершает евхаристию, а евхаристия созидает Церковь. Евхаристическое служение — источник и венец церковной жизни, таким образом, изучение экклезиологии должно отталкиваться не от вселенской Церкви, а от местной. Еще одна особенность православного богословия — ярко выраженный пневматологический подход: Дух изливает свои дары на всю совокупность народа Божия и Церковь является, прежде всего, местом преображения в Духе.

Необходимо отметить, что православная и католическая экклезиология взаимно влияли друг на друга в XIX и в XX веках. Плодотворная встреча традиций оказалась возможной благодаря контактам, установленным в тридцатых и сороковых годах XX века между русскими православными богословами в эмиграции и католическими богословами на Западе. Испытав изначально влияние тридентской экклезиологии, русское учение о Церкви позднее способствовала зарождению экклезиологии общения, которая послужила вдохновляющим импульсом для многих католических богословов, таких как Ив Конгар. В дискуссиях Второго Ватиканского собора, «евхаристическая экклезиология» православных богословов из России будет цитироваться много раз, в частности с ссылкой на отца Николая Афанасьева. Все это свидетельствует о зарождении так называемой «экклезиологии общения», в которой большое значение получает местная Церковь, в отличие от «универсалистской экклезиологии». Эта «экклезиология общения» очень близка к «евхаристической экклезиологии», получившей развитие у православных богословов в XX веке [16].

Профессор Фессалоникийского университета Петрос Вассилиадис подчеркивает, что тринитарная революция в современном христианском богословии, серьезное влияние которой ощущается вне зависимости от конфессиональных границ, выразилась в возрождении богословия Святого Духа и неразделенной христианской Церкви, что привело к преодолению древнего христоцентричного универсализма, который в отдельных случаях мог перерастать в христомонистический экспансионизм и агрессивный империализм. Переход от «христоцентричного универсализма» к тринитарному восприятию божественной реальности означал и отказ от первостепенной важности прозелетизма, который сменила ценность и значимость живого свидетельства об эсхатологическом опыте Церкви [11, с. 207]. По мнению митр. И Зизиуласа, экуменическая задача, перед которой стоят сегодня христианские церкви, как в отношениях между собой, так и в диалоге с другими верованиями в условиях растущей плюралистичности современного мира, требует рас-

смотрения не только логического или философского (в преимущественно аналитическом смысле) аспектов учения о Боге, но главным образом экзистенциальной значимости учения о Троице, которое должно еще внести большой вклад в стремление человека к свободе общения и выживанию мира. Митрополит Иоанн Зизиулас в своих работах указывает, что необходимо рассматривать Церковь в первую очередь не как институцию, а относиться к ней как к образу жизни, именно тогда троичное учение может стать экзистенциально значимым. Церковь, с его точки зрения, в первую очередь общение, т. е. система отношений, создающих способ существования, точно так же, как в случае с троичным Богом. И. Зизиулас создает в своих трудах тринитарную онтологию: поскольку Бог «существует» как Троица, т. е. как «Личность», а не как сущность, то любовь — это не следствие или «свойство» божественной сущности, но то, что создает Его сущность, т. е. то, что позволяет Богу быть Тем, чем Он является. Любовь является онтологической категорией по преимуществу. Бытие Бога тождественно с актом общения, отношения общения — факт свободы, и только в любви возможно ее онтологическое проявление: благодаря любви онтология Божия не подчинена необходимости сущности [4, с. 24]. Иоанн Зизиулас подчеркивает, что общность и инаковость, существующие в Троице, являются моделью для антропологии, что инаковость есть конститутивный элемент единства, а не следует за ним [5, с. 12]. Инаковость не только не угрожает единству, но и является его непременным условием, она онтологична. Когда страх перед Другим проявляется как страх перед инаковостью, мы склонны отождествлять различие и разделение. Он добавляет, что сущность греха — это страх перед Другим, страх, происходящий от отказа. Примирение с Другим, кем бы он ни был, предполагает примирение с Богом [5, с. 8]. Согласно И. Зизиуласу, только евхаристия дает почву для понимания Церкви как общения и общины. Евхаристия «communio», в ней можно найти все измерения общения: Бога с нами, друг с другом. Евхаристия освящает общение и освящает инаковость, различие перестает разделять и становится благом [6, с. 221]. Евхаристия — община, в которой упраздняются все разделения: физические, правовые, социальные, и которая не подчиняется, как правило, законам социологии. Она выражает общинный дух, «общение» Царства, целиком и полностью связана с призыванием Св. Духа, а не с человеческими гарантами, являясь одновременно как исторической, так и эсхатологической действительностью. По И. Зизиуласу, природа евхаристической общины не может быть сведена к истории, хотя и выражается в исторических формах. Евхаристия — это созерцание царства, т. е. того, чем закончится история, когда ее преобразит пришествие Христа. Церковь обретает видение истины как исторического факта, свободного в то же время от законов истории [7, с. 312]. История в свете евхаристического опыта не совпадает с историей в своем обычном понимании, так как она обусловлена анамнетическим и эпиклетическим характером евхаристии, который, будучи свободен от разрывов и упадка, преобразует время в общение и жизнь. История перестает быть последовательностью событий, идущих из прошлого к будущему, она приобретает вертикальное измерение, превращающее историю в цепь харизматических событий. В рамках такой картины истории истина приходит к нам уже не путем трансляции (Христос — апостолы — епископы), а как событие Пятидесятницы, возвышающей историю до харизматического «настоящего» момента [3, с. 114]. Святой Дух выводит нас за пределы истории: Его действия могут идти вразрез с ней, поэтому церковные институты обусловлены эсхатологически.

И. Зизиулас пишет о проблеме синтеза христологии и пневматологии. Известно, что на Западе христология доминировала над пневматологией, на Востоке же пневматология всегда занимала особое место, поскольку литургическое метаисторическое видение христианства стало характерной чертой Востока. И. Зизиулас настаивает, что во Святом Духе исчезает всякая отделенность христологии и пневматологии друг от друга: Христос одновременно есть и истина, и общение. Святой Дух в пневматологически выстроенной христологии появляется уже не как вспомогательное средство для преодоления дистанции между объективно существующим Христом и нами. Христос существует только пневматологически как в своей персональной идентичности, так и в своей способности быть Телом Церкви и Возглавителем всей твари. Христос как событие не замкнут на Себя, а есть всецело неотъемлемая часть икономии Святой Троицы: воплощение осуществлено действием Святого Духа и есть не что иное, как выражение и исполнение воли Отца. Тайна Церкви рождается в единой икономии Святой Троицы и в пневматологически выстроенной христологии. Дух как «сила» и «податель жизни» устраняет замкнутость нашего бытия, открывая ему возможность вступать в отношения, т. е. быть «общением». Тайна Церкви поэтому есть не что иное, как тайна «Одного», Который одновременно есть «многие». Это не «Один», первичный по отношению к «многим», но «Один» и «многие» в одно и то же время [3, с. 110]. Благодаря участию Святого Духа в событии Христа во Христе преодолена индивидуальность: Он не «один», а сразу «множество». Если особенность икономического действия Сына — стать историей, то особенность икономического действия Духа — освободить Сына и саму икономию от пут истории. Дух воскрешает Сына, Он превыше истории, и если Он и действует в ней, то только ради того, чтобы привнести в нее поледние дни, «эсхатон». (Деян. 2: 17). Первая важнейшая особенность пневматологии, считает Зизиулас, — ее эсхатологический характер. Дух делает Христа эсхатологической личностью, «последним Адамом». Дух всегда, со времен ап. Павла, связывался с идеей общения (2Кор. 13: 13). Пневматология привносит в христологию измере-

ние общения, и эта ее функция позволяет говорить о Христе, имеющем «тело», т. е. о Церкви как Теле Христовом и, соответственно, об экклезиологии. Поэтому содержание православной экклезиологии определяется двумя пневматологическими аспектами: эсхатологией и общением, составляющими основу православного понимания евхаристии. Эти стороны пневматологически конститутивны для экклезиологии. Дух не есть средство «оживления» Церкви, которая каким-то образом существует до него. Дух, собственно, дает ей возможность быть. Пневматология является онтологической категорией для экклезиологии, поэтому становится ясен и экклезиологический смысл тринитарного богословия [3, с. 133]. В этом случае из экклезиологии исчезают все «пирамидальные отношения»: «один» и «многие» сосуществуют как две стороны единого бытия. Дух оказывается единственным началом, производящим и созидающим Христово Тело. Местные церкви первичны в ту же меру, настаивает Зизиулас, в какую это относится к универсальной Церкви, у последней нет никакого примата по отношению к местной Церкви. Единство универсальной Церкви не может быть самодостаточным и не может превышать событие общения многих поместных церквей. Христология пневматологически обусловлена, именно поэтому православному богословию, как считает И. Зищиулас, необходимо разработать полноценный синтез между христологией и пневматологией, в котором именно пневматология должна стать конститутивным началом для христологии и экклезиологии: Христос «институирует», а Дух «конституирует». Институция дана нам как уже свершившийся факт, Дух же вовлекает нас в суть своего бытия, это явление зависит от нашего свободного участия [3, с. 139].

И. Зизиулас отмечает, что богословие II Ватиканского собора ввело в экклезиологию понятие «общения», но дело было не доведено до конца. Идея общения должна найти свое онтологическое завершение, что означало бы подтверждение конститутивной роли пневматологии, не производной от христологии. Если же учение о Троице станет определяющим для Церкви, то Св. Духу необходимо приписать созидательную роль в структуре Церкви. Дух понимается как сооснователь (т. е. соустроительное начало) Церкви, вместе со Христом. Тогда Церковь перестанет рассматриваться как исторически заданная реальность — как институция, а будет в то же время рассматриваться как нечто постоянно устрояемое, т. е. появляющееся из совпадения и соединения взаимоотношений, свободно устанавливаемых Духом. В этом эпиклетический характер экклезиологии, очевидный в первую очередь через саму евхаристию, которая всегда стоит перед необходимостью призывания Духа. И. Зизиулас говорит о пневматологически обусловленной онтологии, где ничего не существует само по себе и в себе, но только как результат свободного общения, которое именно и является существом троичного учения применительно к внутреннему бытию Божию. Церковь должна во всех отношениях, и прежде всего в своем бытии, в своей онтологии, быть Церковью Божией, что означает образ, или символ, Троицы. Осуществление общения с другими личностным образом на основе тринитарного, христологического и евхаристического видения человеческого существования возможно только в результате длительного процесса, «кенотического» характера присутствия православия и подлинной интеграции в тесном и творческом сотрудничестве [6, с. 225]. Поэтому экуменический диалог в целом только выиграет, считает Зизиулас, от внимания к обычно игнорируемому «эсхатологическому» подходу, а также благодаря более глубокому богословскому осмыслению проблемы местной церкви. Жизнь Церкви постоянно зависит от Духа и направляема Им, она обращена и к прошлому, и к будущему, но при этом всегда предоставляя «эсхатону» определять историю и ее формы. Наследие прошлого, на первоочередном значении которого церкви так долго настаивали, равно как и исторические по своей сути нужды настоящего (проблемы социального характера и т. п.), — то, чем поглощено современное экуменическое движение, должны найти решающий критерий своей адекватности в явлении «эсхата». Очень долго церкви искали критерии единства путем выделения различных норм (того или иного церковного служения, учения), однако всякая такая норма, взятая в отдельности, обречена стать ложным критерием. Верховный критерий единства следует искать в том, насколько данная форма служения и свидетельства отражает присутствие в ней эсхатологической общины [3, с. 211]. В евхаристии Церковь становится образом троичной жизни Бога, что означает преодоление всяческих разделений, удерживающих этот мир в состоянии разобщенности. Если и говорить о преодолении культурных различий на универсальном уровне, то это может осуществляться только на местах, в реальности жизни конкретной общины, а не в структурах, выражающих универсальность. Универсальная Церковь вне местной окажется культурно развоплощенной, поэтому локальность Церкви не должна поглощаться универсальностью. Местной церковью Зизиулас называет такую, в которой спасительное событие Христа укоренено в конкретной местной ситуации со всеми ее природными, социальными и другими особенностями данного места, характеризующими образ жизни и мысли живущих там людей. Конфессиональная церковь черпает свое содержание в той или иной культуре, а не в церковной локальности, критически примиряющей в себе культурные особенности. Если Церковью называть только происходящее в данном месте событие воплощения Христа и явления Царства, то придется быть готовыми к тому, чтобы поставить под сомнение экклезиологический статус конфессиональных церквей и разрабатывать этот вопрос исходя из самой природы местной церкви [3, с. 266].

Как отмечают исследователи, Зизиулас внес значительный вклад в разработку богословской экклезиологии, основанной на синтезе христологии и пневматологии, из которой следует, что Церковь не делится сообразно разнообразию культур или народов, но это одна культура и образ жизни, рассеянный как семя во множестве культур мира для того, чтобы Церковь могла свидетельствовать об истине Бога и будущего единства всего творения с Богом, а потому она есть проявление плюрализма и соборности Христа. Зизиулас заново переоценивает доктрину Троицы, стремясь найти новые способы переосмысления прошлого наследия, пытаясь вернуться к икономии спасения как базису для формулирования представления о Троице для сегодняшней культуры, и его работы могут многое сказать для современных западных теологов.

Подобные размышления можно найти и у румынского православного богослова о. Иона Бриа: «Тринитарное богословие указывает на факт, что Бог в Самом Себе есть жизнь в общении и что Божие участие в истории направлено на приведение человечества и творения вообще, в это общение с самой Божественной жизнью» [15, с. 3]. В последние годы в православной экклезиологии уделяется серьезное внимание евхаристическому пониманию Церкви, пишет о. И. Бриа. Хотя это внимание к евхаристии глубоко укоренено в библейской и патристической традиции, оно легко может также привести к выводу о том, что православные ограничивают свою интерпретацию Церкви исключительно молитвенной общиной, занятой сохранением Благой вести лишь для своих членов. В этой связи необходимо подтвердить, что литургия не является действием, обращенным на себя же, но является служением созидания единого Тела Христова в домостроительстве Спасения, предназначенным для всех времен и народов. Литургическое собрание в Доме Отчем, в котором постоянно провозглашается призыв на вечерю Небесного Хлеба, относится не только к членам Церкви, но даже и к нехристианам. Литургическая концентрация, «литургия внутри литургии» существенна для Церкви, но ее необходимо понять во всех ее измерениях. Литургия — это и собрание народа Божия для воспоминания смерти и Воскресения Господа, «доколе Он придет», она также проявляет и осуществляет процесс, посредством которого «космос становится экклесией». Обновленные Святым Причастием и Духом Святым, члены Церкви посылаются для несения истинного свидетельства миру о Иисусе Христе. Миссия Церкви покоится на распространяющейся и преображающей силе литургии. И. Бриа подчеркивает значение миссионерской темы «литургии после литургии» в контексте общего экуменического свидетельства православия: в каждой культуре евхаристическая динамика ведет к «литургии после литургии», т. е. к литургическому использованию материального мира, преображению человеческих объединений в социуме в кинонию. Благодаря «литургии после литургии» Церковь, свидетельствуя о космическом аспекте Спасения, осуществляет практически, ежедневно и экзистенциально свое миссионерское призвание [8].

Профессор библеистики Университета Аристотеля в Салониках П. Василиадис настаивает на том, что в настоящее время проблема примирения в религиозной сфере стала не просто социальной необходимостью, но законным богословским императивом и переосмысление тринитарной доктрины связано со стремлением достичь перспективы подлинной открытости христианства. Главный акцент при этом он делает на богословии миссии: призыв Церкви к миссии укоренен в факте, что Христос Сам был послан Отцом в Святом Духе, послание Христа было неизбежным следствием внутренней динамики Святой Троицы. Оправдание христианской миссии может быть найдено, если мы будем понимать миссионерскую задачу как проекцию на человеческие отношения жизни в общении, существующей внутри Святой Троицы» [19]. Вслед за К. Райзером П. Василиадис говорит о радикальном переходе к «новой парадигме»: от христоцентрического универсализма к тринитарному пониманию божественной реальности, в условиях которого диалог становится на место старой миссиологической терминологии. Как пишет П. Василиадис, существуют различные термины, употребляемые для понимания миссии: евангелизация, христианизация, свидетельство. И хотя многие столетия доминирующим для понимания миссии было понимание универсального прозелетизма, особенно акцентированное в связи с открытием Нового Света и перспективой христианизации всей обитаемой земли, но для православного понимания скорее более подходит понятие свидетельства. Этот отход от универсальной миссионерской концепции связан с новым открытием, благодаря неоценимой помощи православной богословской традиции, подлинной идентичности природы Церкви. Автор обращается к практике ранней Церкви и замечает, что основной ее характеристикой был радикальный эсхатологизм — учение о Царстве Божием, которое начинается в настоящем, но будет завершено окончательно в эсхатоне. Как пишут евангелисты, эсхатологическое измерение Церкви с Воскресением Христовым, и особенно с момента Пятидесятницы, уже вошло в историю. Ранняя Церковь отталкивается от этого понимания экклезиологии и основывает на ней практику миссии. Все члены христианской общины назывались «святыми»: как члены новой эсхатологической общины, они призваны быть святыми и совершенными, они не просто принадлежат к Церкви, т. е. они не просто члены организации, но являют ее. Мессианская община становится эсхатологической реальностью каждый раз, когда Церковь собирается праздновать Святую евхаристию. Такое понимание, связанное с предстоящим ожиданием паруссии, является отправной точкой для обоснования миссионерского императива — быть свидетелями Царства Божия «на земле, как на небе» (Мф. 6: 10). Апостолы провозглашали Благую весть

не о наборе новых религиозных учений, убеждений, моральных заповедей, а о новой эсхатологической реальности, имеющей центром воскресшего Христа и присутствующей среди людей через посредство Святого Духа. Поэтому христианское свидетельство выражалось через жизнь, общение, опыт. Когда же Церковь утвердилась в мире как институт, такое понимание ранней христианской общины постепенно сошло на нет, акцент уже был сделан на сохранение и восстановление традиции, а не на мессианское освобождение. Постепенно Православная Церковь становится чрезмерно националистичной и перестает заботиться о тех, кто находится снаружи. Начальная тенденция горизонтальной исторической эсхатологии, которая определяет Церковь не столько тем, чем она является в настоящем, сколько тем, чем она станет в эсхатологическом будущем, стала переплетаться с вертикальной, ставящей главный акцент на личном понимании спасения, поэтому происходит постепенное смещение центра тяжести от эсхатологии к христологии. Латинская же церковь понимала миссию как долг, а не как служение Богу. Ее характерной чертой было развитие христианской цивилизации, а миссией — укрепление ее власти и распространение ее влияния по всему миру. Однако плодами такого миссионерства было распространение христианской цивилизации, но не Царства Божьего [11, с. 196].

П. Василиадис отмечает в своих работах именно эсхатологический аспект евхаристической экклезиологии, при этом он предлагает следовать христологическому методологическому подходу, настаивая на синтезе евхаристической и универсальной экклезиологий. Из трех главных черт, составляющих в общем православное богословие, а именно его евхаристический, тринитарный и молитвенный аспекты, только первый может иметь универсальное и вселенское значение. Евхаристия, сердце и центр христианской литургии, всегда понималась в ее подлинном восприятии не как поклонение тайне, а предвкушение грядущего Царства Божия, как символ и образ альтернативной реальности, как пролептическое проявление в трагических реальностях истории подлинной жизни общения, единства, правды и равенства без какого-либо различия между евреями и язычниками, рабами и свободными, мужчинами и женщинами (ср. Гал. 3: 28). Центральное место в «эсхатологической экклезиологии» занимает пневматология. Святой Дух в Новом Завете — не только Божественное Лицо «в отношениях», обращающее наше внимание на явление общения (2 Кор. 13: 12); Он тоже связан с эсхатоном (Деян. 2). В противоположность этому «универсальная экклезиология» характеризуется приоритетом, который она отдает историческому аспекту Церкви и внешней структуре, с этим связано и значение, которое она придает христологии и, соответственно, роли епископа и его первенству. В евхаристической экклезиологии подразумевается общее понимание вероучительного авторитета Церкви, выражаемое в формуле «один и много». Оно имеет далеко идущие последствия для миссии Церкви, ибо делает евхаристию трамплином церковного свидетельства исхода в мир. Христиане призваны проповедовать не набор данных религиозных убеждений, доктрин, моральных заповедей и т. д., а благовестие о новой эсхатологической реальности, которая имеет в своем центре распятого и воскресшего Христа, Его пребывание среди людей и Его постоянное присутствие Святым Духом в живом общении, переживаемом на евхаристических собраниях. Эсхатологическая экклезиология призывает к миссии, выходящей за пределы деноминаций, за пределы христианских ограниченных возможностей, даже за пределы религиозной сферы в традиционном смысле. Ибо ее высшая цель — проявление Царства Божия в его царственном эсхатологическим великолепии, примирение и исцеление человечества и всего творения.

Православная Церковь не может осуществлять свою миссию в сегодняшнем плюралистическом мире содержательно и эффективно без переоценки нынешней ситуации, без определенной встречи с современностью. Церковь должна сохранить неприкосновенными свое своеобразие и пророческий голос, возвышающийся над историческим процессом, и на основе своей миссионерской ответственности должна воспользоваться любой возможностью, чтобы обеспечить свое присутствие в современном обществе, отказаться от изоляции, т. е. от «пустыни», как говорил отец Георгий Флоровский, но только если такая роль будет предложена ей [12].

«Нельзя говорить исключительно о единстве Церкви и быть равнодушным к вопросу о единстве человечества», — сказал Петрос Вассилиадис на симпозиуме «Экуменический диалог в XXI веке: реалии, проблемы и перспективы», организованном кафедрой теологии Университета Аристотеля в Салониках 14 до 15 января 2013 г. Он призвал к более широкому пониманию экуменического диалога и подчеркнул необходимость его расширения за пределы поиска видимого единства Церкви к единству человечества через новое понимание христианского свидетельства в качестве служении примирения [18]. П. Вассилиадис считает, что радикальное переосмысление христологии через пневматологию, через повторное открытие забытой тринитарной теологии неразделенной Церкви, и прежде всего через евхаристическое богословие, может дать надежду на то, что сегодняшняя естественная эксклюзивность отдаст свое место и приоритет общению с «другими».

Если смотреть на инорелигиозный опыт с точки зрения пневматологии, считает архиепископ Албанский Анастасий Яннулатос, то можно открыть новые горизонты для богословского мышления. Помимо «икономии Слова», христианский Восток обращает внимание на «икономию Духа». Ничто не может ограничить Его действие: «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3: 8). Действие и согласная сила любви Бога в Троице превышают способности

человеческого мышления и понимания. Везде, где мы встречаемся с проявлениями и плодами Духа, мы можем различить последствия Его воздействия. Их можно обнаружить и в жизни людей, принадлежащих к другим религиям. Утверждение — вне Церкви нет спасения — появилось на Западе и не выражает сути православного богословского подхода. Богословы Восточной Церкви, как раньше, так и теперь, делают акцент на том, что Бог действует также и вне границ видимой Церкви. Ссылаясь на слова И. Кармириса, арх. Анастасий считает, что нехристиане, неверующие могут спастись через Церковь, к которой они могут невидимо принадлежать в силу своей веры и спасающей благодати, данной им Богом в качестве свободного дара. Вместо негативного выражения «вне Церкви» православная мысль делает акцент на позитивном выражении «через Церковь», которая универсальна по своему охвату и воздействию. Церковь совершает Божественную евхаристию и возносит хвалу Богу от лица всех. Она действует от имени всего мира. Эта богословская позиция побуждает отнестись к иному религиозному опыту человечества с уважением, хотя и с рассуждением: необходимо избегать как поверхностного энтузиазма, так и высокомерного критицизма. Различные религии содержат искры божественного откровения, и если мы признаем присутствие в инорелигиозном опыте врожденных ценностей, даже «семян слова», мы должны также признать, что они обладают потенциями дальнейшего роста, цветения и плодоношения. Говоря о миссии, архиепископ Анастасий предлагает рассмотреть ее с точки зрения Божьего присутствия и явления Его славы. Он называет этот подход доксологическим. Корень слова «доксология» идет из греческого языка: «докса» — это звучание слова «слава» по-гречески. В доксологической перспективе миссия не воспринимается как возвещение о новой морали общества или приглашение к спасению индивидуалистов. Задачи ее — в мобилизации всего человечества для восприятия и излучения славы Божьей и во всеобщем путешествии в Царство Божье — это способствует возвращению всего творения к доксологическому образу жизни. Это «приглашение к путешествию, к литургии преображения целого мира, к воплощению человеческого потенциала, чтобы приподнять, «вознести» всю человеческую природу к «Божьему трону», это приглашение к обожению благодатью через участие в жизни и любви благословенной Святой Троицы» [14, с 140–141].

Проповедь другому, по мнению Яннулатоса, не может сопровождаться насилием или служить прикрытием для достижения политических или экономических целей. Речь идет не о том, чтобы навязывать что-либо другому, а о том, чтобы свидетельствовать об уверенности, о личном опыте. В первые века христиане говорили о мартирии — о свидетельстве-мученичестве, о свидетельстве часто ценою жизни. Православное «свидетельство» начинается в молчании — посредством участия в боли и страдании других — и продолжается в радости возвещения Евангелия, которое достигает кульминации в богослужении. Целью свидетельства всегда является создание евхаристических общин в новых местах для того, чтобы люди совершали таинство Царства Божия в своем собственном культурном контексте, распространяя славу и присутствие Бога там, где они живут. Таким образом, православное свидетельство — это личное участие в распространении нового творения, Православная Церковь не нуждается в применении насилия и использует свои собственные методы — литургическую жизнь, совершение таинств, искреннюю любовь. Необходимы также честная самокритика и покаяние. Это означает не ограничение православного свидетельства, которое приведет к бесцветному диалогу, но, скорее, свободное принятие логики любви, всегда революционной логики Христа, Который «истощил себя» для того, чтобы прийти и обитать в особой человеческой реальности [1].

Как видно, православные богословы, в отличие от католических, не сосредоточены главным образом на «теологическом» уровне межрелигиозного диалога, не решают задачи создания плюралистического варианта теологии религии. В центр внимания они ставят богословие миссии, понимаемой как свидетельство, гораздо ближе для них оказывается не «дискурсивный диалог», а «личностный»: они стремятся через призму тринитарного учения раскрыть новый смысл миссии, нацеленной не на передачу интеллектуальных убеждений, нравственных идеалов, а опыта Богообщения, жизни общины, существующей в Боге. Церковь, как новая жизнь во Христе, руководимая Святым Духом, как общество святых, совершает миссионерскую работу в этом мире одним своим присутствием [2]. Тринитарное понимание миссии предполагает, что задача миссии состоит в проекции на человеческие отношения отношений, которые существуют внутри Святой Троицы, а эсхатологическая перспектива определяет правильное взаимоотношение между миссией и национальной культурой, ведь целью миссии всегда остается преображение всего космоса — человечества и природы, по слову апостола Павла, «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15: 28).

Литература

1. Анастасий (Яннулатос). Отношение Православия к другим религиям. URL: http://azbyka.ru/religii/religioznost/otnoshenie_pravoslaviya_k_drugim_religiyam.shtml (дата обращения: 10.07.2015).
2. Архиепископ Белгородский и Старооскольский Иоанн (Попов). Миссия Церкви в православном понимании: экклезиологические и канонические обоснования. URL: http://www.synergia.itn.ru/kerigma/katehiz/mission/stat/mis-in1.htm.

3. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М., 2006.
4. Иоанн (Зизиулас), митр. Лицо и маска // Беседа: религиозно-философский журнал. Париж, 1990. Вып. 9.
5. Иоанн (Зизиулас), митр. Общность и инаковость // Вестник РХД. Париж, 1995. № 3 (172).
6. Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость // Континент. Париж, 1995. № 1 (83). С. 212–226.
7. Зизиулас И. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева Пустынь. 2009.
8. Бриа Ион. Литургия после литургии. URL: http://www.rondtb.msk.ru/info/ru/Bria_ru.htm (дата обращения: 10.07.2015).
9. Вассилиадис П. Эсхатологическая экклезиология: выходя за пределы традиционной евхаристической экклезиологии. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Article/Vas_EshEkkl.php (дата обращения: 10.07.2015).
10. Корм Ж. Религиозный вопрос в XXI веке. Геополитика и кризис постмодерна. М., 2012.
11. Василиадис Петрос. Всемирная миссия и задача православных христиан // «Велика жатва, а работников мало». Миссия в Восточной Европе в православном контексте: Материалы международной богословско-практической конференции. М.: СФИ, 2010.
12. Вассилиадис П. Эсхатологическая экклезиология: выходя за пределы традиционной евхаристической экклезиологии // http://www.golubinski.ru/academia/vassil.htm.
13. Риккарди А. Жить вместе в 21 веке / Пер. С. Файн. СПб.: Алетейя, 2014.
14. Anastasios arch. (Yannoulatos). Mission in Christ's Way. An Orthodox Understanding of Mission. Brookline; Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2010.
15. Bria Ion. Go fourth in Peace // WCC Mission Series. Geneva, 1986.
16. Hyacinthe Destivelle. Встреча православной русской экклезиологии с католической экклезиологией в XIX–XX вв. URL: http://www.katechein.ru/files/1. Ecclesiologuia.doc.
17. Jacques Dupuis S. J. Christianity and Other Religions: From Confrontation to Encounter. URL: http://sedosmission.org/old/eng/dupuis_2.htm.
18. Petros Vassiliadis' theological work honoured in Greece // World Council of Chufghes. www.oikoumene.org/en/press-centre/news/petros-vassiliadis2019-theological-work-honoured-in-greece.
19. Vassiliadis Petros. Mission and Proselitism. An Orthodox Understanding // International Review of Mission. 1996. Vol. 85. issue 337. P. 257–275.

УДК:82–82

С. Ю. Воробьева
кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и журналистики
Волгоградского государственного университета

ФУНКЦИИ ХРИСТИАНСКИХ СЮЖЕТОВ И ОБРАЗОВ В ПОВЕСТИ Е. И. ЗАМЯТИНА «АЛАТЫРЬ»

Copyright © 2015, С. Ю. Воробьева

В статье рассматривается сюжетообразующая функция христианских мотивов в повести Замятина «Алатырь». Последовательно анализируя содержание глав повести сквозь призму сюжетики христианских праздников, автор статьи выявляет их связь с авторской позицией писателя-ироника, писателя-еретика, иносказательно демонстрирующего неблагополучие русского уездного мира, в котором парадоксально сочетаются творческое начало, потребность к самовыражению и привычка к общепринятым стереотипам.
Ключевые слова: демифологизация, дискурс, картина мира, ирония, образ, параллелизм, пародия, структура, христианские мотивы, эстетическая парадигма.

S. Vorobeva
Christian functions plots and images in E. I. Zamyatin stories «Alatyr»

The article discusses the function of plot of Christian motifs in the novel Zamyatin «Alatyr». Consistently the chapters analyzing the story plot structure through the prism of Christian holidays, the author reveals their connection with the author's position of writer-ironist, writer and a heretic, allegorically showing trouble county Russian world, which paradoxically combines creativity, the need for self-expression and the habit of generally accepted stereotypes.
Key words: demythologization, discourse picture of the world, the irony, the image overlap, parody, structure, Christian motifs, aesthetic paradigm.

В России сакрализация быта и общественной жизни сохранялась гораздо дольше, чем в странах Европы и была прервана лишь с утверждением атеистической идеологии в советский период отечественной истории. Личность Е. Замятина формировалась под воздействием христианских традиций и в силу семейных обстоятельств (отец писателя — священнослужитель), и в силу того, что его детство прошло в российской глубинке — Лебедянь, тогда Тамбовской губернии, где соотнесенность с традицией, в том числе и с христианской, всегда более ощутима, чем в центральных, столичных городах [2]. Повесть «Алатырь» (1915) была написана Е. Замятиным под непосредственным воздействием уездных впечатлений и составила наряду с повестями «Уездное» (1911), «На куличках» (1914) так называемую уездную трилогию.

Своеобразие поэтики повести, ее сюжета и образного ряда во многом определяется тем, что Замятин методично, в каждой главе повести упоминает христианский праздник, указывая таким образом на определенную точку годичного христианского круга. Этот прием может быть истолкован, на наш взгляд, двояко: и как следование традициям реалистической литературы, и как способ демифологизации реальности, что указывает на синтез реалистического и модернистского начал в художественном универсуме писателя [1]. Каждый выявленный случай такого наложения микросюжета отдельной главы на сюжет христианского празднества следует одной из этих двух интенций и либо формирует сюжеты, параллельные друг другу, либо создает пародийный модус, указывая на явное несоответствие реального и идеального.

Рассмотрим это на конкретных примерах.

Действие повести начинается осенью 23 сентября (**день Петра и Павла-рябинника**), длится год и завершается в следующую зиму 19 января (**Крещение**). Художественное время повести, как и в пушкинском романе, «исчислено по календарю» и течет достаточно равномерно: между событиями глав (за редким исключением) не проходит больше двух месяцев, в целом же временной континуум представляет собой замкнутый круг. За счет этого у читателя, воспитанного в традициях христианского летоисчисления, формируется ощущение плавности, неспешности течения жизни. Нельзя сбрасывать также со счетов и литературную традицию: в сюжетах русских классиков (Гоголь, Гончаров, Островский, Салтыков-Щедрин, Достоевский, Чехов) такая организация художественного времени передает мысль о стагнации, застое, жизненном тупике.

Кроме этого, постоянное упоминание в качестве календарных дат праздников выполняет еще одну важную художественную функцию — создание в повествовании своего рода второго плана, благодаря которому все происходящее с героями «Алатыря» воспринимается читателем на фоне и в непосредственной связи с христианским мифом, что открывает широкие возможности для активной

Copyright © 2015

интерпретации. Особенно очевидным это было для современного Замятину читателя, сегодня подобное прочтение требует комментариев.

Обратимся к тексту повести. В ее первой главе «*От грибов принаследно»* речь идет об утраченном в Алатыре изобилии еды, детей, женихов. Поэтому фраза «Петр — Павел Рябинник минул, пошли уж студеные утренники» воспринимается символически: закончена плодородная пора и в годичном природном цикле, и в историческом бытии Алатыря, поэтому упоминание праздника подчинено здесь *принципу параллелизма*. Оно пока лишь намекает в качестве своеобразного пролога о том «перекосе» в жизни алатырцев, что подменил былое плодородие, подобное летнему, осенним увяданием и бесплодием.

Глава вторая *«Кошка Милка исправницкая»* начинается с упоминания осеннего праздника **Покрова Богородицы**. Богородица оказывала покровительство всем женщинам, невестам, матерям, «покрывала» их, то есть берегла, вела к счастью. В этой главе героиня повести Глафира тоже ищет жениха, но ее постигает жестокое разочарование: Костя Едыткин внешне совсем не похож на принца, хотя и готов на подвиг. С этого момента в повести начинает звучать мотив взаимного непонимания, разобщенности, поэтому Покров Богородицы упоминается Замятиным, скорее всего, по контрасту и оказывается *пародийно обыгран,* поскольку не о высоком, духовном мысли Глафиры, не получает она так необходимого ей покрова.

В этой же главе упоминается праздник **Успения Богородицы**, который соединяет в себе, согласно христианским традициям, противоположные эмоции: грусть по поводу смерти Богородицы и радость ее воскрешению и вознесению на небо. В канун Успения устраивали «помочи», т. е. радели о благополучии ближнего. Замятин вновь двояко использует семантику праздника: во-первых, в этот день Костя Едыткин успешно сдает экзамен на телеграфиста, то есть «успевает» по нему. В данном случае можно вновь говорить об ассоциативном *параллелизме* в использовании названия праздника и совершаемого поступка («успение» и «успеть»). В результате герой чувствует себя как бы воскресшим к новой, счастливой жизни. Во-вторых, в этом эпизоде использована и семантика «мировой помочи», так как стать чиновником Косте помогли и исправник Иван Макарыч, и старый телеграфист, и мать Потифорна, и Глафира, дававшая ему уроки. В данном случае также можно говорить о существующем *параллелизме* между семантикой праздника и микросюжетом главы.

В третьей главе *«Князь»* упоминается **Мясоед —** в России традиционное время свадеб, в судьбах героев же все наоборот: «Опять без свадеб кончился мясоед» [3, с. 206]. Так иносказательно Замятин подчеркивает неестественность бытия алатырцев, но при этом как бы дает им надежду, ведь именно в мясоед появляется в Алатыре холостой князь Вадбольский. Таким образом, семантика праздника используется *пародийно* (мясоед — без женихов) и как *основа для дальнейшего развития сюжета* (князь — жених).

В этой же главе упоминается праздник **Масленицы**, знаменующий собой, с одной стороны, поворот от зимы к весне (к радости), а с другой — преддверие **Великого поста** (поворот к скорби).

Популярной народной забавой, развлечением в дни Масленицы было угощение друг друга блинами. Четверг на Масленой неделе назывался «разгул». Замятин практически полностью сохраняет семантику праздника: именно в «разгульный» четверг происходит званый вечер и у исправничихи встречаются и знакомятся Глафира и князь Вадбольский, а Варвара дает выход своей ревности (режет платье Глафиры). Для Кости Едыткина праздник обернулся скорбью — он чуть не умер, объевшись блинами: и смех и грех, как говорится. Соединяя различные по эмоциональному вектору события в одном микросюжете, Замятин в очередной раз подчеркивает странность алатырцев, неестественность их жизни, при этом парадоксальность, утверждаемая им и как норма бытия, граничащая порой с гениальностью.

Из четвертой главы «*Молитвы»*, название которой непосредственно связано с религиозной тематикой, мы узнаем немаловажный факт: Костя Едыткин проболел весь Великий пост и «к **Прощеному дню** обрезался совсем, посерел» [3, с. 210], так что мать его уже готова была посылать за священником. Упоминание Прощеного воскресенья играет, таким образом, важную сюжетоформирующую роль: читатель узнает о длительности болезни героя, одновременно сближая его муки в своем сознании с муками подвижников, правда опять-таки в *пародийном ключе*, поскольку их причина вполне греховна и комична — обжорство, и Костя постится, умерщвляет плоть как бы не по своей воле, а по недоразумению. Тем не менее ореол невинного страдальца создается Замятиным вокруг героя уже в этой главе.

Пятая глава *«Великий язык»* начинается с упоминания **Пасхи**, символика которой связана с мотивами воскрешения, пробуждения, возвращения к жизни, к общей радости и свету. Неслучайно именно в этот день князь Вадбольский решает объявить алатырцам свою тайну, которая связана с пропагандированием всемирного, всеобщего языка эсперанто. Цель эсперанто — объединить разобщенных различными языками народов в единую семью — созвучна и целям христианской Церкви. Но Замятин и здесь *пародийно* обыгрывает эту христианскую идею: Вадбольский не смог объявить свою тайну, так как по случаю Пасхи все жители Алатыря усердно разговлялись: «И таким увиделось небо жутко-пустым князю, таким замолкшим навек, что схватило горло, хоть вой» [3, с. 213]. «Замолкшее навек небо» и светлый праздник Воскресенья соотносятся друг с другом в *пародийном* ключе, вновь свидетельствуя о неправильной, навсегда утратившей норму жизни алатырцев.

В этой же главе праздник **Красная горка** упоминается Замятиным с той же целью, что и несколько ранее праздник мясоеда («Красная горка — свадебный день, а в Алатыре не слыхать ни свадебных бубенцов, ни весело-печалных пропойных песен» [3, с. 214]), но мотив этот предстает более развернутым за счет диалога между князем и исправником о возможных мерах к «поощрению женихов властью, от Бога данной» [3, с. 213], демонстрируя серьезную озабоченность неправильным ходом жизни и стремлением к его выправлению.

В этой же главе упоминается и **Фомина неделя (Радоница)**. Именно в Четверг на Фоминой князь рассылает алатырцам приглашения на первое занятие по эсперанто. Тот факт, что Фомина неделя связана с поминовением усопших, бросает мрачный отсвет на это и все последующие события повести: неистовое соперничество Варвары и Глафиры, покушение Кости на князя, арест Кости — все они оказываются эмоционально связаны с символикой Фоминой недель, поэтому можно вновь говорить о реализации принципа *эмоционального параллелизма.*

В шестой главе *«Епархия зелененькая»* описанные события завершают годичный временной круг: вновь упоминается **Покров,** причем в связи с Костей Едыткиным: «В ночь на Покров пошел шапками снег. Выбежал Костя утром — нет ничего: ни постылого проулка с кучами золы, ни кривобокой ихней избы. Все белое, милое, тихое — и какая-то нынче начнется новая жизнь. Не может же быть, чтобы стало так — и чтобы все по-прежнему было?» [3, с. 217]. Надеждам героя на новую жизнь не дано сбыться, и бытие алатырцев в целом по-прежнему не выходит из наезженной колеи, все остается как было. Замыкание годичного круга оказывается связано в контексте повести с семантикой безысходности и тупика.

В этой же главе далее упоминается **Михайлов день**, когда принято было угощать и угощаться перед наступлением долгого и строгого **Филипповского поста**. Именно вечером Михайлова дня Костя Едыткин «угощает» алатырцев своим сочинением — публично читает свой «Внутренний женский догмат божества». Выступление его завершается фиаско: слушателей охватывает бурное веселье. Для Кости же, наоборот, наступает суровое время разочарований и подозрений. Если в начале повести состояние его духа сравнивалось со «светлым, новеньким месяцем», то теперь Замятин сопоставляет облик Кости с «месяцем на ущербе», что также актуализирует мотив безысходности и тупика.

Название заключительной главы «*Святочные происшествия»* указывает на **Святки** — время чудесных происшествий, традиционно связанное с суевериями (гаданием, переодеванием в шутовские костюмы, плясками и пением, оставшимися со времен язычества). Сюжет главы действительно полон чудес, небывалых происшествий: исправник Иван Макарыч демонстрирует алатырцам свое очередное изобретение — непромокаемую ткань, которая на глазах у всех благополучно протекает; отец Варвары, протопоп, бегает по Алатырю в исподнем после очередной беседы с коземордым, князь Вадбольский получает таинственные письма с признаниями в любви. Показательно, что в истории христианской Церкви именно Константин Великий, совместно с Тертулианом и святым Иоанном Златоустом восставал против святочных волхвований и «безумных игр». В повести Е. Замятина эта глава о святочных происшествиях заканчивается своеобразным бунтом именно Константина Едыткина, поднявшего руку на Вадбольского, в котором ему примерещился сам дьявол, князь мира сего. Повесть завершается, таким образом, на трагической ноте — игрища и забавы алатырцев заканчиваются невесело, на смену им приходит суровая действительность: Костю ведут в острог. Святочные вечера в народе называли еще и *страшными.* Замятин вновь прибегает к приему ***параллелизма*** между смыслом праздника и сюжетом повести.

Финал повести обретает черты пророчества, но при этом он лишен пафоса, присущего финальным символам «Уездного» и «На куличках». Автор уже не торопится высказать прямо те обобщения, на которые способен читатель:

«Алатырь проснулся, галдел, махал руками. Поднимались на цыпочках — на убивца поглядеть.

— Ты, гляди, Ипат, не упусти! Держи его крепко, — кричали Ипату бешеному.

— Я крепко и то… — поглядев исподлобья, Ипат — невзначай будто — сунул Косте пятак: бери, пригодится. Костя покорно взял пятак, улыбнулся покорно. Но тут же и разжал руку. И Ипатов пятак затоптали» [3, с. 172]. Финальная фраза подчеркнуто иносказательна, символична: пропадает, затаптывается в грязь лучшее, что есть в русском человеке, — доброта, милосердие, способность к состраданию.

Замыкая «уездную трилогию», «Алатырь» замыкает и эстетику «монологического замысла», которой в существенной мере отмечено раннее творчество Замятина. Целенаправленно уходя от традиционного, «дормезного» реализма, Замятин осознает также и некоторую эстетическую бесперспективность символизма, навсегда решившего покинуть реальный вещный мир и увести читателя в область интуитивных прозрений и догадок. На приведенном выше материале как нельзя более очевидно проявляется стремление писателя соединить обе художественные практики для образования нового эстетического кредо, которое будет теоретически осмыслено писателем несколько позже, в его знаменитых статьях 1920-х годов «О синтетизме», «Новая русская проза», «О сегодняшнем и современном», «О литературе, революции и энтропии», а также в цикле лекций «Техника художественной прозы». Суть нового художественного метода, который Замятин называет «неореалистическим», состоит в соединении (синтезе) обеих эстетических парадигм для более адекватного изображения мира и человека, соответствующего изменившемуся

«трену» жизни. Устойчиво укорененная в сознании соотечественников православная картина мира и православная аксиология оказывается парадоксальным образом совместима с еретическим началом, порожденным соединением крайностей в одном и том же сознании. Многочисленные герои «Алатыря» способны развиваться в любом направлении, но в пределах собственных крайностей, заложенных писателем в структуре образа. Отсюда непредсказуемость их поступков (которую нельзя при этом считать немотивированной), возможность неожиданных сюжетных поворотов. Функциональная самодостаточность этих образов неизбежно приводит к процессу их обособления, атомизации: каждый из персонажей «Алатыря» стремится к пространственной замкнутости: «А пока до беды, засели покрепче в мурьях, еще пуще предались сновиденной жизни — всякий своей. Исправник изобретал; Родивон Родивоныч — выписал "Готский Альманах" и услаждался; Костя горестно вернулся к стихам; протопоп отец Петр беседовал со своим козьемордым; все тем же горбоносым горела Глафира; а князь проповедовал великий язык сперанто…» [3, с. 164], каждый самобытен и неповторим, каждый «требует» своего сюжета. Чтобы преодолеть эту спонтанную центробежность, Замятин прибегает к традиционным скрепам: христианскому годичному циклу, мифу об Алатырь-камне, которые объединяют представленное многообразие характеров, но не снимают угрозу «большого взрыва» внутри созданного континуума, поскольку накапливающаяся энергия не находит выхода вовне.

Переход от реализма к различным модификациям модерна онтологически обусловлен активизацией субъективно-индивидуалистического начала в искусстве, что, в свою очередь, делает востребованными такие формы и приемы, которые призваны максимально диалогизировать художественный дискурс, провоцируя читателя и зрителя на активное сотворчество.

Литература

1. Гончаров П. А. Фольклорные мотивы и образность в структуре повести Е. Замятина «Алатырь» // Творческое наследие Евгения Замятина: взгляд из сегодня. Тамбов, 1994. Кн. 2. С. 62–68.
2. Давыдова Т. Т. Творческая эволюция Евгения Замятина в контексте русской литературы парвой трети XX в. М.: Изд-во МГУП, 2000.
3. Замятин Е. И. Избранные произведения: В 2-х т. [Текст] / Е. И. Замятин. Т. 1. М., 1990.

УДК:159.923.32

С. Н. Бельков
аспирант Русской христианской гуманитарной академии

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ АДДИКЦИИ. ПРАКТИЧЕСКИЙ ОПЫТ РЕАБИЛИТАЦИИ НАРКОЗАВИСИМЫХ В ЦЕНТРЕ САПЕРНОЕ

Copyright © 2015, С. Н. Бельков

В статье проведен сравнительный анализ трактовки понятия аддикции в современной психологии и понятия страсти в христанской антропологии. Показаны существенные сходства между этими понятиями и, как следствие, между секулярным и православным подходами к реабилитации наркозависимых. Названы основные различия православного и секулярного подходов. Описана программа православной реабилитации наркозависимых «Обитель исцеления», основанная на святоотеческом учении Русской православной церкви и успешно реализуемая в Санкт-Петербургской митрополии на протяжении последних 20 лет. Приведены цели и задачи программы, ее основные принципы, перечислены основные компоненты программы, раскрыты особенности терапевтической среды, психологической и духовной работы с личностью реабилитанта.
Ключевые слова: аддикция, страсть, наркотическая зависимость, аддиктивное поведение, реабилитация наркозависимых, комплексные личностно ориентированные программы реабилитации, духовно-ориентированная программа «Обитель исцеления», духовные ценности, грех, покаяние.

S. N. Belkov
Orthodox approach to an addiktion problem. Practical experience of rehabilitation of drug addicts in the center «Sapernoe»

In the report a comparative analysis of addiction concept interpretation in modern psychology and passion concept one in Christian anthropology is carried out. Essential similarities between both mentioned concepts as well as between secular and Orthodox approaches to drug rehabilitation is shown. The main distinctions of the Orthodox and secular approaches are named. Drug rehabilitation orthodox program «Convent of healing», based on the patristical doctrine of Russian Orthodox Church and successfully conducted in the St. Petersburg Archdiocese for the past 20 years is described. Goals and objectives of the program are given, its basic principles and key components are disclosed, particular therapeutic environment, psychological and spiritual work with a person rehabilitant are articulated.
Key words: addiction, passion, drug addiction, addictive behavior, drug rehabilitation, complex personality-oriented rehabilitation program, spiritually-oriented program «Convent of healing», spiritual values, sin, repentance.

Целью статьи является представление успешного двадцатилетнего практического опыта работы с наркозависимыми, проводимого в Санкт-Петербургской митрополии по авторской программе реабилитации «Обитель исцеления» [2], основанной на положениях христианской антропологии, православном святоотеческом учении и современной психологии.

Существуют определенные параллели между пониманием проблемы аддикции в современной психологии и христианской антропологии. Это дает основание для сравнения и сопоставления опыта православной реабилитации и подходов, разрабатываемых в аддиктологии. Рассмотрим сначала вкратце особенности и эволюцию подхода к проблеме аддикции в психологиии.

Долгое время зависимость воспринималась через связь с употреблением психоактивного вещества — алкоголя или наркотиков, и основное направление работы состояло в устранении этого симптома. С течением времени была выявлена связь патологических зависимостей с личностными нарушениями пациентов, при этом перечень возможных агентов аддикции был существенно расширен. Оказалось, что можно выделить общие принципы аддиктивного поведения для широкого спектра поведенческих патологических стратегий.

Одним из самых важных принципов является цикличность поведения с четкими фазами и обеднением и угасанием стратегий поведения, не помогающим реализовать этот цикл.

Исследователи отмечали, что к аддиктивному поведению чаще всего склонны незрелые личности, со слабыми компенсаторными возможностями психики, с низкой социальной адаптацией или в процессе социальной и психологической дезадаптации.

Аддиктивное поведение, в том числе связанное с употреблением наркотиков, обусловлено желанием человека уйти из реальной жизни путем изменения состояния своего сознания. Оно всегда характеризуется утратой личностью свободы воли, приобретением пагубных стереотипов поведения и деструктивных жизненных установок.

Ц. П. Короленко и Т. А. Донских указывают на формирование аддиктивной установки как совокупности когнитивных, эмоциональных и пове-

Copyright © 2015

денческих особенностей, вызывающих аддиктивное отношение к жизни.

Аддиктивная установка выражается в появлении сверхценного эмоционального отношения к объекту аддикции, мысли и разговоры об объекте начинают преобладать, появляется механизм интеллектуального оправдания аддикции, снижается критичность к негативным последствиям аддиктивного поведения и аддиктивному окружению, развивается также недоверие к лицам, не принадлежащим к этому окружению, в том числе к специалистам [5].

В целом изменения психики, которые происходят при аддикции, следующие: подчиненность сознания предмету зависимости, утрата самоконтроля, отрицание самого факта зависимости.

Поскольку личность характеризуется как система отношений человека к окружающей действительности [12], необходимо работать не только с окружением зависимого человека, то есть с его семьей, но также и с обществом, процессы которого зачастую провоцируют развитие и распространение данной патологии. Следовательно, мы не сможем пройти мимо смыслов и ценностей, которые необходимы для формирования здоровой полноценной личности. То есть при обсуждении проблемы аддикции мы не можем обойтись без проблемы нравственного выбора, высших ценностей, смысла жизни человека.

В настоящее время существует множество комплексных, личностно ориентированных программ, направленных на коррекцию личности, которые применяются при работе с зависимыми пациентами.

Программа «Обитель исцеления» использует инструментарий, наработанный в аддиктологии, однако основана она на опыте, методах, приемах и понятийном аппарате православной святоотеческой аскетической школы с двух тысячелетней историей.

В качестве аналога понятию аддикции в православной антропологии можно рассматривать понятие «страсть».

У свв. отцов и подвижников страсть понимается, прежде всего, как порочное, греховное состояние, пленившее в послушание себе волю. Страсть — это образовавшаяся в нашем естестве наклонность и сильное постоянное и неудержимое влечение ко греху. «Страстью, — говорит преп. Иоанн Лествичник, — называется уже самый порок (греховный помысел, осуществляющийся в греховном деле), от долготы времени вгнездившийся в душе и через навык, сделавшийся как бы природным ее свойством, так что душа уже произвольно и сама собою к нему стремится» [7, с. 81].

Страсть в человеке, постепенно укореняясь, становится как бы второй его природой, основным ядром его чувств и хотений. Подобным же образом определяет страсть преп. Нил Сорский; страстью он называет такую греховную склонность и такое греховное действие, которое, долгое время гнездясь в душе, посредством привычки, обращается как бы в естество ее [9].

Эмпирический опыт показывает, что если греховному пожеланию отказать, то в другой раз оно подействует уже слабее и затем совсем утихнет. Но при его удовлетворении оно будет действовать каждый раз с новой силой, приобретая все большую и большую власть над волей человека. И наконец, рождается навык, страсть. О подобном развитии страсти пишут святые отцы: «При частом повторении того или иного греха и весь строй сердечный, все помыслы человека, его чувства и желания, от частого обращения и пребывания в данном греховном состоянии приобретают страстное греховное направление и, в свою очередь, питают страсть, побуждая на греховные дела, непрестанно возмущают и волнуют душу страстными внушениями, от врага влагаемыми» [9, с. 34].

Таким образом, в составе образовавшейся страсти следует различать:

1) сердечное расположение (аддиктивная установка) и 2) привычные греховные действия, удовлетворяющие страсть (циклическое аддиктивное поведение).

Когда человек бывает в состоянии образовавшейся и укрепившейся в нем страсти, тогда и сердечное расположение (соуслаждение) к страсти и привычные греховные действия, можно сказать, равносильны.

Все сказанное выше позволяет сделать вывод о том, что понятие страсти шире понятия аддикции и тесно связано с религиозными категориями греха, покаяния, духовности и т. п. С точки зрения автора, это является скорее преимуществом описываемого подхода, чем его недостатком, так как позволяет начать коррекцию личности на ранних этапах, когда ее разрушение еще не так заметно. Однако важно отметить тот факт, что описание симптомов страсти и развития страстного состояния удивительно точно совпадают с описанием аддикции и аддиктивного поведения.

Общими чертами аддикции и страсти являются:

1) рассмотрение развития аддикции (страсти) как результата комплексного нарушения, затрагивающего все уровни человеческой личности;

2) повреждение (пленение) воли человека;

3) циклический характер поведения.

В соответствии с последними тенденциями в аддиктологии, комплексное нарушение структур личности требует и комплексного подхода к решению проблемы аддикции, который должен включать в себя привлечение к работе с зависимым специалистов различного профиля, реформирование структуры ценностей человека, работа с окружением зависимого, его семьей.

Такую помощь наркозависимым с 1996 г. оказывают в Санкт-Петербургской митрополии в реабилитационных центрах Саперное и Красноармейское (мужчины) и Торфяное (женщины) на основании авторской духовно-ориентированной программы «Обитель исцеления» [2].

Задачами программы является не только побудить наркозависимого отказаться от наркотиков,

но и заполнить «экзистенциальный вакуум», возникающий у него после этого отказа. Сформировать у наркозависимого идеологически обоснованную стратегию избавления от наркотиков и установку на отказ от воспроизводства наркотических практик в своей повседневной жизни.

Развитие воли и ответственности у воспитанника становится основой оздоровления личности, обеспечивает дальнейшую стойкую ремиссию. Социальная адаптация воспитанников заключается в выработке навыков конструктивного взаимодействия в обществе (семье, трудовом коллективе), в восстановлении или формировании способности к регулярной трудовой деятельности.

В ходе комплексной духовной, психологической, педагогической и социально-трудовой реабилитации осуществляется восстановление духовных ценностей, изменение мировоззрения, переосмысление прошедшего жизненного этапа, воспитание наркозависимых ребят на основе традиционных для России духовных и культурных ценностей. Принципы, применяемые при душепопечении в наших реабилитационных центрах, строятся с учетом христианской антропологии, психологии, физиологии, наркологии, гомилетики, аскетики и других важных дисциплин.

Первым этапом программы является мотивационный этап, который проходит амбулаторно в дневном стационаре, его длительность от одного до трех месяцев. В настоящее время он организован в Санкт-Петербургской митрополии при храме Воскресения Христова.

Коллектив психологов, педагогов, священников и волонтеров проводят групповые занятия, целью которых является формирование устойчивой мотивации на участие в реабилитационном процессе, проведение психологической диагностической и коррекционной работы, знакомство с православным учением и церковной жизнью.

На базе дневного стационара ведется работа с родителями и близким окружением зависимого, проводятся групповые психологические занятия, беседы со священником. Участие в этой программе для близких реабилитантов, посещающих дневной стационар и уехавших на реабилитацию в загородный центр, является обязательным. На занятиях также приглашаются родственники и друзья зависимых, которые еще не поступили в дневной стационар.

После прохождения мотивационного этапа воспитанник уезжает в загородный реабилитационный центр, где продолжительность пребывания длится не менее двенадцати месяцев.

Основные компоненты загородной реабилитационной программы:

• Сформирована здоровая социальная среда, способствующая выработке конструктивных способов взаимодействия и поведения.

Организация реабилитационной среды строится по образу правильной большой многодетной семьи или общины монастырского типа. Во главе семьи находится священник, являющийся «строгим и любящим отцом», который определяет план работы, контроль за выполнением и качеством работы, понимающий чувства реабилитантов, помогающий разбираться в духовных и житейских вопросах. Образ женщины-матери несет матушка (жена священника). Она также общается с реабилитантами, показывает пример в работе (на поле, огороде, домашнем хозяйстве), помогает им советом в семейных делах и общении с родителями, оделяет теплой материнской заботой. Помощь священнику оказывают сотрудники и несколько волонтеров (ребят, которые прошли реабилитацию в центре и имеют определенный духовный или профессиональный уровень). Их задача — быть примером для реабилитантов, научить их жить по принципу «Делай, как я». Следующим звеном идет костяк группы — «старшие братья» — это ребята, которые живут на приходе 3–4 и более месяцев, знающие порядки, дисциплину, которым доверяют. Они помогают адаптироваться вновь поступившим и служат им примером. Среди них выбираются старшие по работам, по быту и т. п. Важным моментом является вхождение новых братьев в общину по одному с промежутком не менее двух недель, чтобы запустить процесс адаптации и позволить новичкам влиться в сформированную систему.

Важными составляющими реабилитационной программы являются разрушение деструктивных жизненных установок, ложных представлений и ценностей, разрушительных мотивов, пагубных стереотипов поведения и формирование здоровых способов взаимодействия в семье, коллективе. Такая работа направлена на разрешение конфликтов «личность — личность», «личность — семья», «личность — общество». В результате реабилитации воспитанники получают навыки конструктивного взаимодействия в социуме.

• Трудовая деятельность в общине.

Занятия трудом направлены на то, чтобы привить реабилитируемым молодым людям привычку к систематической работе, они должны усвоить все необходимые навыки самообслуживания. Начинают формироваться такие качества, как аккуратность, усидчивость, уважение к чужому труду, что способствует выработке адекватной самооценки, необходимой для дальнейшего процесса социализации вне центра.

• Влияние на ценности и смысловое содержание личности.

В церковной библиотеке индивидуально для каждого воспитанника подбираются книги для чтения, темы для написания рефератов. Работает кинолекторий с обязательным последующим обсуждением фильмов, особое внимание уделяется культуре речи. Проводятся занятия по Закону Божию и Новому Завету, где учитывается определенная специфика и прежний образ жизни реабилитантов.

• Духовное окормление.

Духовный компонент нашей программы является ее центральным звеном. Так как с точки зрения

православной антропологии наркомания — это проблема по преимуществу духовная, то и решаться она должна в первую очередь духовными средствами.

Основой и духовным центром жизни в православном приходе является храм. Будучи его прихожанами, наши воспитанники понемногу начинают осознавать и видеть высокий смысл литургии, сущность церковных таинств и глубину молитвы. Именно в храме многими из них переживается своя личная встреча с Богом, здесь делаются первые шаги человека к духовной работе, к покаянию и к Святому Причастию.

Ключевым понятием духовной реабилитации является покаяние — метанойя, что в переводе с греческого означает «изменение мышления», которое неизбежно приводит и к изменению поведения. Отвращение человека от бывшего образа жизни направлено не в пустоту, а к противоположному — возненавидевший грех обращается к добру, правде — а это и есть новая, созидательная, счастливая жизнь. Покаяние не унижает человека, но дает ему мощный стимул для духовной работы над собой, для творческой перемены жизни. Регулярное участие в таинстве исповеди способствует устранению аддиктивной установки, исцеляет личность воспитанника.

На каждую седмицу составляется «Евангельская заповедь недели». Из Евангелия, которое читается на утреннем правиле, берется какая-либо заповедь. Она разъясняется воспитанникам на основании толкования святых отцов. Заповеди на неделю вывешиваются в келиях, где проживают реабилитанты, и ежедневно повторяются перед началом трапезы. По окончании недели, обычно в понедельник, воспитанники собираются самостоятельно или со священником и обсуждают, кому и при каких обстоятельствах помогла та или иная из заповедей, как при проживании в реабилитационном центре, так и до приезда в обитель. Это очень эффективное духовно-психологическое упражнение. В данном случае включена когнитивная сфера, то есть происходит процесс суждения, запоминания и сохранения знаний. Знание заповеди вначале воспринимается реабилитантами как нечто внешнее (не мое), но затем постепенно превращается в опыт и убеждение.

Еще одной жемчужиной дореволюционного духовного наследия является чин принятия обета трезвости. Этот чин был установлен Церковью в XIX веке во время активизации трезвеннического движения в России. Обет дается воспитанниками в храме перед иконой Божией Матери в торжественной обстановке и только добровольно. После принятия обета о неупотреблении табака, наркотиков и алкоголя давшему обет вручается «Обетная грамота». Первый раз обет принимается на короткий срок, впоследствии увеличивается на несколько лет. Если человек выдержал обещанный срок, то по его просьбе обет может быть дан на всю жизнь.

Ведущее значение в преображении реабилитантов имеет духовное наставничество. Священнику недостаточно остановиться на том этапе, когда воспитанник принимает слова или советы наставника, чувствуя к себе доброе отношение, соглашаясь с тем, что священник прав и советует разумно. Нужно стараться выстроить отношения «священник — воспитанник» так, чтобы наставление принималось не только умом, но и сердцем. Для этого, при относительно небольшом количестве наркозависимых важно, чтобы воспитанников окормлял один духовник, но не по должности, а по пастырской любви.

Описанная нами духовно-ориентированная программа «Обитель исцеления» показала на протяжении двадцати лет свою высокую эффективность. До 80% наркозависимых, прошедших реабилитацию в наших центрах, находятся в состоянии стойкой ремиссии.

Однако все, кто занимается данной проблемой или страдает наркотической зависимостью, должны прислушаться к словам преп. Макария Оптинского: «Самоуверенное стремление скоро победить страсти есть безумие, от гордости происходящее» [8]. Дело полного очищения от наркотической страсти требует не недели, не даже месяцев, но многих лет. Необходим подвиг и труд, пока будет побеждена страсть.

Литература

1. Даренский И. Д. Аддиктология как научная дисциплина и область практической деятельности // Аддиктология. 2005. № 1. С. 8–132.
2. Бельков С., прот. Духовно-нравственная программа реабилитации наркозависимой молодежи: Сб. научн. сообщений «Служба практической психологии в системе образования». Вып. 13. СПб.: АППО, 2009. С. 74–80.
3. Егоров А. Перспективы лечения аддиктивных расстройств: теоретические предпосылки. 2012.
4. Карвасарский Б. Д. Психотерапия: Учеб. для вузов / Изд. 2-е, перераб. СПб.: Питер, 2002. 672 с.
5. Игумнов С. А. Клиническая психотерапия детей и подростков: Справ, пособие. Минск, 1999.
6. Психосоциальная аддиктология. Ц. П. Короленко, Н. В. Дмитриева. Новосибирск: Олсиб, 2001. 251 с.
7. Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. СПб., 2004.
8. Преп. Макарий Оптинский. Письма о смирении, самоукорении и терпении скорбей // Онлайн-библиотека сайта Православие и мир, 2011–2015.
9. Преп. Нил Сорский. Устав о скитской жизни в изложении еп. Иустина. М., 1892.
10. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М., 1989.
11. Свт. Феофан Затворник. Душеполезные поучения. Оптина Пустынь. 2008.
12. Мясищев В. Н. Понятие личности в аспектах нормы и патологии // Психология отношений. М.; Воронеж, 1995. С. 48–53.

УДК 261.8

Д. В. Макеева
бакалавр богословия, Свято-Филаретовский православно-христианский институт

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МИТРОПОЛИТА ЛЕНИНГРАДСКОГО И НОВГОРОДСКОГО НИКОДИМА (РОТОВА) ПО УСТАНОВЛЕНИЮ ДИАЛОГА РПЦ МП С ИНОСЛАВНЫМИ ЦЕРКВАМИ

Copyright © 2015, Д. В. Макеева

Статья посвящена деятельности митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) — епископа советской формации, самого влиятельного церковного деятеля своего времени. Он начал свою деятельность в должности председателя Отдела внешних церковных сношений в июле 1960 г., в один из самых тяжелых периодов в истории Русской православной церкви (Московского Патриархата), — в период антирелигиозной кампании, целью которой была полная ликвидация Церкви и всех церковных институтов. Несмотря на жесткий контроль со стороны советского государства, митр. Никодиму удалось наладить и развить отношения с Римско-католической церковью и со многими протестантскими церквами, что укрепило позиции Русской церкви в СССР.
Ключевые слова: диалог с инославными, контроль советского государства, внешние связи, Римско-католическая церковь, протестантские церкви.

D. V. Makeeva
Activity of Nicodim (Rotov), Metropolitan of Leningrad and Novgorod in establishing the dialogue between the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate and non-Orthodox churches (1960–1978)

The article is dedicated to the activity of Nicodim (Rotov), Metropolitan of Leningrad and Novgorod — The Bishop of Soviet formation, the most influential Church leader of his time. He started his activity as Chairman of the Department for external Church relations in July 1960 in one of the most difficult periods in the history of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate — in the period of antireligious campaign for the abolition of Church and all Church institutions. Metropolitan Nicodim established and developed relationship with the Roman Catholic Church and Protestant Churches despite the strict control of the Soviet state. This has strengthened the position of Russian Church in the USSR.
Key words: dialogue with the non-Orthodox churches, control of the Soviet state, external relations, Roman Catholic Church, Protestant Churches.

Советская эпоха в жизни Русской православной церкви (Московский Патриархат) — один из самых трагических и сложных периодов. С 1917 до 1990 г.[1] РПЦ МП существовала в условиях гонений, антирелигиозной пропаганды и тотального контроля со стороны органов власти. Начиная с 1917 г. РПЦ МП была лишена возможности направлять своих представителей за пределы Советской России для участия в межцерковных диалогах из-за «полной гражданской и фактической изоляции» [15, с. 34]. Во время Второй мировой войны отношение сталинского правительства к РПЦ МП несколько потеплело: начиная с 1943 г. советское руководство стремилось не уничтожить РПЦ МП, а использовать ее как инструмент внешней политики, поэтому Русская православная церковь получила возможность развивать отношения с другими христианскими церквами. Однако собственно активизация диалога РПЦ МП с инославными церквами — католической, протестантскими и дохалкидонскими — началась с 1960 г. и была связана с деятельностью митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова).

Митрополит Никодим (Ротов) (1929–1978) — один из самых ярких и влиятельных церковных деятелей своего времени, епископ советской формации. С 10 июля 1960 г. до 30 мая 1972 г. был председателем Отдела внешних церковных сношений, а с 3 августа 1963 г. до самой своей смерти (5 сентября 1978 г.) — председателем Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства[2]. Следует отметить, что митр. Никодим начал свою деятельность в один из самых тяжелых периодов в истории РПЦ МП [19, с. 382]: с 1958 по 1964 г. с подачи первого секретаря ЦК КПСС Н. С. Хрущева была развернута антирелигиозная кампания, целью которой была полная ликвидация религии, Церкви, всех церковных институтов (епархий, монастырей, приходов, отделов и духовных учебных заведений) [9, с. 263]. Одновременно с антирелигиозной кампанией советское руководство использовало и отчасти инициировало контакты РПЦ МП с инославными церквами для усиления своего влияния и расширения взаимодействия с различными государствами в ситуации холодной войны[3]. Например, тот же Н. С. Хрущев проявлял заинтересованность в установлении отношений с Римско-католической церковью (РКЦ) [7, с. 371]. То есть власть одновременно стремилась решить две взаимоисключающие задачи — уничтожение Русской православной церкви

Copyright © 2015

и ее использование в международной политике, что, несомненно, отражалось на деятельности владыки Никодима. Сложность положения митр. Никодима и его сотрудников усугублялась тем, что все контакты РПЦ МП с инославными церквами находились под постоянным внешним контролем со стороны советского государства (Совета по делам религий и других правительственных органов). После отставки Н. С. Хрущева в 1964 г. ситуация не изменилась, более того, давление «сусловской изощренной системы контроля и надзора» [23, с. 91] на Церковь только усилилось.

Не существует монографий, посвященных вкладу владыки в развитие диалога РПЦ МП с инославными церквами. Однако анализ источников — докладов и выступлений митр. Никодима на встречах с представителями других конфессий, опубликованных официальным периодическим изданием РПЦ МП «Журнал Московской Патриархии» (ЖМП) за период 1960–1978 гг., мемуаров современников и свидетельств его сотрудников, монографий по истории Русской церкви в этот период, в которых содержались упоминания о митр. Никодиме [22, 14, 19, 20, 21, 13, 4, 9], позволил выявить его представления о диалоге с инославными церквами и их воплощении в жизнь; определить направления деятельности владыки и его приоритеты в этой сфере.

В своих богословских трудах необходимость диалога с инославными церквами митр. Никодим обосновывал стремлением христиан, ощутивших «пагубность разделений», исполнить заповедь Господа нашего Иисуса Христа: «Да будут все едино» (Ин. 17: 21). Целью диалога с инославными церквами он считал воссоединение христиан различных исповеданий в единстве веры на основании возвращения к догматическому учению Древней неразделенной церкви [10, с. 44]. Таким образом, в качестве критерия для единства христиан он предлагал признать догматическое наследие Древней неразделенной церкви. Причем, по мнению владыки, признание этого критерия налагает на всех без исключения христиан два обязательства: если будет доказано, что «их Церковь в период после разделения Церквей уклонилась от догматической почвы древней, неразделенной Церкви чрез провозглашение “новых” учений или чрез отрицание истин веры, признававшихся за догматы в неразделенной Церкви, они должны иметь мужество исправить свою ошибку» [10, с. 44–45]. Второе обязательство — объективная проверка символических книг, школьно-богословских доктрин и укоренившихся представлений с тем, чтобы отделить несомненные догматы от богословских мнений, «хотя бы даже и весьма благочестивых и полезных» [10, с. 44–45]. Такое понимание целей диалога с инославными соответствовало основным направлениям православного экуменизма Русской церкви, сформировавшимися в XIX и начале XX в.

Следует также отметить, что владыка Никодим понимал диалог с инославными несколько шире, чем только богословский диалог. По его мнению, воссоединение христиан в единстве веры — дело будущего, а пока в качестве шагов для сближения возможно обсуждение не только догматических и вероучительных вопросов, но и сотрудничество христиан разных конфессий в таких сферах, как борьба за мир, солидарность, разоружение, решение социальных проблем.

Помимо стремления к христианскому единству, несомненно, одной из задач вл. Никодима в его деятельности по налаживанию диалога с инославными церквами, по мнению большинства историков и современников (с одной стороны — М. В. Шкаровский [20], Д. В. Поспеловский [14] и др., с другой — митр. Смоленский и Калининградский Кирилл (ныне Патриарх Московский и всея Руси) [8], митр. Крутицкий и Коломенский Ювеналий [23], протопресв. Виталий Боровой [23], архим. Августин (Никитин) [1] и пр.)), было стремление упрочить положение РПЦ МП на международной арене и в советском государстве, на чем мы будем акцентировать внимание в дальнейшем.

Следует отдельно отметить еще одно из направлений деятельности вл. Никодима, напрямую связанное с развитием диалога с инославными церквами. В условиях массового закрытия православных храмов и духовных школ, после многолетнего физического уничтожения духовенства и мирян, митр. Никодиму приходилось предпринимать существенные усилия для обеспечения соответствующего уровня подготовки представителей РПЦ МП для участия в диалоге с инославными. И он решал эту проблему двумя способами:

1. Укрепление Отдела внешних церковных сношений. Владыка преобразовал ОВЦС, в котором при митр. Николае (Ярушевиче) «работало пять сотрудников», в разветвленный, четко действующий аппарат, в котором «концентрировались интеллектуальные силы Церкви» [2]. Он собрал богословов самого высокого уровня — прот. Ливерия Воронова, протопресв. Виталия Борового, архиеп. Михаила (Мудьюгина), Д. П. Огицкого и др., благодаря участию которых в богословских собеседованиях, форумах и конференциях действительно осуществлялась не только одна из основных задач Православной церкви — свидетельство о неповрежденном Апостольском и Святоотеческом Предании разделенным христианам, но и достигалось более глубокое взаимопонимание между христианскими конфессиями, основанное на тщательном изучении сходств и различий во взглядах в догматической, литургической и церковно-исторической областях, на детальном сопоставлении вероучения церквей.

2. Забота о духовных школах. Еще 1964 г. владыка Никодим, добившись разрешения властей на обучение в Ленинградских духовных школах семерых африканских студентов из Кении и Уганды, спас ЛДАиС от закрытия [21]. Однако до самой его кончины его постоянные усилия были направлены на повышение уровня богословского образования в духовных школах. По мнению историков и со-

временников митр. Никодима, в тот период РПЦ МП в СССР в сфере богословской науки находилась в изоляции и митр. Никодим всеми силами старался вывести ее из этого состояния: организовывал обмен преподавателями и студентами инославных учебных заведений, сам покупал или договаривался о посылке в духовные школы, в частности в ЛДА, новых богословских изданий, приглашал в духовные школы известных инославных богословов. В частности, наиболее значимым фактом является приглашение митр. Никодимом известного католического ученого-литургиста о. Мигеля (Михаила) (Арранца) — одного из самых известных в мире знатоков восточной (православной) литургики и истории богослужения — преподавать в Ленинградской духовной академии. Владыке удалось наладить обучение студентов наших духовных школ за рубежом (в самых известных богословских учебных заведениях Ватикана, Швейцарии — Папском Григорианском университете и входящем в него Папском Восточном институте, а также в католической семинарии Руссикум; в Экуменическом институте в Боссэ).

Итак, формами, в которых осуществлялся диалог с инославными церквами, были в первую очередь богословские собеседования (двусторонние и многосторонние), а также международные богословские конференции, семинары, обмен делегациями и публикациями и пр. Но, конечно, всему этому предшествовали личные переговоры представителей церквей, в которых ключевой фигурой был митр. Никодим (Ротов).

Рамки статьи не позволяют остановиться на всех аспектах деятельности владыки по устроению диалога с инославными церквами. Основное внимание мы уделим возникновению диалога с РКЦ и некоторыми протестантскими церквами; отношения с нехалкидонскими церквами, а также старокатоликами и англиканами в исследуемый нами период уже перешли на стадию официальных визитов и участия РПЦ МП в многосторонних диалогах, но не обладали такой же интенсивностью, как, например, с РКЦ.

Самым важным событием, предшествовавшим активизации диалога с **протестантскими церквами,** стало вступление РПЦ МП во Всемирный совет церквей. К середине 1950-х гг. ВСЦ представлял собой значительную силу в религиозном мире — в его состав входили 160 протестантских церквей, объединявших около 170 млн верующих [5]. ВСЦ активно приглашал к участию все христианские церкви, в том числе Русскую православную церковь Московского Патриархата. Собственно вступление РПЦ МП в ВСЦ произошло на III Генеральной Ассамблее ВСЦ в Нью-Дели (Индия) в ноябре–декабре 1961 г. Вл. Никодим, возглавлявший делегацию РПЦ, был избран членом его Центрального комитета [5]. Он, по всеобщему мнению, был «главным архитектором» [23, с. 96] вступления РПЦ в ВСЦ, несмотря на то что в значительной мере подготовил это событие его предшественник на посту председателя ОВЦС[4] — митр. Николай (Ярушевич). Значительную роль во вступлении Русской церкви в ВСЦ сыграли политические мотивы: генеральный секретарь ВСЦ доктор В. А. Виссерт-Хуфт был заинтересован в участии РПЦ МП, так как надеялся на поддержку РПЦ в борьбе против «американизации христианства» [23, с. 96]; советское правительство, возглавляемое Н. С. Хрущевым, пыталось через ВСЦ расширить взаимодействие с различными государствами мира, используя для этих целей РПЦ МП; Русской церкви также нужны были связи с зарубежными христианами, чтобы с их помощью если не прекратить, то хотя бы ослабить давление на Церковь со стороны государства.

Митр. Никодим возглавлял делегации Русской православной церкви на III (1961), IV (1968) и V (1975) Ассамблеях, участвовал во всех заседаниях Центрального и Исполнительного комитетов ВСЦ, а на V Ассамблее был избран одним из ее президентов. Участие ВСЦ позволило РПЦ внести свой вклад в разработку таких документов, как новый «Базис» ВСЦ (Тринитарный) и делийское заявление «О единстве» (1961), документ «Святой Дух и кафоличность Церкви» (1968), «Крещение, Евхаристия, служение» (1975). Также, по мнению исследователей, деятельность РПЦ МП, которую возглавлял митр. Никодим, оказала «прямое православное влияние» на содержании такого документа ВСЦ, как материалы лимского совещания «О крещении, евхаристии и священстве» (1982) [6, с. 149]. Однако следует отметить, что помимо вероучительных вопросов, на ассамблеях ВСЦ существенное внимание уделялось обсуждению вопросов миротворчества и международной политической ситуации.

В период 1960–1978 гг. митр. Никодим инициировал начало двухсторонних богословских собеседований с Национальным советом Ццерквей США (с 1962 г.); с Церковью Братьев (США) (с 1967 г.); с Евангелическо-Лютеранской церковью Финляндии (с 1970 г., получил рабочее название «Синаппи» по названию конгресс-центра в г. Турку (Финляндия)) и с Союзом евангелических церквей в ГДР (с 1974 г. по месту проведения первой встречи диалог получил название «Загорск»). В этот же период заметно активизировались двухсторонние собеседования с Евангелической церковью в Германии и с Церковью Англии. Темами собеседований стали единство христиан и современные богословские тенденции, понимание крещения, евхаристии, спасения, а также миротворчество, права человека и служение христиан в современном обществе.

Следует отметить, что митр. Никодим активно приглашал и организовывал в СССР крупные международные конференции, миротворческие форумы, богословские собеседования как с протестантскими церквами, так и с РКЦ. И это, несмотря на большие затраты для Русской церкви, привело к выводу РПЦ из информационной блокады в СССР. «Представителей Церкви стали показывать по телевидению, и тон рассказа о деятельности Церкви радикально изменился», — свидетельствует о. Владимир Со-

рокин. — До этого о Церкви по телевизору можно было слышать один негатив — только насмешки над "попами", истории про то, как церковники одурманивают людей» [18, с. 61].

Установление отношений с Римско-католической церковью — самым большим объединением христиан во всем мире, использование сотрудничества с нею наравне с ВСЦ и другими христианскими церквами на Западе, по мнению современников митр. Никодима, стало «очередной задачей» [18, с. 107] для него после вступления в ВСЦ. Как и в случае с налаживанием отношений с экуменическим движением, РПЦ МП пошла на контакты с Ватиканом под давлением советских властей: Хрущев был заинтересован в установлении дипломатических отношений с РКЦ, вернее с государством Ватикан, являющимся членом ООН и всех международных правительственных и неправительственных организаций. Вместе с тем с восшествием на римский престол папы Иоанна XXIII изменилась политика Ватикана по отношению к православным церквам[5]: от резкого неприятия при предыдущем понтифике до желания установить диалог. После длительных предварительных переговоров секретаря Комиссии по содействию христианскому единству кардинала Иоанна Виллебрандса с митр. Никодимом (Ротовым) 12 октября 1962 г. на II Ватиканский собор прибыла делегация РПЦ, приглашенная в качестве наблюдателей.

Это положило начало активизации отношений между РКЦ и РПЦ, что выразилось в форме обмена информацией, изданиями, письмами и делегациями; а также в богословских собеседованиях, сотрудничестве между учебными заведениями. Первые богословские собеседования между РКЦ и РПЦ состоялись несколькими годами позже, в 1967 г. в ЛДА по инициативе митр. Никодима и кардинала Иоанна Виллебрандса. В качестве тем для обсуждения митр. Никодим в своем докладе на собеседованиях упоминал целый перечень вопросов: о свободе и гармоничном развитии личности; о взаимных правах и обязанностях государства и граждан; о значении материального благосостояния и о важности его правильной оценки с точки зрения высшего призвания человека; об истинном смысле научно-технического прогресса и об опасности его использования во вред человечеству; о значении семейного воспитания; об ответственности служения обществу; о равном достоинстве людей; о принципах помощи развивающимся странам; о мирном разрешении межгосударственных конфликтов; об уважении суверенитета других государств; о мероприятиях, направленных на ослабление международной напряженности и установление атмосферы доверия [11, с. 70–75]. Владыка Никодим указывал на значительное сходство между взглядами РПЦ и РКЦ на все эти вопросы, опираясь на папские энциклики и соборные документы, сформулированные католическими богословами [12, с. 37–42]. Владыка принял участие еще в трех таких собеседованиях (в 1970, Барии (Италия); 1973, Загорск (ныне Сергиев Посад); 1975, Тренто (Италия).

Одним из итогов диалога РПЦ и РКЦ стало синодальное постановление Русской православной церкви от 16 декабря 1969 г., единогласно принятое на Поместном соборе РПЦ (1971 г.) о том, что «не возбраняется» совершать над католиками и старообрядцами Таинства, если они обращаются к православному священнику с такой просьбой. Подготовкой этого постановления занимался митр. Никодим (Ротов). Прелат доктор Альберт Раух пишет, что Русская православная церковь разрешила то, что также разрешила и Католическая церковь на II Ватиканском соборе по отношению к православным верующим. Однако «этот шаг Русской Церкви подвергся критике и был отвергнут большинством Православных Церквей как одностороннее решение» [16, с. 27–28]. И в 1986 г. решение было приостановлено решением Синода РПЦ МП.

Митр. Никодим (Ротов), несомненно, уделял больше внимания развитию диалога РПЦ МП с РКЦ, за что его деятельность неоднократно подвергалась критике. В частности, такого рода критика содержится в книге «Воспоминания. Митрополит Никодим (Ротов)» архиепископа Василия (Кривошеина). Выдержки именно из этого источника приводят публицисты, основывая на них обвинения митр. Никодима в филокатолицизме[6]. В свою очередь, современники свидетельствуют о том, что владыка не был филокатоликом, однако в РКЦ его привлекали такие черты, как централизация власти, дисциплина, система образования.

Митр. Никодиму удалось начать и развить диалог со многими инославными церквами, а также отчасти укрепить авторитет Русской православной церкви в СССР и противодействовать ее ликвидации. Ему удалось поднять уровень богословского образования, обеспечить знакомство с трудами лучших богословов инославных церквей и наладить обучение студентов духовных школ за рубежом; создать мощный церковный аппарат — ОВЦС, — сконцентрировавший лучшие интеллектуальные силы Церкви; сделать существенные шаги по преодолению информационной блокады.

Вместе с тем, деятельность владыки в этой сфере и по сей день оценивается неоднозначно: помимо упоминавшихся обвинений в филокатолицизме, митр. Никодима обвиняли в сотрудничестве с советскими властями. Несомненно, в ситуации полного контроля властью над деятельностью РПЦ МП митр. Никодиму приходилось идти на компромиссы, что в исследуемой нами сфере выражалось в продвижении темы миротворчества и борьбы за мир на ассамблеях и форумах, в его участии в миротворческих конференциях и конгрессах, являющихся инструментами советской внешней политики, а также в замалчивании правды в выступлениях за границей о преследованиях верующих и закрытии храмов в СССР. Последнее компрометировало РПЦ МП как внутри страны, так и за рубежом: церков-

ные диссиденты — свящ. Николай Гайнов и Глеб Якунин, В. Капитанчук, Ф. Карелин, Л. Регельсон, Б. Талантов — обвиняли митр. Никодима, как и всю иерархию РПЦ МП, в том, что они не только «полностью устранились от борьбы за законные права верующих», но и «активно поддерживают каждое мероприятие гражданских властей, направленное против Церкви» [17, с. 73]. Западные СМИ обвиняли вл. Никодима в сотрудничестве с КГБ.

Еще только предстоит — при введении в научный оборот документов из архивов Отдела внешних церковных сношений и Совета по делам религий — оценить весь вклад митр. Никодима в дело достижения межхристианского единства, с учетом всех компромиссов, на которые ему пришлось пойти в тех сложных условиях жизни РПЦ МП в СССР.

Литература

1. Августин (Никитин), архим. Церковь плененная: Митрополит Никодим (1929–1978) и его эпоха (в воспоминаниях современников). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. 676 с.
2. Беглов А. Л. Как управляется Русская Церковь? Органы исполнительной власти Патриарха и Синода в XX веке. Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/405847.html (дата обращения: 15.09.2013).
3. Василий (Кривошеин), архиеп. Воспоминания. Письма. Н. Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 1998. 502 с.
4. Васильева О. Ю. Русская православная церковь и Второй Ватиканский собор. М.: Лепта-Пресс, 2004. 382 с.
5. Волокитина Т. В. Советское руководство, Русская православная церковь и экуменическое движение (40–50-е годы XX в.). Режим доступа: http://www.rusoir.ru/03print/02/110/ (дата обращения: 1.07.2013).
6. Выдрин И. В. Митрополит Никодим. Екатеринбург: Полиграфист, 2009. 368 с.
7. История России: XX век, 1939–2007 / Отв. ред. А. Б. Зубов. М.: Астрель; АСТ, 2009. 829 с.
8. Кирилл (Гундяев), митр. Владыка Никодим был убежденным и отважным воителем за свободу церкви // Вода живая. 2008. № 9 (104). С. 46.
9. Марченко А., прот. Религиозная политика советского государства в годы правления Н. С. Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2010. 326 с.
10. Никодим (Ротов), митр. О путях к общехристианскому единству: Доклад на богословском факультете Хельсинкского университета // ЖМП. 1965. № 11. С. 40–46.
11. Никодим (Ротов), митр. Диалог с римо-католиками о современной христианской социальной мысли: Доклад на пленуме Конференции «Церковь и общество» // ЖМП. 1966. № 9. С. 70–75.
12. Никодим (Ротов), митр. Доклад на консультации ХМК с римско-католическими деятелями // ЖМП. 1971. № 3. С. 37–42.
13. Одинцов М. И. Русская православная церковь в XX веке: История, взаимоотношения с государством и обществом. М.: ЦИНО, 2002. 312 с.
14. Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. 511 с.
15. Православие и экуменизм: Документы и материалы, 1902–1998. М.: Изд-во МФТИ, 1999. 496 с.
16. Раух А. Мои встречи и беседы с митрополитом Никодимом: Его видение единства Церкви // Церковь и время. 2003. № 3 (24). С. 20–30.
17. Русская православная церковь в советское время (1917–1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Сост. Г. Штриккер. М.: Пропилеи, 1995. 464 с.
18. Трудная работа митрополита Никодима: Беседа с протоиереем Владимиром Сорокиным // Вода живая. 2008. № 9 (104). С. 60–63.
19. Шкаровский М. В. Русская Православная церковь в XX веке. М.: Вече; Лепта, 2010. 480 с.
20. Шкаровский М. В. Русская Православная церковь при Сталине и Хрущеве. (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Изд-во Крутицкого подворья, 1999. 400 с.
21. Шкаровский М. В. Санкт-Петербургские (Ленинградские) Духовные школы во 2-й половине XX — начале XXI века. Режим доступа: http://religare.ru/2_57537.html (дата обращения: 17.06.2012).
22. Эллис Дж. Русская православная церковь: Согласие и инакомыслие / Пер. с англ. прот. Г. Сидоренко. Лондон: [б. и.], 1990. 308 с.
23. Ювеналий (Поярков), митр. Человек Церкви: К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, Патриаршего Экзарха Западной Европы (1929–1978). М.: Московская Епархия, 1998. 408 с.

Примечания

[1] В 1990 г. был принят Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий», обеспечивающий возможность реализации права граждан на свободу вероисповедания на уровне международных стандартов.

[2] 30 мая 1972 г. решением Синода Комиссия Священного Синода по вопросам христианского единства была переименована в «Комиссию Священного Синода по вопросам христианского единства и межцерковных сношений», митр. Никодим оставался ее председателем до самой своей смерти.

[3] Холодная война — глобальная геополитическая, военная, экономическая и идеологическая конфронтация между СССР и его союзниками, с одной стороны, и США и их союзниками — с другой, длившаяся с 1946 по 1991 г. (45 лет).

[4] Создан в 1946 г.

[5] Позже это нашло отражение в Декрете об экуменизме «Unitatis redintegratio», принятом на II Ватиканском соборе 21 ноября 1964 г.

[6] Филокатолицизм — стремление объединиться с Римско-католической церковью, пренебрегая православными догматами, канонами и традициями.

УДК 252.5

О. И. Подколзина
бакалавр теологии Свято-Филаретовского православно-христианского Института

МИССИОНЕРСКАЯ ПРОПОВЕДЬ В. Ф. МАРЦИНКОВСКОГО ДЕТЯМ И МОЛОДЕЖИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Copyright © 2015, О. И. Подколзина

В статье рассматривается опыт миссионерской проповеди детям и молодежи яркого самобытного проповедника первой половины XX века — В. Ф. Марцинковского (1884–1972). Кратко дается исторический, церковный контекст, на фоне которого звучала проповедь Владимира Марцинковского, выделены причины, побуждавшие его обратиться к подрастающему поколению с миссионерской проповедью. Сделана попытка показать, благодаря чему его проповедь среди детей и молодежи была плодотворной.
Ключевые слова: Марцинковский, миссия, проповедь, дети, молодежь, Христос, Евангелие.

O. I. Podkolzina
Missionary preaching of V. F. Martsinkovsky for children and youth of the first half of the XX century

The article considers the experience of a missionary preaching for children and youth of distinctive bright preacher of the first half of the XX century — V. F. Martsinkovsky (1884–1972). Briefly discloses a historical, religious context, in which the preaching of Vladimir Martsinkovsky sounded, allocated the causes, that prompted him to appeal to the younger generation with the missionary preaching. An attempt is made to show, making him preaching among children and youth fruitful.
Key words: Martsinkovsky, a missionary preaching, children and youth, Christ, Gospel.

Владимир Филимонович Марцинковский — известный, яркий проповедник первой половины XX века, посвятивший всю свою жизнь служению словом. Его проповеди, по воспоминаниям современников, пользовались в России большой популярностью [3, с. 249, 287, 295 и др.]. Своим вдохновенным и живым словом он оказал влияние на многих людей. Один из самых известных и впечатляющих примеров — Николай Евграфович Пестов, впоследствии известный духовный писатель, доктор химических наук, профессор, который уверовал во Христа непосредственно на лекции Владимира Марцинковского, будучи членом компартии [4, с. 60–61]. Митрополит Сурожский Антоний (Блюм) высоко ценил его как проповедника и воспринял из его опыта некоторые миссионерские принципы [1].

Владимир Марцинковский родился на Украине в 1884 г. в православной семье. Его дед был священником, мать, глубоко верующая христианка, уделяла серьезное внимание его религиозному воспитанию. В юношеские годы детская вера была потеряна, но благодаря встрече в студенческие годы с бароном Павлом Николаевичем Николаи, протестантом по вероисповеданию, который посвятил свою жизнь проповеди Христа российскому студенчеству, он вновь обрел веру. Активное проповедническое служение Владимира Марцинковского в России приходилось на период с 1906 по 1923 год. В 1923 г. он был выслан из России за свою религиозную деятельность, прежде всего за проповедь среди молодежи. До 1930 г. он жил в Европе, продолжая исполнять свое призвание проповедника, а после переехал в Израиль, движимый желанием обратить еврейский народ ко Христу. В этой стране он жил и активно трудился до конца своих дней.

Как проповедник Владимир Филимонович отличался большой свободой, которая проявлялась во многом, в том числе в его готовности нести слово о Христе «вовремя и не вовремя» (2 Тим. 4: 2), и в том, к кому он обращался с проповедью. Это были разные люди в конфессиональном отношении (православные, протестанты, иудеи), в национальном (русские, чехи, поляки, румыны, евреи), социальном (священство, интеллигенция, рабочие, крестьяне, солдаты, заключенные) и возрастном (дети, молодежь, взрослые). Самым плодотворным было его проповедническое служение среди детей и молодежи в России.

Начало XX века — это время, когда Церковь (Российская православная церковь) не обращалась к детям и молодежи с миссионерской проповедью, поскольку практически все граждане Российской империи считались православными и не рассматривались как объект миссионерского воздействия. Дети принадлежали к Церкви по факту своего рождения в православной семье и крещения в детском возрасте. Кроме того, Церковь тогда переживала проповеднический кризис. По словам историка Евгения Евсигнеевича Голубинского, проповедь в церкви «смолкла» [2, с. 41], а там, где она звучала, души от нее не загорались, как писал митрополит Вениамин (Федченков) [6, с. 145]. Преподавание Закона Божьего учащимся млад-

Copyright © 2015

ших и средних классов не ставило своей целью привести слушающих ко Христу и в большинстве случаев не способствовало рождению настоящей религиозности у детей, а нередко и вовсе отбивало всякий интерес к вере[1].

В такое историческое, церковное время Владимир Марцинковский обратился к подрастающему поколению с миссионерской проповедью. Среди причин, побудивших его к этому, можно выделить следующие:

1. Его личная мистическая встреча со Христом, которая произошла, когда ему было 20 лет. То, что открылось ему через эту встречу, какой стала его жизнь после нее, побуждало его делиться со всеми: со своими родными, с товарищами по университету, знакомыми и незнакомыми, а также с детьми и молодежью, в среде которых он трудился и чьи переживания, вопросы, были ему хорошо знакомы из своего опыта. Он так описывал свою встречу со Христом:

«Все стало ощущаться по-новому. В груди что-то пело и рвалось навстречу людям. Христос — живой спасающий — стал реальностью [9, с. 12].

Он сделал способным идти, бежать, лететь на крыльях веры к светлой, возвышенной цели» [7].

2. Сострадание к детям и молодежи. Религиозный философ, профессор Михаил Михайлович Тареев (1867–1934), в работе, посвященной вопросам гомилетики, называет любовь проповедника к слушателям, сострадание к ним, самым главным мотивом благовестнической деятельности [15, с. 258]. Владимира Филимоновича беспокоили проблемы отчужденности родителей от детей в семье и бездушного формализма в школе. Как он писал в одной из работ, что родители заботятся о физическом благополучии своих детей, но не хотят вникнуть в их личные нравственные интересы, не воспитывают в них души. Школа также не учит самому важному — для чего жить и как жить [13, с. 5–9]. Он видел, что у детей есть духовные запросы, которые оставались без ответа со стороны взрослых, в том числе и Церкви. Он часто цитировал фразу одного из юных героев пьесы Сергея Найденова «Дети Ванюшина»: «Говорить мне хочется, а никто не слушает, не с кем поговорить». Дети не получали евангельских основ жизни, что в итоге часто приводило к трагическим последствиям — потере веры, апатии, чувству бессмысленности жизни, низкому нравственному уровню, а иногда и к самоубийствам среди подрастающего поколения [5, с. 273].

3. Призвание — посвятить жизнь проповеди Христа и Евангелия среди молодежи. Такое предложение Владимир Филимонович получил в 1913 г. от своего духовного учителя, старшего друга, барона П. Н. Николаи.

Форма проповеди Владимира Марцинковского, места, где она звучала, были нетипичными для проповеднической традиции того времени. Обычное место для проповеди — храм, а внебогослужебная проповедь была редким явлением. Владимир Филимонович обращался с миссионерским словом к детям — своим ученикам в классе на уроках, во внеклассное время — в кружках, которые он организовывал по просьбе детей, на совместных прогулках[2]. Они могли приходить к нему для личных бесед, его дом всегда был открыт для них. Как он вспоминал об этом периоде, он не скрывал своих религиозных убеждений и «с первых же уроков… в классных и личных беседах стал говорить учащимся о необходимости вдумчивого отношения к жизни и одухотворения ее учением Христа» [8, с. 13]. Он беседовал с учениками о науке, религии, книгах, пьесах, поэзии, интересующих их вопросах жизни. Главное, что Владимир Марцинковский пытался показать ученикам, это прямую связь Евангелия с жизнью.

Проповеди Владимира Филимоновича к молодежи были в форме лекций, публичных докладов, которые звучали в театральном зале перед дневными спектаклями, в больших университетских или более камерных аудиториях. Владимир Марцинковский выступал перед студентами высших учебных заведений в разных городах России. Количество слушателей часто достигало тысячи и более человек, что свидетельствовало о жажде живого слова среди молодежи. После публичных лекций он обычно устраивал свободный обмен мнениями, отвечал на вопросы слушателей. Выступления Владимир Марцинковский заканчивал приглашением всех желающих записываться в кружки для изучения Евангелия. Он верил, что именно Евангелие приводит к Иисусу Христу, живой вере и возрождает человека к новой жизни в радости и свободе [12, с. 3]. Эту идею Владимир Филимонович воспринял из Студенческого христианского кружка, членом которого он являлся со времен студенчества, и лично от П. Н. Николаи, который считал, что молодежь прежде всего нужно знакомить с Евангелием, а остальное приложится.

Владимир Марцинковский в проповедях к юному адресату поднимал следующие вопросы: о смысле жизни, о выборе пути, о жажде подлинного дела, о свободе, выработке характера, любви настоящей и мнимой, красоте, христианстве и его подменах. Как видно, он говорил с подрастающим поколением о центральных вопросах человеческого бытия. Темы проповедей были связаны с тем, что волновало его слушателей. Например, известная его лекция «Смысл жизни» родилась из вопросов молодежи и явилась попыткой ответить на них.

Главной темой, которая проходила красной нитью через все его проповеди, была тема подлинной жизни человека и Христос. Владимир Марцинковский пытался донести до слушателей основную мысль: настоящая жизнь человеку открывается только во Христе. Без Него невозможно выполнить своего жизненного предназначения,

жить творчески, быть по-настоящему человечным, освободиться от власти греха, нравственной слабости. Эта тема тесно связана с его личным опытом — встречей со Христом и обретения в Нем иной жизни. Владимир Марцинковский открывал и проповедовал детям и молодежи Христа как Того, Кто дает ответ на главные вопросы человеческого духа; как Дверь, ведущую в подлинную жизнь, которую они жаждут; как Смысл Жизни; как Силу, благодаря которой человек может жить достойно человеческого звания и призвания.

Да, мы знаем, что мы слабы и что нужно нам быть сильными. Где же найти силу? <…>… На поставленный вопрос отвечает христианство Христа, Евангелие, Сам Христос» [3, с. 249].

…Нет двери, кроме указанной Иисусом Христом… <…> И тот, кто встанет и пойдет за Ним из гроба своей замкнутости, гордого и унылого одиночества, тот… будет содействовать воскресению человечества [11, с. 15].

Такая христоцентричность проповеди в начале XX века встречалась редко. По словам митр. Вениамина (Федченкова), в проповедях говорится: «Не пей, не кури, а мало говорится о Христе» [6, с. 145]. Поэтому слово Владимира Марцинковского было как глоток свежего воздуха для многих людей, в том числе для молодежи, о чем свидетельствует популярность его выступлений в этой среде.

Язык проповеди Владимира Филимоновича был доступен для молодого слушателя. Он вспоминал, что старался говорить понятным для них языком [9, с. 49]. С другой стороны, язык был не упрощенным, местами даже возвышенным. Помимо небольших евангельских цитат, он много и к месту цитировал художественную литературу — прозу, поэзию, приводил мысли древних и современных философов, чтобы проиллюстрировать свою мысль:

«…Восторгаясь… незаурядными поступками людей великих, мы и сами ищем великого в жизни, достойного общего признания. И если не находим, то опускаем руки. “Для великого слишком мал, для малого слишком велик”.

…Он по свету рыщет
И дела себе исполинского ищет.

А ведь все великое выросло из малого. “В малом будешь верен, над многим тебя поставлю”» [3, с. 239].

Такой язык проповеди, а кроме этого, ее эмоциональность, отсутствие назидательного тона и формул типа «Ты должен», наличие риторических вопросов, которые будили слушателей, через которые проповедник находился с ними в постоянном диалоге, — все это было новым, нетипичным для сложившейся традиции православной проповеди, но это оказалось «к месту и ко времени». В форме, языке проповеди Владимира Марцинковского прослеживается влияние протестантских кругов, с которыми он был тесно связан, а также влияние некоторых петербургских священников, ревновавших о возрождении церковной жизни, в том числе творчески искавших новые формы проповеди. С этим кругом священников Владимир Филимонович одно время общался (например, со священником Иоанном Егоровым).

В заключение отметим, что, по свидетельству современников, выступления Владимира Марцинковского пользовались большой популярностью среди молодежи. Залы, где он выступал, часто не могли вместить всех желающих, и «студенты с неподдельным вниманием слушали его речь, боясь пропустить хоть одно слово» [4, с. 61]. О том, что его проповедь достигала сердец молодежи, говорит тот факт, что после его лекций многие записывались в кружки для изучения Евангелия [3, с. 239]. Это дает нам основание утверждать, что в миссионерском служении Церкви в начале XX века Владимир Марцинковский был ярким явлением, выделявшимся на общем фоне, самобытным проповедником, чей труд на этом поприще приносил добрые плоды. Плодотворность его проповеднического служения была связана с совокупностью факторов, упомянутых выше. Но главным фактором, который способствовал успешности его миссионерского служения среди детей и молодежи, была сама личность Владимира Марцинковского, его неравнодушие и желание приобщить их подлинным основаниям жизни — ко Христу и Евангелию, и через это помочь им обрести подлинную жизнь.

Литература

1. Антоний, митр. Сурожский. О встрече. Клин, 1999. С. 131.
2. Голубинский Е. Е. О реформе в Русской церкви // Православная община № 5. 1991. С. 33–44.
3. Грачев Ю. С. Студенческие годы: Повесть о студенческом христианском движении в России. СПб.: Библия для всех. 1997. 382 с.
4. От внешнего к внутреннему. Жизнеописание Н. Е. Пестова / Сост. преосвящ. Сергий (Соколов), еп. Новосибирский и Бердский. Новосибирск: Православная Гимназия во имя Преподобного Сергия Радонежского, 1997. 160 с.
5. История России. XX век: 1894–1939 / Под ред. А. Б. Зубова. М.: Астрель: АСТ, 2009. 1024 с.
6. Кравецкий А. Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом). М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2012. 711 с.
7. Марцинковский В. Ф. Где путь? URL: http://www.lio.ru/archive/vera/93/06/article06.html (дата обращения 05.09.13).
8. Марцинковский В. Ф. Жизненные начинания. Деятельность старых членов русских христианских студенческих организаций. СПб., 1914. 30 с.
9. Марцинковский В. Ф. Записки верующего. Новосибирск: Посох, 1994. 271 с.
10. Марцинковский В. Ф. Смысл жизни. Новосибирск: Посох, 1996. 270 с.
11. Марцинковский В. Ф. С Ним или против Него?: По драме «Царь Иудейский». М.: Издание Московского христ. студ. кружка, 1916. 16 с.
12. Марцинковский В. Ф. У ног Христа: о чтении Евангелия: [Предисловие] // Евангелие от Иоанна с предисловием профессора В. Ф. Марцинковского. М., 1994. С. 2–8.

13. Марцинковский В. Ф. Утренники: Театральные рефераты о пьесах: «Дети Ванюшина», «Анна Каренина», «Идиот» и «Quo Vadis». Изд. 2-е. СПб.: СПб. Христ. студ. кружок, 1914. 61 с.
14. Сергий (Савельев), архим. «Далекий путь»: История одной христианской общины. М.: Даниловский благовестник, 1998. С. 20.
15. Тареев М. М. Проповедь: Очерк по вопросам гомилетики // Религиозная жизнь. Т. 5. Основы христианства. М., 1910. С. 258.

Примечания

[1] Архимандрит Сергий (Савельев) вспоминал: «Еще в реальном училище я и многие мои товарищи мучились от скуки на уроках Закона Божьего. Надо же умудриться так преподавать Закон Божий, Закон Любви, что у учеников пропадало всякое желание его изучать». См.: [14, с. 20].

[2] В. Ф. Марцинковский несколько лет работал учителем словесности в гимназии г. Гродно.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ И ПЕДАГОГИКИ

УДК 159.91

И. А. Вахрушева
кандидат психологических наук, доцент, зам. декана факультета психологии и философии СПбГУ

КАРТИНА БОЛЕЗНИ И ЛИЧНОСТНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПАЦИЕНТОВ С САХАРНЫМ ДИАБЕТОМ ВТОРОГО ТИПА

Copyright © 2015, И. А. Вахрушева

Данная статья посвящена личности больных с сахарным диабетом и особенностям их внутренней картины болезни, что, несомненно, является важным с точки зрения психотерапии данного заболевания. На сегодняшний день количество больных с диагнозом сахарный диабет резко возросло, но способов излечения данного заболевания пока не найдено, и оно сводится к симптоматическому воздействию. Являясь психосоматическим заболеванием, в своем патогенезе сахарный диабет имеет как физиологические, так и психологические и социальные факторы.
Ключевые слова: болезнь, диабет, психосоматика, особенности личности больного диабетом, внутренняя картина болезни.

I. A. Wakhrusheva
An internal picture of the disease and personal characteristics of individuals with diabetes mellitus

The paper is on the personal characteristics of individuals with diabetes mellitus and peculiarities of their internal picture of the disease. Understanding of the both matters much for choosing an adequate psychotherapeutic approach to this disorder. Recently, the number of diabetic patients has increased dramatically, but so far, there is no means of recovery from the disease and the treatment is reduced to dealing with its symptoms. As a psychosomatic illness, diabetes is pathogenetically conditioned by physiological, psychological and social factors.
Key words: disorder, disease, diabetes, psychosomatics, diabetic personality, internal picture of the disease.

В последние годы сахарный диабет распространяется с пугающей быстротой, по данным врачей-эндокринологов, на сегодняшний день данный диагноз имеют более чем сто миллионов человек в мире. И каждый год эта цифра все более и более возрастает, причем заболевают как люди среднего возраста, так и молодого и даже дети.

Название «сахарный диабет» носит заболевание, при котором уровень содержания сахара в крови чрезмерно высок из-за нарушения работы поджелудочной железы. Заболевание характеризуется хроническим течением и нарушением всех видов обмена веществ: углеводного, жирового, белкового, минерального и водно-солевого [3]. Сахарный диабет может сопровождаться различными неспецифическими нарушениями в психической сфере, такими как аффективные и депрессивные расстройства. У каждого человека болезнь развивается под воздействием совокупности причин. Психосоциальные факторы играют одну из ведущих ролей в возникновении и течении сахарного диабета, особенно второго типа [1]. Так, с психосоматической точки зрения выделяются следующие причины диабета:

1. Тоска по несбывшемуся. Сильная потребность в контроле. Глубокое горе. Не осталось ничего приятного.

2. Диабет бывает вызван потребностью контролировать, печалью, а также неспособностью принимать и усваивать любовь. Диабетик не выносит привязанности и любви, хотя жаждет их. Он бессознательно отвергает любовь, несмотря на то что на глубинном уровне испытывает сильнейшую потребность в ней. Находясь в конфликте с самим собой, в неприятии себя, он не в состоянии принимать любовь от других. Обретение внутренней душевной умиротворенности, открытости на принятие любви и способности любить — начало выхода из болезни.

3. Попытки контролировать, нереальные ожидания всеобщего счастья и печаль до степени безысходности от того, что это неосуществимо. Неумение жить своей жизнью, потому что не позволяет (не умеет) радоваться и получать удовольствие от своих жизненных событий [2]. В рамках психосоматического подхода причины и механизмы развития сахарного диабета можно представить в виде биопсихосоциальной модели векторами: сомато-, психо- и социогенеза. Соматогенез предполагает развитие систем и функций организма, психогенез — развитие психических функций, социогенез — развитие социальных ролей и отношений. Психогенез сахарного диа-

Copyright © 2015

бета, предполагающий развитие психических нарушений при формировании заболевания, можно представить следующими предрасположенностями. Первая — психофизиологическая диспозиция, предполагающая наличие специфических врожденных особенностей, которые могут способствовать развитию заболевания (слабый или среднеслабый неуравновешенный тип нервной системы, высокая эмоциональность и эмоциональная неустойчивость). От психофизиологических характеристик зависит выраженность физиологического ответа на стрессор. Вторая — это преморбидные личностные особенности (высокая личностная тревожность, высокий уровень алекситимии и прочее) [4].

Довольно часто о наличии болезни человек узнает совершенно случайно, когда заболевание уже начало прогрессировать. Лечение сахарного диабета в настоящее время в подавляющем большинстве случаев является симптоматическим и направлено на устранение имеющихся симптомов без устранения причины заболевания, так как эффективного лечения диабета на медицинском и психологическом уровне еще не разработано.

В связи с этим интересным является изучение личности больных диабетом, прежде всего второго типа, и особенностей их внутренней картины болезни [5]. Обнаружено, что у таких пациентов ярко выражено субдепрессивное состояние, которое часто проявляется в плохом настроении, в мрачных предчувствиях и размышлениях. Внутренне такие пациенты недисциплинированны, иногда бывают конфликтны, имеют повышенную напряженность и возбудимость. При этом они психологически слабые, зависимые, недостаточно самостоятельные, часто беспомощные и доверчивые и одновременно замкнутые люди. Общий фон их настроения отрицательный. У всех испытуемых выражена тревожность, и в экстремальных условиях они легко поддаются панике [4].

Как правило, у больных с сахарным диабетом второго типа обнаруживается либо внутриличностный конфликт, либо внешний конфликт — конфликт с социумом. Практически все пациенты имеют невысокий уровень интереса к жизни, а их планы не имеют реальной опоры в настоящем и не подкрепляются личной ответственностью за их реализацию в будущем, и, как следствие, они неудовлетворенны прожитой частью жизни. Часто это означает, что у пациентов присутствует некий фатализм, убежденность в том, что их жизнь неподвластна им, а свобода иллюзорна и бессмысленно что-либо загадывать на будущее. В целом у больных с сахарным диабетом второго типа обнаруживается низкий индекс жизненной удовлетворенности. Они чувствуют одиночество и апатию к жизни, и им трудно достигать цели.

Изучая семейную ситуацию пациентов, было обнаружено, что у всех нарушены эмоциональные отношения с членами своей семьи, что ведет к отсутствию должной поддержки в семье и состоянию одиночества, ненужности, безразличия и отчужденности и отчаяния.

Исследуя внутреннюю картину болезни пациентов с сахарным диабетом второго типа, обнаружено, что, имея разный стаж болезни, никто из них не знает точно причин его возникновения, многие отрицают наследственный фактор как причину болезни, но все они считают, что «причина появления сахарного диабета — это их работа». При эмоциональном оценивании своей болезни диабет воспринимается пациентами либо нейтрально, либо даже положительно, они даже другим больным советуют не волноваться и сильно не переживать, что, несомненно, говорит о недостаточном осознании сути своей болезни и ее последствий. Эта ситуация также может быть связана и с определенной «политикой» в медицине в связи с распространением данного заболевания, когда выдвигается такой слоган: «Диабет — это не болезнь, а образ жизни». Практически все испытуемые с диабетом второго типа имеют гипонозогнозию, то есть они неадекватно легко воспринимают свою болезнь, ее проявления и прогноз и ведут себя на уровне поведения слишком спокойно и беззаботно. На сознательном уровне они, конечно же, переживают, что болезнь может сильнее и более кардинально изменить всю их жизнь. Многие испытуемые не смирились с наличием заболеванием, но думают, что все можно исправить. При этом на бессознательном уровне у всех испытуемых выражен очень высокий уровень тревожности за себя и свое здоровье, тревога по поводу болезни, пациенты часто ходят к врачу и измеряют уровень сахара в крови. Для этих пациентов характерно наличие астении, снижение работоспособности и творческой активности, они испытывают различные неприятные ощущения, связанные с болезнью.

Все испытуемые в исследованиии, с их слов, соблюдают диету и изменили образ жизни, когда узнали о болезни (на самом деле это не всегда так происходило), они знают об основных осложнениях диабета, но у себя их отрицают, хотя у многих эти проявления обнаруживаются. Все смирились с наличием болезни, но надеются на ее положительный исход. К психологу или психотерапевту по поводу своей болезни никто обращаться не планирует и не видит в этом необходимости.

Таким образом, результаты исследования внутренней картины болезни пациентов с сахарным диабетом второго типа показывают противоречия в отношении к болезни и амбивалентные эмоции по отношению к ней, а также гипонозогнозию. При этом обнаруживается эргопатический тип отношения к болезни, то есть «уход от болезни в работу». Причем у всех испытуемых болезнь ассоциируется с чем-то «плохим», также они испытывают дискомфорт от болезни, которая изменила весь их образ жизни. Болезнь вызывает

у них негативные и часто фрустрирующие состояния.

В настоящее время прогноз при всех типах сахарного диабета условно благоприятный, при адекватно проводимом лечении и соблюдении режима питания сохраняется трудоспособность. Прогрессирование осложнений значительно замедляется или полностью прекращается. Однако следует отметить, что в большинстве случаев в результате лечения причина заболевания не устраняется и терапия носит лишь симптоматический характер [6].

Литература

1. Старкова Н. Т. Клиническая эндокринология. СПб.: Питер, 2002.
2. Захаров Ю. А. Диабет — от отчаяния к надежде. СПб., 2000.
3. Чапова О. Сахарный диабет. Диагностика, профилактика и методы лечения. Центрполиграф, 2004.
4. Сандомирский М. Психосоматика и телесная психотерапия. СПб., 2003.
5. Кулаков С. А. Основы психосоматики. СПб., 2000.
6. Ильина М. А. Психологические особенности людей, страдающих сахарным диабетом 2 типа: Выпускная квалификационная работа. Науч. руководитель Вахрушевой И. А. 2014.

УДК 159.947.5:316.628:37

И. В. Троицкая
кандидат психологических наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии

ОСОБЕННОСТИ УСЛОВИЙ И ОБЪЕКТА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РАБОТНИКОВ СОЦИАЛЬНОГО ПРИЮТА ДЛЯ ДЕТЕЙ

Copyright © 2015, И. В. Троицкая

Комплексное исследование в детском приюте с интернациональным составом детей позволило установить отдельные характеристики условий организационной среды и особенности поведения детей и подростков, которые составляют сложности в повседневном решении рабочих задач и вызывают такое напряжение у воспитателей, которое наиболее вероятно приводит к профессиональному выгоранию.
Ключевые слова: профессиональное выгорание, условия и объект профессиональной деятельности.

I. V. Troitckaya
The peculiarities of the conditions and the object of the activity of the employees in the social orphanage for children

The complex investigation that was carried out in the social orphanage for children of the different nationalities allowed defining the specific characteristics of the conditions of the organizational environment and features of the youth´s behavior. These characteristics and features as a rule complicate for the educators the solvation of the everyday tasks. These difficulties cause the strong stress among them and perhaps it might be the reason for the professional burnout.
Key words: professional burnout, conditions and object of the professional activity.

Результаты эмпирического исследования, излагаемые ниже в статье, получены на выборке воспитателей одного из санкт-петербургских социальных приютов для детей и подростков. Приют обслуживает оказавшихся в трудной жизненной ситуации детей и подростков из различных регионов, в т. ч. из российских местностей и из стран ближнего и дальнего зарубежья. В качестве примечательной организационной характеристики приюта, о котором идет речь, следует заметить, что на его базе, как и в однородных ему приютах еще в 88 регионах России, созданы службы межведомственного взаимодействия. К партнерским организациям относятся Следственный комитет ГСУ РФ и прокуратура, муниципальные органы опеки и попечительства, посольства и консульства других стран, Комитеты по социальной политике и образованию.

Приют для детей и подростков относится к организациям социальной сферы общества. Организации социальной сферы обслуживают специалисты различных групп профессий: социальные и медицинские работники, педагоги, психологи, администраторы, правоведы, инженерно-технический и хозяйственный персонал и другие. Специалисты социальной сферы деятельности в высокой степени подвержены раннему развитию синдрома профессионального выгорания [4].

Профессиональное выгорание определяется как синдром физического и эмоционального истощения, который включает развитие у работника отрицательной самооценки, отрицательного отношения к работе, утрату понимания и сочувствия по отношению к клиентам или пациентам. Деструктивное следствие выгорания проявляется также в ненадлежащем исполнении профессиональной деятельности и в нарушении отношений с коллегами.

Феномен профессионального выгорания был обозначен в 1974 г. американским психиатром Х. Френденбергом как **характеристика психологического состояния здоровых людей**, находящихся в интенсивном общении с клиентами в эмоционально нагруженной атмосфере при оказании профессиональной помощи.

Разработано несколько теоретико-эмпирических моделей развития профессионального выгорания, в которых приводятся различные толкования феномена профессионального выгорания [2, с. 210]. Это состояние, в котором человек не ожидает вознаграждения от выполненной работы, но напротив — ожидает наказания, что происходит в результате недостатка мотивации, контролируемых результатов или недостаточной компетентности (социальный психолог Д. Мейер). Это поражение, истощение или износ, происходящий в человеке вследствие резко завышенных требований к собственным ресурсам и силам (американский психолог К. Маслач). Это особое состояние человека, оказывающееся следствием профессиональных стрессов (отечественный социальный психолог Н. В. Гришина). Есть и другие понимания и модели, поясняющие этот феномен и предлагающие различные составляющие синдрома профессионального выгорания.

Выделены группы факторов, воздействие которых небезразлично для глубины и скорости развития выгорания в профессии: индивидуальные свойства человека, организационные и ролевые.

К индивидуальным факторам, значимым для динамики развития профессионального выгорания,

Copyright © 2015

Таблица. Сравнение показателей уровня профессионального выгорания различных групп

Группы	Возраст	Стаж	Субшкалы / Баллы / Уровень		
			Эмоциональное истощение	Деперсонализация	Редукция личных достижений
Менеджеры	32	3	21,1	10,7	31,5
«Чиновники»	43	7	17,0	7,6	32,5
Медицинские сестры	30	10	22,4	10,2	30,0
Врачи-терапевты	45	18	15,2	6,0	33,0
Воспитатели приюта. N = 20 чел.	От 34 до 66	От 1 до 37	20,2 (средний)	7,5 (средний)	17,4 (высокий)
Значение уровней: низкий средний высокий	–	–	0–16 17–20 27 и больше	0–6 7–12 13 и больше	39 и больше 38–32 31–0

относят социально-демографические особенности, пол, возраст, уровень образования, а также семейное положение. Важными являются личностные качества, такие как выносливость, локус контроля, тревожность, стиль сопротивления в стрессе, самооценка, экстраверсия, тип поведения. Ролевая неопределенность или нечеткость, аморфность должностной позиции или статуса в иерархии деловых отношений сопутствуют эмоционально-профессиональному выгоранию. Группа организационных факторов включает условия работы и перегрузки, продолжительность рабочего дня, дефицит времени, содержание труда, число клиентов, острота их проблем и глубина контакта с клиентами, участие в принятии решений, самостоятельность в работе, уровень организации обратной связи. Так, например, Соковнина М. С. и Соболева Е. С. [3] подчеркивают, что в плане профилактики выгорания педагогических и психологических работников важно рассматривать субъективное представление работника о границах собственной деятельности.

Предмет излагаемого исследования касался составляющих организационного фактора — особенности условий и объекта деятельности. Объект деятельности — это тот элемент в поле рабочей ситуации, на который направлены основные профессиональные силы работника. Условия деятельности образуются многими факторами производственной трудовой среды. Особо следует подчеркнуть такое системное образование, как организационную культуру предприятия.

Проблема темы исследования поясняется тем, что в профессиональной деятельности работников приюта для детей и подростков особой значимостью обладают принцип гуманности и требование терпимости во взаимодействии с клиентами. Вместе с этим складывается противоречие в том, что необходимость соблюдать человечность и проявлять терпимость в повседневной работе с клиентами создают дополнительное напряжение и увеличивают риски эмоционально-психического выгорания воспитателей, педагогов, психологов, администраторов, медицинских работников. Риск выгорания актуален, прежде всего, для воспитателей, которые находятся в непосредственном круглосуточном взаимодействии с детьми и подростками.

Выборку составили 20 воспитателей (женщин) социального приюта для детей и подростков. Возраст участниц исследования от 34 до 66 лет, стаж работы в социально-педагогической сфере от одного до тридцати семи лет. По уровню профессиональной подготовки 70% от выборки имеют высшее, и 30% — среднее специальное образование.

Обработка данных, полученных в исследовании комплексом методик, показала следующие результаты. Из ряда факторов, мешающих нормальному течению жизни, воспитатели на первом месте выделяют «финансы» (52,9%), на втором — «общегосударственную ситуацию» (48,6%); на третьем — «здоровье» (47,1%).

Сравнение средних показателей шкал опросника «Профессиональное выгорание» (Маслач К.; адапт. Водопьяновой Н. Е.) [1] выборки воспитателей с показателями других профессиональных групп иллюстрирует информация в Таблице и показывает следующее. Эмоциональное истощение (опустошенность, усталость от работы) у воспитателей достигает 20,2 балла, что соответствует среднему уровню: выше, чем у группы «чиновников». Деперсонализация (дегуманизации в отношении к труду) соответствует 7,5 балла (граница низкого, среднего уровня), и этот показатель ниже, чем у группы «чиновников». Показатель редукции личных достижений у воспитателей (обесценивание своего опыта, личных достижений в профессии, негативное оценивание себя, своих достижений, негативизм относительно служебных достоинств и возможностей) составил 17,4 балла, что означает высокий уровень; выше, чем у «чиновников» и других специалистов.

Анализ частоты и содержания ответов воспитателей по опроснику «Пространство проблемы» [1, с. 347–367] показал, что большинство проблем относится к таким функционально-управленческим

модулям организации, как «социально-психологическому» и «структурно-должностному» (по 20,8%). На втором месте по степени выраженности проблем оказывается «объект деятельности» (18,1%); на третьем — материально-технический (9,7%). Приведем для пояснения названия и содержание модулей организации, которые явились критериями в обработке материала опроса о локализации рабочих проблем воспитателей.

Маркетинговый (научно-технологический) модуль: научные исследования о внешней среде, особенностях услуг и т. д.

Материально-технический модуль: земельные площади, оснащение, снабжение и подобное. Этот модуль зависит от технологии производства, профиля отрасли, располагаемых материально-производственных ресурсов.

Кадровый модуль подразумевает политику организации в области трудовых ресурсов, заботу о планировании новых рабочих мест, обучении, переподготовке, повышении квалификации персонала.

Социально-психологический модуль содержит сведения о ценностях, психологическом климате, формальных и неформальных отношениях, характере, личностных особенностях и состояниях, отношении людей к труду и его условиям, к дисциплине, к руководству, стилю работы и др.

Информационно-аналитический модуль определяется каналами приема, передачи, хранения информации в организации.

Функционально-коммуникативный модуль относится к характеристикам связи между внутренней и внешней средами организации.

Структурно-должностной модуль охватывает функциональное поле деятельности: объем, функции рабочих операций в минутах, часах, рабочее место, нормы, проектные расчеты.

Финансовый модуль включает структуру финансов, себестоимость, экономические показатели организации и пр.

Стратегический модуль характеризует стиль и характер работы с целями, общую идеологию и перспективы организации.

Опрос и последующий анализ материалов ответов позволил выяснить, что трудными ситуациями в работе воспитателя чаще всего являются:

— ситуации взаимодействия с детьми и подростками, обладающими опытом наркотического, алкогольного состояния;

— детьми агрессивными, эмоционально лабильными, находящимися в неадекватных состояниях и с нарушенной мотивацией к созидательной деятельности;

— с детьми, использующими ненормативную лексику;

— с детьми при установлении правил и требований режима перед ними;

— а также трудны ситуации, когда детей больше десяти и воспитатель в это время работает без помощника.

Радостными ситуациями в работе воспитателей чаще всего являются ситуации:

— найден общий язык с ребенком;

— дети обращаются за советом и помощью;

— достижения детей в спорте, концертной деятельности;

— обратная связь с детьми, коллегами, службами и администрацией приюта;

— удается со всеми воспитанниками побеседовать.

В итогах проведенного комплексного исследования следует отметить, что установлены индивидуальные риски выгорания воспитателей в конкретном социальном приюте для детей и подростков, интернациональных по своему составу.

Выявлены основные направления для профилактики стрессов работников приюта. Так, результат о высоком уровне редукции личных достижений воспитателей побуждает организаторов работ в приюте — администраторов, руководителей — использовать чаще методы поощрения достижений персонала.

Выяснилось, что организационной, социально-психологической проблемой являются отдельные внутренние коммуникации между сотрудниками.

Проявились педагогические проблемы, выражающиеся в сложности подбора мер наказания для детей и подростков, практикующих ненормативную лексику и другие девиантные формы поведения.

Особую педагогическую проблему составляют недостатки в правовом образовании детей и подростков, а именно: есть много декларируемых прав у детей и подростков, и вместе с этим дети и подростки слабо осознают обязанности или они затруднены к их реализации.

Материалы исследования служат основанием разработки направлений программы «Профилактики профессионального выгорания сотрудников приюта» по трем разделам, которые мы назвали «Антистресс в работе воспитателей», «Я, дети, подростки и рабочая группа», «Мои индивидуально-личностные ресурсы».

Литература

1. Практикум по психологии менеджмента и профессиональной деятельности / Под ред. Г. С. Никифорова, М. А. Дмитриевой, В. М. Снеткова. СПб.: Речь, 2001. С. 276–282.
2. Смирнова Г. Т. Феномен профессионального выгорания у педагогов дополнительного образования / Дипломная работа по специальности 030300.65 — психологическое консультирование / Науч. рук канд. психол. наук, доцент Троицкая И. В. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2005.
3. Соковнина М. С. Профилактика эмоционального выгорания педагогов и психологов через формирование адекватной оценки результативности профессиональной деятельности / М. С. Соковнина, Е. С. Соболева. 2013. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.transactional-analysis.ru/methods/279-burnout (дата обращения: 07 ноября 2013).
4. Троицкая И. В. Психологическая работа в деятельности по опеке и попечительству // Вестник Балтийской педагогической академии. СПб., 2009. № 90. С. 118–122.

УДК 172

Ю. Е. Кондратова
кандидат педагогических наук, главный специалист Центра международного сотрудничества Тюменского государственного нефтегазового университета

М. В. Архипова
старший преподаватель Русской христианской гуманитарной академии

ИССЛЕДОВАНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ МОЛОДЕЖИ ОБ ОЧЕРЕДИ

Copyright © 2015, Ю. Е. Кондратова, М. В. Архипова

В статье дан теоретический обзор проблемы изучения очереди в России и за рубежом, раскрыто содержание понятия очереди, а также представлены результаты практического изучения социальных представлений молодежи — представителей разных культур об очереди. В частности, анализируется контекст, закладываемый молодыми людьми в данное понятие, установки и ассоциации, возникающие по отношению к данному социальному явлению, характер эмоций, проявляющихся в очереди, стратегии поведения и времяпровождения в ней, способы преодоления дискомфорта в условиях очереди. Результаты исследования показывают, насколько молодежь из разных стран приспособлена к ежедневному взаимодействию в установленном порядке.
Ключевые слова: очередь, социальные представления, установки, молодежь.

Yu. E. Kondratova, M. V. Arhipova
The studying social representations of young people about queue

The article provides the theoretical review of researching the queue issue in Russia and foreign countries, discovers the meaning of the notion «queue», and also introduces the results of practical studying social representations of young people, from different cultures, about queue. Particularly, it scrutinizes the context that young people put into this notion, attitudes and associations occurring toward this social phenomenon, the character of emotions occurring in a queue, the strategy of behavior and pastime in it, the ways of overcoming discomfort in a queue. The results of research show how young people from different countries are adapted to daily interaction in determinate order.
Key words: queue, social representations, attitudes, youth.

В мультикультурной среде, связанной с ростом глобализации (и, как следствие, зачастую и социальной напряженности), возникает вопрос выработки общего понимания правил и норм в различных ситуациях. Особенную важность приобретают представления молодежи о тех социальных явлениях, которые повседневно связаны с большой частотой контактов представителей различных культур. Таким социальным явлением с полной уверенностью можно назвать очередь, представления о которой различаются не только у разных этносов, но даже у разных возрастных групп.

Многие зарубежные исследователи посвятили свои труды изучению очередей и управления ими. Так, например, Д. Норман в своей статье «Психология очереди» говорит о способах влияния на данное явление [8], Д. Майстер в труде со сходным названием «Психология очереди» делает акцент на опыте ожидания людей, стоящих в очередях и управлении этим ожиданием [7], в работе Т. Вандербильта «Трафик. Психология поведения на дорогах» анализируется поведение водителей как представителей очереди в условиях дорожного движения [1]. Есть также труды, посвященные математической теории очереди, исследования данного явления в области экономики, менеджмента, социологии; они носят преимущественно прикладной характер и исследуют поведение людей в очереди и возможности влияния на него.

Среди отечественных исследователей особое внимание к очереди проявили социологи В. Г. Николаев [3, 4], О. В. Рукавишников [6]. В частности, В. Г. Николаев в ряде своих трудов рассматривал советскую очередь с позиций целостного процесса, «игрового» вида деятельности, явления, вызывающего амбивалентные переживания.

Как отмечает В. Г. Николаев, очередь как социальное явление есть объединение людей временем и местом, для которого свойственен постоянно изменяющийся личный состав: с течением времени в очередь включаются новые члены, а предыдущие исключаются. С точки зрения экономики очередь — это компонент системы распределения благ [4].

В наиболее традиционном виде очередь представляет собой в плане организации линию людей, обладающую свойствами иерархического порядка. Первое место в очереди, а следовательно, главное в иерархии, имеет член очереди, получающий услугу в настоящий момент; последнее в линии (и низшее место в иерархии) — тот, который из всего количества находящихся в очереди получит услугу последним [3].

Как утверждает И. Гоффман, присоединение к очереди и пребывание в ней контролируются опре-

Copyright © 2015

деленными правилами, в соответствии с которыми ее участники наделяются определенными правами и обязанностями [2].

В рамках данной работы особое внимание было уделено проблеме социальных представлений об очереди у молодежи: насколько известны ее правила, насколько они соблюдаются, какие образы и эмоции связаны с нахождением в очереди молодых людей. Исследование было построено в рамках концепции социальных представлений.

Объектом исследования выступили молодые люди, студенты 18–29 лет из разных стран, обучающиеся в Тюменском государственном нефтегазовом университете в возрасте от 17 до 29 лет, 17 человек из которых являются представителями Российской Федерации, 8 человек — из стран СНГ и ближнего зарубежья (Узбекистан — 2, Белоруссия — 1, Украина — 1, Туркменистан — 3, Таджикистан — 1), и 15 студентов из стран дальнего зарубежья (Гана — 13 человек, Ирак — 1, США — 1). Состав выборки относительно пола участников представлен 14 девушками и 26 юношами. Поскольку выборка исследования была многонациональной, то полученные выводы претендуют на универсальность.

Для проведения практического исследования нами было разработано четыре методики сбора информации. Опрос позволил узнать, в каком контексте молодые люди используют понятие «очередь», а также провести анализ установки участников выборки по отношению к очереди.

В ходе контент-анализа содержания определения «очередь» после сбора первичных данных были определены единицы анализа/ категории (таблица 1).

Отрицательная направленность установки выявлена в 28,2% случаев, определение включает негативные эмоции, выраженные, например, в словах «томление», «жуткое место». Негативная установка характеризует субъектов, дающих определение как жертв; время, проводимое ими в очереди как вынужденное, потраченное, потерянное, ощущения в очереди — выход из зоны комфорта, дезадаптацию. Отрицательные характеристики проявляются через понятия: время, негативные эмоции, размышление, форму.

Положительная направленность выражена в 28,2%, когда определение включает важность порядка очереди, положительное отношение к порядку, правильному ходу очереди.

Таблица 1. Единицы анализа очереди в определениях респондентов

Категория **(единица анализа)**	Блок частных понятий **(примеры высказываний)**	Частота упоминаний, %
Ожидание	— ждешь — в ожидании чего-либо — стремящаяся — ожидающих, когда их обслужат, примут — чтобы получить услуги от работников, особенно продавцов, банкиров, менеджеров и т. д. — по одному вопросу, с определенной целью — ждут свой момент — ожидает необходимого им действия	19,2
Организация (как устроена)	— расположенные друг за другом — плохо организованная система работы организации — занимают очередь. Иногда наглые раздваивают очередь. Могут уходить и приходить. Могут уйти и не сказать никому, что ушел. Но иногда приходят позже, а стоят в самом начале очереди. — идут друг за другом (по списку, в порядке очереди) — порядок помогает знать, кто должен быть первый или последний — организованная дисциплина доступа к элементам — следующих друг за другом в зависимости от того, кто пришел туда раньше. Те, кто приходят позже, стоят или сидят за последним человеком	15,2
Группа (людей, человек)	— толпа людей — много людей — скопление людей — несколько человек	12,0
Место	— конкретное место — в любых местах — больницы, рынок, банк и т. д. являются местами — в столовую университета — на каком-либо месте — на остановке, магазине — в какое-либо помещение	11,2
Форма (линия, колонна, ряд)	— линия — длинная цепь — полоса — ряд	8,8

Продолжение таблицы 1

Категория **(единица анализа)**	Блок частных понятий **(примеры высказываний)**	Частота упоминаний, %
Положение тела в пространстве	— стоишь — простаиванием — сидят	7,2
Связь с эмоцией	— жуткое — убийственно — пустая трата — злиться — томления — неудобство — не знающая конца — мешает	7,2
Элемент социальной договоренности, правило	— состояние общества — порядок, важная вещь — феномен цивилизованного состояния не мешать другим — проявление социальной осознанности обществом; умение человеком уважать права других людей — нарушение прав	4,8
Действие (сделать шаги, получить прием, купить еды)	— для достижения своих каких-то целей — выполняют какое-то действие — купить пищи — сделать что-то для себя — заплатить деньги или приема доктора — нужно сделать несколько шагов, чтобы купить мороженое. Так в любом деле: нужно сделать что-то, чтобы заполучить что-то	4,8
Время	— времени — личного времени — момент времени	4,0
Функция (что позволяет сделать, для чего назначена)	— это необходимость в соблюдении равенства между различными социальными слоями, а также соблюдения прав человека (все равны между собой) — ею можно решить конфликтные ситуации — порядок. Это ведет к развитию, процветанию как индивида так и целой страны. Когда порядка нет, то это Хаос	3,2
Пространство	— личного пространства — пространства человеческого существа	1,6
Способ проведения времени	— размышлений	0,8

В позитивной направленности не отражаются эмоции: описание дается респондентами через рациональное решение какой-либо ситуации, к примеру: «Очередь — хорошая организация, чтобы достичь цели». Положительные отклики респондентов говорят об организации, необходимости для общества.

Не выявлено эмоционального отношения в 43,6% ответах. Респонденты в этой категории дают абстрактные определения, описывают отстраненное отношение наблюдателя, нейтрально-отстраненно наблюдают, описывают форму очереди, ожидание, место, количество людей.

Также в опросе были получены данные о частоте, длительности пребывания молодых людей в очереди. Студенты и молодые люди, представленные в выборке данного исследования, наиболее часто участвуют в очереди каждый день и поэтому хорошо знакомы с данным явлением. В то же время они находят дополнительные возможности и пути избегания очереди ради экономии времени и сил.

Таблица 2. Ответы респондентов о способе времяпрепровождения в очереди

Способ	Количество ответов, %
Разглядываю людей, наблюдаю	25,9
Играю в игры на телефоне	20,7
Размышляю, планирую	20,7
Общаюсь с людьми	12
Сижу в социальных сетях	6,9
Рассматриваю окружающую обстановку	6,9
Читаю	5,2
Говорю по телефону	1,7

Насколько известно, многие учреждения также изыскивают возможности эффективного управления собственным местом в очереди в виде записи на приемы по телефону, Интернет, выдачу талонов на определенное время.

Очередь, хотя и представляет собой почти каждодневное явление, требует не слишком много времени для большинства, и пребывание в ней занимает не более получаса, за редким исключением.

На вопрос «Как Вы проводите время в очереди?» было дано 58 ответов, их соотношение представлено в таблице 2.

Интересным в анализе данных по этому вопросу представляется то, что респонденты используют две качественных стратегии времяпровождения, и каждая из стратегий занимает почти половину ответов. Это: внутренняя активность (размышление, наблюдение, планирование) и внешняя (общение, игры, web-серфинг).

Вторым и третьим методами исследования явились два небольших рассказа. Инструкция звучала следующим образом: «Можете ли Вы припомнить самую веселую историю Вашего пребывания в очереди? Расскажите ее, пожалуйста» и «Расскажите, пожалуйста, самую печальную историю об очереди из Вашей жизни». Целью методик «Рассказы об очереди» явилось обнаружение и анализ эмоционально значимых социальных ситуаций в очереди по шкале «веселый-грустный». По содержанию эти ситуации анализировались на предмет того, что (специфическое для очереди) вызывает радость и грусть.

Полученные ответы можно объединить в смысловые группы, представленные в таблицах 3 и 4.

Представленные смысловые группы о причинах радости нельзя однозначно трактовать как истории с позитивными эмоциями. Довольно часто под историей, которая считается респондентом «веселой», скрывается защитная реакция в виде иронии, сарказма, а также растерянность и удивление, которые опрошенные, скорее в силу личностных особенностей, склонны трактовать как «веселые».

В то же время нельзя отрицать, что более половины историй (всего 55%) указывают на то, что в очереди возможно получение положительных эмоций.

Основной негативной эмоцией в очереди является фрустрация, связанная с невозможностью достижения результата в запланированный срок и нарушение дальнейших планов в силу различных помех и обстоятельств.

В ходе проведения ассоциативной методики были получены следующие результаты.

Первый вопрос был таким: «Представьте, пожалуйста, себя в очереди. Какое настроение, какие чувства и эмоции у вас при этом возникают? (опишите их)».

На него получено 67 ответов, которые оказались достаточно разнообразными и распределились по частоте следующим образом (таблица 5).

Здесь наблюдается яркая тенденция к негативным переживаниям опрошенных в условиях очереди; только шестая часть относится к ним со смирением, и лишь у двадцатой части иногда возникают радостные чувства, связанные с быстрым достижением желаемого результата.

Ответы на вопрос «На какое животное похожа очередь и почему?» и полученные категории представлены в таблице 6.

В представления респондентов об очереди включаются не только ее пространственные и эмоциональные характеристики. На примере первой категории видно, что очередь представляется как единое целое, как единый организм (змея, удав, гусеница и т. п.); и черты «все злые», «шипит» относятся ко всем личностям, ко всей совокупности лиц, принимающих в ней участие. Таким образом, само участие в очереди, присоединение к ней может изменить и поведение человека, оказать ощутимое групповое давление на каждого нового члена.

В ответе на вопрос «С каким запахом Вы связываете очередь и почему?» респонденты проявили большее единогласие, и разброс ответов позволил сгруппировать их в категории, даже если бы не учитывался комментарий.

Исходя из ответов на данный вопрос, в социальные представления об очереди у молодых людей

Таблица 3. Смысловые категории ответов респондентов о самой веселой истории об очереди

Категория	Количество ответов, %
Ирония в отношении других	30
Приятное общение	25
Самоирония	10
Радость от собственной особенности, избранности	10
Альтруизм	5
Приятные ожидания	5
Радость полученного результата	5
Удовлетворенность соблюдением участниками правил очереди	5
Смешанные эмоции	5

Таблица 4. Смысловые категории ответов респондентов о самой грустной истории об очереди

Категория	Количество ответов, %
Потеря времени, фрустрация	38,5
Дополнительная отсрочка в достижении цели	15,4
Недостижение цели по личным или иным причинам	15,4
Сочувствие другим людям	11,5
Нарушение очередности либо представлений об очередности	7,7
Проблемы самочувствия	3,8
Нарушение планов из-за очереди	3,8
Недостаток эмоций	3,8

Таблица 5. Смысловые категории ответов респондентов на вопрос об эмоциях и настроении в очереди

Категория	Количество ответов,%
Нервозность, раздражение	14,9
Принятие как данности, неизбежности, спокойствие, нейтральное отношение	14,9
Скука	10,4
Нетерпение	9,0
Негативные, плохое настроение	7,5
Сожаление о потраченном времени	6,0
Усталость	6,0
Депрессия, подавленность, уныние	4,5
Радость от быстрого достижения результата	4,5
Дискомфорт, неловкость	4,5
Гнев	3,0
Разочарование	3,0
Грусть	3,0
Единичные ответы: жалость к людям и к себе, безысходность, волнение, отрицание, желание посмеяться над другими	9,0

Таблица 6. Ответы респондентов на вопрос об ассоциации очереди с животным

Категория	Блок частных понятий (примеры ответов)	Количество ответов,%
Длинная, извилистая	Гусеница, змея, удав	37,1
Множество	Сороконожка, муравьи, овцы, бараны, пингвины	24,4
Скорость	Заяц, черепаха, улитка, червяк	14,6
Злая	Бык, петухи, собака, угорь	9,8
Прочее (единичные)	Еж, зебра, коза, ленивец, лиса, мышь, птицы, слон	19,5

Таблица 7. Смысловые категории ответов респондентов об ассоциации запаха с очередью

Категория	Блок частных понятий	Комментарии	Количество ответов, %
Специфика участников	Пожилые люди, перегар, пот	Близкое расстояние, много людей, люди потеют, особенно толстяки в замкнутом пространстве, должен быть хоть один пьяный человек, лучше бы отошел, все вспотевают	26,7
Место	Сухость, сухой, пыль, хлеб, курица-гриль, овощи (лук), больничный запах кварца, нефтяной смазки, зависит от места	Воспоминания о больнице, пекарня, магазин, больница, места большого скопления, оружейный арсенал	22,2
Степень чистоты	Сухой, пыль, пыльный, сырость, антисанитарии, кварца	Естественный запах мест, где может скопиться некоторое количество человек, воспоминание о больнице	20,0
Химикаты	Аммония, бензина, нефтяной смазки, дым	Не очень приятный, потому что спешу, чаще всего там, где сдаю оружие, может задушить человека	8,9
Продукты	Свежий хлеб, хлеб, аромат курицы-гриль, овощей (лука)	В детстве ходила в пекарню за хлебом, и там была огромная очередь; в магазинах продают курицу-гриль, овощи	8,9
Неприятный	Неприятный, невкусный, аммония	Не все люди приятно пахнут, не очень приятный	6,7
Скорость	Пыль, пот	Долгое ожидание, долго стоят	4,4
Единичные	Денег		2,2

Таблица 8. Смысловые категории ответов респондентов об ассоциации очереди с растением

Категория	Блок частных понятий	Комментарий	Количество ответов, %
Длина, форма	Манго, бамбук, вьюн, плющ, лиана, горох, фасоль, огурцы, папоротник, сосна, секвойя	длинная, извивается, большая	25,7
Рост, скорость роста	Цветок, денежное дерево	Быстро, медленно, растет и растет, разрастается, постепенно, вечнорастущая	17,1
Назойливость, неприязнь	Люпин, неинтересная трава, сорняк, чертополох	Неприятная, надоедлива, прилипает, есть везде, трудно избавиться	14,3
Агрессия	Ядовитый плющ, кактус, колючее	Все ненавидят, дотронешься — поймешь, очень колючая	14,3
Место	Ананас, бурьян	Оружейная, касса, за ананасами, в учреждениях	11,4
Взаимоотношения	Перекати-поле, одуванчик	Сидят и продвигаются, разбегаются после достижения цели, все в одном стручке	11,4
Скука, бесполезность	Неинтересная трава	Скучная, бесполезная	5,7

Таблица 9. Смысловые категории ответов респондентов о стратегии поведения в очереди.

Категория	Процент
Наблюдатель	48,4
Участник	41,9
Администратор	9,7

включаются такие смыслы, как, во-первых, состав участников, во-вторых, представления о месте, в котором сталкиваются с очередью, и, в-третьих, значительным для очереди является ощущение чистоты/нечистоты, связанной со скоплением большого количества людей. Здесь можно увидеть подтверждение мысли Д. Жоделе о том, что социальные представления носят характер образа, соединяют и делают взаимозависимыми чувственное и мыслительное, «перцепт и концепт» (цит. по [5]).

На следующий вопрос «Какое растение может считаться символом очереди и почему?» были получены 33 ответа респондентов, объединенные в 7 категорий. Они представлены в таблице 8.

Из данных результатов следует, что представления об очереди у молодежи характеризуются в первую очередь ее длиной и формой, во вторую — скоростью движения; немаловажными чертами представлений опять выступают отрицательные характеристики: агрессивность, назойливость, неприязненное отношение, бесполезность, скука; обращают на себя внимание интерпретации о месте действия и способы взаимоотношений людей в очереди.

Интересным содержанием наполнены ответы на вопрос «С какой профессией ассоциируется очередь и почему?» Всего на данный вопрос получено 31 ответ респондентов. Распределение по частоте произошло следующим образом.

Наибольшее количество ассоциаций об очереди с профессией продавца — 22,6%.

По 16,5% у ассоциаций с профессиями врача и кассира. Такое распределение, очевидно, связано с встречаемостью очереди в магазинах, поликлиниках.

6,5% ответов связаны с военными профессиями: военный, разведчик.

Далее следуют единичные ответы, общая доля которых составляет 38,7%. Здесь респонденты называли профессии: библиотекарь, политик, буровик, вершитель судеб, водитель, курьер, работник почты, сиделка, упаковщик, учитель, швея, и ответ «все».

Важно, что ассоциации с профессиями позволяют увидеть не только отношение испытуемых к очереди, но и их стратегии поведения.

При использовании метода контент-анализа было выделено 3 категории ответов.

Первая категория ответов указывает на обобщенность, эмоциональную отстраненность респондента от объекта (очереди).

Вторая категория «участник», напротив, характеризует вовлеченность респондентов в процесс очереди, адаптированности к ее условиям или переживания по поводу дискомфорта, вызванного необходимостью находиться в ситуации очереди.

Ответы, попавшие в третью категорию, характеризуют поведение респондентов как способность к организации культурного действа — очереди; владение пониманием «правильного поведения в очереди» и готовность эти представления транслировать и реализовать в реальных условиях.

Резюмируя полученные ответы по всем методикам, можно заметить явную тенденцию, выраженную в негативном социальном представлении молодежи об очереди, несмотря на то что она редко занимает более получаса времени в день. Ежедневная необходимость пребывания в очереди чаще вызывает фрустрацию, отрицательные эмоции.

Среди способов психологической защиты молодые люди предпочитают использовать юмор, иронию, экранизацию (отстраненность) или переключиться на другие мысли и дела, коротают время, совершают попытки администрировать очередь.

Литература

1. Вандербильт Т. Трафик. Психология поведения на дорогах // TheVillage: городской интернет-сайт [сайт]. [2010]. URL: http://www.the-village.ru/village/situation/situation/121941-psihologiya-probok-kniga (дата обращения: 09.12.2014).
2. Гоффман И. Порядок взаимодействия // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2. 424 с.
3. Николаев В. Г. Очередь как социальное наследие и элемент образа жизни // Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология. 2005. № 1. С. 96–112.
4. Николаев В. Г. Советская очередь как среда обитания: Социологический анализ. М.: ИНИОН РАН, 2000.
5. Почебут Л. Г., Мейжис И. А. Социальная психология: Учеб. пособие. СПб.: Питер, 2010. С. 199.
6. Рукавишников В. О. Очередь // Социологические исследования. 1989. № 4. С. 3–12.
7. Maister D. The Psychology of Waiting Lines. [Электронный ресурс]: URL: http://davidmaister.com/articles/the-psychology-of-waiting-lines/ (дата обращения: 15.12.2014).
8. Norman D. The Psychology of Waiting Lines [электронный ресурс] // Don Norman: Designing For People: [сайт]. [2008]. URL: http://www.jnd.org/ms/Norman%20The%20Psychology%20of%20Waiting%20Lines.pdf (дата обращения: 05.01.2015).

УДК 304 / 371.4

М. А. Малафеева
аспирант Русской христианской гуманитарной академии

ГРАЖДАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЕ РАЗЛИЧИЯ ШКОЛЬНИКОВ МОСКВЫ И ПЕТЕРБУРГА: СРАВНИТЕЛЬНО-СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Copyright © 2015, М. А. Малафеева

В статье проводится сравнительно-сопоставительный анализ промежуточных результатов национального исследования граждановедческого образования. Цель исследования — выявление основных проблем, связанных с граждановедческим образованием в Москве и Санкт-Петербурге, и возможных путей их решения.
Ключевые слова: граждановедческое образование, идентичность, этнос, религия, самоидентификация.

M. A. Malafeeva
Civic identity and ethnic and religious differences schoolchildren Moscow and St. Petersburg: comparative analysis

The article presents a comparative analysis of the intermediate results of a national study citizenship education. Objective of research is identify the main problems associated with citizenship education in Moscow and St. Petersburg, and possible solutions.
Key words: citizenship education, ethnicity, religion, identity, self-identification.

Анализ проведен на основе промежуточных результатов «Национального исследования качества граждановедческого образования» (апробация), проведенного Рособрнадзором (Федеральной службой по надзору в сфере образования и науки) и ЗАО «Издательский дом “Учительская газета”» в 2015 году [1].

Под граждановедческим образованием понимается комплекс обучающей и воспитательной деятельности образовательных организаций, способствующей становлению мировоззренческих основ и ценностных ориентиров молодого поколения граждан России.

Апробация проведена в 35 субъектах РФ, 250 школах, где приняли участие 5000 учащихся, 3000 учителей, 250 руководителей. В настоящей статье будут использоваться результаты анкетирования, проведенного в 16 московских и 7 петербургских школах, среди 8-х классов (примерный возраст 14–16 лет).

Обработка и анализ полученных в результате исследования материалов выявил несколько основных проблем, связанных с образовательным процессом и воспитательной частью, существующих как в московских, так и в петербургских школах. Обращает на себя внимание тот факт, что ситуация по выявленным проблемам в городах разная и обуславливается географической, этнической, политической разницей, о чем подробнее будет сказано далее.

Основные выявленные проблемы:

1. Индифферентное отношение самих школьников к вопросам гражданственности и гражданской идентичности

Москва	Санкт-Петербург
Выражается в (часто) поверхностном прочтении вопросов и несерьезностью ответов. В первую очередь это проявляется в ошибках при списывании, которое достаточно легко обнаруживается при проверке анкет или в формулировке ответов респондентов. Так, например, на вопрос «Как называется государственный праздник, который в России празднуется 12 июня?» дается ответ «Терроризм» (такой ответ есть в другом варианте анкеты). В других (описательных вопросах), например, предложить художественный фильм, произведение искусства, художественной культуры, которые ярко иллюстрируют патриотические чувства, в некоторых ответах можно даже встретить прямое высказывание «Я не патриот», вместе с тем в той же анкете мы встречает вполне себе адекватные ответы на другие вопросы, которые, быть может, меньше затрагивают практическое применение полученных (или не полученных) знаний на практике.	Выражается в слишком ярко окрашенном нежелании отвечать на некоторые вопросы. Проявляется в пропуске вопросов или написание заведомо неверных ответов. Такие ответы легко выявляются при разборе зачеркнутых ответов или при общем анализе ответов отдельных анкет. Например, на вопрос «Как называется праздник, который в России празднуется 4 ноября?» дается ответ «День учителя», или в вопросе «Назовите 3 темы соц. проектов, в которых вам было бы интересно участвовать» ответ — танцевальный, музыкальный, театральный. Другой пример, где на вопрос «Принимали ли вы участие в социальных проектах (акциях, добровольчестве)?» мы получаем ответ: «Мне это не интересно. Я считаю это глупо. Нормальных людей не заинтересует, только аутистов, которым нечем заняться». Такой ответ очень ярко выражает наигранное отрицание какого-либо участия, не важно где, при том что тот же респондент в своей анкете пишет про толерантность, ответственность и патриотизм.

Copyright © 2015

2. Отсутствие собственной позиции по актуальным общественным вопросам (политическим, экономическим, религиозным и пр.)

Москва	Санкт-Петербург
Зачастую можно увидеть, что школьники выражаются штампами, которые им навязываются, иногда в корне не понимая сути проблемы. Например, продолжение предложения «Каждый человек на Земле уникален — другого такого нет» — «У каждого из нас свое телосложение, внешний вид, но самое главное, у всех нас свой неповторимый характер, а следовательно, мировоззрение… Очень часто нам бывает непонятен жизненный принцип другого человека. На этой почве часто возникают недопонимания и конфликты, но существует такой термин, как *толерантность*, он означает, что нужно быть терпимее». ИЛИ: «Каждый человек не может быть повторим. Например, один человек высокий, стройный, хорошо одетый, толерантный, а другой маленький, пухленький и, например, расист…» Отдельно и в завершение этой проблемы хотелось бы отметить, что в «каждой первой» анкете можно встретить понятие «толерантность», а вот ее определение часто весьма удивляет. Несколько примеров: • Терпимость к другим гражданам, с другими взглядами на жизнь. • Многие квартиры сдают только славянам. • Человек в театре не будет кричать о том, что это плохой спектакль, даже если это так.	В Петербурге это скорее проявление именно незаинтересованности и отсутствия мнения. Например, продолжение предложения «Каждый человек на Земле уникален — другого такого нет» — «Например, отпечатки пальцев у всех разные. У многих разные мнения». Есть и интересные ответы, например: «…также существует толерантность — терпимость к людям разных наций. И я очень рада, что появилось такое понятие». Ввиду общей тенденции возникает вопрос о национальности данного респондента… Или на вопрос «Назовите проблему по заголовкам газет: «11 сентября 2001 года и изменившийся мир», «Беслан — в наших сердцах», «ИГИЛ и мировое сообщество», «Сеть Аль-Каиды» отвечает, что проблема: принятие ислама, навязывание своего собственного мнения и веры. Таким образом, можно увидеть, что у респондента есть некоторое поверхностное знание, но нет понимания и позиции. Встречается и незнание самых часто используемых терминов. Например, толерантность и несколько примеров определений: • Соблюдение законов этикета. • Моя подруга исповедует другую веру, но я же не перестаю с ней из-за этого общаться. • Помощь людям с ограниченными возможностями.

По первым двум проблемам можно сделать вывод, что необходимо создать программу дополнительного образования для обучающихся (разных ступеней образования с соблюдением принципа преемственности), направленную на формирование гражданской идентичности, собственной позиции и мировоззрения за счет вовлечения школьников в решение актуальных социальных проблем, реализацию общественно значимых проектов.

В рамках реализации программы педагогам необходимо способствовать созданию ряда учебных ситуаций, требующих от учащегося собственного понимания, формирования образа действия, поиска средств и способов достижения результатов, включить в образовательный процесс комплекс мероприятий, позволяющих работать над развитием коммуникативной компетентности и письменной речи в пространстве, где обсуждались бы актуальные вопросы и проблемы общественной жизни.

3. Размытое представление о традиционных культурных ценностях

Москва	Санкт-Петербург
Как пример в «ценности личности» может быть внесено понятие «радость». В традиции народа «31 декабря — слушать речь президента», «салюты по праздникам», «церковь», «на праздник Пасху все должны ходить в церковь», «склонность к единоличной власти (царизм — СССР — настоящее время)», «отмечать традиционные праздники», «посещение церквей и мечетей», «соблюдение ежегодного поста» и т. п.	К сожалению, здесь тенденция одинакова, сложилось ощущение некоторого отторжения понимания культуры и ценностей. Как пример можно привести от абсурдных традиций народа «борщ, медведь, балалайка (или водка)» или «алкоголизм, наркомания, насилие», туда же можно отнести «ходить в церковь», до интересных, как, например, «ночь Ивана Купалы», «Курбан Байрам», «молитва 5 раз в день» и «празднование православных праздников». Также нужно отметить «ценности личности», куда были записаны «любовь к противоположному полу» и «самовыражение».

В свете этой проблемы хотелось бы уделить внимание последнему вопросу анкеты. В вопросе нужно назвать 5 исторических или современных личностей, которых вы считаете патриотами России. На мой взгляд, в рейтинге этих ответов хорошо отражаются все вышеперечисленные проблемы. Обязательно нужно учитывать, что вопрос этот был открытым и не имел вариантов ответа.

Москва			Санкт-Петербург		
Место	Патриот	Кол-во ответов	Место	Патриот	Кол-во ответов
1	Путин	126	1	Путин	65
2	Петр I	53	2	Петр I	35
3	Кутузов	39	3	Ленин	26
4	Пушкин	39	4	Пушкин	21
5	Сталин	35	5	Сталин	20
6	Сусанин	27	6	Медведев	13
7	Ленин	25	7	Жириновский	13
8	Минин	22	8	Кутузов	12
9	Александр II	20	9	Суворов	11
10	Суворов	19	10	Минин и Пожарский	8
11	Жириновский и Пожарский	18	11	Александр II и Лермонтов	7
12	Жуков и Гагарин	17	12	Лавров	6
13	Медведев и Екатерина II	15	13	Гагарин	5

Можно со мной не согласиться, но в Петербурге ответы кажутся более логично расположенными, чем в Москве, что, как уже говорилось, ярко отражает уже представленные выше проблемы, а также является их следствием.

4. Высокий уровень этнорелигиозной напряженности в молодежной среде

Москва	Санкт-Петербург
В анкетах часто можно встретить четко сформулированные причины конфликтов в школах, а именно: 1. Религиозные различия. 2. Этнические различия. Приведу несколько примеров подобных ответов. Вопрос: «Назовите не менее трех причин возникновения конфликтов в школе». Примеры ответов: 1. Расовые различия между учениками; религиозные различия между учениками; классовые различия между учениками. 2. На расовой почве; из-за отличия от других; из-за проблем во взаимоотношениях со сверстниками. 3. Разное воспитание детей; разное понятие собственности, правды; отношение к другой религии, верованию.	В анкетах в «конфликтах» остаются религиозные факторы, примеры ответов: 1. Ненависть к людям с другим мировоззрением, обычаями и т. д. 2. Конфликты из-за религиозных убеждений. Однако в большей степени идет акцент именно на национальную принадлежность и по большей части этнические факторы вписаны в социальные проблемы, которые школьники хотят разрешить. Например, вопрос: «Сформулируйте 3 социальные проблемы, в решении которых вам было бы интересно участвовать». Примеры ответов: 1. Разделение людей на национальности. 2. Расизм. 3. Межнациональные конфликты. Также в социальных проблемах, по мнению школьников, появляется нетрадиционная ориентация и терроризм. В свою очередь, в опасностях и угрозах современного мира появляется национализм (как ненависть к мигрантам), а сами мигранты также входят в социальную проблему.

Таким образом, можно увидеть, что при общей расплывчатости идентичности московских и петербургских школьников остро встает вопрос этнорелилигиозных взаимоотношений внутри школы и за ее пределами. Это говорит о достаточно ярко выраженной проблеме, которой, к сожалению, в настоящее время не уделяется должного внимания внутри школ, а иногда и не придается должного значения. Причины этого невнимания, как и решения, и результаты могут быть разные.

По результатам видно, что в некоторой степени в Петербурге проблема стоит острее и тому может быть немало причин. Попробуем обозначить некоторые из них, на наш взгляд самые очевидные.

1. Решение проблем в молодежной среде.

Из московских анкет можно увидеть, что многие возникшие проблемы школьники предлагают решить с помощью взрослых. Например, вопрос: «В одной из школ сложилась ситуация, при которой ряд учеников подвергался унижениям и оскорблениям со стороны одноклассников и более старших школьников. Предложите несколько дел, которые могли бы помочь защитить достоинство ученика. Какой из способов представляется наиболее реальным? Почему?» Ответ: «Обращение в милицию, ответное запугивание, обращение за помощью к учителям, обращение за помощью к родителям. Обращение за помощью к учителям я считаю самым реальным, потому что волновать родителей плохо, запугивать в ответ нельзя, а обращаться в милицию надо только в крайнем случае».

В петербургских анкетах таких ответов не встретишь. Самые популярные ответы на подобный вопрос — это компромисс, разговор, драка, например, вопрос: «Каким образом можно разрешать конфликтные ситуации в школьной жизни?» Ответ: «Оставить все как есть, пускай дети сами решают свои проблемы». Таким образом, можно увидеть, что молодежная среда Петербурга более закрыта для вмешательства взрослых и проблемы решаются «по-детски» жестко.

2. Региональный статус города.

Создается ощущение, что в связи с тем, что Москва имеет статус столицы, то и требования, предъявляемые к представителям школьной среды, завышенные. В связи с «завышенными требованиями» общее отношение школьников к любым окружающим их процессам — поверхностны или скрываются, так как они понимают, что все государственные новшества и эксперименты проходят именно через их среду.

В свою очередь, петербуржцы, хоть и находятся приближенно к столице, стоят даже в некоторой степени в оппозиции тому, что происходит в Москве, поэтому и подростки ведут себя иначе.

Представляется, что способами решения вышеизложенных проблем могут стать: создание национальной системы оценки качества граждановедческого образования с учетом региональной специфики, осуществление регулярного мониторинга, обеспечение информационной поддержки за счет создания платформы в сети Интернет, а также привлечения СМИ в целях обсуждения результатов и выделения актуальных направлений развития.

Источники

1. «Национальное исследование качества граждановедческого образования». Результаты анкетирования в Москве и Санкт-Петербурге. Рособрнадзор (Федеральной службой по надзору в сфере образования и науки) и ЗАО «Издательский дом “Учительская газета”».

УДК 159.99

В. О. Коваленко
педагог Центра раннего эстетического и физического развития детей, Санкт-Петербург

ФОРМИРОВАНИЕ КАРТИНЫ МИРА, ЕЕ ЭЛЕМЕНТЫ И РОЛЬ В ОТНОШЕНИЯХ ЧЕЛОВЕКА

Copyright © 2015, В. О. Коваленко

Статья посвящена рассмотрению проблемы отношений человека с миром сквозь призму его смысловых и ценностных ориентаций, убеждений и установок. Представлены структура, содержание картины мира, и описаны факторы, оказывающие влияние на ее становление, а также роль и особенности восприятия человека — как ключевой момент в ее формировании. Картина мира — результат длительного и наиболее ригидного типа ментальных процессов. Она всегда отражает культурный фон, в рамках которого разворачивается психическая деятельность человека. Именно картина мира определяет глубину и границы познания, эмоциональное отношение и готовность действовать в той или иной ситуации. Эмоциональное состояние человека и его представления о мире взаимозависимы, поскольку эмоции в большей степени, чем разум, влияют на динамику картины мира. Картина мира является основой отношений с миром, она включает в себя следы всей предыстории психической жизни, а также неосознаваемые структурные единицы.
Ключевые слова: Картина мира, смысловые и ценностные ориентации, убеждения, ментальность, восприятие.

V. O. Kovalenko
World view: forming, elements and the role in a man's relationships

The presented article deals with the problem of man's relationship with the surrounding world in the light of his system of values and senses, convictions and affirmations. The essay demonstrates the structure and the substance of a world view, depicts the factors which contribute to its forming and also reveals the role and special features the of perception as its' key factor. World view is a prolonged and the most rigid type of mental processes. It always reflects the cultural context as a field of mental activity of a man. This is the world view that determines the depth and the borders of cognition, emotional attitude and readiness to act in different situations. Emotional condition of a man and his image of the world strongly correlate because emotions influence the dynamic of the world view more than mind. World view is a basis of a man's relations with the world. It includes the relics of background of mental life and the unconscious mental units.
Key words: world view, system of values and senses, affirmations, mentality, perception.

Картину мира человека изучают такие дисциплины, как философия, антропология, социология, этнология, психология и другие. Изначально это понятие было сферой интересов наук, которые изучали картины мира разных народов: культурологии, этнологии и лингвистики. Это понятие пересекается с такими категориями, как менталитет, этнос, мировоззрение, когнитивный стиль, и связано как с коллективным, так и с индивидуальным в человеке. Лингвисты считают, что картина мира формируется и определяется особенностями языка. В социологии внимание обращено к явлениям и связям социальных объектов, которые отражены в субъективной картине мира человека. Изучение сущности и процессов формирования картины мира имеет большое значение как для теоретической психологии, так и для решения ее практических задач [20]. В России разработкой понятия образа мира или картины мира как психологической категории одним из первых занялся А. Н. Леонтьев. Он определил эту категорию как отдельное измерение жизни, смысловое поле, со свойственной ему системой значений, которой пользуется человек. Ученый отметил, что человек воспринимает объекты не только в их пространственных измерениях и во времени, но и в их значениях («то, что лежит за обликом вещей») [8]. Картина мира — это упорядоченная многоуровневая система знаний человека о себе, других людях и о мире. Эта система знаний преломляет через себя любое внешнее воздействие, определяет наши когнитивные и поведенческие возможности. Основные функции картины мира — ориентация, адаптация и регуляция отношений личности в мире социальной и предметной реальности. Представления человека о приемлемом, выгодном и этичном меняются в ходе развития и изменения общества, они определяют наше поведение. Формирование картины мира — это сложный и многоэтапный процесс, который зависит от полученного опыта. Условно можно выделить три этапа, переходящих один в другой: 1) восприятие новых знаний и ощущений; 2) осознание воспринятого; и 3) формирование картины мира в сознании. Можно выделить и описать картину мира нации или этноса, социальной или профессиональной группы и отдельной личности. Философская картина мира осмысливает мироздание через все ракурсы взаимоотношений человека и мира: онтологическом, познавательном, ценностном и деятельностном. Философия — рационально-теоретический способ

Copyright © 2015

освоения мира, для которого характерно умозрительное познание мира. Для религиозной картины мира характерно внимание к соотношению эмпирического и трансцендентного. Она отражает иерархию и порядок сотворенного Богом мира, место в нем человека и его отношение к Богу. Исторически первыми складывались именно мифологически-религиозные картины мира. Научная картина мира складывается из синтеза различных научных знаний и содержит представления о природе, а также жизни общества. В общенаучную картину мира включены частнонаучные картины мира, среди которых называют физическую, химическую, космологическую и космогоническую, биологическую, информационную, политическую, экономическую и др. Все эти картины мира сосуществуют друг с другом. Таким образом, картина мира — это совокупность представлений о мире и месте человека в нем, которые регулируют жизнедеятельность индивида характерным для данной культуры образом. Вслед за А. Н. Леонтьевым этой темой занялись С. Д. Смирнов, А. С. Зинченко, В. В. Петухов и другие. Они указывали на значение чувственного познания, проблематику субъективности и эмоционального компонента картины мира [8, 13]. С. Д. Смирнов, например, указывает на целостный характер образа мира, его системность и несводимость к сочетанию отдельных образов. Также автор пишет о том, что картина мира обладает эмоционально-личностным смыслом [17]. В исследованиях Е. Ю. Артемьевой проблема взаимоотношения картины мира и субъективного опыта является центральной. Субъективное представление мира или образ мира — это интегральное образование, которое несет в себе следы всей предыстории психической жизни человека. Е. Ю. Артемьева [3] различает понятия «образ мира» и «картина мира», считая картину мира более подвижной и управляемой. И. Н. Калинаускас разводит понятия описание и картина мира, понимая под описанием систему представлений об объектах, вещах, формах и их взаимодействиях [5]. То есть представления о явлениях на уровне значений, которые для всех являются общими. Тогда как картина мира — это воспринимаемая нами реальность, которую мы видим, слышим, чувствуем и мыслим на уровне индивидуальных смыслов. Поэтому, описывая ту или иную картину мира, важно учитывать, что не существует какой-либо единственно верной картины мира. Существует структура, регулирующая картину мира и являющаяся ее строительным материалом. Во-первых, перцептивный мир, характеризующийся также значениями и смыслами. Это модальные, поверхностные структуры картины мира. Во-вторых, семантический слой, система значений. Он является переходным между поверхностными слоями и ядерными структурами. В-третьих, слой амодальных структур, который образуется после обработки предыдущего (семантического) слоя. Фундаментальные опоры человека, отражающие действительные связи с миром, — это и есть ядерные структуры. Этот слой формируется посредством понятийного мышления. Интересен подход к картине мира в работе Н. Н. Королёвой «Смысловые образования в картине мира личности» [7]. Она обращается к категории смысла и определяет базисными образующими картины мира личности смысловые образования (устойчивые системы личностных смыслов, обусловленные особенностями личного опыта). Смысловые образования выполняют четыре функции: репрезентативную (представляя мир субъекту); интерпретативную (структурируя и интерпретируя явления и события); регулятивную (регулируя поведения в различных ситуациях) и интегративную (обеспечивая целостность картины мира). Изучив смысловую организацию картины мира, можно лучше исследовать внутренний мир личности и воссоздать ее своеобразие. Эти структуры имеют иерархическую организацию, на нижних уровнях которой ситуативно обусловленные смыслы жизненных явлений, а на верхних — смысложизненные ориентиры и личные ценности. Смысловые образования картины мира формируются на основе культурного и социального опыта. Личностный смысл внутренне диалогичен, так как содержит взаимосвязи внутреннего «Я» и внешнего мира. Поэтому М. М. Бахтин называет личностный смысл «полифоничным». Картина мира — это метафора реального мира. Человек постоянно сталкивается с метафорами, которые представляют собой осмысление и переживание различных явлений. Метафора является одним из средств познания человеком мира, она указывает на обнаруженные сходства явлений. Для древнего сознания метафора была основным способом миропостижения, а не просто семиотической игрой [7].

На всех этапах формирования картины мира участвуют такие психические функции, как отражение и восприятие. Так, Е. Е. Сапогова [16] рассматривает построение картины мира как способность человека произвольно управлять процессами отражения. Осознавать — значит отражать явление и иметь возможность уточнять детали и связи. Здесь важно вспомнить основные положения теории отражения, которые сложились в современной психологии. 1. Мир, отражаемый человеком, есть сложная развивающаяся система, включающая в себя материальную и духовную культуру и являющая себя гранями прошлого, настоящего и будущего. 2. Есть доступные и недоступные чувственному познанию отношения и свойства. Недоступные отношения и свойства отражаются в мышлении, благодаря которому поведение человека может быть независимо от чувственно воспринимаемой действительности. 3. Для адаптивного поведения необходима интеграция результатов отражения внешней среды и внутреннего состояния организма. 4. Отражение активно и осуществляется с помощью органов чувств, внутренних психологических регу-

ляционных процессов и мышления. 5. Отражение избирательно и оперативно. Эти свойства зависят от дифференцированности и иерархии психологической структуры человека как субъекта познания и деятельности. 6. Процессы построения образов отражения (понятийных и чувственных) происходят во времени и имеют закономерную внутреннюю динамику. 7. Когнитивные отражательные структуры человека комбинируют старые элементы и связи и рождают новые. Эти новые элементы позволяют формировать и развивать мир материальной и духовной культуры. Уместно и сформированное в советский период определение отражения как всеобщего свойства материи, заключающегося в воспроизведении признаков, свойств и отношений отражаемых объектов в отражающих в результате их взаимодействия [20].

Так как психика человека выражена и в поведении, и в продуктах деятельности, с некоторой долей вероятности возможно воссоздавать психический мир производителей этих продуктов деятельности. В этом смысле психодиагностическое значение рисунков и текстов детей и взрослых неоспоримо. По аналогии работы с индивидуальным сознанием, по особенностям орудий или мифов отчасти воссоздаются особенности мышления людей давно прошедших эпох. Исследование картины мира отдельно взятого человека в рамках языка, этноса, культуры не менее сложно, чем исследование общей картины миры какой-либо группы.

Восприятие дает нам целостный образ предметов и включает комплекс различных ощущений, которые можно описать и осмыслить. Выделяют слуховое, зрительное, обонятельное, вкусовое и осязательное восприятие, и благодаря словесному обозначению можно обобщать свойства предметов. В картину мира также входят амодальные, невидимые свойства предметов. Эти сверхчувственные функциональные свойства предметов представлены в значениях. Осмысленность и означенность, предметность, целостность и постоянность — основные свойства образа, который складывается в результате восприятия. Ключевым моментом в формировании картины мира является именно восприятие. Проблема восприятия в психологии встает как проблема построения в сознании индивида многомерной картины или образа мира. Наши внутренние установки отчасти формирует природная и социальная окружающая среда, а окружающий мир мы воспринимаем под влиянием внутренних установок и внешних факторов. Таким образом, восприятие — это и есть отражение информации об окружающем мире, включающее элементы материального и духовного мира. Сформировавшаяся структура восприятия может измениться, если новая информация противоречит уже имеющейся. Результатом таких изменений станет кризис выбора. Конфликт различных установок или новый опыт может привести как к расширению картины мира, так и к ее обрушению. Можно точно сказать, что часть того, что является содержанием нашей картины мира, напрямую с действительностью не связана. Не все знания о мире поступают к нам через органы чувств. Важно отметить, что восприятию свойственна иллюзорность, так как оно опосредовано нашим же описанием мира. Между миром и картиной мира находится описание. То, какая модальность характерна для человека (аудиальная, визуальная, кинестетическая), играет важную роль в формировании картины мира и отражается в языке человека. Мы выстраиваем образ, а не мир, вычерпывая его из объективной реальности [8, 12]. Здесь уместен поэтический пример роли восприятия в становлении картины мира. А. де Сент-Экзюпери в своем произведении «Маленький принц» красочно передал процесс формирования индивидуальной картины мира. Полеты с планеты на планету символизируют движение, поиск души своего места в мире, формирование картины мира. Принц не был отягощен какими-либо установками, и ему предстояло познать многообразие бытия. Он не имел мировоззрения и стал символом восприятия в чистом виде. Опыт Принца развивал его картину, преломляя опыт и восприятие короля, честолюбца, пьяницы, делового человека, фонарщика, географа, Розы и Лиса. Принц делал выводы, формируя морально-этическую и социально-психологическую сторону своей картины мира. Сказка раскрывает суть проявления картины мира, где восприятие и опыт ведут к выводам, на которых базируется личность. Такова роль восприятия в формировании картины мира.

Особое влияние на восприятие человека оказывает его взаимоотношение с социумом. Адаптация к среде в обществе происходит посредством символов конкретной культуры. Картина мира всегда отражает культурный фон, в рамках которого разворачивается психическая деятельность человека. Образ мира объединенной общими культурными представлениями группы людей менее изменчив и динамичен, чем картина мира отдельного человека. Человеку иногда для изменений в своей картине мира достаточно минуты и даже секунды. Эмоциональное состояние человека и его представления о мире взаимозависимы. Эмоции в большей степени, чем разум, влияют на динамику картины мира. Индивидуальная картина мира — это, прежде всего, эмоционально-ценностное отношение человека к миру, тогда как какая-либо общая картина мира — это синтез знаний людей о природе и социальной действительности, интеллектуальное отношение человека к миру. Эмоциональная составляющая картины мира первична и более сложная, чем разумная, разум является гарантом некоторой стабильности картины мира. Так, картина мира человека, охваченного страхом, приобретает зловещий характер. Она деформирована этой эмоцией. Негативные или позитивные установки, сформировавшиеся в подсознании в результате воспитания и общественной морали, похожим об-

разом влияют на поведение и реакции человека. Негативные установки порождают предвзятость и предрассудочность в отношении других людей [9, 14]. Эти установки не могут быть актуальны всегда, так как внешняя среда тоже изменчива. Повлиять на культурно-социальное самосознание может и отдельная историческая личность. Как, например, российский император Николай Второй.

Прямая зависимость есть между картиной мира и знаниями человека о мире. Недостаточность знаний делает картину мира более субъективной. Процессы, происходящие в картине мира, — это отбор, рекомбинация, репликация, а также выражение, ассимиляция, рационализация и другие. Все они обусловлены особенностями индивидуального бытия, но картина мира — не самостоятельное образование и зависит от целого ряда факторов, включая уровень развития науки, социальную структуру, геополитическую стабильность и даже климат. Культура охватывает все эти аспекты бытия. Жизненный опыт всего человечества претворяется в культуру. Противоречия же возникают на уровне отдельно взятых аспектов культуры.

Развивающийся человек распредмечивает те знаковые образования, которые закреплены в предметах культуры, нормах поведения, эталонах деятельности, языках. За счет этого распредмечивания формируется символическая репрезентация характеристик объективного мира [16].

У взрослого человека картина мира представлена ее наиболее существенными характеристиками. Исследуя стили мышления и взаимосвязи картины мира с культурой, ученые обращаются к осознаваемым и неосознаваемым элементам ее структуры. С. В. Лурье, описывая структуру картины мира, указывает на две большие группы [11]. Они соотносятся как цель действия и способ действия, и здесь заключено главное отличие картины мира от мировоззрения. Мировоззрение является более широким понятием, так как включает в себя и менее связанные с практическими задачами элементы. Первая группа, описанная автором, — неосознаваемые структурные единицы картины мира. Они не содержат представлений о моральной оценке и направленности действий, формируя только лишь представление о наиболее удобном способе действия в конкретном случае. Вторая группа — ценности. Они могут быть результатом свободного выбора и определяют направленность действия. При рассмотрении содержания картины мира обращение к ее аксиологическим аспектам обязательно. Проблема ценностей и их иерархии, пожалуй, центральный предмет интереса философии, психологии и педагогики. Психологическая форма принятия ценности человеком в гуманитарных науках называется ценностным отношением. Н. Е. Щуркова выделяет три компонента в структуре ценностного отношения. Это «знаю» (знание о ценности), «умею» (действия по реализации ценностного отношения) и «люблю» (переживание ценностного отношения) [21, с. 155]. Ценностное отношение обогащает жизнь личности и наполняет ее смыслом, это важный компонент самореализации. Тогда как нечуткость к жизненным ценностям или их обессмысливание лишает жизнь переживания полноты, приводит к стагнации и чувству собственной изолированности от мира. Важно отметить мотивообразующую функцию ценностей. Н. О. Лосский определяет ценность как неотъемлемую часть любого деяния, которое «предпринимается не иначе как на основе каких-либо ценностных моментов и ради них» [10, с. 7]. Картина мира имеет деятельностную природу. Деятельность выступает как ведущее начало ее формирования [16]. Жизненные ценности являются ориентацией, основой личностных устремлений человека. Стремясь определиться в мире, человек выбирает такую картину мира, которая в большей степени соответствует его духу. Формируясь в мышлении, картина мира определяет целесообразность действий человека. Осмысление, развитие восприимчивости жизненных ценностей и их передача являются важными задачами общества. Н. О. Лосский, прежде всего, разделяет ценности на те, что служат абсолютной полноте бытия («Бог как само Добро») или удаляют от нее. Автор определяет положительную ценность как добро, а отрицательную — как зло. Он считает важнейшей задачей аксиологии преодоление релятивизма, утверждающего, что все ценности относительны и субъективны. В мире относительных и субъективных ценностей «невозможно общее добро, которому все могли бы быть одинаково и совместно причастны» и «невозможна соборная жизнь» [10].

Смена картины мира подразумевает появление новых установок и вытеснение прежних. Преемственность при смене картины мира выражена в продолжении существования прежде актуальных установок в неявном виде. Изменение картины мира происходит аналогично переоценке ценностей. Таким образом, структура картины мира всегда предполагает оппозиции сознательного и неосознанного, ядерного и поверхностного, устаревшего и актуального, устойчивого и зыбкого, рационального и иррационального. Раскрывая функциональную суть картины мира, интересно отметить ее защитную функцию, когда внешняя угроза обозначается и вписывается в бытие, то же происходит и со способом защиты. Теперь угроза и способ защиты входят в содержание констант картины мира. С. В. Лурье называет это центральной зоной картины мира, которая включает бессознательные образы добра и зла и методы, позволяющие добру победить. Здесь константами являются характеристики добра и зла и характер их взаимодействия. Так положительные и отрицательные эмоциональные реакции формируют стратегию выживания человека.

Изменения в картине мира напрямую зависят от ментальности [11]. Психология ментальности изучает психологические механизмы формирования представлений о деятельности одной культурно-

исторической и языковой общности. Культурные и исторические особенности человеческого существования являются основой психологического содержания формирующейся картины мира. Этапы становления и развития ментальности включают в себя историю идей, философии, науки, религий и идеологий. Такие категории, как закон и порядок, граница, код и информация, противопоставляются в современной ментальности живому, подвижному и целостному видению процессов действительности. Существует три типа ментальных процессов: кратковременных, средних и длительных. Картина мира конкретной культурно-исторической и языковой общности является результатом третьего — наиболее ригидного типа [2].

Роль социальных институтов в формировании восприятия человека и его картины миры велика. Психологическая атмосфера в семье, отношение к ребенку и отношения между членами семьи закладывают основы дальнейшего развития еще в младенчестве. Семья играет важнейшую роль в воспитании. Влияние родителей на формирование мировоззрения, частью которого является картина мира, очень велико, и сначала ребенок примеряет мировоззрение родителей. Взрослея, ребенок может выбирать, согласиться со взглядами родителей или нет. Нередко родители навязывают ребенку свою идеологию, взгляд на жизнь и понимание того, каким он должен стать. Например, тревожные дети вырастают у тревожных матерей. Родитель часто передает модель поведения ребенку [20]. Это может стать причиной внешних и внутриличностных конфликтов в семье. Далее ребенок учится в других социальных институтах, где он ищет примеры и идеалы для себя.

Еще один из важнейших факторов формирования картины мира — это духовные и морально-этические ценности. Как и в социально-психологических, так и в морально-этических проявлениях картина мира являет себя сводом правил и установок. Эти правила становятся призмой отношения к миру и представлений о нем. Так, десять заповедей, данных Моисею, изменили восприятие мира иудеев. Новая заповедь любви определяет единство картины мира христиан. В. Франкл, например, определяет любовь именно как духовный акт. Религия создает культуру, а вера оформляет и регулирует картину мира человека. Говоря о картине мира, внутреннем мире человека, подразумевается также мир духовный [4, 19]. Проблема картины мира и духовности по-прежнему важна на современном этапе развития общества. По мнению В. В. Зеньковского — протоиерея, психолога и педагога, важнейшей темой психологии является духовная жизнь в детстве. А проблему воспитания добра он обозначает как основную и главную в педагогике. Автор отмечает, что путь от наивной духовной жизни к сознательной, а также условия морального созревания детей очень тяжелы. Низкий моральный уровень социальной среды и множество моральных и социальных противоречий в обществе затрудняют путь этического развития. Высокие нравственные навыки могут сформироваться только в условиях духовно-ориентированного образования [18]. Фиксация сущностных связей в отношениях основных мировоззренческих категорий (Бог, человек, мир) позволяет конструировать различные мировоззренческие модели. Как правило, картина мира состоит из четырех сюжетов: 1 — человек и космос, 2 — человек и природа, 3 — человек и человек, 4 — человек и непознанное. Формирование целостной картины мира — обязательное условие становления личности. Так, человек способен всесторонне воспринимать и понимать окружающий мир, определяя в нем конкретное место и для себя [1].

Отчасти мы сами выбираем способ описания мира, проявляя тем самым себя, структурируя в своем сознании мир и утверждая свое место в нем. От выбора способа описания мира зависят полнота его освоения и умение проявить свою личность. Несмотря на обилие теорий, раскрывающих понятие картины мира, каждая из них рассматривает свои аспекты. Можно сформировать только фрагментарное представление о раскрывающейся картине мира отдельной личности. Подводя итог, отметим еще, что как целостное образование картина мира есть единство познавательного, эмоционального и волевого компонентов. Именно картина мира определяет глубину и границы познания, эмоциональное отношение и готовность действовать в той или иной ситуации. Картина мира создается человеком и является условием активной жизни человека, формирует смысловые и ценностные ориентации жизни и является основой отношений с миром.

Литература

1. Андреевская Е. Г. Формирование целостной картины мира у детей дошкольного возраста. Сайт: Издательский Дом Паганель. URL ссылки: http://паганель.рф/index.php?id=114&Itemid=46&option=com_content&view=article (дата обращения: 06.09.2015).
2. Антышев А. Н. О стратификации этносоциумов и взаимодействии их культур и языков // Россия и Запад: диалог культур. М., 1996. С. 367–373.
3. Артемьева Е. Ю. Основы психологии субъективной семантики. М., 1999. 350 с.
4. Бузунова Л. Г. Духовность и картина мира человека // Вестник Томского государственного педагогического университета. Вып. № 1. 2005.
5. Калинаускас И. Н. Картина мира как самоотношение // Метод качественных структур: Картина мира и XXI век: Материалы международной научно-практической конференции. МАИ. СПб., 1997.
6. Коваленко В. О., Вахрушева И. А. ВКР Изучение картины мира родителей, имеющих ребенка с расстройством аутистического спектра (РАС). СПб.: РХГА, 2015.
7. Королёва Н. Н. Смысловые образования в картине мира личности: Автореф. … дис. канд. психол. наук. СПб., 1998.
8. Леонтьев А. Н. Образ мира // Избр. психолог. произведения, М.: Педагогика, 1983. Т. 2. С. 251–261.

9. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1982.
10. Лосский Н. О. Ценность и бытие. Париж: YMCA-PRESS, 1931.
11. Лурье С. В. Историческая этнология. М.: Аспект Пресс, 1998.
12. Лурия А. Р. Ощущение и восприятие. М., 1975.
13. Петухов В. В. Образ мира и психологическое изучение мышления // Вестник МГУ. Сер. 14. Психология. 1984. № 4. С. 13–21.
14. Пилипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система. М., 1998.
15. Рейнин Г. Р. Контрапункт восприятия // Реальность и субъект. 1998. Т. 2. № 1. С. 48–49.
16. Сапогова Е. Е. Ребенок и знак: психологический анализ знаково-символической деятельности дошкольника. Тула, 1993.
17. Смирнов С. Д. Мир образов и образ мира // Вестник МГУ. Сер. 14. Психология. 1984. № 4. С. 13–21.
18. Соколовская И. Э. Роль религиозного образования и воспитания в формировании картины мира человека XXI века // Мир науки, культуры, образования. Вып. № 6–2 / 2010.
19. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
20. Чуешева Н. А. Понятие «образ мира» в психологической науке // Вестник Томского государственного педагогического университета. № 10. 2007.
21. Щуркова Н. Е. Прикладная педагогика воспитания: Учебное пособие. СПб.: Питер, 2005.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 394+22

А. М. Прилуцкий

ДИССЕРТАЦИЯ МАТУШАНСКОЙ ЮЛИИ ГРИГОРЬЕВНЫ «АУТОПОЙЕЗИС БИБЛЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ОСНОВЫ ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)» С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ОФИЦИАЛЬНОГО ОППОНЕНТА

Copyright © 2015, А. М. Прилуцкий

Текст представляет собой выдержки из отзыва официального оппонента соискателя степени доктора философских наук Ю. Г. Матушанской, прошедшей защиту 20 октября 2015 г. Охарактеризованы основные темы, разработанные диссертантом, отмечена новизна исследования, а также сделан ряд критических замечаний.
Ключевые слова: диссертация, защита, аутопойезис, культура, религия.

Alex. M. Prilutskii
Official opponent on the PhD thesis «Autopoiesis of the Biblical philosophical-historical conception as ideological foundation of Western civilization (socio-philosophical analysis)» (2015) by Y. G. Matushanskaia

The review on the official opponent doctoral dissertation by Y. G. Matushanskaia defendent 20 October 2015 is partly published. The key themes studied by the scholar and peculiarities of the approach are described. The author also makes some critical comments.
Key words: Thesis, defense, autopoiesis, culture, religion.

Диссертация Юлии Григорьевны Матушанской посвящена решению исключительно интересной и амбициозной задачи выявления и оценки влияния библейского понимания сущности исторического процесса на становление европейской цивилизации. Данная проблема, безусловно, актуальна для философии, культурологии, религиоведения, поскольку позволяет более предметно, чем сейчас это принято, ставить вопросы о сущности европейской культуры, европейских цивилизационных дискурсов, христианских оснований многих европейских культурных институтов. Наконец, весьма актуальный вопрос — является ли европейская культура культурой христианской и если да — то в какой степени? — в свете данного диссертационного исследования обретает научное, а не политическое или публицистическое содержание. Нужно отметить, что такая постановка вопроса не нова, в ряду мыслителей, которые занимались ее разрешением, мы встретим такие почтенные имена, как св. Августин и Фома Аквинский, которые размышляли над проблемами философской интерпретации истории и предлагали свои ответы на этот вопрос.

Основная ценность анализируемой диссертации состоит не в постановке проблемы, но в тех принципах ее разрешения, которые представлены, прежде всего в первой главе — речь идет об обращении к теории аутопойезиса Никласа Лумана, которая, по мнению соискательницы, может стать герменевтическим ключом к пониманию основ европейской философии истории.

Строго говоря, утверждение о влиянии библейского мировоззрения на европейскую культуру является хрестоматийным, никто серьезно и добросовестно не будет ставить его под сомнение. Но в чем именно это влияние выражено, как именно его можно оценить и описать, на каких уровнях абстрагирования от событийной канвы мы можем определить векторы этого влияния? — эти и подобные вопросы являются далеко не банальными.

В соответствии с этим соискательница определяет в качестве первой задачи исследования дать анализ мировоззренческой основы иудео-христианской цивилизации как философской проблемы; строго говоря, остальные задачи являются производными.

Причем, как следует из текста диссертации, специфика христианской культуры трактуется как результат развития особых герменевтических процессов рецепции «европейским миром» библейской мировоззренческой модели. Но может ли «классическая герменевтика» разрешить эту задачу, ведь преимущественно герменевтический инструментарий предназначен для интерпретации текстов, библейский дискурс поражает исключительным многообразием тем; как известно, существует не так уж много идей, в подтверждение которых нельзя привести тот или иной библейский текст. Герменевтика не ставит своей задачей согласо-

Copyright © 2015

вание смыслов и конструирование на их основе концептуального метадискурса. Поэтому (полагаю, это является находкой соискательницы), герменевтическая методология дополняется положениями теории коммуникативных процессов, с которой непосредственно связано ключевое понятие аутопойезиса, и методами исследования социальных систем.

Повторяю, что задача, которую ставит соискательница, достаточно амбициозна.

Во-первых, она обращается к проблеме становления библейского текста, то есть в рамках диссертационного исследования речь идет не об этапах становления библейского канона, но формировании библейского интердискурса. Несмотря на то что термин «интердискурс» в диссертации не используется, подход соискательницы является вполне интердискурсивным.

Далее, соискательница обращается к истории экзегетики, как иудейской, так и христианской: патристической, схоластической и т. д.

В-третьих, анализируется проблема формирования эсхатологических представлений, которые носили и носят выраженно библейский характер. Наблюдение весьма важное и одновременно хороший аргумент в пользу концепции, лежащей в основе диссертации. Ведь вся европейская эсхатология формируется на основании библейской апокалиптики, а эсхатологическая перспектива исторических процессов, в свою очередь, оказывается важнейшей темой христианской философии истории.

После сего соискательница обращается к анализу специфики средневекового понимания сущности исторических процессов. Заслуживает одобрения тот факт, что соискательница критически относится к популярным интерпретациям Средних веков как мрачного, темного периода европейской истории.

На с. 202 она совершенно справедливо утверждает, что, «несмотря на предвзятое отношение к Средним векам в эпоху Нового времени, невозможно отрицать, что Средневековье внесло важный вклад в мировую сокровищницу культуры и цивилизации».

Однако дальнейший анализ символизма средневековой культуры вызывает ряд замечаний, которые будут приведены далее.

Отчасти, полагаю с этим связана и специфика параграфа 3 главы 3 диссертации «Аутопойезис библейской философско-исторической концепции в Новое время», в котором библейская философско-историческая концепция понимается весьма широко, я бы даже сказал — слишком широко. В результате практически все философские направления Нового времени включаются если не в контекст библейской экзегезы, то в пространство библейских координат.

Последние параграфы диссертации посвящены анализу преимущественно этико-философских концепций XX века.

Из сказанного можно оценить объем анализируемого в диссертации материала — он весьма значителен. Соискательнице удалось в рамках синхронического подхода проследить становление европейской культуры как культуры именно религиозной, имеющей свое основание в ветхозаветном пророчестве и новозаветной керигме. Интересно, хотя и излишне категорично утверждение соискательницы, что «благодаря текстам библейских пророков начало формироваться современное общество» (с. 275 диссертации). Я полагаю, что, будучи вполне верным концептуально, оно проигрывает из-за категоричности обобщения — точнее сказать, что под влиянием библейских пророчеств сформировались современные представления о справедливости. Именно поэтому среди лидеров «теологии освобождения» и «теологии революции» был выраженный интерес к ветхозаветным текстам пророческого жанра.

Как и каждая самостоятельная и оригинальная в концептуальном отношении, диссертация Юлии Григорьевны Матушанской не лишена недостатков. Ограничусь указанием на основные.

1. В ряде мест диссертация тяготеет к жанру реферирования. Соискательница ограничивается изложением точек зрения различных авторов, прежде всего Н. Лумана, но не делает аналитических выводов. Разумеется, то, как она обобщает и реферирует источники и точки зрения различных авторов, делает честь соискательнице, но хотелось бы, чтобы подход был более критическим.

2. Иногда соискательница делает излишне категорические суждения, которые упрощают сложные явления и процессы до хрестоматийных, а главное — неточных схем. Приведу пример: «Главным орудием Католической церкви для религиозного наказания была инквизиция, которая свободно использовала пытку и смертную казнь ради того, чтобы вернуть заблудшие души к Богу» (с. 318). Однако необходимо учитывать, что наше представление об инквизиции в значительной степени есть продукт мифотворчества французских просветителей и профессиональных атеистов Новейшего времени.

3. Есть замечания по формулировкам названий глав и параграфов диссертации. Так, внутренняя структура первой главы диссертации, образуемая тремя параграфами: «Теория аутопойезиса Никласа Лумана», «Религиозный текст как медиум смысла» и «Европейская цивилизация как социальная система», плохо резюмируется названием самой главы «Мировоззренческая основа европейской цивилизации как философская проблема».

4. И не в качестве замечания, но в качестве размышления: насколько корректно говорить о библейской историко-философской концепции как об имплицитном единстве? Автор неоднократно говорит о библейском тексте, но не правильнее ли, учитывая жанровое многообразие Писания, говорить о библейских текстах, о библейских дис-

курсах во множественном числе? Ведь очевидно, что представление об истории и этносе у авторов Пятикнижия не такое, как у Исайи, а у последнего оно отличается от видения ап. Павла. Автор диссертации во многих местах говорит о развитии библейской модели мировосприятия, что подразумевает герменевтическую динамику, но все-таки не снимает проблему как таковую. В качестве косвенного контраргумента можно говорить о том, что для христианской культуры Библия на протяжении веков представляла собой смысловое единство двух заветов, сосредоточенных вокруг сотериологической и мессианской проблемы и устремленных в эсхатологию и объединенное божественным авторством. Но это все-таки результат теологической интерпретации, и, даже разделяя ее, мы должны не упускать из виду многообразия содержания Библии.

Приведенные замечания не носят фатального характера, а предметные замечания скорее отражают достоинства анализируемой работы.