Acta eruditorum 2014 Выпуск 17

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

Дж. Боккаччо в русской словесности и культуре

■ Г. В. Стадников
«Декамерон» Боккаччо и «Приятные ночи» Страпаролы. К традиции итальянской новеллистики: от новеллы — к новелле-сказке 4

■ И. Ю. Шауб
Античные источники Боккаччо 9

■ М. С. Самарина
«Декамерон» Боккаччо: пир во время чумы 11

■ Е. А. Золотайкина, К. С. Ланда
Исторические персонажи у Боккаччо: между реальностью и литературной легендой 14

■ В. В. Андерсен
Французские отзвуки «Декамерона» 17

Культурологические, философские и религиоведческие исследования

■ Н. А. Хренов
Мировые войны XX века взглядом из XIX века: ментальный аспект 19

■ С. В. Кардинская
Смысл творчества в русской женской поэзии XX–XXI веков 27

■ С. П. Маляров
Интеллектуальные истоки христианского образования...: о передаче лучшего в мире 30

Фрагмент из Книги второй «Хроник» Жана Фруассара. Рассказ о военной кампании Людовика Анжуйского в землях Аквитании (лето—осень 1377 года) 36

■ К. М. Товбин
Сахалинская духовность: традиционалистский очерк 44

■ В. В. Катькова
Художественные образы старообрядцев в произведении Ф. М. Достоевского «Записки из Мертвого дома» 47

■ И. А. Шадрихина
Поэзия Егора Летова. Футуризм и архаика 50

■ М. В. Колмакова
«Секта» в исследованиях советских ученых 60–80 годов XX века 54

■ В. А. Курилов
Христианский социализм в России: история и перспективы развития 60

■ М. С. Самарина
Лермонтов в итальянской культуре и литературе 64

■ С. В. Никоненко
Аналитическая философия религии 66

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

Этические проблемы современности

■ И. В. Аксенов
Репродуктивная свобода человека и Божественный промысл 69

■ Я. Г. Гаврилова
Формирование парадигмы трансгуманизма 73

■ В. В. Маслов
Этическая проблематика научно-исследовательской деятельности
в XX–XXI веках 76

■ А. И. Булахова
Телесное измерение протеста 82

ACTA ERUDITORUM. 2014. Вып. 17.
СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2014.

Подписано в печать 25.12.2014. Формат 60x90 1/8.
Печать офсетная. Усл.печ.л. 11. Тираж 550 экз. Заказ № 351

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310–79–29, +7(981)699–6595; факс: (812) 571–30–75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com; http://rhga.ru

Отпечатано в типографии «Контраст»
192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38

ДЖ. БОККАЧЧО В РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ И КУЛЬТУРЕ

Руководитель проекта –
кандидат филологических наук, доцент Самарина Марина Сергеевна

Проект выполняется при финансовой поддержке РГНФ (№ 13-04-00232)

В отечественном литературоведении, несмотря на обилие исследований наследия Боккаччо на Западе и достаточно внушительную российскую литературоведческую традицию, отсутствует важная составляющая — общее исследование истории восприятия многогранного наследия Джованни Боккаччо в российской культуре. Боккаччо является не только автором «Декамерона», но и мистиком-визионером, организатором гуманитарной науки, новатором в религиозно-мировоззренческой сфере. На этом фоне еще более явно чувствуется назревшая необходимость в серьезном исследовании, представляющем историю восприятия, понимания и оценок писателя. Печально, но в Рунете нет ни одного профилированного ресурса, посвященного великому итальянскому гуманисту. Наш проект преследует цель ликвидировать эти недостатки. Участники проекта поставили перед собой следующие задачи: во-первых, обобщить по возможности все материалы, связанные с «русским Боккаччо», и на этой основе, отобрав наиболее репрезентативные, создать инфоресурс «Боккаччо в русской культуре». Во-вторых, в результате проведенного исследования подготовить к изданию книгу «Дж. Боккаччо: pro et contra». Проект носит междисциплинарный характер, а его результаты могут стать важной составляющей празднования 700-летия со дня рождения великого итальянского писателя.

Copyright © 2014

Г. В. Стадников
доктор филологических наук,
профессор Российского
государственного
университета им. А. И. Герцена

«ДЕКАМЕРОН» БОККАЧЧО И «ПРИЯТНЫЕ НОЧИ» СТРАПАРОЛЫ. К ТРАДИЦИИ ИТАЛЬЯНСКОЙ НОВЕЛЛИСТИКИ: ОТ НОВЕЛЛЫ — К НОВЕЛЛЕ-СКАЗКЕ

Copyright © 2014, Г. В. Стадников

«Декамерон» Боккаччо открывает новую страницу в истории малого эпического жанра, известного под именем новеллы. Предшественниками «Декамерона» были средневековые новеллино, фаблио, шванки. Они также стремились к циклизации, объединяясь по принципу однотипности какого-либо признака («Новеллино») или общности главного героя («Роман о Лисе», «Поп Амис»). Но это были обычные сборники без строгой внутренней композиционной структуры.

Рождение «Декамерона» — рождение книги новелл, из которой ничего нельзя изъять, ничего нельзя переставить, не нарушив ее гармоничную целостную структуру. В книге Боккаччо каждая деталь: заглавие, обрамление, авторское «Я», общество рассказчиков — имеют глубокий содержательный смысл. Боккаччо, писатель новой художественной эпохи, эпохи Возрождения, претворил «новое восприятие жизни в новое искусство»[1].

Уже слова, обозначенные на титуле книги: «Начинается книга, называемая “Декамерон”, прозываемая “принц Галеотто”», — имеет значительную смысловую нагрузку. Причем эти же слова завершают книгу: «кончается десятый и последний день книги, называемой “Декамероном”, прозываемой “Принц Галеотто”». Название и прозвание, обрамляя книгу, тем самым заявляют: замысел достигнут: классическая художественная традиция, обозначенная словом «Декамерон», органически слилась с традицией национально-народной, обозначенной прозвищем «принц Галеотто». У Боккаччо Галеотто не персонаж рыцарских романов, а герой итальянских народных побасенок, анекдотов, где он выступает в роли плутоватого сводника. Современный исследователь «Декамерона» Р. Хлодовский, обращая внимание на эту особенность поэтики Боккаччо, писал: «Боккаччо итальянский гуманизм больше всего обязан тем, что даже в пору пылкой увлеченности античностью, он не порывал всех связей с народным языком и народной культурой»[2]. При этом слово «Декамерон» имело и особую отсылку. В Средневековье популярностью пользовались «Гексамероны», повествующие о шести днях творения Богом мира. В книге Боккаччо также речь идет о творении мира, но творении нового мира, в роли которого выступает новый человек, которому Бог вручил жезл творца.

Важнейшей композиционной и смысловой скрепой «Декамерона» является авторское «Я». Вступление к книге, написанное от лица автора, вопреки традиции, начинается не хвалой Создателю, а словом о человеке: «Соболезновать страждущим — черта истинно человеческая». Но соболезновать, по представлению писателя, не означает лишь сострадать, болеть сердцем. Боккаччо хочет «приободрить и развлечь, помочь избавиться от печальных мыслей, сказать, чего надлежит избегать, а к чему стремиться». Он сам многое пережил, и его жизненный опыт будет полезен для других. Ведь в книге собраны не только побасенки, но и притчи, истории. При этом писатель не намерен дидактически назидать, он будет учить развлекая.

От своего имени Боккаччо рассказывает о страшной эпидемии чумы 1348 года. Автор «Декамерона» сам был свидетелем «черной смерти». И он стремился передать ужасающий лик бедствия, когда в стенах города Флоренции умерло тысячи человек. Но не отчаяние и обреченность желает вселить в сердца своих читателей автор. Еще не описав губительные картины чумы, Боккаччо спешит предупредить: «Не подумайте, однако же, что вся книга состоит из рыданий и стонов. Страшное начало — это для вас все равно что для путников высокая, крутая гора, за которой открывается роскошная, приветливая долина… Подобно как бурная радость сменяется горем, так же точно вслед за испытаниями приходит веселье»[3]. Чума — это краткая невзгода, после которой и наступит блаженная пора. «Декамерон» сочиняет писатель раннего Возрождения, он еще полн оптимизма, он верит в близкое прекрасное будущее. В. Шкловский писал: «Боккаччо был человеком нового времени. Поэтому великое потрясение черной смертью стало для него дверьми в великое будущее»[4].

Задав общий настрой своей книги — «жизнь против смерти» — писатель уже не расстается со своим читателем. В начале четвертого дня он сам рассказывает сто первую новеллу — нехитрую притчу, в которой, однако, сокрыта основная мысль книги. Некий Филиппо, потеряв свою любимую жену, решил сделать из своего сына законченного аскета. И до совершеннолетия мальчик воспитывался в полной изоляции, а отец беседовал с сыном только о Боге и святых. Но когда Филиппо впервые пришел с сыном в город, то оказалось, что многолетняя школа аскетизма тут же была побеждена природой. Увидев девушек, юноша восхитился ими: «Я ничего еще не видел столь красивого и прекрасного», — заявил

Copyright © 2014

он отцу. Природу перехитрить не удалось. Рассказав эту историю, Боккаччо сам и прокомментировал ее: «Тело по воле неба создано для любви… противится законам природы — усилия в большинстве случаев оказываются тщетными, но они причиняют огромный вред»[5].

Завершая свою книгу, автор напомнил о том, с чего начинал повествование. Он не учительствует, не наставляет. Он лишь призывает читателя думать и делать выводы. «Что бы ни говорили о моих повестях, они, как и все на свете, могут быть вредны и полезны — все зависит от слушателя». Так авторское «Я», строго организуя книгу, выполняло и важную содержательную роль.

Окончательно закрепляет целостность новеллистической книги Боккаччо рассказчики. Их десять: семь девушек и трое юношей. В дни, когда страшная чума охватила Флоренцию, встречаются они в церкви Санта Мария Новелла. После литургии, прочитав «Отче наш», молодые люди обсуждают свои земные дела. И рождается план — отправиться за город и там ежедневно каждый будет рассказывать по новелле. Из Флоренции, еще средневековой, они уходят в новый мир Возрождения. Они создают содружество, блистательную утопию общества, основанного на союзе дружбы, любви, родстве. Это союз молодых, красивых, умных, благородных людей. В их мире все равны и свободны. Каждый день выбирается новый король или новая королева. Чума сеет смерть, нарушает человеческие связи, приносит беду. Общество молодых — утверждает жизнь, восстанавливает разрушенные отношения, дарит радость. Рассказы, которыми заняты молодые, это не просто интеллектуальные развлечения; это творение нового порядка жизни. Рассказчики — люди близкого будущего. Их не различают сословные, имущественные, религиозные различия. Они едины в своей природе. А герои новелл — люди настоящего. Так Боккаччо содержательно и взаимосвязывает, и в то же время оттеняет человека дня настоящего и дня завтрашнего.

В «Декамероне» взаимосвязано все: название и прозвание книги, авторское «Я», утопическое общество рассказчиков, герои новелл и герои обрамления.

Десять дней длятся рассказы. И общую тему новелл каждого дня предлагает король или королева. Но рассказчики не считают обязательным строго придерживаться назначенной темы. Они свободны в выборе своих рассказов, причем в первый и девятый день вообще решено повествовать о том, что «каждому по душе, о чем угодно, что больше нравится».

«Декамерон» начинается новеллой о злосчастной жизни завзятого шулера, лжесвидетеля, вора, убийцы, нотариуса Чеппарелло. Десятая новелла десятого дня рассказывает об учтивой, благородной, добродетельной Гризельде. Дорога «Декамерона» — земная горизонталь. Книга начинается повествованием о Человеке и рассказом о Человеке заканчивается.

В ста новеллах «Декамерона» представлены люди всех сословий, всех профессий, всех возрастов; рассказано о людях великодушных и щедрых, о злых и коварных. Рассказано о событиях обычных и необычных, причудах судьбы и о борьбе человека с роковыми обстоятельствами жизни.

«Декамерон» — живописное полотно, многоцветная картина, заключенная в дорогую раму.

Но Боккаччо создал не только особый тип новеллистической книги, но и новый тип новеллы. Согласно классическому определению Гёте, новелла — это новость. Но какую новость дарят новеллы «Декамерона»? Все события, о которых рассказывает Боккаччо, уже были известны его современникам. Писатель не придумал ни одной фабулы. Новость новелл Боккаччо — это не событие. Автор не скрывает то, о чем пойдет речь, и каждую новеллу предваряет краткой аннотацией. Новость — в новом истолковании известного события. Новеллы «Декамерона» строятся по закону: о старом по-новому, об известном как неизвестном. Боккаччо каждый раз словно спрашивает своего читателя: «Вы уже слышали об этом?» и, получив ответ: «Слышал», — говорит: «Тогда послушайте еще раз. Вам казалось, что вам это известно, — однако на все следует взглянуть другими глазами». Раннее Возрождение заново открывает мир и человека. Новелла Боккаччо дарила это открытие.

В средневековых малых эпических произведениях действуют не характеры, а типы. Персонажи обычно не имеют имен, а названы по профессиональным, сословным возрастным признакам: купец, школяр, рыцарь, старик, девушка. У Боккаччо герои индивидуализированы, это люди, имеющие имена. У каждого свои неповторимые черты. И интерес связан не собственно с событием, а с тем, как проявит себя человек в данном событии.

Экспозиция новелл Боккаччо обычно короткая и посвящена характеристике героя. Первоначально кажется, что герой этот хорошо нам знаком, ничего нового мы о нем не узнаем. Но он знакомый-незнакомец. Таков, к примеру, Федериго, герой девятой новеллы пятого дня. Молодой человек Федериго влюблен в знатную даму Джованну. Ведет себя Федериго, как это обычно характерно для молодых повес. Желая завоевать расположение Джованны, он «устраивал в ее честь празднества, одаривал ее, тратил деньги, не жалея». Но добиться цели не смог. Разорившись, Федериго удалился из Флоренции; теперь он жил в своем крохотном именьице, едва сводя концы с концами. У Федериго оставалась единственная отрада — «один из лучших соколов на свете». Далее действие в новелле развивается по закону усложнения ситуации. Заветная цель Федериго становится все призрачнее. И происходит случай, но не он определяет дальнейший ход событий. Все будет зависеть от того, как поведет себя человек.

Монна Джованна неожиданно посещает Федериго. Гостью положено угостить. Но в доме решительно ничего нет. И Федериго, теперь уже без всякой надежды завоевать расположение Джованны и совершенно бескорыстно, только лишь во имя своей любви, перед которой меркнут любые ценности, велит

зажарить любимого сокола. Обед закончен. И дама говорит о цели своего визита. Болен смертельно ее сын. И единственное его желание — иметь чудесного сокола Федериго. Только это, возможно, спасет ее сына. Но сокола уже нет. Здесь кульминационная сцена новеллы. Создается впечатление, что теперь заветная мечта Федериго уже никогда не осуществится. Однако читателя ожидает главная новость. Джованна по-новому увидела Федериго. Она открыла в нем человека великого бескорыстия, готового во имя любви пожертвовать всем. Она «по достоинству оценила его добрую душу». Произошло новое открытие, казалось, хорошо знакомого человека. Прошло время, и Джованна отдала Федериго свою руку и сердце. Боккаччо, стремясь открыть все лучшее в человеке, показал, что Федериго велик своей искренней бескорыстной любовью, а Джованна прекрасна тем, что ценит человека за его личные достоинства, а не за богатство и знатность. Когда братья советуют Джованне выйти замуж за богатого, она им остроумно отвечает: «по мне, мужчина, нуждающийся в деньгах, лучше денег, нуждающихся в мужчине».

Искусство Боккаччо-новеллиста было признано эталоном художественного совершенства. На автора «Декамерона» равнялись, его опыт творчески осваивали, ему подражали. «Декамерон» стал первой итальянской книгой на народном наречии, которую перевели на европейские языки. Сам Боккаччо ценил свою книгу, и версия о том, что на склоне лет он отрекся от нее и даже хотел уничтожить, вымышленная. Действительно, отказаться от книги Боккаччо усиленно советовали церковники. Сам же автор незадолго до своей кончины в 1370–1372 годах сделал лучший рукописный список «Декамерона».

Оценивая значение «Декамерона» в отечественной художественной культуре, историк итальянской литературы Де Санктис писал: «“Декамерон” — новая книга, но не божественная, а земная. Данте, запахнувшись в свой плащ, исчезает. Средневековье… изгоняется из храма искусства. В него с шумом врывается Боккаччо и на долгие годы увлекает за собой Италию»[6].

«Декамерон», как образец классической книги новел, утвердил в качества канона ряд содержательных структурных положений. Главное — это не должен быть сборник, где новеллы могут располагаться произвольно, а книга со своей продуманной четкой структурой. Новеллы заключены в обрамление, действующими лицами которого являются рассказчики, они же часто и слушатели новелл. В зависимости от событий, описанных в обрамлении, книга разделяется на дни, или ночи, или декады. В роли комментатора, а иногда и рассказчика выступает автор. Нередко содержательный смысл имеет и название книги. Отдельные новеллы предваряются краткой аннотацией; как писал Боккаччо, он «означил на челе каждой повести то, что таит в себе ее лоно». В конце новеллы никакого дидактического вывода — читатель должен сам подумать, в чем урок этого рассказа.

Одним из первых, кто последовал за опытом Боккаччо, был флорентинец Франко Саккетти (1330–1400). К своему сборнику новелл Саккетти приступил в 1392 году. Он задумал написать 300 новелл, дошло до нашего времени — 223, причем некоторые только в кратких отрывках. В предисловии к своей книге Саккетти утверждал, что следует примеру «превосходного флорентийского поэта мэтра Джованни Боккаччо, который по причине благородства своего ума обеспечил ей (т. е. “Декамерону”) такое распространение, что даже французы и англичане перевели ее на свои родные языки»[7].

Однако достичь классического совершенства новеллистики Боккаччо Саккетти не смог. Новеллы Саккетти не возвысились до гуманистических высот «Декамерона», скорее они были ближе к традициям средневековых фаблио и анекдотов. Боккаччо призывает своего читателя задуматься над уроками жизни, Саккетти главным образом стремится позабавить, рассмешить. У Саккетти мораль не вытекает непосредственно из рассказа, она, как в басне, декларируется автором. В книге нет обрамления, нет рассказчиков, нет деления на дни. Повествование исключительно организуется автором. Саккетти-писателю еще не присуща возрожденческая гордость за свое слово. Он униженно представляет себя читателю как «человека невежественного и грубого». Но при этом знаменательно, что автор рассказывает о своем личном опыте, о событиях, которые сам наблюдал, в каких даже сам был участником.

В XV веке традиции Боккаччо в особом ключе продолжал Гвардато Мазуччо (1410/20–1476). Как и «Декамерон», книга Мазуччо «Новеллино» не сборник, а целостное законченное произведение. Пятьдесят новелл, составляющих книгу, делятся по тематическому признаку на пять частей. Но обрамления у книги нет, нет и рассказчиков. Все определяет сам автор, он рассказывает истории, он их комментирует, он делает выводы. Своеобразна структура новелл: каждую из них начинает посвящение знатному лицу, затем следует краткая аннотация предстоящего рассказа, а в конце — итоговое заключение.

Хронологически книга Мазуччо находится у границ Высокого Возрождения, но предвещает она не взлет оптимистических надежд гуманистов, а скорее предвещает наступление трудных времен. В своих суждениях о жизни и человеке Мазуччо довольно критичен. Герои новелл нередко жертвы обстоятельств. Их судьбы определяют силы, над которыми они не властны. Колорит многих новелл мрачен. Такова, к примеру, тридцать третья новелла, напоминающая историю Ромео и Джульетты. Но в отличие от Шекспира, история молодых героев у Мазуччо не овеяна высокой поэзией любовного чувства. Все в жизни молодых гораздо прозаичнее и тягостней. Не случайно, что рассказанную историю Мазуччо называет «жалостливейшим происшествием с двумя несчастными влюбленными»[8].

Самым талантливым продолжателем традиций Боккаччо был Джованни Франческо Страпарола

(ок. 1480 — ок. 1557), автор книги «Приятные ночи», первая, а затем вторая часть которой вышли в свет в 1550 и в 1553 годах. Как и «Декамерон», название книги Страпаролы и ее обрамление имеют содержательный смысл. Рассказчики — участники карнавала, который происходил на венецианском острове Мурино в 1536 году. По вечерам у знатной дамы — синьоры Лукреции Сфорца — собирается аристократическое общество. В течение двенадцати ночей рассказывается по пять новелл в каждую ночь и тринадцать новелл — в последнюю ночь. Колокольный звон возвещает о конце приятных ночей. Начинается пост. Праздничный карнавал жизни закончен — впереди трудные времена. Так Страпарола возвещает о наступлении позднего Возрождения. Хотя еще и верит в безграничные силы человека и в меньшей степени склонен говорить о печальном. Он уверяет своего читателя: «К сочинению меня побуждало не что иное, как желание вас порадовать и вам угодить»[9].

Как и в «Декамероне», в книге Страпаролы универсальный охват материала. Действующими лицами являются крестьяне, рыбаки, солдаты, воры, светские дамы. Действие происходит во многих городах Италии, а также Венгрии, Греции, Египте. Рассказано о самых различных жизненных обстоятельствах — от любовных историй до имущественных споров. Страпарола не группирует новеллы по тематике. Рассказчикам предоставлена полная свобода: «Пусть каждый расскажет, что ему по сердцу».

Принципиально новым, в отличие от Боккаччо, у Страпаролы является то, что свои рассказы автор называет не новеллами, а «сказками и загадками»[10]. Тем самым новелла возвращалась к источнику, из которого выросла, но который со временем был забыт.

Уже в период раннего Возрождения, когда под пером Боккаччо определился жанровый канон новеллы, сказочный элемент из него был почти исключен. В противовес ему был обстоятельно разработан бытовой материал. При этом новелла сохраняла определенную типологическую близость к сказке. В новелле доминировало событийное повествование, изображалась частная жизнь героев, значительную роль в судьбах которых играл случай. Но сказочность была нивелирована.

Страпарола возвратил новеллу к ее первоисточнику. Он внес в новеллу фольклорно-сказочную стихию, при этом не отказавшись от бытового материала. Так на основе синтеза реального и чудесного, сказочного и жизнеподобного рождалась литературная новелла-сказка.

Новелла-сказка Страпаролы имеет устойчивую структуру. Открывается она краткой аннотацией, затем рассказчик формулирует моральную сентенцию и уже потом, иллюстрирует ее бытовой или сказочно-бытовой историей. Вывод не завершает рассказ, а, напротив, лишь предваряет его. Так читателю предоставляется право сопоставить свое понимание данной истории с авторским толкованием.

Многочисленные сентенции, отрывающие новеллы-сказки, в своей совокупности являются своеобразной энциклопедией гуманистической мудрости. Страпарола не раз говорит о величии человеческого ума, о всемогуществе любви, о всесилии природы. Автор советует во всем соблюдать благоразумие, осмотрительность; прежде чем браться за дело, подумать, по силам ли оно вам, но при этом уверен, что «судьба помогает сильным и предприимчивым, и ополчается, напротив, на тех, кто робок и боязлив».

Финальная часть новелл-сказок Страпаролы завершатся загадкой. Так вновь активизируется внимание читателя. Причем разгадку сообщает сам рассказчик, и это вновь дает возможность читателю мысленно сопоставить свое понимание с оглашенным ответом. Таким образом, одно из художественных новшеств Страпаролы состояло в том, что их автор, побуждая творческую фантазию читателя, вместе с тем ненавязчиво декларировал гуманистическую программу жизненного поведения.

Другое новшество — группа сказок, которые не встречаются ни в «Декамероне», ни у писателей, продолжавших традицию Боккаччо. Это новеллы, действующими лицами которых являются животные. Создавая подобные новеллы-сказки, Страпарола отразил в литературе характерную черту итальянского искусства Возрождения. В пору создания «Приятных ночей» животные были любимым предметом изображения художников и ваятелей. Причем животные появлялись на живописных полотнах, не только посвященных светским и историческим сюжетам, но и религиозным. Животные становятся деталями фресок, росписей, в моду входит конный монумент. Леонардо да Винчи, автор трактата по анатомии лошади, даже был склонен противопоставлять человеку животных, считая их строение более совершенным.

В новеллах-сказках Страпаролы животные предстают в условной форме людей, но людей особых. Тех, кому назначено творить добро, устанавливать мир, побеждать зло. Поэтому основная коллизия тех новелл-сказок, в которых персонажами являются животные, обычно такова: за услугу, оказанную животному, герой наделяется чудесным даром, благодаря которому добивается ранее недостижимых целей. К примеру, Фортуньо дал мудрый совет волку, орлу, и муравью, как по справедливости разделить добычу. В благодарность за это Фортуньо получает дар перевоплощения. Используя эту чудесную способность, Фортуньо добивается руки королевской дочери, вырывается из плена сирены, расправляется со своими обидчиками. А затем долгие годы живет в благополучии и любви со своей обожаемой супругой (4-я сказка, 3-я ночь).

Страпарола ввел в литературную новеллу-сказку образ чудесной рыбки, которой рыбак подарил жизнь, она же в благодарность за это обязалась выполнять все желания своего спасителя (1-я сказка, 3-я ночь). В этой сказке появляется фольклорный мотив — мудрая дева умело распорядилась чудесным даром, который достался ее мужу, неспособному этим даром распорядиться. Любопытна и другая сцена: плавание изгнанных героев по морю в замасленной бочке.

В русской литературе он хорошо известен по «Сказке о царе Салтане» А. С. Пушкина.

Мир животных, которые выступают в качестве друзей и помощников людей в сказках Страпаролы, довольно разнообразен. Чудесная кошка помогает Константину-бедному стать Константином-счастливым: сделаться владельцем необыкновенного по красоте замка, стать супругом королевской дочери, а потом и королем Богемии (1-я сказка, 11-я ночь). Эта история послужила основой для сказки Ш. Перро «Кот в сапогах». Зеленая змейка соучаствует в судьбе дочери маркиза: помогает девушке в трудные минуты жизни, содействуя ее счастливому союзу с любимым (3-я сказка, 3-я ночь). Ярко-зеленая птичка разоблачает коварную и злобную мать короля. Птичка же помогает королю вновь обрести и отвергнутых по ложному навету супругу, сыновей и дочь (3-я сказка, 4-я ночь). Мотив этой сказки Карло Гоцци использовал в своей пьесе «Зеленая птичка». Есть у Страпаролы восходящий к архаике мотив — победа физически слабого, но хитрого и ловкого, над сильным, но туповатым и недалеким. Так, убежавший от хозяина осел оказался во владениях грозного льва. Но, благодаря «обману и уловкам», осел одержал полную победу над львом, волком и стал господином горы, хозяином которой до этого был царь зверей (2-я сказка, 10-я ночь).

Книга Страпаролы родилась в тот миг европейской истории, когда художественный стиль Ренессанса достиг своего высочайшего расцвета. Тогда в литературе и искусстве теснейше сблизились реальное и идеальное, чудесное и жизнеподобное. Тогда дни жизни еще были солнечными, а ночи — поэтически-таинственными. Миг этот был неповторим. Как неповторимы дни «Декамерона» и ночи «Приятных ночей».

В появившихся в это же время книге Маттео Банделло «Новеллы» (1-я часть — 1554, последняя, 4-я часть, посмертно 1573) и книге Джамбатисто Чинтио «Сто рассказов» (1565), изображен лик нового времени, враждебный гуманным принципам человечности.

Жизнеутверждающая традиция «Декамерона» Боккаччо больше не подтверждалась трагическими событиями, происходившими в Италии, на территории которой, соперничая друг с другом, вели захватнические войны Франция и Испания.

Гуманистическое содружество молодых рассказчиков «Декамерона» и участников венецианского карнавала «Приятных ночей» осталось недостижимой мечтой.

Примечания

1 *Шишмарев В. Ф.* Декамерон // Шишмарев В. Ф. История итальянской литературы и итальянского языка. Л., 1972. С. 212.
2 *Хлодковский Р. И.* Декамерон. Поэтика и стиль. М., 1982. С. 342.
3 *Боккаччо Д.* Декамерон. М., 1970. С. 35.
4 *Шкловский В.* Что случилось после чумы 1348 года // Шкловский В. Художественная проза. Размышления и разборы. М., 1961. С. 180.
5 *Боккаччо Д.* Декамерон… С. 262.
6 Де Санктис. История итальянской литературы. М., 1968. Т. 1. С. 419.
7 *Саккетти Ф.* Новеллы. М.; Л., 1962. С. 10.
8 *Мазуччо.* Новеллино. М., 1993. С. 260.
9 *Страпарола*. Приятные ночи, М., 1970. С. 660.
10 Там же.

И. Ю. Шауб
доктор исторических наук,
ведущий научный сотрудник
отдела истории античной
культуры
Института истории
материальной культуры РАН

АНТИЧНЫЕ ИСТОЧНИКИ БОККАЧЧО*

Copyright © 2014, И. Ю. Шауб

Как известно, перу Боккаччо принадлежат не только художественные произведения (как популярные, так и малоизвестные: поэмы «Охота Дианы», «Филострато», «Тезеида», «Любовное видение», романы «Филоколо» и «Амето»), но и ученые трактаты: «О городах, лесах, источниках, озерах, реках, болотах и морях», «Генеалогия языческих богов», «О несчастьях знаменитых людей», «О славных женщинах», а также латинские буколические песни. В этих произведениях, равно как и в художественных, Боккаччо широко использовал сочинения античных авторов.

Серьезное исследование античных источников Боккаччо началось еще во второй половине XIX в. Это работы итальянских и немецких филологов: Манни [8], Пертузи [8], Ландау [7], Ортиса [5], Кёртинга [6] и др. Однако ясности в вопросе об античных авторах, труды которых читал и использовал в своем творчестве Боккаччо, до сих пор нет. Особенно плачевно состояние этого вопроса на русском языке: специальных работ по нему не имеется. Так, в своей статье о Боккаччо в «Истории всемирной литературы» Р. И. Хлодовский [4] пишет о том, что его герой «с жадностью читал Вергилия, Овидия, Стация, Тита Ливия и Апулея». И это все. В статье нижегородского филолога П. А. Рязанова [2] об источниках Боккаччо для его «Генеалогии языческих богов» читаем: «Благодаря познаниям Леонтия Пилата, многие из которых были приобретены на Крите, Боккаччо смог собрать греческий мифологический материал для написания своего трактата “Genealogia deorum gentilium”, который прославил необычайную ученость этого автора. В своем сочинении он стремился показать мифологию периода греческой классики, стараясь очистить ее от поздних христианских приращений». Утверждение о стремлении Боккаччо к показу в своем труде мифологии классического периода совершенно неверно, поскольку, за исключением Гомера, которого Боккаччо знал в переводе Леонтия Пилата, автор «Декамерона» использовал в своих ученых трудах мифологические концепции, далекие от греческой классики.

В «Генеалогии языческих богов» Боккаччо с гордостью заявляет, что именно ему современники обязаны «возвращением» Гомера и других знаменитых греков (XV, 7). «Я сам первым из латинян услышал от Леонтия “Илиаду” у себя дома; сверх этого я сам добился того, чтобы Гомеровы книги читали публично». Помянутый калабрийский грек Леонтий Пилат перевел на латынь Гомера (довольно плохо). Кроме этих прозаических версий «Илиады» и «Одиссеи» еще Боккаччо знал около 400 строк «Гекубы» Еврипида и некоторые «Жизнеописания» Плутарха (например, биографию Катона). Несомненно, Боккаччо знал и диалог Платона «Тимей» в переводе Кальцидия (известный всему латинскому Средневековью) и ряд сочинений Аристотеля (благодаря латинским переводам XII–XIII вв.). Излагая в «Генеалогии богов» миф о Прометее, Боккаччо ссылается на Овидия, Сервия и Фульгенция, упоминает также Гесиода и Сапфо, которых он вовсе читать не мог, а знал лишь со слов Леонтия Пилата. Другие источники «Генеалогии»: «О природе богов», «В защиту Архия» и «Об изобретении» Цицерона, «Естественная история» Плиния, Валерий Максим, Лукан, «Метаморфозы» Овидия, Тит Ливий, «Золотой осел» Апулея, Вергилий («Энеида», «Буколики», «Георгики»), «Эподы», «Послания», «Искусство поэзии» Горация. Из христианских источников Боккаччо использует хронику Евсевия Кесарийского и «О граде Божием» Августина. Боккаччо знает цитаты из «Евнуха» Теренция, Ювенала, Пруденция, Оригена.

Боккаччо, по его собственным словам, верил древним авторам «более, чем своим глазам». Тем не менее, когда сведения этих авторов противоречат свидетельствам очевидцев (как неоднократно в его трактате «О реках»), «Боккаччо не решается высказаться в пользу первых и предоставляет окончательный вывод другим исследователям» [1].

Начитанность Боккаччо, несомненно, обширна. Но его отношение к источникам очень простое. Например, в своем обширном латинском научном трактате «О генеалогии языческих богов» Боккаччо, встречая разногласие в сообщаемом ими мифе, дает оба варианта, даже не задумываясь об авторитете цитируемых авторов. Этот трактат по отношению к фактическому содержанию совершенно чужд критике (например, Боккаччо приводит хронологию похищения Европы Зевсом). Боккаччо является сторонником Эвгемера, которого иногда прямо цитирует. «Священный список» Эвгемера был переведен под названием «Sacra historia» Кв. Эннием (в настоящее время перевод утрачен, но, вероятно, Боккаччо он был доступен). До нашего времени дошли некоторые фрагменты сочинения

* Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 13-04-00232а «Дж. Боккаччо в русской словесности и культуре».

Copyright © 2014

Эвгемера, сохраненные Диодором Сицилийским, которого итальянский гуманист знать не мог.

Боккаччо также широко пользуется трудом Евсевия Кесарийского (хотя этот автор писал по-гречески, его трактаты сохранились в основном в латинском переводе). Его «Церковную историю» Боккаччо явно читал по-латыни, но простым по языку «Ономастиконом» мог пользоваться и по-гречески.

Чаще всего Боккаччо упоминает и пользуется следующими античными авторами: Овидием («Метаморфозы», «Наука любви», «Героиды», «Любовные элегии», «Печальные элегии»), Вергилием («Энеида», «Георгики», «Буколики»), Сенекой («Медея», «Федра», «Фиест», «Эдип», «Геркулес неистовый», «Троянки», «Финикиянки»), Апулеем («Золотой осел»), Стацием («Ахиллеида», «Сильвы», «Фиваида» — отсюда Боккаччо заимствует сюжет «Тезеиды»), Титом Ливием, Цицероном («О дружбе» и др.). Басни Эзопа, которые пользовались чрезвычайной популярностью в Средневековье, были известны Боккаччо в широко распространенных в Средние века латинских переводах и обработках (Федр, Бабрий). Жанр басни воспринимался как размышление на моральные темы.

Филиппики в адрес женщин в «Корбаччо», вложенные Боккаччо в уста призрака мужа кокетливой вдовушки, претерпевающего муки в чистилище за «непристойную терпимость», с которой он выносил поведение жены, напоминает знаменитую VI сатиру Ювенала. Однако неясно, пользовался ли в данном случае Боккаччо стихами этого поэта, поскольку подобные выпады в принципе характерны для трактатов средневековых моралистов.

Мотив переодевания юноши (Африко) в женскую одежду, чтобы овладеть возлюбленной (Мензолой), неоднократно встречается у греческих авторов, например, у грамматика I в. до н. э. Парфения («О любовных страданиях»), у Павсания. Но обоих этих авторов Боккаччо мог знать только в чьем-либо пересказе или переводе (Леонтия Пилата?). Еще более вероятно, что образцом для него была «Ахиллеида» Стация, где рассказывается о переодетом Ахилле на Скиросе. Эпизод наказания провинившейся нимфы встречается в романе древнегреческого писателя Ахилла Татия «Левкиппа и Клитофонт», но и в данном случае Боккаччо мог знать его только в пересказе.

Но, пожалуй, самым важным вопросом в проблематике источников Боккаччо является вопрос об использовании им греческих текстов «Илиады» и «Одиссеи». В Средние века широкое хождение имела сокращенная «Латинская Илиада», которая приписывают автору I в. н. э. Силию Италику. Кроме того, огромной популярностью пользовался «Дневник Троянской войны» Диктиса Критского (в IV в. переведенная на латыни Л. Сенатием), а также еще более поздняя «История разрушения Трои» Дарета Фригийцы (в V в. переведена на очень плохую латынь). Слава Диктиса и Дарета затмевала славу Гомера вплоть до XVII в.

Так, Бенуа де Сент-Мор, написавший во второй половине XII в. длинную поэму «Роман о Трое», перелагая в стихах Диктиса и Дарета, говорил при этом о «недостоверности и несерьезности» Гомера. Боккаччо в своей поэме «Филострато» развивает один из эпизодов Бенуа (прелестная пленница Крисеида кокетничает и с троянцем Троилом, и с греком Диомедом). Это один из наглядных примеров, свидетельствующих о том, что доказательства использования Боккаччо текстов Гомера слабы.

При использовании данных, почерпнутых Боккаччо у античных авторов, он нередко допускает ошибки.

Так, во «Фьяметте» Боккаччо путает лидийскую царицу Омфалу, у которой был в рабстве Геракл, с его возлюбленной Иолой. В комментариях к «Фьямметте» Боккаччо утверждает, что фригийский царь Мидас правил в Африке. Мидас — судья состязания Пана с Аполлоном, присудивший победу пастушьему богу, за что и пострадал от Феба. В сочинении «О славных женщинах» Боккаччо переписывает из античных писателей то, что имеет анекдотический интерес. Историческая критика почти совершенно отсутствует. Он плохо разбирает свои источники, путая, например, Береник и Лаодик.

Позднейшие критики (в частности, де Санктис и Кардуччи) упрекали Боккаччо в утомительной эрудиции. Это верно, однако не стоит забывать, что «во времена Боккаччо эрудиция не была просто литературным щегольством, она была прежде всего целостным выражением господствующего в определенной исторической среде умонастроения и художественного вкуса» [3]. В своем трактате «Жизнь Данте» Боккаччо говорит о длительном и упорном изучении Данте латинских писателей и о его стремлении «подражать им… создавая свое». Та же тенденция в не меньшей степени характерна и для самого Боккаччо.

Литература

1. *Корелин М. С.* Ранний итальянский гуманизм и его историография. М.: Типография М. М. Стасюлевича, 1892.
2. *Рязанов П. А.* Изучение греческой словесности во Флоренции от Боккаччо до Мануила Хрисолора // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. История. 2007. № 2. С. 207–212.
3. *Томашевский Н. Б.* Предисловие // Джованни Боккаччо. Малые произведения. М.: Художественная литература, 1975. С. 3–17.
4. *Хлодовский Р. И.* Джованни Боккаччо и новеллисты XIV века // История всемирной литературы. Т. 3. М., 1985. С. 77–88.
5. *Hortis A.* Studi sulle opere latine del Boccaccio con particolare riguardo alla storia della erudizione nel medio evo e alle letterature straniere. Trieste: Dase, 1879.
6. *Körting G.* Boccaccio's Leben und Werke. Leipzig: Fues's Verlag, 1880.
7. *Landau M.* Die Quellen des Dekameron. Stuttgart: Scheible, 1884.
8. *Manni D. M.* Istoria del Decamerone di Giovanni Boccaccio. Firenze, 1742.
9. *Pertusi A.* Leonzio Pilato fra Petrarcha e Boccaccio: le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo umanesimo. Venezia, Rome: Istituto per la collaborazione culturale, 1964.

М. С. Самарина
кандидат филологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета

«ДЕКАМЕРОН» БОККАЧЧО: ПИР ВО ВРЕМЯ ЧУМЫ*

Copyright © 2014, М. С. Самарина

Джованни Боккаччо — третий по значению и по степени известности «венценосец» итальянской классической литературы, замыкающий блестящую плеяду имен Данте и Петрарки, один из создателей итальянского литературного языка, мастер третьего, или «низкого», жанра, жанра бытовой новеллы. «Декамерон» — это широчайший охват итальянской действительности, это некая «энциклопедия итальянской жизни»; это и эпическое отражение европейского Ренессанса. Не обладая ни дантовской глубиной, ни психологизмом Петрарки и не добившись такого почти мистического почитания в Италии, как его великие учителя, Боккаччо все же остается интереснейшим автором, в увлекательной, простой и реалистичной форме описавшим бурную и драматическую жизнь Италии XIV века.

В новеллах Боккаччо сочетаются быт и романтика, возвышенная любовь и кровавые убийства, библейские притчи и архаические средиземноморские сюжеты, комизм обыденной жизни как составляющая «смеховой культуры Средневековья и Ренессанса» и трагизм сильных страстей на фоне самой опустошительной эпидемии чумы в истории Европы, пришедшей из азиатских степей. Дух этого «пира во время чумы» через несколько столетий гениально описал Пушкин.

Жанр «Декамерона», самой знаменитой книги великого итальянского мастера, уходит корнями не только в европейское Средневековье, но и в восточные сборники, прежде всего в арабскую «1001 ночь». Название «Декамерон» — греческого происхождения (Боккаччо — писатель не только латинской, но и греческой культуры) и обозначает «десятидневник». События книги происходят в XIV веке, во время чумы 1348 года: несколько молодых людей (юношей и девушек) из высшего общества решают бежать из зачумленной Флоренции, и уезжают на загородную виллу, где в течение десяти дней каждый из них рассказывает по десять рассказов, — таким образом, получается сборник из ста новелл.

При этом сюжетная рамка у Боккаччо еще более драматична, чем в «1001 ночи», — если Шахерезада пытается задержать свою казнь с помощью рассказывания сказок, то в «Декамероне» реальная гибель от чумы ожидает три четверти населения Европы. «Страсть к жизни на пороге у смерти» — так определил атмосферу «Декамерона» А. Н. Веселовский.

Знаменитое описание флорентийской чумы 1348 года, которым открывается «Декамерон», настолько резко контрастирует с жизнеутверждающей тональностью всего сборника новелл, что иногда возникает впечатление, что эта часть книги была написана не самим Боккаччо (он действительно основывался на некоторых античных и раннесредневековых текстах). Мрачная и торжественно-трагическая, даже эпическая тональность описания гибнущего города встраивается в общие апокалиптические ожидания средневекового общества, ощущавшего себя на краю бездны. Тема чумы — одна из самых зловещих и символических тем мировой литературы, от Эпоса о Гильгамеше, Библии и античных авторов (Фукидид) до Эдгара По («Маска красной смерти») и романа «Чума» А. Камю.

Но ужасы чумы не пугают рассказчиков, и ожидание смерти отступает перед стремлением молодых людей услышать об очередных приключениях.

Новеллы «Декамерона» разнообразны и увлекательны, в них присутствует великое множество действующих лиц. Тем не менее весь комплекс новелл все же можно условно разделить на несколько групп.

Первая группа объединяет короткие рассказы, посвященные какой-либо затруднительной ситуации, из которой помогает выйти мудрое изречение или быстрый остроумный ответ. Самая знаменитая новелла этой группы — «Новелла о трех кольцах» (день первый, новелла третья) о равенстве трех религий (иудаизма, христианства и ислама), послужившая впоследствии основой для драмы Лессинга «Натан мудрый».

Вторая группа — это новеллы о глубоких душевных драмах, о жертвенности, рыцарстве и великой любви. Это такая известнейшая новелла, как девятая новелла пятого дня о жертвенности и верности бедного рыцаря Федергиго, убившего ради жестокой прекрасной дамы единственного любимого сокола. Сюжет «Сокола» вызвал целый ряд интерпретаций в европейской литературе: Лопе де Вега, Тирсо де Молина, Ж. де Лафонтен, У. Теннисон. В России в 1786 году Д. Бортнянским была написана опера на этот сюжет, и, кроме того, определенные параллели (убийство любимого животного) прослеживаются

* Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 13-04-00232а «Дж. Боккаччо в русской словесности и культуре».

Copyright © 2014

в повести «Муму» Тургенева. Но, вероятно, самая знаменитая новелла этой группы и всего сборника — новелла об испытании самоотверженной Гризельды, завершающая весь сборник (это десятая новелла десятого дня). Современный читатель сложно реагирует на полное отсутствие женской гордости, самозабвенную покорность и глубину терпения несчастной Гризельды перед бесконечными унижениями, которым подвергает ее муж-тиран; тем не менее, именно эта новелла считается вершиной творчества Боккаччо; именно ее Петрарка перевел на классическую латынь (что являлось высшей степенью его оценки); из всего сборника именно эту новеллу (вместе с описанием флорентийской чумы) выбрал для перевода на русский К. Батюшков. Сюжет «Гризельды» лег в основу многих музыкальных произведений: оперы Скарлатти, Вивальди, Бизе, Массне, а честь Гризельды назван открытый в 1902 году астероид № 493.

Группа трагических, или «кровавых», новелл выделяется описаниями жестоких сцен и ужасающих ситуаций, характерных для итальянской истории этих драматических столетий. Таких новелл в сборнике довольно много. Так, в новелле о Гисмонде (первая новелла четвертого дня) принц, ее жестокий отец, убивает ее возлюбленного Гвискардо и посылает своей дочери его сердце в золотом кубке; Гисмонда же наливает в этот кубок яд и выпивает его. В новелле об Изабетте (пятая новелла четвертого дня) героиня выкапывает голову своего возлюбленного, убитого ее братьями, и кладет ее в горшок с цветком, который ежедневно поливает своими слезами, и умирает от горя, когда жестокие братья этот цветок у нее отнимают.

Еще одна группа в увлекательной форме новелл повествует об удивительных приключениях и превратностях судьбы. Такова новелла о невероятных приключениях богатого купца Ландольфо Руффоло (четвертая новелла десятого дня), о долгих скитаниях дочери Вавлонского султана Алатиэль (седьмая новелла второго дня), о комических приключениях в мире неаполитанских воров и куртизанок простодушного провинциала Андреуччо (пятая новелла второго дня), о проделках флорентийских живописцев Бруно, Буффальмакко и Нелло <…>. Невероятное нагромождение событий, напряженная и часто сложная до запутанности фабула, кораблекрушения, нападения пиратов, нахождение кладов, обретение потерянных родственников — все это могло бы послужить богатейшим материалом для современной кинематоргафии.

В «Декамероне» есть и так называемые «озорные» новеллы, имеющие ярко выраженную эротическую составляющую; этих новелл немного, но именно они на столетия снискали Декамерону репутацию у широкой публики неприличной книги. Эротическая составляющая, как и тема женской неверности, здесь действительно трактуется с истинно итальянской непринужденностью. Иногда эти новеллы называют антиклерикальными (традиция делать из Боккаччо борца с религиозным мракобесием — одна из любимых тем литературоведов советского периода), поскольку в них часто действуют монахи, которые не всегда строго следуют евангельским заветам, переосмысливают заповедь «любите друг друга» и предаются радостям жизни. Но насмешки Боккаччо над жизнелюбивыми монахами всегда беззлобные и добродушные; собственно антирелигиозный элемент в них отсутствует. Даже плутоватый монах брат Чиполла, торгующий фальшивыми церковными реликвиями (десятая новелла шестого дня), вызывает, прежде всего, смех, а не справедливое возмущение. Необходимо отметить также, что герои озорных новелл говорят богатым разговорным языком, наполненным поговорками и каламбурами, звучащими на улицах и площадях Флоренции XIV столетия.

«Декамерон» — самое знаменитое, но не единственное произведение великого мастера; Боккаччо — автор многих произведений, практически забытых современным читателем. Среди них «Филоколо» — роман в прозе на раннесредневековый сюжет, небольшая поэма «Филострато», сюжет которой впоследствии использовал Шекспир в комедии «Троил и Крессида», поэма на античный сюжет «Тезеида», пастораль «Амето», поэма в терцинах «Любовное видение» (не самое удачное подражание Данте), поэма «Фьезоланские нимфы» (вероятно, его лучшее поэтическое произведение), а также психологическая повесть «Фьямметта». Забытыми оказались и латинские исторические произведения Боккаччо, написанные под влиянием его «наставника» и духовного отца Петрарки: «О генеалогии богов», «О роковой участи знаменитых мужей», «О знаменитых женщинах».

Особое место среди «малых произведений» Боккаччо занимает аллегорическая книга в дантовском стиле «Ворон» («Corbaccio»), написанная им в состоянии тяжелейшей душевной травмы (Боккаччо был тогда близок к самоубийству) вследствие предательства любимой им флорентийской дамы. «Ворон» — это жестокий, беспощадный и грубый памфлет против женщин в худших традициях средневековой антифеминистической литературы эпохи расцвета инквизиции и охоты на ведьм. Женщина, согласно Боккаччо, существо неполноценное, прежде всего, с нравственной точки зрения; мораль и женщина как сосредоточие мирового зла — понятия несовместимые. С написанием «Ворона» у Боккаччо начинаются первые признаки необратимых изменений в творчестве и психике, как это часто бывает с творческими эмоциональными личностями.

Этот болезненный творческий кризис усилился из-за личных потерь; под влиянием монаха проповедника Чани он впал в самую болезненную мистику, ему стали являться адские видения и призраки Ада. Отрекшись от Декамерона (здесь напрашивается определенная аналогия с творческим кризисом Н. В. Гоголя), как от книги опасной и непристойной, и отказавшись от собственного творчества, Боккаччо ушел в науку и стал заниматься изучением и распространением наследия своего великого предшественника Данте Алигьери, заложив основы университетской дантологии как самой широкой

области, от лингвистики до культурологии. Именно Боккаччо, автор «Жизни Данте» и комментария к первым семнадцати песням «Божественной комедии», возглавил кафедру дантологии во Флоренции в 1373 году, создав традицию Дантовских чтений, которая жива до сих пор, и стал, таким образом, организатором филологической науки.

Влияние Декамерона на последующий литературный процесс переоценить трудно. Его многочисленные последователи с разной степенью успеха развивали созданный им жанр бытовой новеллы, идя по стопам великого мастера. Так, Франко Саккетти (XIV век) в своем подражании Боккаччо пошел по пути довольно нехитрого натурализма и наивного комизма; Мазуччо Гвардати (XV век) усилил драматический элемент, положив начало расцвету «эстетики ужасного», в следующем XVI столетии еще большее развитие получило общее увлечение новеллистов изображением эротики и кровавых сцен, — так, новеллы Маттео Банделло (каждую из которых можно было бы назвать маленьким романом) по этой причине были даже запрещены инквизицией.

Традиции итальянской ренессанской новеллистики стали неотъемлемой частью европейской литературы. Во Франции это, прежде всего, сборник «Гептамерон» Маргариты Наваррской, созданный в подражание «Декамерону» и повествующий о галантных приключениях королевского двора Франциска I. В Испании это «Назидательные новеллы» Сервантеса, образцом для которых послужили новеллы М. Банделло и где на первый план выходит морально-этическая проблематика. В Англии несомненное влияние отчетливо прослеживается практически во всем творчестве Дж. Чосера (XIV век). И наконец, многие сюжеты пьес Шекспира также заимствованы у итальянских новеллистов: «Ромео и Джулетта» (Банделло), «Венецианский купец» (Дж. Фьорентино), «Много шуму из ничего» (Банделло), «Двенадцатая ночь» (Банделло), «Все хорошо, что хорошо кончается» и «Цимбеллин» (Боккаччо), «Отелло» и «Мера за меру» (Дж.Чинтио).

Наследие Боккаччо подводит и некий итог блестящему периоду итальянской культуры. Со смертью великого мастера закончился золотой век литературы Италии. Ариосто и Тассо уже сознавали себя всего лишь учениками великих венценосцев — Данте, Петрарки и Боккаччо. Созидательные силы итальянской нации, уступив первенство в литературном развитии другим странам — Франции, Германии, Англии, проявят себя в других областях — сначала в живописи, затем в музыке.

Не будем забывать также, что самые значительные произведения итальянской литературы — «Божественная комедия» Данте, сонеты к Лауре Петрарки и, конечно «Декамерон» Боккаччо были написаны в особое для Европы время. Кроме чумы, на две трети опустошившей Европу, западная цивилизация стояла еще перед одной угрозой глобальной катастрофы — татаро-монгольского нашествия. Татарские кочевники, пройдя огромные пространства, остановились буквально на пороге Европы. От дальнейшего продвижения на запад ее заслоняла Россия, в которой увязла пассионарность непобедимых завоевателей. На год позже Боккаччо, в 1314 году родился великий подвижник и собиратель земель русских Сергий Радонежский, в 1380 году (всего через пять лет после смерти автора «Декамерона») благословлявший русское воинство перед битвой на Куликовом поле. Европейская цивилизация, таким образом, не была сметена с лица земли натиском с востока и, напротив, получила возможность создавать величайшие произведения искусства.

Е. А. Золотайкина
кандидат филологических наук,
доцент отделения итальянского
языка и культуры Русской
христианской гуманитарной
академии

К. С. Ланда
преподаватель
отделения итальянского языка
и культуры Русской христианской
гуманитарной академии

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ У БОККАЧЧО: МЕЖДУ РЕАЛЬНОСТЬЮ И ЛИТЕРАТУРНОЙ ЛЕГЕНДОЙ*

Copyright © 2014, Е. А. Золотайкина

Джованни Боккаччо известен не только как один из ярчайших представителей итальянского Возрождения, но и как первый комментатор и исследователь творчества Данте. Как известно, он составил комментарии к 17 песням «Божественной комедии», а также ему принадлежит первая биография великого флорентийского поэта, составленная в 1360 году, а изданная в 1477-м. Именно он назвал «Комедию» Данте «божественной», т. е. «прекрасной».

В данной статье мы рассмотрим один отрывок из «Божественной комедии», где Дж. Боккаччо проявляет себя в качестве не только комментатора, но и хрониста. Речь идет о XIII песне Ада, в которой Данте оказывается в лесу, окруженный деревьями, в которых томятся души грешников. Сломав ветвь одного из деревьев, он слышит стон, и из раны течет кровь. В древесном стволе страждет человеческая душа. Данте заговаривает с ней и понимает, что перед ним выдающийся государственный деятель, который многие годы был ближайшим советником самого сицилийского императора Фридриха II Гогенштауфена — Пьетро делла Винья. Боккаччо характеризует его словами «di nazione umile» («человек скромного происхождения»), так как долгое время было принято считать, что Пьетро был выходцем из небогатой семьи, однако благодаря многим талантам и дарованиям он легко сделал блистательную карьеру. Этому немало способствовало его великолепное владение ораторским искусством, в котором среди современников ему не было равных. Его мудрость и деликатность позволяют ему давать весьма своевременные и ценные советы правящему государю, расположить его сердце к чему-либо, поэтому весьма скоро он становится доверенным лицом императора, который поверял ему самые сокровенные тайны. По мнению Дж. Боккаччо, именно поэтому у Данте появляется такое сравнение:

Я тот, кто оба сберегал ключа
От сердца Фредерика и вращал их
К затвору и к отвору, не звуча,
Хранитель тайн его, больших и малых.
Неся мой долг, который мне был свят,
Я не щадил ни сна, ни сил усталых.

Пьетро верно служил своему императору, не жалея сил своих. Он поступил на службу к Фридриху почти сразу после окончания учебы. Решив продолжить дело своего отца, он поступает в знаменитый Болонский университет, славившийся своей юридической школой. Сразу же после окончания обучения у него находится покровитель в лице Берардо ди Кастачча, палермского архиепископа. Именно он оценил дарования молодого Пьетро, и сразу же отрекомендовал его императору. Предположительно в 1221 году Пьетро делла Винья начинает свое служение при дворе Великой Курии (так именовали двор Фридриха) в качестве судьи. Затем получает должность логофета в знак признания его неоспоримого превосходства в искусстве слова, владения латинским языком и риторикой, особенно в эпистолярном жанре. Способный умело вести диалог, склонный к логичному и убедительному рассуждению и ведению дискуссий, Пьетро с успехом реализовывал свое умение и талант во многих государственных делах. Он участвовал в мирных переговорах в Сан-Джермано в 1230 году, по возвращении из бескровного Крестового похода, когда был заключен мир между Фридрихом и папой Григорием IX. С 1230 года он занимается деликатными дипломатическими миссиями в Италии и Франции при конфликтах папства с ломбардскими городами. В 1235 году он отправляется в Англию, чтобы поспособствовать заключению брака между Фридрихом II и Изабеллой, сестрой короля Генриха III. Он возглавил группу юристов, которым было поручено составление и редактирование в 1231 году известных Мельфийских конституций, участвовал в основании Неаполитанского университета в 1224 году. Реализуя многие амбициозные замыслы Фридриха, он был везде и во всем правой рукой императора, постоянным его спутником и советником. В Неаполе даже была создана скульптура, изображающая императора, восседающего на троне и вершащего справедливый суд над народом при содействии своего верного помощника Пьетро делла Винья. Надпись под статуей гласила: «Caesar, amor legum, Friderice piisime regum / causarum telas nostrarum solve querelas» [1] («О Цезарь, покровитель законов, Фридрих, милостивейший из всех правителей, разреши пути наших споров») .

* Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 13-04-00232а «Дж. Боккаччо в русской словесности и культуре».

Copyright © 2014

Так в камне была запечатлена многолетняя дружба, соработничество и единодушие императора Фридриха и Пьетро делла Винья. Однако их союз и сам монумент постигла одна и та же участь: они были уничтожены завистниками и недоброжелателями. Головокружительный успех вызвал жгучую ненависть придворных завистников, которые обвинили его в тайном заговоре против императора.

Развратница, от кесарских палат
Не отводящая очей тлетворных,
Чума народов и дворцовый яд,
Так воспалила на меня придворных,
Что Август, их пыланьем воспылав,
Низверг мой блеск в пучину бедствий черных.

Факты были так удачно подстроены, что Фридрих поверил этой клевете и заключил своего советника в тюрьму, до приведения в действие смертного приговора. Поэтому, несмотря на многочисленные заслуги перед сицилийским государством, Пьетро делла Винья внезапно арестовывают в Кремоне, затем его перемещают в Борго-Сан-Доннино (в настоящее время город Фиденца), а затем в крепость Сан-Миниато-аль-Тедеско, где он был ослеплен раскаленным железом. После длительного заключения он умирает в апреле 1249-го. Все его имущество и владения были конфискованы, а его имя предано забвению и позору как имя государственного изменника. Действительно, на долгое время все письменные сведения о нем исчезают или о них намеренно умалчивают. Фридрих II, считая его предателем, старается изжить любое напоминание о бывшем союзнике.

Однако народная молва не удовлетворилась официальной версией его гибели. И вскоре стали появляться многочисленные версии его загадочной смерти. По одной из версий, Пьетро делла Винья стал жертвой козней недоброжелателей. Приверженцами этого мнения стали Бенвенуто да Имола [2] и Дж. Боккаччо [3]. Средневековый хронист Ландино [4] так же подтверждает, что Пьетро вызывал ненависть у придворных, которые, с помощью подложных писем и ложных свидетелей, смогли убедить императора, что его советник имел тайную политическую связь с его врагом — папой Иннокентием.

Долгое время бытовала легенда о самоубийстве, согласно которой императорский советник, не выдержав позора, лишенный всех почестей и благ, находясь в заключении в замке Сан-Миниато, в порыве отчаяния (будучи уже ослепленным), бросился на каменные стены своей темницы и разбил себе голову. Именно поэтой причине Пьетро делла Винья помещен в восьмой круг ада, где томятся души самоубийц:

Смятенный дух мой, вознегодовав,
Замыслил смертью помешать злословью,
И правый стал перед собой неправ.
Моих корней клянусь ужасной кровью,
Я жил и умер, свой обет храня,
И господину я служил любовью!
И тот из вас, кто выйдет к свету дня,
Пусть честь мою излечит от извета,
Которым зависть ранила меня! [5]

Благодаря талантливым строкам Данте, Пьетро делла Винья прочно войдет в историю как несправедливо оклеветанный и несчастный самоубийца, не вынесший позора. С одной стороны, флорентийский поэт, питавший к нему симпатию, выводит его имя из забвения, с другой стороны, его образ запечатлен в памяти потомков скорее своей необычной и трагической кончиной, так живописно представленной и увековеченной в дантовской поэме, нежели своими весомыми заслугами перед отечеством. Таким образом, Данте, выполняя обещание, данное страдающей душе, создает весьма удачную литературную легенду о несчастной жертве завистников, которая показалась современникам настолько реалистичной и убедительной, что ее достоверность в течение долгого времени не подвергалась сомнению. Однако версия Данте не целиком соответствует тем историческим фактам, которыми мы располагаем в настоящее время. К тому же Данте сам не раз попадал в немилость власть имущих и становился жертвой злоречивых соперников, возможно, поэтому этот образ был особенно близок и знаком поэту, обреченному на вечное изгнание.

Боккаччо вторит Данте, описывая трагическую версию гибели Пьетро делла Винья: «Одни рассказывают, что после того, как он был ослеплен по приказу императора, который в то время находился в Сан-Миниато, его посадили на лошадь, чтобы отвезти в Пизу. Проезжая мимо церкви Сант Андреа, в нем поднялось такое негодование за несправедливое обвинение и приговор, что он бросился на стены, разбив себе голову. Другие рассказывают, что он покончил жизнь самоубийством в стенах своей тюрьмы или что, будучи в Капуе, в своем дворце, когда мимо проезжал император, он выбросился из окна» [6].

В пьяченцинской хронике событий XIII века [7] мы также находим сведения, повествующие о том, что, когда ослепленного пленника везли на поругание толпе, он неудачно упал с мула и проломил себе череп. Ему попытались оказать помощь в больнице при церкви Сант Андреа ин Бараттолайа, где он вскоре умер и был похоронен. Исследователь биографии Пьетро делла Винья, Ф. Детти, на основании пизанских хроник исключает возможность самоубийства. Хронист, описывая незавидное положение пленника, склонен трактовать произошедшее скорее как несчастный случай, нежели как преднамеренное самоубийство. К тому же в случае самовольного лишения жизни его погребение в церкви Сант Андреа было бы невозможным, так как, согласно христианским канонам, отпевание в церкви в подобных случаях не разрешается. Однако этого не произошло, из чего можно сделать вывод, что произошедшее не было расценено как самоубийство.

Был ли он действительно виновен или пал жертвой недругов, долгое время оставалось загадкой. Так как не осталось никаких документов, позволяющих судить о ходе судебного процесса и о предъявленных обвинениях. В настоящее время исследователи

склоняются к мнению, что императорский канцлер действительно был повинен в неких действиях, противоречащих интересам правящего императора, на которые он пошел ради личного обогащения. Сохранилось письмо Фридриха II к графу Риккардо ди Казерта, в котором Фридрих II объясняет причины падения Пьетро: «ut haberet loculos velimpleret», т. е. «осужден из-за жадного желания денег». В связи с этим нужно добавить, что Пьетро не всегда законным путем приобретал земли и недвижимость, преимущественно в Капуе, в Неаполе и Фодже для себя и своих родственников. Уже после смерти Пьетро, 26 июня 1249 года, выходит приказ о конфискации имущества его родственников и наследников.

Впоследствии боль от предательства отразится в лирике императора «Di dolore mi convien cantare» «Скорбь побуждает меня петь» (авторство этого стиха спорно, некоторые исследователи приписывают его анонимному поэту), где ясно угадывается настроение Фридриха II, хотя он и не указывает открыто на причины своей грусти. Великий император ненамного переживет своего бывшего друга и советника, он уйдет из жизни в замке Фиорентино в Апулии 13 декабря 1250 года. Имена Фридриха и Пьетро делла Винья прочно войдут в историю, постепенно обрастая большим количеством легенд и мифов в литературе, в которых сложно отличить вымысел от истины.

Литература

1. *Detti F.* Pier dellaVigne e la culturafedericana. URL: http://www.stupormundi.it/Dellevigne2.htm (дата посещения 4.08.2012).
2. Benvenuto Rambaldi da Imola, diluicommentolatinosulla Divina Commedia, Imolam.s. 1376 (?), traduzione di G. Tamburini, 1855.
3. *Boccaccio G.* Il commentosopra la comedia, Firenze m.s.1373 (?), 1863 — annotazioni di A. M. Salvini.
4. *Landino C.* Dante — esposizioni di CristoforoLandinoet d'Alessandro Vellutello. Venezia, 1596.
5. Божественная комедия. Ад, XIII, 58–78.
6. *Boccaccio G.* Op. cit. P. 347.
7. *Huillard-Breholles J. L. A.* (a cura di) Annales Placentini. Chronicon Placentinumet Chronicon de rebus… Paris, 1856.

В. В. Андерсен
старший преподаватель
кафедры искусствознания
Санкт-Петербургского
государственного
университета кино
и телевидения

ФРАНЦУЗСКИЕ ОТЗВУКИ «ДЕКАМЕРОНА»*

Copyright © 2014, В. В. Андерсен

Началу своей французской славы Боккаччо обязан прежде всего влиянию своего друга Петрарки [4]. Сам Петрарка был знаменит во Франции была еще при жизни. В 1360–1361 г. он путешествует в Париж (Fam. XXII, 13), где встречен восхищением, а в 1376 г. уже выходит первый французский перевод сочинения Петрарки (De remediis). С именем Петрарки связано и первое появление Боккаччо во Франции. Речь идет о переводе новеллы о Гризельде (X, 10), который Петрарка сделал в 1373 г., незадолго до смерти. При том, что латинский перевод Петрарки (под названием «Мифологический рассказ о покорстве и верности жены»)[1] достаточно верный, он вводит дополнительное описание местности, о которой идет речь (Салуццо), наделяет значительными достоинствами Гвалтьери (даже если Дионео в «Декамероне»[2] в конце признает мудрость маркиза, мы никогда не слышим от рассказчика одобрения поведения героя; Петрарка, с другой стороны, всячески пытается вызвать у читателя симпатию к нему и сделать из него не самодура, а идеального мудреца). В той же степени Петрарка идеализирует и Гризельду, говоря о мужском духе (virilis senilisque animus), который живет в ее груди[3]. Однако лучшие композиционные находки новеллы Боккаччо, например молчание Гризельды и ее косвенная речь на протяжении практически всей новеллы, Петрарка размывает риторическими фигурами[4].

Признание новеллы о Гризельде во Франции шло быстро. В 1385–1389 гг. Филипп де Мезьер переводит ее на французский язык («Le livre de la vertu du sacrement de mariage»), трактуя ее как историю души, для которой терпение и смирение — важнейшие добродетели на пути к небесному Жениху[5].

В 1395 г. эта новелла в стихотворном варианте перелагается в «Мистерию о Гризельде», в которой присутствует огромное количество вспомогательных персонажей (сокольничие, рыцари, дамы, бароны и пастухи), Гвальтьери (не названный по имени) сперва вступает в длинную дискуссию со своими подданными о зле женской натуры (это стоит если не «Письма Валерия Руфину», то по крайней мере не уступает Жану де Мёну. Позиция его никак не объясняется, новых деталей прибавляется минимум, и те в целом совершенно риторические (когда Гризельда видит своих детей, то понимает, что не может радоваться, а может только плакать и вздыхать). Центральный монолог Гризельды в мистерии, впрочем, передан в стихах очень четко, со всеми необходимыми акцентами.

Вместе с рядом других персонажей «Декамерона» новелла о Гризельде входит в сочинение «О граде женском» Кристины Пизанской[6] (1405). Однако, хотя Кристина много использует Боккаччо, в трактовке история она гораздо ближе к Петрарке.

Первый полный перевод «Декамерона» на французский язык начат в 1411 г. и появляется в 1414-м, его автор — французский гуманист Лоран де Премьерфе. (Период правления Иоанна Доброго, Карла V и Карла VI — в целом расцвет переводов (вульгаризаций), — связанный с резким расширением круга читателей). Поскольку итальянского языка Лоран де Премьерфе не знает («Et pour ce que je suis François par naissance et conversacion, je ne sçai plainement langage florentin»), перевод он делает по латинской версии Антонио д'Ареццо. Этим отчасти объясняется неловкость выражений и полная потеря обаяния текста Боккаччо, но и в целом художественные достоинства весьма низки[7].

Недостатки перевода Лорана де Премьерфе были очевидны читателям. В появлении нового перевода «Декамерона» ключевую роль сыграла принцесса Маргарита Наваррская (1492–1549). Во время своего пребывания в Париже она попросила Антуана Ле Масона, занимавшего должность в казначействе и только что пробывшего год во Флоренции, почитать ей отрывки из «Декамерона». Но вскоре после этого она заказала ему весь перевод. По всей видимости, интерес Маргариты к «Декамерону» пробудила следующая крайне интересная история: о канцлере Антуане дю Прате прошел слух, что он связан родственными узами с героем первой новеллы «Декамерона», плуте и мошеннике Чепарелло да Прато, благодаря выдуманной исповеди считавшемуся праведником. Чтобы показать это ненавидимому ей канцлеру, Маргарита запросила у Ле Масона перевод первой новеллы «Декамерона», после чего не преминула описать ситуацию дю Прату[8].

После первой новеллы принцесса пожелала увидеть на французском все сочинение Боккаччо. После долгих сомнений ле Масон принял поручение и начал переводить «Декамерон» на французский. Этот перевод был закончен в 1545 г.[9]

* Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 13-04-00232а «Дж. Боккаччо в русской словесности и культуре».

Copyright © 2014

Как «ответ» «Декамерону», вероятно, задумывался и собственный сборник новелл Маргариты Наваррской, известный под названием «Гептамерон» (Маргарита умерла, написав только 72 новеллы из запланированных ста). «Гептамерон», как и «Декамерон», открывается прологом, в котором автор знакомит читателя с пятью мужчинами и пятью женщинами из высшего французского света. Из-за разлившихся горных рек и ручьев они не могут вернуться в город, поэтому, чтобы скоротать время, они рассказывают друг другу различные новеллы и оживленно обсуждают их. Лишь в прологе Боккаччо назван по имени, но и в этом случае, когда без указания имени Маргарита прямо черпает из «Декамерона» (как, например, в новелле XXXII), сюжеты внутри одной новеллы могут значительно меняться или контаминироваться. Самое важное, однако, что ситуации получают в «Гептамероне» моральную трактовку. Этот факт ставит «Гептамерон» гораздо ближе к средневековой традиции *exempla,* чем к итальянской новелле [2].

Судьба Боккаччо во Франции XV–XVI вв., таким образом, была богатой и разнообразной; вместе с другими произведениями Боккаччо «Декамерон» читается и интерпретируется ведущими французскими гуманистами. Одно это уже свидетельствует о глубоком органичном проникновении «Декамерона» и его сюжетов во французскую культуру.

Литература

1. *Андерсен В. В.* История Абеляра и Элоизы в литературе итальянского Ренессанса // Вопросы истории и культурологии // Научные труды. М.: ФГБОУ ВПО МГУЛ., 2014.
2. *Bremond C., Le Goff J., Schmitt J.-C.* L'«Exemplum». Typologie des sources du Moyen Âge occidental. Turnhout: Brepols, 1982.
3. *Diffley P. B.* From Translation to Imitation and beyond: A Reassessment of Boccaccio's Role in Marguerite de Navarre's «Heptaméron» // The Modern Language Review. Vol. 90. №. 2. P. 345–362.
4. *Di Stefano G.* Il Trecento. Il Boccaccio nella cultura francese. Firenze: Leo Olschki, 1971. P. 1–48.

Примечания

1 Seniles 17, 3.

2 Dec. X, 10.

3 Представления Петрарки мужском и женском в характере видны, в частности, из тех помет, которые он оставляет на полях манускрипта переписки Абеляра и Элоизы. См.: [1].

4 Например, так выглядит разговор Гвальтьери и Гризельды при «сватовстве» маркиза: «"Et patri tuo placet", inquit [Valterius, "et michi ut uxor mea sis. Credo id ipsum tibi placeat, sed habeo ex te querere, ubi hoc peractum fuerit quod mox erit, an volenti animo parata sis ut de omnibus tecum michi conveniat, ita ut in nulla unquam re a mea voluntate dissencias et, quicquid tecum agere voluero, sine ulla frontis aut verbi repugnancia te ex animo volente michi liceat". Ad hec illa miraculo rei tremens, "Ego, mi domine", inquit "tanto honore me indignam scio; at si voluntas tua, sique sors mea est, nichil ego unquam sciens, nedum faciam, sed etiam cogitabo, quod contra animum tuum sit; nec tu aliquid facies, etsi me mori iusseris, quod moleste feram"».

5 Характерно авторское описание: «De la grant dignité de l'ame raisonnable et crestienne par la noble alyance du sacrement de mariage espirituel entre Dieu et l'ame, de benefices de Dieu, et comment tout bon Crestien est obligé a l'amour de Dieu selonc la sentence de Hue de Saint Victor, grant docteur de l'Eglise, pour le reconfort de toute ame devote… Il est […] tamps par la bonté de Dieu de faire esmerveillier les lisans cestui livre en la gracieuse et merveilleuse histoire du miroir des dames mariées, la noble marquise de Saluce, laquelle marquise pas sa très grant vertu… donne un exemple solennel et plaisant à Dieu, non tan seulement aux dames mariées d'amer parfaitement leurs maris, mais à toute âme raisonnable et devote d'amer entièrement Jhesucrist, son espous immortel…»

6 Это: Гризельда (II, 50; X, 10); Гинера (II, 52; II, 9), Гизмонда (II, 59; IV, 1), Лизабетта (II, 60; IV, 5), супруга Гульельмо Россильоне (II, 60; IV, 9). См.: *Bozzolo C.* Il «Decameron» come fonte del «Livre de la cité des dames» di Christine de Pisan. Torino: Giappichelli, 1966.

7 Вот как выглядит в переводе Премьерфе отрывок из известной новеллы о Перонелле (VII, 2): «И она начала плакать и говорить — думаете ли вы, что я должна заложить свое платье за хлеб и прочие мое вещи. Вы знаете, что я каждый день убиваю себя заботами, и не прекращаю прясть ни ночью, ни днем, ни утром. Нет у меня отдыха настолько, что бедные ногти я себе ободрала и сточила, чтобы было масло, чтобы освещать нашу спальню по ночам. Ах, ах, муж, муж, все вокруг удивляются на меня и презирают, поскольку я столько всего переживаю, а вы возвращаетесь с руками за пазухой, когда должны бы зарабатывать деньги… Другие хорошо проводят время, у всех двое или трое возлюбленных, которые согревают их. И показывают они своим мужьям иногда луну, а иногда солнце»…

8 «Je vous prie, Monsieur, m'envoyer la traduction de la première nouvelle se trouvant au roman de Boccacio le Florentin, concernant messire Chapelet du Prat, considéré en son vivant comme méchant et qui, après sa mort, fut reputé saint sous l'invocation de saint Chapelet. J'ai besoin de cette traduction le plus tôt possible. Vous prie donc vous en occuper si tot pourrez et me ferez plaisir. Le 10 mai 1538». (? — дата оспаривается.) «Monseigneur le Chancelier, j'ai trouvé en l'oeuvre de Jean Boccacio, le poète florentin, une nouvelle en laquelle figure messire Chapelet du Prat qui, après sa mort, fut appelé saint Chapelet. Auriez-vous sur cette personne portant votre nom quelques donnees, car pour mon contentement j'aime savoir l'origine de toute chose, et me plaiara vous en savoir gre si pouvez me fournir quelques renseignements sur ce sujet» […]. Le xv mai 1526 [3].

9 Приведенный отрывок из новеллы о Перонелле в переводе Антуана ле Масона: «Что же это значит, что ты возвращаешься столь рано утром в дом? Как мне кажется, ты не хочешь делать ничего сегодня, ведь я вижу, что ты вернулся с инструментами в руках, и если ты так хочешь делать, на что же мы будем жить? Откуда будет у на хлеб? Думаешь ли ты о том, что я позволю тебе заложить платье и мою другую бедную одежду? Я же не делаю ничего днем и ночью, кроме того, что пряду, так что плоть моя совсем отстала от ногтей, и это только на масло, которое нужно, чтобы горела наша лампа. Муж, муж, нет ни одной соседки вокруг, кто не смеялся бы надо мной, нет ни одной, кто не поражался бы тому, сколько я претерпеваю, а ты возвращаешься домой, опустив руки, когда тебе было бы нужно быть занятым делом… Другие хорошо проводят время с любовниками, нет ни одной, у которой бы их не было — у одной два, у другой три, они получают удовольствие и показывают мужьям луну вместо солнца, я же, бедная, за то, что честна, и не думаю о таких безумствах, потому переживаю зло и горькую долю».

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ, ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Н. А. Хренов
доктор философских наук,
профессор,
главный научный сотрудник
Государственного
института искусствознания
Министерства культуры РФ

МИРОВЫЕ ВОЙНЫ XX ВЕКА ВЗГЛЯДОМ ИЗ XIX ВЕКА: МЕНТАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Copyright © 2014, Н. А. Хренов

2014 год является, как известно, годом культуры. В то же время в этом году исполняется ровно сто лет с начала Первой мировой войны, воспринимающейся в свое время беспрецедентной и неожиданной для многих катастрофой. Как известно, именно эта война подтолкнула О. Шпенглера на создание философского бестселлера под названием «Закат Европы», который на протяжении всего XX века все подвергали критике, но, однако его никто не мог забыть. О. Шпенглер первым распознал, что война явилась следствием распада реальной на протяжении столетий установки европоцентризма и обострения конфликта между разными народами.

Попробуем в данной статье совместить обсуждение двух явлений — культуры и войны. Касаясь кризиса Запада, Альфред Вебер констатирует: к началу XX века многим казалось, что Европа вступила в эпоху благоденствия, что наконец-то все конфликты и распри были преодолены. Одним словом, началась «бель эпок». Но не тут-то было. Выяснилось, что единство оказалось мнимым. Катастрофа все же случилась[1]. Может быть, нечто похожее мир переживает и сегодня. Интенсивные процессы глобализации стимулируют вопрос об обретении единства человечества, но опасность войны не исчезает.

Г. Федотов утверждал, что Вторая мировая война является вторым актом Первой мировой войны[2]. Да, XX век трудно представить без этих двух войн. Поражение Германии в Первой мировой войне породило потребность в реванше. Русская революция 1917 года стала предлогом для удовлетворения этой потребности. Мир был напуган раскручивающимся «красным колесом». Германия вызвалась остановить его. Вот как представляет дело И. Ильин. «Фашизм возник как реакция на большевизм, — пишет он, — как концентрация государственно-охранительных сил направо. Во время наступления левого хаоса и левого тоталитаризма — это было явлением здоровым, необходимым и неизбежным. Такая концентрация будет осуществляться и впредь, даже в самых демократических государствах; в час национальной опасности здоровые силы народа будут всегда концентрироваться в направлении охранительно-диктаториальном. Так было в Древнем Риме, так бывало и в новой Европе, так будет и впредь»[3].

Поскольку, начиная с Первой мировой войны, мир вступил в катастрофическую эпоху, гуманитарная наука вынуждена была искать выход. И именно потому, наверное, она и вызвала к жизни концепт диалога как средство выживания. В том числе и между цивилизациями.

Столкновение в Первой мировой войне не сводится к отношениям только России и Германии. Это столкновение спровоцировало развертывающееся в прошлом столкновение между цивилизациями. Так получилось, что после философской и научной революции XVIII века — возникновения духа модерна — началась цепная реакция революций. XIX век стал веком революций. XX век — веком мировых истребительных войн. Может быть, они стали следствием революций и духа модерна? Мир стал нетерпелив, и логика эволюции казалась безнадежно устаревшей. Со временем стала осознаваться негативная сторона модерна. Социальное обновление с помощью революций оборачивалось разрушением культуры. Кризис мировосприятия модерна следует вести не с появлением в 1947 году известной книги М. Хоркхаймера и Т. Адорно «Диалектика Просвещения», когда впервые была осознана обратная сторона модерна. Может быть, крах модерна произошел именно в ходе Второй мировой войны. Заодно были похоронены иллюзии русских, выражением которых явилась как следствие модерна революция 1917 года.

Кажется, что война демонстрирует отрицание всякого диалога между народами. Перечеркивает диалог. Диалогические отношения между народами она переводит на противостояние сил. Сила становится решающей. У кого больше силы, тот способен навязать монолог, подчинить и подавить другой народ, овладеть и заставить побежденного быть зависимым, отречься от себя, перестать быть собой. Это может достигать варварских форм, когда в противнике начинают видеть только врага, которого необходимо уничтожать.

Copyright © 2014

До XX века, когда технология ведения войны не успела достигнуть таких высот, еще допускалась возможность видеть в противнике равного себе. История свидетельствует, что нередко выдающиеся полководцы отдавали дань мужеству и военной доблести своих противников. Недаром у Пушкина в «Полтаве» о Петре сказано: «…В шатре своем он угощает / Своих вождей, вождей чужих, / И славных пленников ласкает, / И за учителей своих / заздравный кубок подымает»[4]. Какие — то отзвуки этой традиции пусть и в сильно деформированном виде имеют место и в XX веке. Даже Гитлер однажды смог подняться над собой и, оставив нелестные характеристики Черчилля и Рузвельта, дал положительную характеристику Сталину. По свидетельству Геббельса, приводимому Д. Робертсом в книге «Иосиф Сталин. От Второй мировой до “холодной войны”. 1939–1953», Гитлер считал, что Черчилля и Рузвельта следовало бы повесить, а что касается Сталина, то «он реорганизовал страну в 170 миллионов человек и подготовил ее к масштабному вооруженному конфликту»[5].

В своих очерках по психологии войны Н. Бердяев писал: «Нравственно достойнее на себя взять ответственность за зло войны, а не возлагать его целиком на другого. Нравственно предосудительно слишком уж считать себя лучше другого, в другом видеть злодея и на этом основании оправдывать свою борьбу с ним. В поединке необходимо некоторое уважение к противнику, с которым стало тесно жить на свете. Должно это быть и в поединке народов»[6]. Образ войны как состязания, поединка используется в литературе. Мы обнаружим его и у Л. Толстого, и у В. Гроссмана, описавшего чувство выигравшего победу под Сталинградом Сталина.

До тех пор пока сохраняется восприятие противника как равного, в стихии войны присутствует элемент игры в высоком философском смысле, а значит, и культуры. Однако в большинстве случаев современную войну определяет не игра, а сила. Пусть сила, но только мудрая. Не использовать по каждому поводу танки и ракеты, а, прежде всего, иметь сильную армию как гарантию мира не только в собственной стране, но и, если нужно, то использовать ее для защиты дружественных и нуждающихся в помощи народов. Собственно, ведь так действует и современная американская империя. Так вот, не пугать танками и ракетами, а пускать их в дело лишь в самых критических ситуациях, когда без них обойтись уже невозможно, когда все другие способы исчерпаны.

Но все-таки, поскольку приходится говорить о культуре, то на первый план здесь выходит не сила, а, как это ни покажется странным, игровой инстинкт. Примером может служить недавняя трагедия, которая произошла на Украине, в Одессе. Люди, спасаясь от удушья, бросались с верхних этажей горящего здания вниз, где некоторых из них избивали молодые отморозки, перепутав живых людей с компьютерными игровыми фигурами. Возможно, это следствие увлечения компьютерными играми. Предупреждал же Маклюен, что новые мощные технологии имеют такой же эффект, как и взрыв атомной бомбы, и последствия их воздействия будут осознаны лишь позднее. Хотя ведь все начиналось с благородного возмущения народа против насквозь прогнившего от коррупции государства, что оказалось возможным в ситуации либерализации.

Вообще, корни войны лежат в мирном времени, в стремлении к обогащению. Об этом хорошо сказал парадоксалист Достоевского. «Положительно можно сказать, — говорит он, — что долгий мир ожесточает людей. В долгий мир социальный перевес всегда переходит на сторону всего, что есть дурного и грубого в человечестве, — главное, к богатству и капиталу. Честь, человеколюбие, самопожертвование еще уважаются, еще ценятся, стоят высоко сейчас после войны, но чем дольше продолжается мир — все эти прекрасные великодушные вещи бледнеют, засыхают, мертвеют, а богатство, стяжание захватывает все… Долгий мир производит апатию, низменность мысли, разврат, притупляет чувства. Наслаждения не утончаются, а грубеют. Грубое богатство не может наслаждаться великодушием, а требует наслаждений более скоромных, более близких к делу, то есть к прямейшему удовлетворению плоти. Наслаждения становятся плотоядными. Сластолюбие вызывает сладострастие, а сладострастие всегда жестокость»[7].

Лишь в том случае, когда в войне сохраняется игровое начало, можно констатировать и присутствие культуры, и присутствие диалога. Читая роман В. Астафьева «Прокляты и убиты», в котором досталось и «вашим» и «нашим», невольно приходишь к выводу: истребительные войны XX века — это выход за пределы не только культуры, но и осевого времени, когда ни о культуре, ни о нравственности говорить не приходится. Они просто еще не возникли. Установка на полное уничтожение противника возвращает в доисторию. Этот выплеск произошел и на Украине.

В начале XX века русские философы вслед за прогнозами Ф. Ницше (а он пророчил: «Будут войны, каких еще на земле не было») пишут о будущем возврате в варварство. Они еще не имеют перед собой опыта Первой мировой войны. Кажется, подлинный упадок в варварство — это войны XX века. И все-таки невозможно взять на себя смелость доказывать, что Вторая мировая война была выходом за пределы осевого времени и выбросом варварства. По крайней мере, со стороны русского человека, русского солдата. А именно с этой точки зрения — рядового воина — завещал видеть войну Л. Толстой.

Всем известна не прекращающаяся до сих пор дискуссия: кто сыграл решающую роль в достижении победы во Второй мировой войне? Многие и тогда, и некоторые до сих пор в качестве обеспечившего победу во Второй мировой войне называют Сталина, вспоминая эпизод из фильма М. Чиаурели «Падение Берлина», в котором генералиссимус выходит в белом кителе из прилетевшего из Москвы в Берлин самолета. Ну просто небожитель. Но, кажется, сегодня уже никто не сомневается в том, что победителем

является, прежде всего, народ, русский народ. Этот вывод невозможно оспорить. И все же полагаю, что в данном случае в качестве значимого фактора забывают о культуре. Что же касается народа, то он, конечно, является и творцом, и хранителем культуры.

Когда приходится говорить о культуре в связи с войной, то обычно этот вопрос сводят к разрушению в ходе военных столкновений памятников архитектуры. Так, во время Первой мировой войны был разрушен средневековый Реймский собор. Например, обращает на себя внимание тот факт, что XX век начинался с разрушения самых блестящих явлений культурного наследия прошлых эпох. Но с варварского разрушения начинался и век XXI. Как известно, в Реймском соборе было более двух тысяч скульптур. Так вот, они были разбиты. Когда в печати военных начали обвинять, немецкий генерал фон Дисфурт реагировал так: «Было бы ниже нашего достоинства защищать наши войска от обвинений, раздающихся внутри и вне наших границ. Наши воины, да и все мы, немцы, никому не должны объяснять наших поступков, мы ни в чем не оправдываемся, нам нечего себе прощать. Все, что сделают наши солдаты, чтобы нанести вред и причинить зло неприятелю, чтобы отлучить победу от его знамени, все хорошо и заранее оправдано. Так мы обязаны думать. Нам нет дела до мнения других стран, хотя бы и нейтральных. И если все памятники и шедевры искусства, какие очутятся между нашими и неприятельскими пушками, отправятся к черту, нам это совершенно безразлично… На это даже не стоит терять слов. Марс — хозяин положения, не Апполон. Нас называют варварами! Пускай! Мы будем этому смеяться! Мы даже, пожалуй, можем подумать, не есть ли это для нас сейчас почетное наименование. Пусть раз и навсегда избавят нас от этой праздной болтовни о каких-то Реймских соборах и всех вообще церквах и дворцах, которые разделят ту же участь. Мы больше не станем слушать. Лишь бы пришло из Реймса известие о вторичном победоносном вступлении в него наших армий! Все остальное — пустяки»[8].

Что же касается начала XXI века, то он тоже начался с аналогичного проявления варварства. В 2001 году талибы взорвали сооруженные в III веке монументальные статуи Будды в Бамиани. Они имели исключительную ценность.

Мы привели два факта. Но ведь это стало уже почти привычным делом. Возьмите события в Ираке. Археологи называют Ирак колыбелью цивилизации. Те сокровища, которые есть на этой территории, насчитывают свыше семи тысячелетий. Именно на этой территории, которую греки называли Месопотамией, начали впервые рассуждать о философии и религии, воплощать идеи прекрасного в осязаемые формы. Большинство событий Книги Бытия происходило именно здесь.

Когда Д. Буш выступал в 2003 году по телевидению, он констатировал, что иракский народ является наследником великой цивилизации, внесшей огромный вклад в развитие человеческой культуры. И что же? Может быть, американские военные пощадили эти места и сокровища, которые там имели место? Да нет, многое уничтожалось.

Приведем в данном случае те факты, которые излагает в своей книге «Немезида. Последние дни американской республики» американский автор Ч. Джонсон. Национальный музей в Багдаде — самый богатый археологический комплекс на Ближнем Востоке, был просто разграблен. Например, была полностью похищена коллекция со свитками и глиняными табличками, многие из которых покрыты письменностью в ее самых ранних формах. Были сожжены также книги и рукописи, хранящиеся в Библиотеке Коранов и Национальной библиотеке. Так, по некоторым данным, в 2003 году сгорело 1 миллион книг и 10 миллионов документов. Ведь пожар можно было потушить, но этого не делалось.

На этой территории сохранились стены древнего шумерского города Ур с массивным зиккуратом, построенном между 2112 и 2095 годами до новой эры и отремонтированной царем Навуходоносором II в VI веке до новой эры. Так, американские солдаты растаскивали глиняные кирпичи, из которых сделаны эти древние здания. Более того, американцы тут же рядом с этим памятником построили грандиозную авиабазу со взлетно-посадочными полосами. Рядом с развалинами греческого амфитеатра эпохи Александра Македонского американцы разместили парковку для тяжелой техники. Когда о мародерстве стало известно, министр Рамсфельд отреагировал на это такими словами: «У свободы неприглаженный вид… Свободные люди свободны делать ошибки и совершать преступления»[9].

Ну, и насколько отличается эта реакция современного американского военного от того, что было сказано в годы Первой мировой войны немецким генералом фон Дисфуртом? Увы, прогресса все еще нет.

Но темой разрушения исторических памятников вопрос об отношениях войны и культуры не исчерпывается. Удивительное дело, культура — это такая тонкая субстанция, которая с трудом поддается окончательному определению. Ее сущность ускользает. В нашей стране возникла даже целая наука, чтобы этот вопрос прояснить. Кажется, до сих пор не прояснили, и, может быть, это является причиной, почему с некоторых пор на нее начались гонения. Напрасно. Мы вечно спешим. Не умеем ждать. Между тем определенность культуры и ее предназначение выступает ясно лишь в экстремальных ситуациях. Такой экстремальной ситуацией является война. Предназначение культуры как раз и заключается в том, чтобы народ в экстремальных ситуациях выживал.

Вторая мировая война была испытанием русской культуры. Даже в большей степени, чем Первая мировая война. Испытанием на прочность. Не случайно тема «война и культура» стала актуальной именно с начала Первой мировой войны. В 1914 году И. Сытин даже издавал серию под этим названием, в которой печатались такие мыслители, как Е. Трубецкой, Н. Бердяев, И. Ильин, С. Булгаков, В. Эрн и другие.

Все-таки война не перечеркивает диалог, как она не исключает и культуру. Она только на краткий миг затрудняет диалог, делает его как бы несуществующим. Ведь диалог между цивилизациями происходит не в кратких длительностях времени. Вторая мировая война — лишь миг в этой истории. Если под историей иметь в виду историю цивилизаций, то диалог развертывается на протяжении столетий. В большом историческом времени. Он развертывается, прежде всего, на уровне ментальностей. Хочется именно на этом ментальном факторе и остановиться.

У каждой цивилизации собственная ментальность. Как утверждал немецкий историк Э. Трельч, это очень тонкая вещь. Носителю одной ментальности трудно понять другую ментальность. Цивилизации никогда до конца не понимают друг друга. «Великие культуры Запада, ислама, Китая и Индии понимают в сущности лишь самих себя, — пишет Э. Трельч, — пользуясь контрастами только как средством для самопонимания и, пожалуй, для самообновления»[10]. Касается выдающийся немецкий историк и отношений между Россией и Западом («Уже по отношению к России, которая ведь, как и мы, унаследовала христианство и позднеантичную мистику спасения, наши культурно-философские масштабы оказываются недейственными, так как у нас нет общего с ней латинского прошлого»[11]).

Это мы сегодня ощущаем, как никогда. В случае с Украиной не хватает понимания со стороны Запада. Нам навязывают только монолог. Но диалог все-таки должен сохраниться. В историческом времени он является перманентным. Любопытно, что если диалог развертывается в больших длительностях времени, то выход за его пределы можно предсказать. В самом деле, то, что, например, произошло в XX веке с Россией и Германией, было спрогнозировано еще в XIX веке. То, что в XX веке произойдет возвращение в варварство, прогнозировал не только Ф. Ницше. Так, М. Бакунин давал более конкретный прогноз, а именно неизбежное столкновение России с Германией. И он сводил причину к несовпадению ментальностей.

Почему это пророчество подтвердилось? Неужели это и в самом деле можно было предвидеть? В своем прогнозе М. Бакунин исходил именно из разных типов ментальности. Более того, из ментальности тех народов, которые могут претендовать на лидерство в мировой истории. Нельзя забывать, что М. Бакунин делает свой прогноз в ситуации восхождения Германии. Когда читаешь «Речи к немецкой нации» И. Фихте, а они являются ярким документом идей модерна, убеждаешься, что существует не только русская, но и немецкая идея. Впрочем, идеологи национал-социализма об этом знали. Так, Иозеф Геббельс в своей повести, написанной в форме дневниковых записей и изданных в Мюнхене в 1929 году, пишет: «Существует немецкая идея, как, впрочем, и русская. В будущем они должны будут учитывать друг друга…»[12]

Исходя из программы пересоздания человечества, провозглашенной модерном, И. Фихте усматривал в немцах именно тот авангард, с которого это пересоздание начнется. Предназначение человеческого рода, по И. Фихте, заключается в том, чтобы народ сделал себя тем, чем он является изначально. Такое самосозидание должно начаться первоначально в каком-то конкретном народе. Конечно, как убежден философ, оно начнется с немцев, затем должно распространиться на все человечество. «В отношении же пространства мы полагаем, — пишет И. Фихте, — что немцам, прежде всех прочих, следует вменить в обязанность начать собою новое время, предвосхищая и преобразуя его собою для всех прочих народов»[13]. Так, судьбы человечества ставятся в зависимость от немцев. Оставалось под эту идею подвести имперский фундамент.

Таким образом, идеалы И. Фихте в XIX веке материализовались в мещанском духе, в способности немцев лучше других производить качественные вещи и уметь предъявлять их на международных рынках. В качестве примера В. Розанов указывает на более совершенное производство в Германии пошлых зубных щеток. Он говорит, что признание качественности этих щеток вселило в немцах уверенность, что они лучшие и передовые и способны вести за собой другие народы: «Германия решительно и деловым образом потребовала себе первенства во всемирной цивилизации, сорок лет подготовляясь к войне и начав войну с потерей миллионов людей и убивая миллионы людей у соседних народов во имя того, что никто так не умеет выделывать зубных щеточек, как «германский человек»[14].

Мы далеко ушли от этой исторической ситуации. Но понимания между цивилизациями явно по-прежнему, не хватает. Глобализация не спасает. Может быть, даже обостряет проблему. Сегодня на роль авангарда в мировой истории претендуют уже другие страны. Но то, что произошло в свое время в Германии и что получило выражение в Первой мировой войне, поучительно. Когда в XIX веке Германия превратилась в массовое общество, а на арене истории появился тот самый заурядный человек, человек массы, о котором пишет Х. Ортега-и-Гассет, идея И. Фихте получила иную интерпретацию. Так, в работе «Немецкая культура и война», опубликованной в упомянутой серии «Война и культура», наш замечательный историк А. Дживелегов, касаясь причин возникновения Первой мировой войны, писал: «Ему (немцу. — *Н. Х.*), наученному покорно выносить все, дали почувствовать собственную силу; он стал наглым. Его, привыкшего постоянно терпеть поношения, сделали победителем. Его, еще недавно преклонявшегося перед культурой Франции, с триумфом провели через побежденную страну: он преисполнился верою в немецкий гений и в звезду Германии»[15]. Психология фашиста уже созрела. Оставалось ей только проявиться. Она была институционализирована, под нее был подведен имперский фундамент, и она сполна проявилась в столкновении

со славянским миром в двух мировых войнах. Возникла проблемы «своего» и «чужого».

По части лидерства антагонистами, по М. Бакунину, оказывались именно Россия и Германия. Россия связывается с анархией, стремлением к свободе, а Германия представляется бастионом охранительных установок, что не является такой уж и неправдой. Эту идею, например, выразил Гегель в своей «Философии права». Отрицание государственности — от России, культ государственности и культивируемая Бисмарком традиция Макиавелли — от Германии. Ну что же, следя за ходом Первой мировой войны, В. Розанов в очерках «В чаду войны» тоже констатировал: «Мы, русские, все общество наше, вся масса общества, уж слишком не государственны… Не спорю, за немцами "по государственности" нам не угнаться»[16].

Как доказывал М. Бакунин, антагонистом Германии может быть только славянский народ как народ решительно негосударственный. В отличие от немцев как народа завоевательного, славяне являются мирным земледельческим народом. Воинственный дух им чужд, как чужд им и дух государственности, носителями которого, по его мнению, славяне быть не могут. Если первый импульс немцев — укреплять государственность в собственной стране и распространять государственный императив на всем Западе, то славянам присущи неприятие государства и стремление к вольно-общинному крестьянскому миру. В ментальности славян существует стремление «к общей свободе и к общему человеческому братству на развалинах всех существующих государств»[17].

Хочется эту мысль М. Бакунина подчеркнуть. Он констатировал одну очень важную черту русской ментальности — стремление к общему человеческому братству. Мимо этой идеи не проходит искусство, в частности поэзия. Ее очень точно выразил Е. Евтушенко в забытой поэме «Под кожей статуи свободы» («Морально наг, морально бос / Родителей проклятье, / Я все же верую, как Бернс, / Все люди станут братья»[18]).

Что же это за черта? В каком времени она сформировалась? Присуща ли она только русским или каким-то другим народам? Когда в годы Первой мировой войны в Украине в очередной раз активизировались настроения, связанные с отделением от России, В. Розанов пытался убедить украинцев в том, что они ставят этот вопрос в трудное для России время, когда плоды долгого исторического собирания Руси в единое целое, кажется, исчезают. «Не торопите нас, хохлы, — писал В. Розанов, — не торопите в эти страшные дни, месяцы, годы: и вам все будет дано, будет дано больше и лучше, чем вы сами желаете»[19]. В. Розанов пытается опровергнуть обвинение, которое предъявляется России как носителю духа империализма. Философ затрагивает существенные моменты ментальности русских, утверждая, что русские обладают «величайшей культурной силой, величающей объединительной властью для тех, грядущих времен, когда мягкость и ласка, доброта и деликатность сделаются единственной властью для народов и человека»[20]. В качестве аргумента присутствия в русских связующей, объединительной силы, не связанной с жесткой властью и выражающей дух братства, философ указывает, что именно этот народ начал свою историю с призвания над собой чужой, инородной силы («Ни одна история не начиналась этим поступком кротости и безвластия»[21]).

Ответ на вопрос, когда, в каком историческом времени сформировалось это характерное для русских чувство братства, выходит за пределы ментальности. Это вопрос культуры. Ментальность — лишь психологический аспект культуры. М. Бакунин обратил внимание на один признак целой культурной традиции. Он, конечно, имеет место, но всей традиции не исчерпывает. Когда же мы пытаемся эту традицию постичь, мы отдает отчет в односторонности вывода М. Бакунина. Выявление этой традиции свидетельствует, что братское чувство предполагает отнюдь не только антигосударственные установки, но и государственный императив. А вот это уже не столько западная, сколько византийская традиция.

Представляется, что А. Тойнби проницательно улавливает активность византийской традиции в России не только в Средние века. Он видит ее даже в установках русского марксизма. «Как под распятием, так и под серпом и молотом Россия, — пишет он, — все еще «Святая Русь», а Москва — все еще «Третий Рим»[22]. А. Тойнби еще более точно расшифровывает смысл Запада как вызова по отношению к России. Соответственно, усвоение византийской традиции как в ее политическом, так религиозном и культурном преломлении навсегда определило и отношение России к Западу. «Узурпируя, таким образом, сознательно и намеренно, византийское наследие, — пишет А. Тойнби, — русские вместе со всем прочим восприняли и традиционное византийское отношение к Западу, что оказывало глубочайшее влияние на собственно российское отношение к Западу не только до революции 1917 года, но и после нее»[23].

Еще Н. Данилевский одним из первых осознал ту причину неприязни Германии к России, которая вытекала из византийских корней русской культуры. Конфликт, который получил выражение в столкновении России и Германии во Второй мировой войне, уходит глубоко в историю, в отношения между Римом первым и Римом вторым, т. е. Византией. Когда эти великие цивилизации угасли, их противостояние передалось более молодым народам. Эту расстановку сил Н. Данилевский представляет так: «Но и Рим, и Византия уже изжили свои творческие силы и должны были передать свое наследие новым народам. Наследниками Рима явились германцы, наследниками Византии — славяне; и в этих народах должна была ожить вековая борьба, которая велась всяким оружием между Грецией и Римом»[24].

То, что русские в Средние века называли себя Римом, Третьим Римом, подхватив эстафету в Византии, всем известно. Но едва ли этот факт до конца осмыслен и именно по той причине, что ментальность в ее цивилизационном проявлении длительное время

не была предметом внимания. Полное осмысление ментального комплекса русских, возникшего еще в Средние века, в современной ситуации оказывается неудобным. Ведь это не соответствует либеральным императивам. Оно может привести к обострению отношений России с Западом, которые весьма удобны в период активной ассимиляции в России либеральных ценностей. Оно неудобно и сейчас, оно не было удобно на всем протяжении XX века, сами русские очень хотели это преодолеть, о чем свидетельствуют эпоха оттепели и эпоха реформ Горбачева. Может быть, это и определяет то непонимание России со стороны Запада, которое мы сегодня ощущаем в истории с Украиной.

Может показаться, что в данном случае речь идет о несходстве не между культурами, а между государствами. Но дело в том, что политическая культура является частным проявлением общей культуры. Констатируя имперское начало, мы все же имеем в виду в том числе и культуру.

Подхватывая эстафету у Византии, возводя Третий Рим, русские добровольно, в соответствии с логикой этой эстафеты, принимали ответственность за судьбу всех остальных народов, не важно, нуждались ли эти народы в этом или нет. Такова логика подхваченной русскими эстафеты. Подобная ответственность со стороны русских потребовала колоссального напряжения и, разумеется, собранности, концентрации всех духовных и физических сил и, что печально, ограничений свободы. Позднее это привело к тому, что ценности либерализации, сколь бы соблазнительными они ни были, здесь развиться не могли. Может быть, именно этим ограничением свободы можно объяснить то обстоятельство, что русские, вопреки утверждению М. Бакунина, оказывались способными вызывать сильное государство, а, точнее, одну из могущественнейших империй мира, хотя, казалось бы, это добровольно взятое на себя бремя психологии русских и не соответствовало. Но такой оказалась логика истории, независимо от тех идей, которые пытались реализовать.

Может быть, именно потому, что такая государственность в ее византийской форме, выразителем которой оказался разгадавший вторую сторону ментальности русских Сталин, была воздвигнута, русские и смогли защитить себя, выстоять во Второй мировой войне. Во всяком случае, такая точка зрения в литературе, несмотря на всю критику Сталина, высказывается. Так, в своей уже упомянутой нами книге Д. Робертс утверждает, что если бы Сталин не вызвал к жизни жесткую государственность, то ни Россия, ни коммунизм не смогли бы выиграть войну с Гитлером[25].

Ну, что касается коммунизма, то он ушел в историю. Но ведь, как свидетельствует А. Солженицын, Сталин понимал, что народ в ходе войны совершал подвиги не ради того, чтобы отстоять большевистскую идеологию и идеи коммунизма («…Сталин, от первых же дней войны, не понадеялся на гниловатую порченую подпорку идеологии, а разумно отбросил ее, почти перестал ее поминать, развернул же старое русское знамя, отчасти даже православную хоругвь, — и мы победили!»[26]). Народ спасал жизнь, свою историю и свою культуру. Потому и начали появляться в литературе и на экране образы героических предков. История была реабилитирована. В народном сознании возрождался героический миф, без которого нет патриотизма. Миф как составляющая культуры. Миф, в котором настоящее не отделялось от героического прошлого.

Так, война трансформировалась в сакральный ритуал. И это многое определяло. Но вернемся к византийской традиции. Раз Рим второй был империей, то такова судьба русских — Россия тоже должна быть империей. Казалось, что такая твердыня была гарантией осуществления принятого на себя бремени ответственности за судьбы мира. Это и есть мессианизм. Его невозможно отрицать. Это выражение духа ментальности русских. Империя воспринималась залогом прочности и стабильности не только российского универсума, но всего мироздания. В данном случае культура и сила — мудрая сила объединились. Такова ментальная формула русской культуры. Во время Второй мировой войны этот средневековый ментальный комплекс вновь стал реальным. Но это не только ментальный комплекс. Это культурная традиция, включающая в себя установку на жесткое государственное начало. Это та традиция, которая была заимствована Русью от Византии. Это тоже проявление культуры и признак российской цивилизации.

Проницательный М. Бакунин, однако, именно этого и не учитывал. Невозможно сказать, что он совершенно ошибался. Ведь русская революция 1917 года демонстрировала вторую сторону этой ментальности — уловленное М. Бакуниным антигосударственное, антиимперское начало. Но в этом-то проявилась как раз не византийская, а усвоенная русскими более поздняя западная традиция — традиция модерна: раз существующее государство не соответствует императивам разума, его следует разрушить. О последствиях этого разрушения не думали.

Таким образом, в русской ментальности имеется протеическое начало. В зависимости от исторических обстоятельств эта ментальность способна проявляться по-разному: и как стремление к разрушению государства, и как необходимость его укреплять. Это особенность и русской цивилизации, и сформированной в этой цивилизации культуры. Вот эта особенность не имеет адекватного осмысления и совершенно не осмысляется как особенность культуры. Вот в этом-то как раз и проявилась сила, мудрая сила, присущая этой цивилизации. Но эта особенность русской культуры до сих пор не разгадана. И если жесткой государственности и касаются, то она, как правило, подвергается критике. Это и неудивительно. Ведь войны XX века осмысляются исключительно в границах политической истории, а не в границах истории цивилизаций, развертывающейся в больших длительностях. Между тем только сопоставление событий, происходящих в разных эпохах, позволяет

выявить как бы вневременные, повторяющиеся ментальные особенности. При этом история государства не является какой-то особой, отдельной от истории государства историей. История государства — частная история культуры, проявление этой истории.

Раз эта вторая сторона ментальности, связанная с государственным началом, является частью культуры, то уклон в эту сторону нельзя свести к установкам лишь правящей элиты. В том-то и дело, что упавшая на плечи русских ответственность — это не только внедряемая в них властной элитой ответственность, но и добровольно принимаемая всеобщая, а следовательно, и идущая снизу ответственность, что и позволяет утверждать, что для ментальности русских такая ответственность становится значимой. Взваливая на свои плечи ответственность за судьбу не только своей страны, но и всего мира, всегда ли в реальной истории русские оказывались способными ее осуществить? Иногда этот получалось, а иногда нет. Может быть, чаще всего не получалось.

Тем не менее в русской истории, в народном сознании значимыми оказывались лишь те события, которые эту идею ответственности за судьбы всего мира подтверждали. Вторая мировая война явилась для русских в высшей степени исключительным событием, приобретающим и ментальный, и культурный, и планетарный смысл. Это событие выводит за пределы секуляризированной истории, воспринимаясь в сакральной ауре. Война превращается в ритуал, к сожалению, в ритуал жертвоприношения. Это почти религиозная тема. Поэтому к ней постоянно обращается искусство, все более превращающееся в наше время в развлечение. Не случайно у Ф. Достоевского есть такая мысль: «Если бы не было войны, искусство бы заглохло окончательно. Все лучшие идеи искусства даны войной, борьбой. Пойдите в трагедию, смотрите на статуи! Вот Гораций Корнеля, вот Аполлон Бельведерский. Поражающий чудовище»[27].

От подвига русских во Второй мировой войне и в самом деле зависела и свобода других народов. Идея всемирного братства русскими, казалось, была реализована. Вторая мировая война стала исключительным событием для русского человека, для русской истории. Это одна из самых ярких страниц отечественной ментальности. Ради этого и приносились многочисленные жертвы. Не случайно после Сталинградской битвы в британской прессе утверждалось, что советские войска спасли европейскую цивилизацию[28].

Вторая мировая война не подтвердила идею М. Бакунина по поводу анархизма и антигосударственности русских. Вторая мировая война — не столкновение народа-анархиста с народом-государственником. В том-то и дело, что в экстремальной ситуации русские продемонстрировали себя государственниками не в меньшей мере, чем немцы.

Несколько слов по поводу продолжения диалога, угрожающего перерасти в войну между цивилизациями уже в самое последнее время. В случае с Украиной мы убеждаемся в том, что проблема непонимания при активном желании России сохранить с Западом диалог остается реальной. Колоссальную роль в сохранении непонимания и расхождения в оценке событий продолжает играть усвоенная Западом еще в эпоху Просвещения идея модерна. А модерн, как известно, исходит из идей разума и необходимости разрушать кажущиеся устаревшими государства и приводить их в соответствие с установками разума. Разум же Запада — разум либеральный, рыночный.

Значимость культуры для жизни общества начала осознаваться поздно. Смысл культуры в эпоху Просвещения, т. е. модерна, еще только начал открываться, да и то отдельными мыслителями, вроде Гердера. Модерн в принципе исходит из разума, а не из культуры. Сегодня наиболее последовательным проводником идей XVIII века продолжает оставаться Америка. Это и неудивительно. За плечами этой страны нет истории, нет многовековой культуры. Поэтому она легкомысленно ориентирует процесс на разрушение государств, используя оранжевые революции.

Проблема, однако, заключается только в том, что вместе с государственной традицией разрушаются и культуры. Поэтому вместо разума и порядка после таких революций в странах с многовековой культурой торжествует не разум, а царит хаос и льется кровь. Если бы дело сводилось только к непониманию. В данном случае мы имеем дело с навязыванием своего непонимания другим. Диалог, кажется, не предвидится. Вот все это и приходится наблюдать. Значение Второй мировой войны в истории, понимаемой как история цивилизаций и как история перманентного между ними диалога, заключается еще и в том, что она продемонстрировала активность культуры. Значительную роль в ней сыграл не только технологический фактор. Важно иметь в виду способность культуры вызывать к жизни и ту традицию, которая, казалось бы, уже успела уйти в прошлое, и с ее помощью выживать в экстремальных ситуациях. Вот какие уроки преподает история и первой, и второй войны в XX веке.

Литература

1. *Вебер А.* Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1999. С. 434.
2. *Федотов Г.* Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 2. СПб., 1992. С. 308.
3. *Ильин И.* Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов. В 2-х т. Т. 1., М., 1992. С. 75.
4. *Пушкин А.* Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3., М., 1960. С. 231.
5. *Робертс Д.* Иосиф Сталин. От Второй мировой до «холодной войны». 1939–1953. М., 2014. С. 523.
6. *Бердяев Н.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. С. 191.
7. *Достоевский Ф.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1981. Т. 22. С. 124.
8. *Жеффрой Г.* Реймский собор // Журнал «Аполлон». 1915. 34–5. С. 50.
9. *Джонсон Ч.* Немезида. Последние дни американской республики. М., 2008. С. 80.
10. *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 158.

11. *Трельч Э.* Указ. соч. С. 157.
12. *Моссе Д.* Нацизм и культура. Идеология и культура национал-социализма. М., 2010. С. 138.
13. *Фихте И.* Речи к немецкой нации. М., 2008. С. 59.
14. *Розанов В.* В чаду войны. Статьи и очерки 1916–1918 гг. М.; СПб., 2008. С. 245.
15. *Дживелегов А.* Немецкая культура и война. М., 1915. С. 58.
16. *Розанов В.* Указ. соч. С. 272.
17. *Бакунин М.* Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 338.
18. *Евтушенко Е.* Собрание сочинений: В 3 т. Т. 2. Стихотворения и поэмы. 1965–1972., М., 1984. С. 235.
19. *Розанов В.* Указ. соч. С. 515.
20. *Розанов В.* Указ. соч. С. 515.
21. *Розанов В.* Указ. соч. С. 515.
22. *Тойнби А.* Цивилизация перед судом истории. М., 2003. С. 385.
23. *Тойнби А.* Указ. соч. С. 373.
24. *Данилевский Н.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо — романскому. М., 1991. С. 308.
25. *Робертс Д.* Указ. соч. С. 519.
26. *Солженицын А.* Публицистика. В 3-х т. Т. 1. Статьи и речи. Ярославль, 1995. С. 156.
27. *Достоевский Ф.* Указ. соч. Т. 22. Л., 1981. С. 124.
28. *Робертс Д.* Указ. соч. С. 216.

Примечания

[1] *Вебер А.* Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1999. С. 434.

[2] *Федотов Г.* Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 2. СПб., 1992. С. 308.

[3] *Ильин И.* Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов. В 2-х т. Т. 1. М., 1992. С. 75.

[4] *Пушкин А.* Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3., М., 1960. С. 231.

[5] *Робертс Д.* Иосиф Сталин. От Второй мировой до «холодной войны». 1939–1953. М., 2014. С. 523.

[6] *Бердяев Н.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. С. 191.

[7] *Достоевский Ф.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 22., Л., 1981. С. 124.

[8] *Жеффрой Г.* Реймский собор // Журнал «Аполлон». 1915. 34–5. С. 50.

[9] *Джонсон Ч.* Немезида. Последние дни американской республики. М., 2008. С. 80.

[10] *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 158.

[11] *Трельч Э.* Указ. соч. С. 157.

[12] *Моссе Д.* Нацизм и культура. Идеология и культура национал-социализма. М., 2010. С. 138.

[13] *Фихте И.* Речи к немецкой нации. М., 2008. С. 59.

[14] *Розанов В.* В чаду войны. Статьи и очерки 1916–1918 гг., М.; СПб., 2008. С. 245.

[15] *Дживелегов А.* Немецкая культура и война. М., 1915. С. 58.

[16] *Розанов В.* Указ соч. С. 272.

[17] *Бакунин М.* Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 338.

[18] *Евтушенко Е.* Собрание сочинений в 3 т. Т. 2. Стихотворения и поэмы. 1965–1972., М., 1984. С. 235.

[19] *Розанов В.* Указ. соч. С. 515.

[20] *Розанов В.* Указ. соч. С. 515.

[21] *Розанов В.* Указ. соч. С. 515.

[22] *Тойнби А.* Цивилизация перед судом истории. М., 2003. С. 385.

[23] *Тойнби А.* Указ. соч. С. 373.

[24] *Данилевский Н.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 1991. С. 308.

[25] *Робертс Д.* Указ. соч. С. 519.

[26] *Солженицын А.* Публицистика. В 3-х т. Т. 1. Статьи и речи. Ярославль, 1995. С. 156.

[27] *Достоевский Ф.* Указ. соч. Т. 22. Л., 1981. С. 124.

[28] *Робертс Д.* Указ. соч. С. 216.

С. В. Кардинская
доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна

СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА В РУССКОЙ ЖЕНСКОЙ ПОЭЗИИ XX–XXI веков

Copyright © 2014, С. В. Кардинская

Аристотель, определяя поэзию в качестве высшего вида творчества, отмечал значимость формальных правил и канонов построения поэтического произведения [1]. Поэзия служила, в частности, закреплению устойчивых структур литературного языка, не позволяя ему растечься и распылиться в пустом говорении. Основная же черта современной поэзии — отказ от жестких форм и постоянное «испытание» языка на прочность. Язык поэзии становится мягким, гибким, текучим, а ее смысл всё чаще подменяется процессом формального конструирования.

Поэзия, в своих истоках, основываясь на религиозном ритуале, все же отличалась от него тем, что не только воспроизводила традицию, но и обращалась к настоящему, к событию, происходившему в жизни государств. Поэты выступали в роли наставников государей и, через них, всего народа. Слово поэта переопределяло всё, происходящее с человечеством, именуя события и включая их в историю.

В соответствии с изначальным предназначением поэтического слова, место поэта оказывается точкой приостановки привычного «течения» языка и его обращения к своему смыслу. В таком поэтическом пространстве раскрывается недоопределенность мира, непоименованность некого состояния бытия, которое еще не получило языкового воплощения. Язык в состоянии неопределенности обнаруживает нехватку слова, недостаточность традиционно существующей системы имен.

Поэзия может быть осмыслена как язык, существующий в канонических формах и вместе с тем выявляющий пространство поэтического как постоянного перехода, выхода на предел языковой формы и необходимости нового очерчивания контуров поэтического. Если бы не существовало такого движения, заключающегося в установлении границ и их преодолении, не происходило бы и творчества как постоянного раскрытия и обновления смыслов.

На протяжении своего существования поэзия как высшая ступень искусства обозначает «прекрасное», отделяя его от «безобразного». Однако различие прекрасное / безобразное постоянно подвергается сомнению в поэтическом слове, оно размывается и нейтрализуется. Новизна поэтического творения становится связанной с возможностью увидеть и запечатлеть красоту вещей, ранее воспринимавшихся как незаметных и обыденных. Само поэтическое пространство представляется разомкнутостью, «порой», посредством которой язык (культура) «дышит» и вбирает в себя знаки изменений.

Женская поэзия XX–XXI вв., принадлежащая русской поэтической традиции, всеми своими темами и образами способствует прочищению этой «поры», обновляющей поэзию в качестве живого языка. Ее главной задачей становится проблематизация жизненно важного для поэзии различия — «мужского» и «женского».

Традиционно «женское начало» рассматривалось как внутреннее, замкнутое в кругу дома, тогда как «мужское» понималось как внешнее, содержащее и оформляющее внутреннее, являлось определяющей и именующей формой. Роль формирующего и истинного присваивается «мужскому» как нечто изначально ему свойственное, исторически сложившееся и не требующее дополнительной рефлексии. «Мужское» выполняет функцию центра культуры, очерчивая ее контуры, включая в нее все поименованные элементы и, в частности, «женское», занимающее определенное место в иерархической системе ценностей.

Однако само существование «мужского» как именующего языка оказывается невозможным без того, что требует именования и, соответственно, остается неопределенным. Само очерчивание круга имен и ценностей может происходить в неком пространстве неразличенности и непоименованности. «Женское» как нечто, требующее обозначения и упорядочивания, всегда сохраняет меру неопределенности. «Женское» обнаруживает недовысказанность, и только по отношении к нему возможно «мужское» как высказывание.

В пределе «мужское / женское» означает «говорящее / немое», так как женский поэтический голос зазвучал достаточно поздно по сравнению с мужским. Первоначально женщина-поэтесса для своего высказывания заимствует язык «мужской» (канонической) поэзии. Так, Марина Цветаева в своих стихах всегда называет себя «поэтом» и никогда «поэтессой». Основным идеалом для женщины-поэтессы является образ Поэта (для М. Цветаевой таким Поэтом является А. С. Пушкин):

Вся его наука —
Мощь. Светло — гляжу:
Пушкинскую руку
Жму, а не лижу.

Прадеду — товарка:
В той же мастерской!

Каждая помарка —
Как своей рукой [5, с. 316].

Поэт отождествляется с мощью и силой языка, а также с его магической властью, требующей поклонения. Так, А. Ахматова пишет о А. Блоке:

У него глаза такие,
Что запомнить каждый должен;
Мне же лучше, осторожной,
В них и вовсе не глядеть [2, с. 100].

В процессе освоения женщиной поэтического языка формируются вполне каноничные мужские образы. Мужчина, как правило, предстает в виде рыцаря:

Я с вызовом ношу его кольцо!
— Да, в Вечности — жена, не на бумаге! —
Чрезмерно узкое его лицо
Подобно шпаге.

Безмолвен рот его, углами вниз,
Мучительно-великолепны брови.
В его лице трагически слились
Две древних крови.

Он тонок первой тонкостью ветвей.
Его глаза — прекрасно-бесполезны! —
Под крыльями раскинутых бровей —
Две бездны.

В его лице я рыцарству верна,
— Всем вам, кто жил и умирал без страху! —
Такие — в роковые времена —
Слагают стансы — и идут на плаху [5, с. 31–32].

Этот поэтический портрет соотносится с образами героев 1812 г., т. е. является поклоном героическому прошлому:

Ах, на гравюре полустертой,
В один великолепный миг,
Я видела, Тучков-четвертый,
Ваш нежный лик.
И вашу хрупкую фигуру,
И золотые ордена…
И я, поцеловав гравюру,
Не знала сна… [5, с. 28].

Женская поэзия преодолевает этот рубеж и становится вопросом, обращенным к мужчине: «кто ты?» и «чего ты хочешь?», подчеркивая тем самым неопределенность мужского желания.

Стихотворение А. Блока «Незнакомка» приоткрывает истоки такой неопределенности. Женщина в этом стихотворении, «дышащая духами и туманами», отстранена и возвышенна. Она — «берег очарованный и очарованная даль», не имеющие ничего общего с несовершенной действительностью. Поэт устремлен к «Женщине», но не к реальной женщине, которая никогда не совпадает с абстрактной «женскостью». Различие Женщина / женщина в пределе угрожает продолжению человеческого рода, поскольку соединение мужчины с не существующей в природе Женщиной невозможно.

Поэтессы Серебряного века, усваивая этот абстрактный поэтический язык, также создают эфемерные, зыбкие миражи невозможных возлюбленных. Так, у М. Цветаевой лирический герой ранних стихотворений — это «возлюбленный бледной луны» и «рыцарь грезы».

Словно тихий ребенок, обласканный тьмой,
С бесконечным томленьем в блуждающем взоре,
Ты застыл у окна [6, с. 152].

Такие бесплотные существа неспособны к животворящей любви, любовь в поэзии Серебряного века оказывается ошибкой, тоской, сном, иллюзией. Любовный союз невозможен с равным по духу:

Не суждено, чтобы сильный с сильным
Соединились бы в мире сём.
Так разминулись Зигфрид с Брунгильдой,
Брачное дело решив мечом [5, с. 283].

Но он приносит лишь скуку, если это союз неравных:

Как живется вам с *простою*
Женщиною? Без божеств?
Государыню с престола
Свергши (с оного сошед)… [5, с. 286].

Возникает замкнутый круг, который создает только безысходность одиночества.

Однако женская поэзия находит в себе силы осознать одиночество как состояния молчания и мудрости. В стихотворении Б. Ахмадуллиной «По улице моей» одиночество — результат предательства друзей:

К предательству таинственная страсть,
друзья мои, туманит ваши очи.

О одиночество, как твой характер крут!
Посверкивая циркулем железным,
как холодно ты замыкаешь круг,
не внемля увереньям бесполезным.

Но это такое состояние, когда поэтесса остается лицом к лицу с собой и способна приподняться над «невежеством былого» и обрести мудрость:

Дай встать на цыпочки в твоем лесу,
на том конце замедленного жеста…

Круг размыкается «на том конце замедленного жеста» вопросом, обращенным к себе самой: «кто ты?» и «чего ты хочешь?». Поэтесса приводит к языку неопределенность внутри круга. Такая самообращенность, стремление не отворачиваться от вопросов, определяя мир, а задавать их, размыкая и предъявляя его незавершенность (несовершенство), становятся характерной чертой современной женской поэзии в России.

Современная поэтесса Ольга Ступина, творчество которой относится уже к XXI в., назвала два

своих стихотворения «Мы здесь никому не нужны» и «Правды нет».

И лучше остаться хозяйкою дома,
Довольною ролью жены,
Смирившись с до боли простой аксиомой —
Мы здесь никому не нужны.

Негативность «ненужности» подчеркивает избыточность стихов и аккордов, которые «мы пишем». Эта избыточность обессмысливает наше присутствие в этом мире. Но мы все-таки присутствуем и произносим свои слова. Для чего? Существует ли смысл нашего слова? Этот вопрос находится в основании творчества:

И вот ты стоишь, ты готова вернуться,
Но видишь — мосты сожжены,
Слова разобрали,
Тебе достаются —
МЫ, ЗДЕСЬ, НИКОМУ, НЕ, НУЖНЫ…

Утверждая негативность смысла собственного существования, поэтесса ставит его под вопрос и, таким образом, возвращает поэзию к своему предназначению — раскрытию предельных смыслов человеческого бытия.

Литература

1. *Аристотель*. Поэтика. Об искусстве поэзии // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск, 1998.
2. *Ахматова А.* Стихи и проза. Л., 1977.
3. *Ахмадуллина Б.* http://er3ed.qrz.ru/ahmadulina.htm#po.
4. *Ступина О.* http://webkind.ru/text/56446132_0669222p967981674_text_pesni_my-zdes-nikomu-ne-nuzhny.html.
5. *Цветаева М.* Стихотворения. Кемерово. 1988.
6. *Цветаева М.* Вечерний альбом. М., 1980.

С. П. Маляров
аспирант
Русской христианской
гуманитарной академии,
аспирант Санкт-Петербургской
православной духовной академии
Научный руководитель
Д. В. Шмонин,
доктор философских наук,
профессор, проректор по научной
работе РХГА, заведующий
кафедрой философии,
преподаватель Санкт-
Петербургской православной
духовной академии

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ИСТОКИ ХРИСТИАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ: О ПЕРЕДАЧЕ ЛУЧШЕГО В МИРЕ*

Педагогическое творчество грекоязычного мира на переходе от античности к средневековью — невероятно интересный предмет для изучения. Ведь этот период — время становления тех педагогических моделей, которые до сего дня используются в европейской педагогике. Перерождение педагогики произошло на стыке двух культур — языческой римской и христианской. Регенерация педагогической модели европы первых веков нашей эры повлияла на школы схоластического периода, а через них — на современное образование.

Античных философов интересовали вопросы воспитания, у них можно найти множество письменных размышлений о том, что же есть образовательный процесс: передача ли некоторого массива знаний или образование методом передачи личностных навыков; как возможно знание, каким образом знание передается от одного человека другому, и множество других--социологических, философских, психологических, антропологических, этических и эстетических вопросов, касающихся практически всех сфер жизни человека. Несомненно, что философия образования — это всегда поле для дискуссий между этическими школами, различными ценностными и мировоззренческими установками, а значит она всегда отражает всю полноту развития культуры того общества, в котором культивируется.

Интересен уже и сам вопрос, почему и как люди пришли к мысли организоваться в группы для того, чтобы обучать своих детей в специальных заведениях, вне родительского дома? Для обучения детей в таких заведениях требовались как преподавательские кадры, так и определенная методика преподавания. Итак, говоря об истоках современного образования, нужно начать с того времени, когда люди стали объединяться в сообщества для воспитания подрастающего поколения.

Вместе с возникновением нового метода воспитания появляются и письменные свидетельства об организации учебного процесса, которых практически не было в то время, когда дети воспитывались дома.

Состояние образования, о котором можно судить по письменным свидетельствам — в некотором смысле является срезом культурного слоя, определяющим уровень цивилизации в данную эпоху. Мы находим в источниках постоянно повторяющуюся мысль древних о том, что подрастающее поколение более развратно, чем старшее. Это и некая ностальгия по более твердому и более достойному прошлому, и указание на необходимость улучшения общества в процессе воспитания молодого поколения.

Воспитание, а тем более воспитание школьное — это всегда передача того лучшего, что к этому моменту создано человеком в области культуры, философии, богословия, точных наук и словесности. Содержание и наполнение педагогических моделей раскрывают нам эти достижения. И, появившись однажды, организованное образование стало культурной основой эллинского мира. Образование людей в греко-римском античном мире было, пожалуй, самой важной опорой устройства общества, и потому ему придавалось колоссальное значение.

Идея пайдейи, зародившаяся в античном мире, трансформировалась и изменялась в совершенно неожиданных ракурсах, меняя свой смысл и нагрузку. На всех этапах истории классического античного общества развитие практического знания, школ и теории педагогики привлекало интерес и заботу родителей, учителей, философов, писателей и государственных деятелей. И это отношение к педагогике, как стержню культурной, духовной, социальной жизни было воспринято преемниками и наследниками культуры Греции и Рима — мыслителями средневековья, ренессанса и модерна, которые стали продолжателями практики древней пайдейи.

Педагогические воззрения Европы с IV века являются непосредственным продолжением философского наследия античности. Пожалуй, период перехода от античности к христианству наиболее

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ №13-06-00103 «Образовательные парадигмы и исторические формы трансляции знания: актуальность классического опыта»

Copyright © 2014

интересен в контексте изучения становления нашей сегодняшней культуры, сегодняшних воспитательных методов, современной философии.

По слову историка педагогики П. Ф. Каптерева, «Как только у известного народа возникают воспитательные идеалы, то тотчас же на них отражается характер этого народа и его история» [1].

Все, что влияет на характер и историю народа — влияет и на его воспитательные идеалы. Природа страны, религия, политическое устройство, экономическое положение — все это отражается на воспитательном идеале. Цель данной работы — проследить, как философия через педагогику влияет на жизнь человечества вообще.

В Древней Греции в эпоху классического эллинизма упор делался на воспитании юного человека как полноценного гражданина государства: воина, оратора, правозащитника, семьянина. Всякая деятельность человека развертывается во времени. В этом смысле воспитательный процесс для человечества — это еще и попытка приостановить поток текучести бытия, максимально наполнив его смыслом приобретения знаний. Аристотель в трактате «О времени» говорит о временном потоке, как о совокупности движения и изменения. Таким движением с изменением, конечно, является воспитание.

Настоящее время для человека в определенном смысле еще не событие, но аванс события. Время нуждается в насыщении смыслом, для того, чтобы оно, неумолимое и неконтролируемое, — не пролетало без следа. Человеку, жизнь которого измеряется временным отрезком, причем не самым большим, необходимо, чтобы время давало результат. Воспитание, образование, приобретение знаний и навыков — насыщает время максимально, придает ему высший смысл, дает ему высокую цену и приподнимает смертного человека над временным потоком, дает возможность для роста во времени.

Поэтому стоит задуматься не столько даже о практических методах педагогики, но более даже о том смысле, который вкладывает человечество в процесс воспитания уже многие тысячелетия. То, что мы видим сегодня — сложную систему передачи культурного наследия, человеческого опыта и знания — со всем его многочисленным, сложным и дорогостоящим аппаратом — это результат человеческого стремления, направленного на развитие, на воспитание самого лучшего и на создание общества, максимально приближенного к идеалу. И у Платона, описавшего классическую модель идеального государства, и у многих мыслителей, стремившихся к прогрессу общества — воспитанию подрастающего поколения отводилась главнейшая роль. Педагогика — это фундамент общества.

Догомеровская эпоха

Начало греческой культуры встречается у Филлипийских Пеласков, переселившихся в XIX в до РХ из Египта в Грецию[2]. Критские сказания, поход аргонафтов, фивские мифы, Троянская война, были вершинными точками этой эпохи и началом ее крайне изменчивого движения. В сфере нравственной жизни грек во времена догомеровские из дикого естественного состояния развился до нравственности[3]. Обнаруживаются в этот период и упоминание о воспитании. Даже у богов были свои пестуны, хотя воспитание это не идет далее кормления и холе тела, так как духовная жизнь бога, как представителя всеобщей первичной силы, тотчас же по рождении его проявляется уже в специальной его деятельности. Аполлон младенец уже натягивает лук, а Гермес в пеленках еще обнаруживает свою хитрость, воруя у Аполлона быков[4].

Само воспитание в догомеровскую эпоху было чисто практичным. Оно имело целью воспитать человека дела, который в борьбе с другими был бы в состоянии постоять за себя и за свою семью: этому научался сын от отца, внук от сына. От женщины требовались лишь пригодные в домашнем быту умения. Образование того времени сосредоточилось в высших слоях общества[5]. «Духовное образование — как говорит Крамер, состояло в живом, на поэзии и музыке основанном воспроизведении мифологических и богатырских стихотворений, и в величавом содержании совокупной жизни и деятельности, нежели в разлагающем элементаризме прозаического направления»[6].

Гомеровская эпоха

Способности детей были даром богов, и поэтому каждый должен был довольствоваться данным ему талантом[7]. Идеал жизни — жизнь богов. Добродетели передавались детям в основанных на опыте истинах. Песня и музыка также должны были способствовать нравственному развитию. У Гомера вовсе еще не упоминается ни о чтении, ни о письме, а также об обучении тому и другому. Преимущественно телесное воспитание: охота, война, музыка. Для женщин — ткачество, уборка, уход за младенцами. «Гомеровские песни положили начало греческой религии, были источником права и истории, поэзии и науки. Они приветствовали отрока на пороге его воспитания и служили главным руководством в школах. Они воспламеняли юношу на благородные помыслы и доблестные подвиги»[8].

Спарта

В Спарте воспитание было военно-гимнастическим. Юношей воспитывали для войны, для военного господства. Духовное и интеллектуальное воспитание не считалось необходимым. Спартанцы чтение и письмо стали признавать только со времени Персидских войн. Об этом написано, например, у Платона в диалоге «Иппиас больший», (285: в-д):

Иппиас сообщает о лакедэмонянах, которые не умеют и считать, не говоря уже о других познаниях. Охотно слушали они только о происхождении героев и людей, и вообще о всей древности, которая подходила к их духу.

Детей обучали музыке дорийского лада, строгой, но простой — для участия в военных действиях. Кроме несложной музыки заучивали наизусть только ликурговы и нравственные законы и отрывки произведений Гомера, Тиртея и Пиндара, подходящие к суровому духу дорийцев[9].

Аристотель писал о спартанском воспитании: «в Спарте вся система была рассчитана только на часть добродетели, именно на относящуюся к войне добродетель … поэтому спартанцы держались, пока они вели войны, и стали гибнуть, достигнув господства: они не умели пользоваться досугом и не могли заняться каким-нибудь другим делом, которое стояло бы важнее военного дело»[10].

Афины

Торговые отношения ионийцев расширяли их умственный горизонт, богатство от торговли давало обеспеченный досуг, все это пробуждало в ионийцах Аттики интерес к познанию. Недаром именно в Аттике получил развитие культ Аполлона и его девяти Муз, покровительниц наук и искусств[11]. Науки, искусства и философия развивались именно в Аттике, и в ионийских колониях, центром этого развития с 5-го века стали Афины[12].

Соответственно вопрос воспитания в Афинах обстоял иначе, чем в Спарте. Оно не носило общеобязательного государственного характера, воспитание ребенка было уделом семьи, а не государства. Аристотель писал: «…теперь всякий печется о воспитании своих детей по своему, каждый и учит их по своему, как ему вздумается»[13]. Но, с другой стороны, государство обязывало семью давать образование ребенку. По законам Солона отец, например, не мог претендовать на поддержку со стороны сына в старости, если не давал ему надлежащего образования [14].

На первом месте у афинян стоит воспитание духа и его дарований: ума, художественного вкуса, нравственных стремлений и чувств. Учили гимнастике и музыке, причем вторая в Афинах была развита более[15]. В Афинах, собственно, и появились первые «педагоги» из достойных рабов, которые повсюду сопровождали ребенка и следили за ним[16].

С семи лет афинские дети посещали школы грамматиста (где учились читать и писать по хрестоматиям с произведениями Гомера, Гесиода, гномиков, Эзопа и других) и кифариста, где учились и музыке. По мысли пифагорейцев, ритм и гармония проникают в душу, освобождают ее от грубости и сообщают ей такт и равновесие, вообще они развивают в ней чувствительность к красоте и правде уже в том возрасте, для которого еще не существует никаких рассудочных оснований. Сверх того, музыкальное искусство есть достойное занятие во время досуга и понимание музыкальных произведений есть источник благородного наслаждения [17]. С 12 лет юноши посещали школу палестра, где занимались физическим воспитанием. Затем посещали гимназии, где учились философии и общественным наукам[18].

Все воспитание эллинов строилось на понятиях доброго и прекрасного, носило этико-эстетический характер. Афиняне считали, что добродетель приобретается научением. Протагор писал: «известно, что афиняне сыновей своих с самого малолетства учат и вразумляют до конца своей жизни: едва дитя начинает понимать слова, как и кормилица, и мать, и педагог, и сам отец, о том только и хлопочут, чтобы оно было отличным. Они учат его и вразумляют его каждым делом и словом, что вот это справедливо, это похвально, а это постыдно, это свято, а то нечестиво, это делай, а того не делай, и если дитя охотно повинуется — хорошо, а когда не повинуется, исправляют его угрозами и ферулою, как искривившееся и худое дерево. Потом отсылают детей в школу и убедительно просят учителей заботиться более об их благонравии, чем о грамотности и игре на цитре» [19].

Пифагор

Как известно, Пифагор — основатель знаменитой религиозно-философской школы в г. Кротон, Нижняя Италия. В создании своей школы он полагал цель--воспитать аристократию. В основе его педагогики лежат метафизические представления. По его представлению, мир- гармонически устроенное целое. И именно гармония — важнейшее понятие для описания мира. Разнообразие частей гармонично объединено единством целого посредством числовых соотношений.

Для создания гармоничного человека в школе Пифагора особенное значение придают изучению музыки и математики. Музыка укрощает страсти, ее гармония и ритм сообщают гармоничное движение человеческой душе. Гармония между телом и духом, гармония между разумом, чувством волей, гармония между родителями и детьми, гармония между всеми людьми, в духе любви и дружбы; наконец, гармония между людьми и богами — вот что было предметом желаний для Пифагора[20].

Софисты

Софисты сыграли достаточно значимую роль в деле становления методов педагогики: имея практический интерес в популяризации знания, они привносили в общество интерес к обучению, тягу к знаниям. Мысль софистов о необходимости и важности воспитания послужила базой для становления педагогики, основанной на философской антропологии и психологии.

Сократ

Целью педагогической деятельности Сократа было желание «сделать слушателей лучше»[21], но в отличии от софистов, Сократ желал сделать их лучше не в практической, внешней, общественной жизни, но сделать их лучше в «самих себе»[22], в безотносительном смысле. Главную цель образования он видит в самопознании: «можем ли мы узнать, какое искусство делает лучшими нас, не зная, что такое мы…нужно прежде всего узнать, что такое мы сами по себе»[23].

Платон и неоплатоники

Платон не оставил после себя специальных трактатов, посвященных педагогике, однако, он повсеместно считается выдающимся мыслителем в области воспитания и педагогики. И это справедливо: он открыл и описал связь между общественным устройством государства и воспитанием подрастающего поколения. Его концепция государства выросла из его философского видения Абсолюта, человека и космоса, — теологии, антропологии и космологии.

Платон описывал свою модель государственной жизни, исходя из того условия, что земная жизнь — это всего лишь этап, процесс возвращения человека к истинному бытию. Также он понимал, что от качества жизни временной будет зависеть и жизнь будущая. А так как все приобретение знаний человеком — не что иное, как процесс воспоминания, припоминания мира идей, того самого мира, откуда человек пришел, и куда он возвращается, — то вся жизнь человека приобретает особую необходимость в воспитании.

Платон развил афинскую педагогическую традицию, описал ее в трактате «Государство». В трактате «Законы» Платон изложил свои педагогические взгляды, указав на социальные функции воспитания — сделать совершенным гражданином, умеющим справедливо подчиняться или начальствовать.

Педагогические идеи Платона вытекают непосредственно из его понимания устройства мира, из его богословия, антропологии и космологии. И именно начиная с Платона педагогика освещается светом высокой философской метафизики, приобретает не только прикладное значение, но и высший смысл.

Платон во многих своих произведениях ставил цель-- дать направление человеческой жизни: политической, общественной. Поэтому для него педагогические идеи весьма значимы в контексте становления личности в социуме. Платон, вторя своему великому учителю Сократу, стремится описать добродетельное общество людей.

В Диалогах Платон приходит к тому, что всякая добродетель исходит непосредственно из знания, а всякое истинное знание имеет своей целью познание Блага. Центром мировоззрения Платона является идея совершенного государственного управления. Исходя из этого, Платон ставит образование человека главной политической задачей. Воспитание нравственности в людях- это строительство правильного государства. Причиной порочности любого государственного строя Платон является недостаток нравственного воспитания поколений. Таким образом, если добродетель — это знание, то все силы государства нужно сконцентрировать на образовательном процессе, на воспитании добродетельного общества.

В «Протагоре» и «Горгии» Платон описывает взаимосвязь добродетели и знания. И от этих диалогов к «Государству» Платон излагает свое видение того, как достигается познание философии путем постепенного всестороннего развития человека через воспитание. Сама диалогическая форма произведений направлена на воспитание, на понимание того, как методом проб и ошибок, постоянных рассуждений и внутренних споров обучающийся человек доходит до истины. Платон учит читателей его произведения не доверять общепринятым положениям, пока они не прошли проверку честного и непредвзятого ума философа. Человек, принявший верный ориентир, причем принявший не на веру, а как результат сомнений и размышлений — всегда будет двигаться к своему идеалу, не допуская отклонений. Из размышлений о своей сущности человек может яснее понять свои цели.

Ко времени написания диалогов Платона уже были сформированы софистические образовательные принципы, и именно их положениям противопоставляет Платон свои педагогические воззрения. В «Протагоре» Платон описывает именно дискуссию об образовании, о педагогических методах, привлекая в собеседники Сократа видных представителей современного ему общества. В диалоге противопоставляется понятие об образовании молодого человека подлинному воспитанию. Образованием занимаются софисты, это их профессиональная деятельность, они зарабатывают этим на жизнь, Сократ в диалоге сравнивает их с торговцами. Воспитание же, наоборот, не давая человеку комплексного знания по множеству отдельных дисциплин, учит человека главному — путем внутренней работы, путем интеллектуальных и духовных усилий научить человека различать между благом и злом.

Платон не сторонник профессионального образования, напротив, он пишет о том, что истинное становление человека не может быть произведено ремесленником от образования, оно воспитывается более опытным и мудрым в юноше, не иначе, как по дружбе и благорасположению. Этот же принцип Платон применил и в созданной им академии.

Эпоха эллинизма

После смерти Александра Македонского развитие греческой культуры приобретает совершенно новый характер. Это период развития школ стоиков, эпикурейцев, киников и платоников. Во времена

Римской империи появляется так называемая «вторая софистика».

Идея «пайдейи» в эпоху эллинизма это уже не просто способ воздействия на подрастающее поколение, не только воспитание детей в собственном смысле, но это понятие расширяется до того, что мы сейчас называем культурой и искусством.

Вообще для обозначения культуры греки употребляли именно слово παιδεία. Хотя изначально главный объект пайдейи — это ребенок, которого нужно обучить и воспитать для того, чтобы он стал взрослым, — но впоследствии понятие это распространилось вообще на всю совокупность знаний и навыков, в том числе бытовых и ремесленных. В первоначальном смысле она относится, конечно, к детству и юношеству, но в полном смысле пайдейя должна сопровождать человека всю жизнь. В круг ее изучения входит философия, искусство, науки, в том числе поэтика, риторика, математика, политика, логика и многое другое — вся совокупность человеческих знаний того периода.

Впервые в этот период сделали греки открытие, повлиявшее и на современное состояние цивилизованного мира. Это открытие заключалось в том, что пайдейя, культура — обладает собственной реальностью, и реальность эта отлична от реальностей политики, быта, религии, от реальности войны. Произведения литературы в этот период впервые пишутся греками не как фиксация и отражение бытовой или исторической реальности, но они уже описывают реальность собственно присущую самой литературе. Об этом пишет Аристотель в «Поэтике», он замечает, что реальность литературного произведения дифференцирована от любой реальности иной. Идея прогресса, вплоть до новоевропейской эпохи, была чужда человеческому обществу. Тем более она чужда античным грекам. И педагогика складывается отнюдь не из идеи умножения и качественного преобразования знания, но наоборот — пайдейя вводит человека в уже существующую прекрасную, гармоничную стихию культуры и искусства. Это не просто обучение грамотности. Хотя на грамотность тоже делался огромный упор в воспитании, и грамотность среди греков была достаточно сильно распространена. Но до эпохи эллинизма греки скорее не писали, а записывали. Грамотность носила лишь бытовой, прикладной характер. Это было ремесло для записи законов, актов и так далее. Во времена, предшествующие описываемой эпохе, совершенно не обладали ценностью записанные произведения литературы. Подобное описывает в одной из лекций, дошедших до наших дней в аудиозаписи С. С. Аверинцев: «у Ксенофонта в IV в., когда как раз завершался, но еще не завершился переход к той культуре, не только орудием, но и символом которой стала книга, мы читаем такой диалог. Некто приобрел свиток с поэмами Гомера. Его спрашивают: ты что, рапсодом, что ли, собираешься быть? То есть письменная запись поэм Гомера нужна людям, профессия которых состоит в публичном исполнении этой поэмы. Поэтому рапсоду нужно иметь в своем доме свиток с поэмами Гомера; школьному учителю, который учит деток тому же Гомеру, этот свиток тоже необходим»[24].

Вообще культура античности имеет важную черту, которой, впрочем, подвержено и все греческое язычество: греческая культура пошла таким путем, что жрец в греческом обществе практически никогда не исполнял учительских функций: он был лишь отправителем религиозных обрядов, жертвоприношений. Языческий жрец в Греции не учит, не создает культуру, ничего не вносит в пайдейю. Потому греческая педагогика так мало пронизана религиозной догматикой, потому она так легко и свободно дышит, и потому же она так легко легла в основу новой христианской педагогики, пришедшей ей на смену.

Литература

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
2. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения / Под ред. В. А. Карпушина. М., 1976.
3. Джуринский А. Н. История педагогики: Учеб. пособие для студ. педвузов. — М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000. — 432 с.
4. Аристотель. Этика. Политика. Поэтика//Собр. соч.: В 4-х тт. Т. 4.
5. Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1987.
6. Демков М. И. История западноевропейской педагогики. М., 1912.
7. Жураковский Г. Е. Очерки по истории античной педагогики. М.,1963.
8. История педагогики Карла Шмидта, изложенная во всемирно-исторической связи с культурною жизнью народов. Издание 3-е, дополненное и исправленное. М. 1877. 500 С 9. Каптерев П. Ф. История педагогики. Курс лекций. Литография рукописи СПб. 1879–80.
10. Ксенофонт. Киропедия. М., 1965. — Очерки истории школы и педагогики за рубежом. Ч. 1, гл. 3. М., 1988.
11. Каллаш В. В. Очерки по истории школы и просвещения. М., 1902.
12. Корнетов Г. Б. Цивилизационный подход к изучению всемирного историко-педагогического процесса. М., 1994.
13. Лапшин, И. И. История педагогических теорий. СПб. 1918, машинопись
14. Летурно, Ш. Эволюция воспитания, Птг. 1900
15. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
16. Маккавейский Н. К. Воспитание у древних евреев: Историко-педагогический этюд. Киев, 1903.
17. Модзалевский Л. Очерк истории воспитания и обучения. Вып. 1. СПб., 1866.
18. Проф. П. Монро. История педагогики Ч. I: Древность и средние века. Пер. с англ. М. В. Райх, под ред. Прив-доц Н. Д. Виноградова. М., 1913. 329 с.
19. Наторп П. Философия как основа педагогики. М. 1910
20. Платон. Законы//Сочинения: В 3-х тт. Т. 3, ч. 2. М., 1972. 1 Платон. Государство//Сочинения: В 3-х тт. Т. 3, ч 1. М., 1972.
21. Послушник и школяр, наставник и магистр. Средневековая педагогика в лицах и текстах. Сост. Уваров П., Матулис Т., Безгоров В. М.:РОУЖ, 1996. 414 с.
22. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 3. Катон. М.,1964. Плутарх. Застольные беседы. Л., 1990.

23. Соколов П. История педагогических систем. Петроград 1916. 708 с 24. Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989.
25. Цицерон М. Т. О старости, о дружбе, об обязанностях. М, 1974 Цицерон М Т. Тускуланские беседы//Избранные сочинения. М, 1975.
26. Хрестоматия по истории зарубежной педагогики. М., 1981.
27. Шмидт К. История педагогики. 3-е изд. М., 1879. Т. 2.
28. Шмонин Д. В. От катехумена до магистра: становление христианской парадигмы религиозного образования // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2012. Серия ФИЛОСОФИЯ. № 2. Т. 2. С. 96–104

Примечания

1 См. Каптерев П. Ф. История педагогики. Курс лекций. Литография рукописи СПб. 1879–80. С. 6
2 См. История педагогики Карла Шмидта, изложенная во всемирно-исторической связи с культурною жизнью народов. Издание 3-е, дополненное и исправленное. М. 1877. 500 С., С. 168.
3 См. История педагогики Карла Шмидта, изложенная во всемирно-исторической связи с культурною жизнью народов. Издание 3-е, дополненное и исправленное. М. 1877. 500 С., С. 170.
4 См. История педагогики Карла Шмидта С. 170.
5 См. История педагогики Карла Шмидта С. 170–171.
6 История педагогики Карла Шмидта С. 171.
7 См. История педагогики Карла Шмидта С. 173.
8 См. История педагогики Карла Шмидта С. 175.
9 См. Соколов П. История педагогических систем. Петроград 1916. 708 с. С. 8.
10 Аристотель, политика, кн.2 гл. 6,22
11 см. Вилльман, Дидактика, как теория образования, пер. с нем., Москва, 1904 г., т 1, С. 171
12 См. Соколов П. История педагогических систем. Петроград 1916. 708 с. С. 11.
13 Политика, гл8, кн. 1–2
14 Соколов П. История педагогических систем. С. 11.
15 См. Платон, Государство, 376Е, 403СД, 410СЕ
16 См. Соколов П. История педагогических систем. С. 12.
17 Вилльман, Дидактика, как теория образования, пер. с нем., Москва, 1904 г., т 1, с.175 [об этом же: Платон, Государство, 401, 522, Тимей, 47, Законы, 659–600; Аристотель, Политика: кн.8, гл. 5]
18 См. Летурно, Ш. Эволюция воспитания, Птг. 1900, С. 348.
19 «Протагор», 325С-326А
20 Модзалевский. Очерк истории воспитания и обучения с древнейших до наших времен. СПб. 1866, ч1, С. 83–84
21 Соколов П. История педагогических систем. С. 27.
22 Алкивиад 1, 128Е; Горгий, 491В-Д
23 Алкивиад 1, 128А-129В
24 Собственная расшифровка аудиозаписи одной из лекций С. С. Аверинцева.

ФРАГМЕНТ ИЗ КНИГИ ВТОРОЙ «ХРОНИК» ЖАНА ФРУАССАРА*. РАССКАЗ О ВОЕННОЙ КАМПАНИИ ЛЮДОВИКА АНЖУЙСКОГО В ЗЕМЛЯХ АКВИТАНИИ (ЛЕТО–ОСЕНЬ 1377 года)[1]

Перевод и комментарии М. В. Аникиева

От переводчика

События 1377 г. стали тяжелым испытанием для английской монархии. Восшествие на престол юного Ричарда II сопровождалось внутриполитическим кризисом, что привело к ослаблению английских позиций на континенте: под угрозой оказались все владения, прежде завоеванные во Франции. Летом 1377 г. правительство Карла V Французского планировало перейти в наступление сразу на нескольких театрах военных действий: в Пикардии, Бретани, Оверни и Аквитании, — а кроме того, организовать против Англии морскую экспедицию. Как бы то ни было, к концу 1377 г. внушительные успехи были достигнуты французами лишь в Аквитании, где действовала армия герцога Людовика Анжуйского. Наиболее подробное описание этой военной кампании содержится в труде Жана Фруассара, соответствующий фрагмент которого приведен ниже.

Глава 1
О том, как герцог Анжуйский решил осадить Бержерак и объявил военный сбор

В ту пору, когда герцог Бургундский[2], как сказано выше, вел военные действия в Пикардии[3], герцог Анжуйский[4], находясь в добром городе Тулузе подле госпожи своей супруги[5], денно и нощно размышлял да выгадывал, как бы нанести вред и урон англичанам[6]. Ведь он знал, что на реке Дордони и на границах Руэрга, Тулузена, Керсена и Лимузена есть еще много городов и замков, гарнизоны которых сильно разоряют страну и досаждают всем людям, изъявившим ему покорность. Наконец он решил принять меры и постановил, что пойдет осаждать Бержерак, поскольку этот город, расположенный на границе Руэрга, Керсена и Лимузена, является ключом от Гаскони[7]. Однако герцог понимал, что многие видные бароны Гаскони, будучи добрыми англичанами, враждебны ему, — такие, как сеньор де Дюрас[8], сеньор де Розан[9], сеньор де Мюсидан[10], сеньор де Лангюран[11], сеньор де Жерноль[12] и де Карле, мессир Пьер де Ландюрас[13] и многие другие. Поэтому он решил, что объявит большой и внушительный сбор всех добрых латников, дабы, располагая достаточными силами, противостоять вышеназванным сеньорам и господствовать в поле. Тогда написал он мессиру Жану д'Арманьяку[14] и сеньору д'Альбре[15], чтобы они не изволили его подвести в этом деле. Еще ранее он призвал из Франции коннетабля[16], маршала мессира Луи де Сансерра[17], сеньора де Куси[18], а также многих других баронов, рыцарей и оруженосцев Пикардии, Бретани и Нормандии. Все они были полны желания ему служить и отличиться на войне, и уже прибыли к нему коннетабль и маршал Франции.

Герцог Анжуйский хорошо знал, что родственники и близкие гасконского сеньора де Поммье находятся в великой вражде с мессиром Томасом Фелтоном[19], верховным сенешалем Бордо и Борделэ. Причину этого я вам сейчас объясню.

Глава 2
О том, как в городе Бордо по обвинению в измене был казнен сеньор Гильом де Поммье

Еще ранее, в 1375 году[20], мессир Томас Фелтон, наместник английского короля в областях Борделэ, учинил, провел и свершил жестокую судебную расправу над сеньором де Поммье, коего звали мессир Гильом[21], — и все по обвинению в измене, что заставило удивиться очень многих людей. Однажды, по распоряжению и приказу сенешаля, в городе Бордо были схвачены оный сир де Поммье и один его писец, советник и секретарь, уроженец Бордо по имени Жан Кулон. Как мне тогда сообщили, против сира де Поммье было выдвинуто обвинение, что он якобы собирался предаться французам вместе со своими замками. Никак не мог он оправдаться и отвести от себя смертельный приговор. И был сир де Поммье обезглавлен вместе со своим писцом на рыночной площади города Бордо, публично, пред всем народом, к немалому удивлению многих.

Родственники казненного восприняли все это с великим негодованием. Его дядя, благородный рыцарь мессир Эменьон де Поммье, крайне возмущенный, поклялся, что уже никогда не станет сражаться за короля Англии. Покинув пределы Бордо и Борделэ, он отправился за море, ко Гробу Господню, и совершил

* Публикация подготовлена к изданию при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 14–01–00119а «"Хроники" Жана Фруассара, Книга Вторая (научный перевод и исследование источника)».

Copyright © 2014

еще много других путешествий, а как вернулся — принял французскую сторону и вместе со своей землей перешел под власть короля Франции[22]. Затем рыцарь немедленно послал вызов гасконскому сеньору де Леспарру[23] и повел против него большую войну, ибо он участвовал в вынесении смертельного приговора его племяннику, сеньору де Поммье.

Кроме того, по обвинению в измене и в связи с тем, что замок Фронзак, который относился к наследственным владениям сеньора де Поммье[24], был сдан французам, осудили на смерть и обезглавили в городе Бордо мессира Жана де Плассака. Сходным образом в измене были обвинены мессир Пьер де Ландюрас и мессир Бертран дю Фран[25]. Их продержали в темнице Бордо более одного месяца, но затем выпустили по ходатайству друзей, ибо против них нельзя было ничего предъявить. Также и мессир Гайяр де Вигье[26] оставался долгое время в большой опасности, запятнанный и оклеветанный. Это вызвало большое недоумение, поскольку он тогда находился не в землях Бордо, а в Ломбардии, где вместе с сеньором де Куси служил папе Григорию[27]. Когда до сеньора де Куси и папы дошли сведения о случившемся, они помогли рыцарю оправдаться, и остался он в своем праве.

Так, из-за этих событий, проросли и взошли в Гаскони семена скрытой ненависти, что впоследствии стало причиной многих бедствий.

Глава 3
О том, как герцог Анжуйский с большим войском выступил из Тулузы и осадил город Бержерак

Но вот увидел герцог Анжуйский, что пора выступать из города Тулузы, так как большинство его латников уже явилось на сбор и выдвинулось в поле вместе с коннетаблем Франции, к коему он испытывал очень большое доверие. Тогда покинул герцог Тулузу и избрал прямой путь на Бержерак[28]. Блюстителем и капитаном Бержерака был мессир Пердюка д'Альбре[29], но в ту пору он находился в замке по названием Монкюк[30], расположенном в одном лье от города. Воины герцога Анжуйского двигались до тех пор, пока не подступили к Бержераку. Тогда раскинули они лагерь вокруг него, как можно ближе к речному берегу, дабы им и лошадям было легче ходить к воде. Там, вместе с герцогом Анжуйским, было великое множество знатных людей: прежде всего, мессир Жан д'Арманьяк с большим отрядом; коннетабль Франции, тоже с большими силами; мессир Луи де Сансерр; мессир Жан де Бюэй[31] и мессир Пьер де Бюэй[32]; Ивэйн Уэльский[33]; мессир Морис де Трезегиди[34], который некогда сражался в Бретани в битве Тридцати на стороне бретонских французов; мессир Алэн де Бомон; мессир Алэн де Ла-Уссэ, мессир Гильом де Монконтур, мессир Пьер де Морнэ, мессир Жан де Вер, мессир Бодуэн де Кренон, Тибо дю Пон, Альо де Калэ и многие другие добрые латники в больших отрядах. Когда они раскинули свои станы на прекрасных лугах вдоль реки Дордонь, любо-дорого было поглядеть на это. В наибольшей близости от герцога Анжуйского расположился коннетабль Франции. Воины, которые желали сражаться и отличиться, часто подступали к барьерам и завязывали стычки, поэтому там нередко кто-нибудь бывал сражен стрелою, ранен или ушиблен, как это обычно происходит в таких ратных переделках.

На исходе шестого дня, считая с начала осады Бержерака, в войско герцога прибыли сир д'Альбре и мессир Бернар д'Альбре, его кузен, сопровождаемые большим, хорошо построенным отрядом, в коем было много латников и бригандов. Их встретили с великой радостью, ибо теперь войско получило значительное усиление и подкрепление.

На восьмой день осады герцог Анжуйский и капитаны войска обсудили на совете, как они могут скорее и крепче досадить защитникам Бержерака. Там было высказано и рассмотрено множество предложений, и долгое время все склонялись к тому, что нужно штурмовать город. Однако затем они рассудили, что в ходе штурма их люди могут понести слишком большие потери и ничего не захватить. Поэтому они разошлись с совещания, не приняв никакого определенного решения, кроме того, что надо продолжить осаду, ибо еще ожидали прибытия из Франции большого количества латников, и в частности, сеньора де Куси.

Глава 4
О том, как мессир Томас Фелтон не дождался помощи из Англии и вместе с гасконскими баронами устроил засаду в местечке Име

Вам следует знать, что находившийся в Бордо мессир Томас Фелтон вовсе не был весел, когда ему сообщили, что враги расположились в двенадцати лье от него с превосходящими силами и он не может противостоять им в открытом бою. Весь минувший сезон он слышал донесения о том, что герцог Анжуйский проводит военный сбор. Поэтому он сообщил о французских приготовлениях в Англию, королю и его совету. Однако его посланники ничего не добились, ибо английская страна сотрясалась от внутренних раздоров. В частности, герцог Ланкастер[35] вовсе не пользовался благоволением у простого народа, из-за чего множество опасных и лютых происшествий случилось потом в Англии[36]. В ту пору из нее не было послано никаких латников ни в Гасконь, ни в Бретань; поэтому у тех, кто удерживал тамошние рубежи для юного короля, ничуть не прибавилось радости. И случилось, что мессир Томас Фелтон попросил сеньора де Леспарра отправиться в Англию, дабы король, его дядья и страна были лучше осведомлены о положении дел в Гаскони и приняли в совете какое-нибудь решение по этому поводу. Выполняя просьбу мессира Томаса, сир де Леспарр покинул Бордо и вышел в море, однако разбушевавшийся ветер отогнал его

к берегам Испании. Повстречав испанские нефы, сир де Леспарр был вынужден принять бой, но не смог одержать победу и угодил в плен[37]. Доставленный в Испанию, он провел там более полутора лет, ибо ему постоянно вредили представители линьяжа Поммье.

Мессир Томас Фелтон, будучи весьма отважным рыцарем, обратился с настоятельными письменными призывами к сеньору де Мюсидану, сеньору де Дюрасу, сеньору де Розану и сеньору де Лангюрану, которые были четырьмя самыми влиятельными, знатными и известными баронами во всей Гаскони, воевавшими на стороне англичан: пусть они, чести ради, прибудут в Бордо со всеми своими силами, дабы помочь как-нибудь защитить и уберечь наследство короля, их сеньора. Эти рыцари, желая во всех случаях честно исполнять свой долг в отношении их сеньора короля и его представителей, явились в Бордо, и, когда все уже были в сборе, у них насчитывалось добрых 500 копий. Они находились в Бордо с того самого времени, как герцог Анжуйский осадил Бержерак. И вот решили мессир Томас Фелтон и четыре гасконских барона, что поедут к французским рубежам, займут укромную позицию и посмотрят, нельзя ли им использовать это преимущество с выгодой для себя. Тогда выступили из Бордо отдельными отрядами более трехсот копий и, выйдя в поле, избрали путь на Ла-Реоль. Затем они подъехали к одному надежному речному мосту и городу под названием Име и расположились рядом с ними[38]. Между тем французы ничего не знали об этой засаде, что едва не обернулось для них большими потерями.

Глава 5
О том, как французский отряд, посланный в Ла-Реоль за осадной машиной, разбил англичан и гасконцев, устроивших засаду в Име

Тем временем осада Бержерака продолжалась. Французы часто завязывали стычки с осажденными и совершали много ратных подвигов, но с малой пользой для себя, ибо мессир Пердюка д'Альбре, который был капитаном города, так о нем радел, что его ни в чем нельзя было упрекнуть. Тогда предводители войска решили на совете, что для того, чтобы приблизиться к своей цели и сильнее досадить врагам, они пошлют в Ла-Реоль за большой осадной машиной, которую называли «свинья». Эта «свинья» была такого устройства, что могла метать тяжкие камни; а кроме того, добрая сотня латников могла разместиться в ней, чтобы под ее защитой приблизиться к городу и вести штурм. Доставить эту машину было поручено мессиру Пьеру де Бюэю, мессиру Жану де Веру, мессиру Бодуэну де Кренону, сиру де Монкалэ и сиру де Кену. Они отбыли из осадного лагеря с тремя сотнями хорошо снаряженных латников, переправились через реку Дордонь вброд, а затем поехали в сторону Ла-Реоля и продолжали свой путь, пока туда не прибыли. К тому времени между Ла-Реолем и Бержераком, в местечке под названием Име, уже устроили засаду англичане, — более четырехсот бойцов, — но они ничего не знали об этих передвижениях французов.

В осадный лагерь к коннетаблю Франции пришла весть о том, что англичане отправились в разъезд, но никто не мог сказать ему, какого пути они придерживаются. Опасаясь за своих людей, которые тоже были в разъездах, коннетабль немедленно выделил еще один отряд латников для охраны фуражиров, действовавших между реками Дордонь и Жиронда[39]. В этом отряде насчитывалось добрых две сотни латников, и коннетабль назначил капитанами над ними мессира Пьера де Морнэ, Ивэйна Уэльского, Тибо дю Пона и Альо де Калэ.

Между тем мессир Пьер де Бюэй и другие, посланные за «свиньей» в Ла-Реоль, продолжали свой путь, пока туда не прибыли. Они велели погрузить машину на большое количество повозок, а затем поехали назад в осадный лагерь. Но теперь, из-за этого обоза, им пришлось избрать другую, более широкую дорогу и проследовать через Име или поблизости от того места, где устроили засаду англичане. Однако им очень сильно повезло: прежде чем они оказались в Име, в одном малом лье от него им встретился второй французский отряд, и, когда они объединились, у них стало насчитываться добрых 600 копий. Поэтому они поехали дальше более смело и неспешно.

К мессиру Томасу Фелтону и баронам Гаскони, которые находились в Име, пришла весть о том, что французы направляются прямо к ним по дороге из Ла-Реоля на Бержерак и везут с собой огромную осадную машину. Совершенно обрадованные этой новостью, они сказали, что им как раз того и надо. Затем они вооружились, сели на лошадей и построились как можно лучше. Когда они выехали в поле, долго ждать не пришлось — вот уже французы едут большим отрядом, в добром строю. Едва заприметив и разглядев противника, воины двух отрядов, горевшие желанием отличиться в бою, пришпорили коней, накренили копья и, выкрикивая свои кличи, схлестнулись друг с другом. В этом первом столкновении, скажу я вам, было нанесено множество крепких ударов копьями и выказана великая ратная доблесть, и при этом многие рыцари и оруженосцы были сброшены с коней наземь. Нет таких случайностей, которые бы не приключались в столь опасных переделках и схватках! Так, Альо де Калэ, очень горячий оруженосец и добрый латник, был поражен в шею ударом копья с большим железным наконечником, выкованным в Бордо и заточенным острее, чем любая бритва. Оный наконечник насквозь пронзил ему шею и рассек все вены. Поверженный этим ударом наземь, оруженосец тут же и умер. Было весьма печально, когда по такому злосчастью кончился его жизненный срок.

Там был один рыцарь из Берри и Лимузена, коего звали мессир Жан де Линьяк. Будучи рьяным и весьма отважным воином, он совершил в тот день множество прекрасных подвигов.

Очень суровым и мощным было это столкновение, и хорошо сражались воины с обеих сторон

в местности под названием Име, довольно близко от упомянутой деревни. Когда копья становились бесполезны, противники яростно скрещивали мечи и сражались врукопашную весьма отважно. Там были совершены великие ратные подвиги, многие были пленены и многие спасены. Со стороны англичан там же, на месте, был убит гасконский рыцарь, коего звали сир де Жерноль и де Карле, а со стороны французов — Тибо де Пон. Очень хорошо проведенная, эта битва длилась долго, и в ходе нее были совершены прекрасные подвиги. Ведь все ее участники были истыми воинами, потому-то и продолжалась она изрядное время. Однако в конце концов англичане с гасконцами не смогли выстоять, и победили их французы благодаря своей доблести. Мессир Жан де Линьяк пленил там мессира Томаса Фелтона, сенешаля Бордо, и взял с него слово, что он не сбежит. И были там же, на месте, пленены сир де Мюсидан, сир де Дюрас, сир де Лангюран и сир де Розан, — мало кто из гасконцев и англичан сумел избегнуть смерти иль плена. Те же, кто спасся, повстречали на обратном пути в Бордо сенешаля Ландов, мессира Вильяма Хелмана[40], и мэра Бордо, мессира Джона Мултона. Эти господа направлялись в Име с сотней копий, однако, услышав весть о случившемся, тоже повернули в сторону Бордо[41].

Глава 6
О том, как город Бержерак вновь стал французским

Закончив бой и очистив поле от врагов, французы распорядились насчет своих пленников и тронулись в обратный путь, чтобы вернуться под осажденный Бержерак. Вам следует знать, что герцог Анжуйский очень обрадовался, когда получил достоверные вести о том, как управились его люди. Ведь они пленили весь цвет Гаскони: рыцарей и оруженосцев из числа его врагов и даже самого мессира Томаса Фелтона, который прежде нанес ему столько вреда. Такую победу он не променял бы даже на 500 тысяч франков.

Мессир Пьер де Бюэй, мессир Жан де Линьяк, Ивэйн Уэльский и другие продолжали свой путь, пока не прибыли обратно в осадный лагерь под Бержерак, откуда прежде выступили. Там их с ликованием стали чествовать и потчевать герцог Анжуйский, коннетабль, бароны, рыцари и все их друзья, ибо они считали случившееся превосходной удачей, которая послужит к их большой выгоде. На следующий день «свинья», доставленная на повозках, была воздвигнута как можно ближе к Бержераку, что очень сильно встревожило осажденных. Сначала они обсудили между собой, как им действовать дальше, а затем переговорили об этом со своим капитаном, ибо хорошо видели, что долго им не продержаться, а помощи со стороны ждать не следует, учитывая, что их сенешаль, мессир Томас Фелтон, и рыцари Гаскони, на коих они прежде возлагали большие надежды, попали в плен. Однако мессир Пердюка сказал им, что у них еще достаточно сил, чтобы обороняться, и они хорошо снабжены продовольствием и артиллерией, поэтому пусть даже не помышляют о худых сделках с противником. Дела остались в этом положении до следующего дня. Утром в осадном лагере горнисты протрубили сигнал к штурму, и каждый занял место в отряде своего сеньора. Однако, пока штурм Бержерака еще не начался и никто еще не был ранен или утомлен, коннетабль Франции, который находился в поле во главе большого ратного строя, послал к осажденным переговорщика с наказом передать, что он держит в плену всех их капитанов, которые могли бы оказать им помощь, и эти пленники уже ведут переговоры о том, чтобы стать добрыми французами и перейти под власть короля Франции вместе со своими землями. Посему никакой помощи для осажденных не предвидится, и, если они заставят себя штурмовать и взять приступом (а им точно не устоять), то город будет уничтожен огнем и пламенем и никто в нем не получит пощады.

Очень сильно напуганные этими угрозами, жители Бержерака запросили время, чтобы посовещаться. Им его дали. Тогда именитые горожане собрались вместе, не позвав своего капитана, и объявили о своем желании стать добрыми французами, но только чтобы их изволили принять в подданство мирно и мягко, не вводя в город никаких латников. На их условие легко согласились. Когда мессир Пердюка д'Альбре услышал об этих переговорах, то сел на коня и велел сделать так же всем своим людям. Затем он проехал по мосту и укрылся в замке Монкюк, а Бержерак тем временем сдался французам. Овладев городом, коннетабль разместил в нем латников с капитаном, дабы они его стерегли и охраняли[42].

Глава 7
О том, как герцог Анжуйский осадил Кастийон, попутно взяв приступом город Сент-Фуа <…>

Глава 8
О том, как четверо пленных гасконских баронов перешли на французскую сторону, и о том, как двое из них, едва получив свободу, изменили свое решение

В то время в войске герцога находились четверо гасконских баронов, взятых в плен при Име. Их настойчиво уговаривали перейти на французскую сторону, однако с мессиром Томасом Фелтоном об этом и речи не заводили, поскольку он был англичанином. Его хозяин, мессир Жан де Линьяк, назначил за него выкуп. Выплатив 30 тысяч франков, мессир Томас обрел свободу, но это случилось не сразу. Четверых гасконских баронов так уговаривали, убеждали и увещевали, что они со своими землями перешли на французскую сторону и поклялись герцогу Ан-

жуйскому своей честью и верностью, что навсегда останутся добрыми французами[43]. С этим уговором герцог Анжуйский отпустил их на свободу без всякого выкупа. Затем сир де Дюрас и сир де Розан, с доброго согласия герцога, уехали от него, чтобы побывать в своих краях, а сир де Мюсидан и сир де Лангюран остались в его войске. Герцог держал их в полном довольстве, и они часто обедали и ужинали вместе с ним, в его расположении.

Два гасконских барона сочли герцога Анжуйского весьма любезным, когда он так легко позволил им уехать, но сам он впоследствии пожалел об этом, и вот почему. Уже в пути сир де Розан и сир де Дюрас стали беседовать и совещаться между собой, говоря: «Как можем мы служить герцогу Анжуйскому и французам, когда мы всегда были верными англичанами? Намного лучше нарушить нашу присягу, данную герцогу Анжуйскому, нежели королю Англии, нашему естественному сеньору, который сделал нам столько добра». Так рассудив, они решили, что поедут в Бордо, предстанут перед сенешалем Ланд, мессиром Вильямом Хелманом, и скажут ему, что их сердца никак не могут вынести того, что они стали французами. Затем поехали вместе два барона и продолжали свой путь, пока не прибыли в Бордо. Их приняли с великим радушием, ибо там еще ничего не знали об их соглашении с герцогом. Сенешаль Ландов и мэр Бордо спросили у них новости, и прежде всего, как им удалось освободиться. Они ответили, что герцог Анжуйский насильно, под угрозой смерти, принудил их стать французами: «Но, господа, мы говорим вам твердо, что, присягая герцогу, мы все равно хранили в сердце верность по отношению к нашему естественному сеньору, королю Англии! Что бы мы там ни говорили и ни делали, мы никогда не станем французами!» От этих речей были рыцари Англии совершенно обрадованы и сказали, что бароны верно исполнили долг в отношении своего сеньора[44].

После этого, на исходе пятого дня, в осадный лагерь, раскинутый под Кастийоном, пришли вести о том, что сир де Дюрас и сир де Розан обернулись англичанами. Герцог Анжуйский, коннетабль и бароны Франции были весьма удивлены этой новостью. Тогда герцог призвал к себе сеньора де Мюсидана и сеньора де Лангюрана. Пересказав им полученные сведения, у них попросили высказаться по этому поводу. Совсем расстроенные, два барона ответили: «Монсеньор, если они пожелали нарушить свою клятву, мы не желаем нарушить нашу. Мы верно сдержим то, что обещали вам под присягой, и никогда не будем уличены в обратном. Ваши люди победили нас благодаря своей доблести и прекрасным ратным подвигам, поэтому мы останемся в вашем подчинении»[45]. — «Я вполне вам верю, — ответил герцог Анжуйский, — и клянусь, прежде всего, Богу и моему брату, что, уйдя отсюда, мы станем помышлять лишь о том, чтобы подвергнуть осаде Дюрас, опустошить всю землю сеньора де Дюраса, а затем и землю сеньора де Розана».

Итак, дела остались в этом положении, а герцог Анжуйский, разгневанный отступничеством двух гасконских баронов, продолжил осаду Кастийона.

Глава 9
О том, как войско герцога Анжуйского захватило города Кастийон, Совтерр, Оберош и Сен-Макер <…>

Глава 10
О том, как герцог Анжуйский захватил Дюрас и завершил свой поход

Воины герцога Анжуйского двигались до тех пор, пока не прибыли под Дюрас[46]. Когда они уже приближались к нему, был отдан приказ о немедленном штурме. Все латники сошлись в боевые порядки, а все арбалетчики с павезами выстроились впереди них, — так и подступили они к городу. И скажу вам, что под началом некоторых сеньоров были слуги, которые раздобыли лестницы, дабы им было легче взойти на стены. Эти лестницы во многих местах были подняты и приставлены к стенам, и тогда начался штурм, большой и ужасный. Те, кому удавалось забраться на стены, сражались врукопашную с воинами гарнизона, и длился этот штурм очень долго. Там, на этих лестницах, было совершено множество великих подвигов, нападающие сражались с защитниками врукопашную, и продолжался этот приступ наибольшую часть дня. Когда они уже изрядно устали от ратных трудов, маршал распорядился трубить отбой, и все отступили в свои расположения. Тем же вечером в войско прибыли мессир Алэн де Ла-Уссэ и мессир Алэн де Сен-Поль с большим отрядом бретонцев, которые уже совершили рейд к Либурну[47] и штурмовали английскую крепость под названием Кадийяк[48]. Взяв ее силой, они перебили всех, кто там находился.

Когда настало утро, герцог Анжуйский повелел, чтобы приступ возобновили и чтобы каждый постарался на совесть. При этом он дал знать через одного глашатая и одного герольда, что тот, кто первым войдет в Дюрас, получит от него 500 франков. Стремление стяжать награду побудило выдвинуться вперед многих бедных воинов. Тогда во многих местах вокруг стен были подняты лестницы, и начался штурм, яростный, большой и весьма продолжительный, ибо юные рыцари и оруженосцы, желавшие отличиться, нисколько себя не щадили и бросались в бой самоотверженно, с великим порывом.

Сир де Лангюран с мечом в руке карабкался по одной лестнице впереди всех остальных и прилагал великие усилия к тому, чтобы пробиться в город первым, но не ради награды в пятьсот франков, а ради прославления своего имени, ибо он был весьма сердит на сеньора де Дюраса, который столь легко вернулся на английскую сторону. И скажу вам, что

этот сир де Лангюран показывал там такие чудеса храбрости, что его собственные люди и многие другие были встревожены тем, что он вытворял. Наконец он так сильно выдвинулся вперед, что подверг свою жизнь великой опасности, ибо защитники замка силой сорвали с его головы шлем вместе с камайлем[49]. Гибель была неминуема, но тут один его оруженосец, который близко за ним следовал, прикрыл его своим тарчем и мало-помалу сошел с ним вниз. Спускаясь, он получил в свой тарч множество суровых ударов, поэтому его весьма хвалили все, кто видел, как он действовал во время этого штурма.

Тем временем мессир Тристан де Руа и мессир Персево д'Энваль очень отважно сражались на другой лестнице. Так же действовали и мессир Жан де Жёмон, и мессир Жан де Розуа: каждый в своем месте совершал удивительные подвиги. С другой стороны, сир де Сорель поднялся по лестнице к проему между крепостными зубцами и схватился врукопашную с осажденными. И говорили некоторые, видевшие его, что если кто и сможет получить награду, первым войдя в замок, то именно он находится на пути к этому. Рыцарь рисковал вовсе не ради выгоды в 500 франков, а лишь ради своей чести и чтобы отличиться. Но, поскольку фортуна сурова и жестока ко многим людям, он был сбит вниз столь мощным ударом копья, что упал в ров и сломал шею. Так умер этот рыцарь, и то же самое случилось с одним рыцарем из Бретани, герб которого являл собой червленое поле с двумя стропилами в золотую и лазурную клетку. Из-за этого коннетабль был весьма огорчен. Тогда штурм повели с еще большим напором и размахом, со всех сторон. Участвуя в нем, славный рыцарь сир де Мюсидан хорошо показал, что он настоящий француз. В конце концов город Дюрас был захвачен силой, и первыми туда вошли мессир Тристан де Руа и мессир Жан де Розуа. Когда латники, находившиеся в Дюрасе, увидели, что их город уже захватывают, то отступили в замок, предоставив остальным действовать, как сумеют.

Так был город Дюрас взят и разграблен, а все, кого французы там застигли, были убиты. Затем французские латники вернулись в свои расположения. Там они сняли доспехи и подкрепились, ибо еды [в городе] нашлось достаточно. На следующий день коннетабль и маршал Франции сели на коней и поехали, чтобы оглядеть замок и высмотреть, с какой стороны его можно было бы взять штурмом. Всё учтя, они нашли замок удивительно мощным и решили, что без долгой осады его никак не взять. По возвращении в лагерь они доложили об этом герцогу Анжуйскому, но тот сказал: «Не имеет значения, ибо я уже сказал и поклялся, что не уйду отсюда, пока не получу замок в свою волю». Коннетабль ответил: «И вам не придется отказываться от своих слов».

Тогда, для устрашения гарнизона, было приказано воздвигнуть вокруг замка все имевшиеся у французов осадные машины и задать работу плотникам, чтобы они соорудили и сколотили штурмовые приспособления. Видя все эти приготовления, устроенные горожанами и французами, воины гарнизона поняли, что им предстоит выдержать штурм еще более яростный и опасный, чем все предыдущие. Поэтому они решили вступить в переговоры и дали знать коннетаблю, что, если им даруют пощаду и позволят уйти с их имуществом, они сдадут замок. По подсказке коннетабля герцог Анжуйский решил на совете, что не желает более утомлять и подвергать опасности своих людей, а потому примет сдачу на предложенных условиях. На третий день воины гарнизона оставили замок и были препровождены туда, куда желали уехать. Тем временем коннетабль овладел замком, но, насколько мне известно, герцог Анжуйский распорядился и повелел, чтобы его снесли.

После завоевания города и замка Дюрас герцог Анжуйский распорядился, чтобы мессир Жан де Руа и мессир Жан де Розуа с сотней копий добрых латников остались в городе Ландюрасе[50], дабы стеречь и оборонять земли, порубежные с Борделэ, ибо сир де Ландюрас, будучи пленен под Име, стал французом. Затем герцог возымел желание вернуться в Тулузу и повидать свою супругу, которая родила ему прекрасного сына; и решил он по этому случаю устроить и провести в Тулузе великое празднество. Поэтому он разослал своих латников по гарнизонам всех городов и замков, кои завоевал в ту пору, дабы они крепко противостояли врагам, а всем остальным людям дал отпуск.

(Конец фрагмента)

Примечания

1 Перевод выполнен по изданию: Chroniques de J. Froissart. Ed. G. Raynaud. Société de l'Histoire de France. Paris, 1894. T. 9, P. 1–27. Далее = SHF).

2 Филипп Храбрый (1342–1404), четвертый сын короля Иоанна II Доброго и Бонны Люксембургской; герцог Бургундский с 1363 г., родоначальник бургундской ветви династии Валуа.

3 В сентябре 1377 г. Филипп Храбрый предпринял попытку изгнать англичан из города Кале и расположенных вокруг него крепостей. Седьмого сентября, после трехдневной осады, ему была сдана крепость Ардр, а 12 сентября — замок Одрюик. Однако уже в середине сентября, из-за бескормицы и разыгравшейся непогоды, герцог Бургундский был вынужден распустить армию, не достигнув главной цели — освобождения Кале.

4 Людовик I (1339–1384), второй сын короля Иоанна II Доброго и Бонны Люксембургской; герцог Анжуйский с 1360 г., родоначальник анжуйской ветви династии Валуа.

5 В 1360 г. супругой Людовика Анжуйского стала Мария де Блуа, дочь Карла де Блуа, герцога Бретонского (ум. 1364) и Жанны де Пантьевр.

6 На самом деле герцог Анжуйский открыл военную кампанию в Аквитании раньше, чем его брат, герцог Бургундский, сделал это в Пикардии. В последних числах июля 1377 г. он, вместе с маршалом Луи де Сансерром, провел в городе Пуатье смотр своего войска, в котором насчитывалось более 2000 человек. Первого августа герцог выступил в поход и вторгся в северные земли Перигора, контролируемые отрядами Раймона де Монто, сеньора де Мюсидана, служившего королю Англии. Проследовав через город Нонтрон, герцог изгнал англичан из крепостей Бернардьер и Кондак, а затем, после семидневной осады, принудил к сдаче гарнизон замка Бурдей, который был главным оплотом Раймона де Монто в Северном Перигоре.

Именно под замком Бурдей к войску герцога присоединился набранный в Лангедоке отряд Жана де Бюэя, сенешаля Бокера: 500 латников и 200 арбалетчиков. После этого французское войско двинулось по лесистым долинам Западного Перигора в сторону Бержерака. (Наиболее точно эти события описаны в «Больших французских хрониках»: *Chronique des règnes de Jean II et de Charles V*. Ed. R. Delachenal. SHF. Paris. T. II. P. 185, 186. Далее = *Chr. des règnes*).

7 Фруассар верно оценивает стратегическое значение Бержерака, обладание которым позволяло контролировать все среднее течение Дордони.

8 Гайяр II де Дюрфор, сеньор де Дюрас, сын Гайяра I де Дюрфора, сеньора де Дюраса, и Маргариты де Комон; состоял в браке с Элеонорой Перигорской. В 1356 г., перед битвой при Пуатье, поступил на службу к англичанам; 9 июля 1363 г. принес оммаж королю Англии в церкви Святого Андрея Бордосского. Сеньоры де Дюрас, вместе с сеньорами де Розан, были самыми влиятельным баронами в землях Аженэ (*Oeuvres de Froissart*. Ed. K. de Lettenhove. Bruxelles, 1867–1877. T. 21. P. 120, 121. Далее = KL).

9 Гильом Арамон де Мадайян, сеньор де Розан, был шурином Флоримона де Леспарра (*Chr. des règnes*. T. II. P. 187. N. 8). Замок и сеньория Розан (Rauzan) находились в 35 км к востоку от Бордо (департ. Жиронда, округ Либурна).

10 Раймон де Монто, сеньор де Мюсидан, был самым влиятельным гасконским бароном в землях Перигора. Кроме того, на правом берегу Жиронды под его контролем находился город Блай.

11 Речь идет о Бераре д'Альбре, сеньоре де Лангуаране (Langoiran, *Languran*). Его замок Лангуаран находился на правом берегу Гаронны, в 20 км к югу от Бордо.

12 Сеньория и замок Гриньоль (Grignols, по Фруассару — Жерноль, *Gergnol*) находились в Перигоре, в 25 км к северу от Бержерака.

13 Речь идет о Пьере де Ландирасе (Landiras, *Landuras*). 17 сентября 1380 г. он получил пенсион от короля Ричарда II Английского (KL. T. 22. P. 40).

14 Жан II (1333–1384), граф Арманьяк, сын Жана I (1311–1373), графа Арманьяка, и Беатриссы де Клермон.

15 Арно-Аманье VIII (ум. 1401), сеньор Альбре, сын Бернара-Эзи II, сеньора Альбре (ум. после 1356 г.).

16 Бертран дю Геклен (1320–1380), бретонский рыцарь, коннетабль Франции с 1370 г.

17 Луи III, граф де Сансерр (ум. 1402); в 1369 г. получил звание маршала Франции, а в 1397 г. — коннетабля. Подобно своему соратнику, Бертрану дю Геклену, был погребен в королевской усыпальнице аббатства Сен-Дени.

18 Ангерран VII (1339–1397), барон де Куси, сын Ангеррана VI, барона де Куси (ум. 1346), и Екатерины Австрийской (ум. 1349). В 1365 г. женился на старшей дочери короля Эдуарда III, Изабелле (1332–1379), и получил за ней в приданое графство Бэдфорд. После того как в 1369 г. между Англией и Францией возобновились военные действия, Ангерран VII долгое время соблюдал нейтралитет из уважения к своему тестю. Однако смерть Эдуарда III, наступившая 21 июня 1377 г., побудила его решительно встать на сторону Франции.

19 Томас Фелтон (? — после 1380) занял пост сенешаля Аквитании примерно в 1371 г.

20 В действительности эти события произошли весной 1377 года.

21 Гильом Сан (Sans), сеньор де Поммье, виконт де Фронзак, был обвинен в том, что вел тайные переговоры с французами, «дабы впустить в свой замок [Фронзак] двести латников и сто арбалетчиков, чтобы вести войну против короля [Англии]». Внезапно явившись во Фронзак, Томас Фелтон арестовал Гильома де Поммье и таким образом предотвратил переход замка под власть короля Франции. Гильом де Поммье был заключен в темницу города Бордо 24 марта 1377 г. В итоге суд, заседавший 10 и 11 апреля, приговорил его к отсечению головы и конфискации всего имущества.

22 Эменьон (Aymenion) де Поммье действительно объявил себя сторонником короля Франции и получил от него ежегодную ренту в 1000 ливров, но при этом оговорил, что не будет воевать против короля Англии и его детей (SHF. T. 9. P. XVIII. N. 2).

23 Речь идет о гасконском бароне Флоримоне де Леспарре (ум. после 1399 г.), чьи владения располагались в приморской области Медок.

24 Фруассар ошибается: благодаря своевременному вмешательству Томаса Фелтона замок Фронзак не был сдан французам (см. выше).

25 Бертран дю Фран (Francs) назван свидетелем в тексте хартии, которая была пожалована герцогом Ланкастером городу Бордо 21 июля 1371 г.

26 Гайяр де Вижье (Vigier, *Vighier*) указан в одной грамоте среди знатных людей Борделэ, которые принесли оммаж королю Англии после мира, заключенного в Бретиньи (1360) (KL. T. 23. P. 254).

27 Григорий XI правил Церковью с 30 декабря 1370 г. по 27 марта 1378 г.

28 В действительности герцог Анжуйский выступил в поход на Бержерак из Пуатье, а не из Тулузы (см. выше, примеч. № 6).

29 Бертюка или Пердюка (Bertucat, Perducas) д'Альбре был внебрачным сыном Бернара-Эзи II, сеньора Альбре, и, соответственно, братом Арно-Аманье VIII, сеньора Альбре, виконта Тарта.

30 Замок Монкюк находился в 5 км к югу от Бержерака.

31 Жан III, сир де Бюэй (ум. не позднее 1390 г.), сын Жана II, сира де Бюэя, составившего завещание в 1366 г. Жан III де Бюэй был шамбелланом короля Карла V Французского в 1372 г. В одной грамоте, изданной 31 июля 1377 г. в Вильнёв-ан-Ажене, он уже именуется шамбелланом герцога Людовика Анжуйского (KL. T. 20. P. 479; SHF. T. 9. P. XIX. N. 2).

32 Пьер де Бюэй, младший брат Жана III де Бюэя, был шамбелланом, а затем маршалом герцога Людовика Анжуйского (SHF. T. 9. P. XIX. N. 3).

33 Оуэн Уэльский (Owen of Wales, Yvain de Galles) был внучатым племянником Дафидда ап Груффуда, последнего принца Уэльса кельтского происхождения, который был убит в 1282 г. в ходе завоевания Уэльса войсками Эдуарда I Английского. С 1369 г. Оуэн Уэльский состоял на службе у Карла V и неоднократно пытался организовать военную экспедицию в Уэльс с целью восстановления его независимости от английской короны. Однако этим планам не суждено было осуществиться. Оуэн принимал деятельное участие в морских и сухопутных операциях против англичан. В начале сентября 1378 г., находясь под осажденным городом Мортань-сюр-Мер, он был предательски убит шотландским сквайром Джоном Лэмбом, которого подослал к нему английский совет города Бордо.

34 Морис де Трезегиди, бретонский рыцарь, состоял в браке с Жанной де Поэскеллек. Участник знаменитой «Битвы Тридцати», состоявшейся под Плоэрмелем 26 марта 1351 г.

35 Джон Гонт (1340–1399), третий сын Эдуарда III Английского и Филиппы д'Эно; граф Ричмонда с 1342 г., граф Ланкастера с 1361 г., герцог Ланкастера с 1362 г., герцог Аквитании с 1390 г.

36 Фруассар имеет в виду, прежде всего, восстание английских крестьян под предводительством Уота Тайлера (1381).

37 Спутниками Флоримона де Леспарра в этой морской поездке были Жан де Арпедан (Harpedane) и Жан де Жерсон (SHF. T. 9. P. XX. N. 2).

38 Бастида Эме (Eymet, по Фруассару — Име, *Ymet*) находилась в 20 км к югу от Бержерака, на правом берегу реки Дро. Она прикрывала длинный каменный мост, по которому можно было проехать на левый берег.

39 В данном случае Фруассар называет Жирондой среднее течение реки Гаронны.

40 Речь идет о Вильяме Элмхеме (Elmham), сенешале Ландов, капитане Либурна и Сент-Эмильона. После пленения Вильяма Фелтона он взял на себя общие обязанности сенешаля Гиени.

41 Согласно «Большим французским хроникам», битва при Эме состоялась 1 сентября 1377 г. (Chr. des règnes. T. II. P. 187).

[42] Бержерак покорился герцогу Анжуйскому 2 сентября 1377 г. (SHF. T. 9. P. XXII. N. 1).

[43] Сохранилась грамота, в которой сообщается, что 12 сентября 1377 г. Бернар д'Альбре, сеньор де Лангуаран, находясь под осажденным Кастийоном в шатре герцога Анжуйского, присягнул на верность Карлу V Французскому (SHF. T. 9. P. XXIII. N. 5).

[44] За свою верность английской короне сеньоры де Дюрас и де Розан получили возмещение убытков, понесенных от французов: указом совета Бордо от 1 ноября 1377 г. им были пожалованы 650 ливров (SHF. T. 9. P. XXV. N. 1).

[45] Сеньор де Мюсидан не сдержит своего обещания: в сентябре 1378 г., после ряда военных успехов, достигнутых англичанами в землях Гиени, он снова перейдет на их сторону в обмен на солидное денежное вознаграждение — 1000 фунтов стерлингов.

[46] Согласно «Большим французским хроникам», войско Людовика Анжуйского подступило к Дюрасу 9 октября 1377 г., в день Святого Дионисия (Chr. des règnes. T. II. P. 191).

[47] Либурн — город на правом берегу Дордони, в 26 км к северо-востоку от Бордо (департ. Жиронда).

[48] Кадийяк — город на правом берегу Гаронны (департ. Жиронда, округ Лангона).

[49] Вид подшлемника.

[50] Ныне Ландирас (департ. Жиронда, округ Бордо, коммуна Подансак).

К. М. Товбин
кандидат философских наук,
доцент филиала Российского
Нового университета
в г. Гагарине, член Российского
философского общества,
член Российской ассоциации
политической науки

САХАЛИНСКАЯ ДУХОВНОСТЬ: ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИЙ ОЧЕРК

Copyright © 2014, К. М. Товбин

Религиозный компонент сахалинской ментальности является совершенно неразработанной темой[1]. Как правило, исследования сегодняшней религиозной ситуации в Сахалинской области не выходят дальше статистических подсчетов и ангажированных, идеологических антисектантских программ и памфлетов[2]. Тем не менее небывалый всплеск религиозности в 1990-х и переход сахалинских религиозных общин на местный культурообразующий уровень остались темными пятнами в гуманитарной сфере областных исследований. Влияние религиозного фактора на менталитет и мировоззрение не оспаривалось и не оспаривается даже убежденными атеистами и агностиками, и изучение его особо важно в нашем геополитически неуравновешенном регионе. Именно временщический характер сахалинской ментальности является центральной причиной грандиозных демографических подвижек в области с 1990 г. Цельное региональное самосознание, укорененное в традиционных ценностях, является, напротив, причиной стабильности и неподвижности ментальности, ее неподверженности сиюминутным влияниям, в основе которых — виртуальное формирование искусственных материальных потребностей.

Отталкивая от методологии Традиционалистской школы[3], все имеющиеся в области конфессии можно разделить на три разряда: (1) традиционные, (2) стремящиеся к традиционности и (3) новаторские. Оговоримся: мы отталкиваемся от философии традиционализма, а не от буквы современных правовых актов; с этой точки зрения традиционные конфессии своим мировоззренческим стержнем имеют *Традицию* — устоявшуюся цепь смыслопередач, действующую в аспекте *вертикальном* (ритуал, преемственности поколений, наличие жреческой касты) и *горизонтальном* (общинность, гендерное неравенство, иерархичность семьи и рода, кастово структурированное общество). В таком обществе Традиция — не система убеждений или стиль мироощущения, но *цельное умонастроение, тяготеющее к переустройству материального бытия под соответствие Высшим принципам, пропитывающим бытие*. При таком настрое быт, поведение, распределение семейных, половых и возрастных мест в обществе не нацелены на приоритетное удовлетворение материальных потребностей, тем паче потребностей, искусственно сфабрикованных информационными инструментами. В сознании такого типа появляются фундаментальные основания, не поддающиеся цивилизационной, политэкономической и даже информационной ломке; обобщенно эти нерушимые онтологические и феноменологические параметры можно обобщить как *«Дух»* (система духовных и религиозных способов самообнаружения индивида), *«Кровь»* (ощущение продолжающейся связи с мифологическими и реальными прародителями и следами их активности) и *«Почва»* (трансцендентная привязка к территории обитания, получение от нее жизнеутверждающей и социально-конструктивной энергии).

Напротив, модернистское сознание лишено вышеименованных принципов. Модерн являлся целенаправленной и планомерной борьбой с Традицией и поэтому его основаниями стали мировоззренческие перевертыши, обратно пропорциональные принципам Традиции: антропоцентризм (вместо теоцетризма), эволюционизм (вместо перманентизма или креационизма), профанный сциентизм (вместо жреческой «священной науки»), прогрессизм (вместо циклизма или регрессизма), жажда нового (вместо тяги к укорененности и неподвижности), потребительское отношение к среде обитания (вместо трепета перед освященным присутствием Сакрального порядком вещей), индивидуализм (вместо общинность как коллективного появления Священного). Неверно думать, что эти принципы являются продуктом атеизма или «научности» — они лежат в протестантски понимаемой «религии» — системе принципов и норм, исходящих из индивидуального осознания возможностей общения с Богом, *отстраненным* от мира. По этой причине современные постпротестантские религиозные организации можно считать такими же рычагами уничтожения Традиции, как и массмедиа, капитализм и идеологию «Просвещения».

Исходя из выше заявленной дихотомии, распределим религиозные организации Сахалинской области.

1. Безусловно модернистскими, антитрадиционными являются протестантские организации, использующие посткальвинистскую тему взаимосвязи земной успешности и священных принципов бытия. В 1990-е, в эпоху «первоначального накопления капитала», эти организации, с легкой подачи иностранных миссионеров, угнездились на Сахалине: пресвитериане, «адвентисты седьмого дня», «новые апостолы», баптисты. Для мышления этих организаций свойственно отрицание Традиции как «язы-

Copyright © 2014

чества», «бабьих басен», «очевидной глупости». Учитывая образцовое уничтожение религии в области в советское время[4] и формирование, вследствие этого, самодостаточного секулярного мышления, вышеупомянутые организации легко заняли нишу в островном материалистическом менталитете, ищущем священной окраски как самоцели. В этом случае от верующего достаточно изменения образа жизни — отказа от наиболее вопиющих черт поведения, занятий и трудовой деятельности. Как только происходит выравнивание внешних параметров религиозности, в мышлении такого верующего формируется определенное *аксиологическое сито*, в просеивании которым вызовов внешнего мира и заключается вся духовная жизнь. В отношении Традиции в таком сознании выстраивается двойная цепь преград: к атеистической постсоветской инерции приплюсовывается свойственный всем «классическим» протестантам антиправославный антиязыческий пафос, приводящий к отрицанию или небрежности в отношении продуктов традиционного христианства: истории, книжности, иконописи, архитектуры.

Наиболее ярким примером этой ментальной группы являются «Свидетели Иеговы» — парахристианское, идеологическое, материалистическое сообщество, требующее от своих адептов верности внешним параметрам вероучения, в свою очередь отождествляющегося с самой «святой организацией», точнее, с ее руководством.

К разряду антитрадиционных религиозных организаций стоит отнести и постмодернистские религиозные движения и конфессии, борющиеся не только с Традицией, но и с пережитками Традиции в классическом протестантизме. Инструментом такой борьбы является не обычный буквоедский рационализм, но ирония, пренебрежение и вседозволяющая коллажность. К этой группе относятся харизматические и неохаризматические организации типа «Благодати», «Сунбогым», «Часовни победы» и пр. В этих деноминациях верующий старается выстроить собственную, ситуативную и подвижную связь с тем, кого он считает Богом. От мышления такого верующего требуется не верность «аксиологическому ситу», но способность к интерпретации и игре, которые служат способами легализации адаптации неопротестанта к окружающему миру. Поскольку окружающему «миру» свойственны пластичные турбокапитализм, медиакратия, биополитика и информатизация, то текучесть и приспособленчество становятся отличительными ментальными чертами адепта вышеназванных конфессий.

К разряду постмодернистских религиозных движений, взращивающих в сознании своих адептов пластичность, вариативность и волюнтаристскую мозаичность можно отнести и популярные оккультные движения «Сахаджа Йога», «Общество сознания Кришны», «Церковь Иисуса Христа святых последних дней» (мормоны), а также феерически возникающие и никак организационно не оформленные неоязыческие сообщества, грозящие перерасти в субкультуру.

Несомненно, при отсутствии Традиции как преграды, за постмодернистскими религиозными организациями — будущее, поскольку они лишены параметров, цепляясь за которые в обществах Модерна можно было затормозить их развитие: фиксированного членства, косной общинности, репрезентативности, иерархичности. Они построены на сиюминутном консенсусе между гуру и верующим, стремящемся не противопоставить «миру сему» некую систему вдохновляющих запретов (как в религии Модерна), но, напротив, поствeрующий стремится обрести свое место в окружающей реальности через эксплуатацию того, что в традиционной и модернистской религии считалось дефектом: *телесности* (выражающейся в харизматических «глоссолалии» и «исцелениях»), *дискретности мышления* (проявляющейся в неоязыческой идеологической комбинаторике и в бытийственной комбинаторике харизматов), *принципиальной неукорененности мышления* (антитрадиционный пафос всех неопротестантов).

2. Религиозные организации, тяготеющие к Традиции. В Сахалинской области это в первую очередь РПЦ МП, в которой пафос верности Традиции зачастую стравливается политизацией[5], сотрудничеством с органами власти в «охоте за ведьмами»[6], внешней декларативностью[7] и провальной кадровой политикой. Стремление к общинности, составляющее, как правило, отличительную черту православного менталитета, на Сахалине, однако, не привело к обособлению православной части населения от «мира сего» ни на семиотическом, ни на бытовом и хозяйственном уровне. Более того, само понятие «православный» в области чрезвычайно рыхлое, прерывистое, мозаичное. На феноменологическом уровне в сахалинском православном менталитете (как и в менталитете неоправославия вообще) наличествует серьезное влияние постмодернистской духовности, описанной выше.

Иные варианты современного православия, являющиеся в континентальной России альтернативой и в некотором роде примером (РПЦЗ, РПАЦ, ИПХ), в Сахалинской области не проявлены ни в организационном, ни в социальном плане. Современное православие, как правило, ориентировано на миссионерство и позиционирование[8].

Католическая община, также декларирующая верность Традиции (хотя после II Ватиканского собора такое декларирование сущностно профанируется), в Сахалинской области является малой, замкнутой и этнической, объединяющей представителей и потомков польской и корейской диаспор, с небольшим вкраплением неофитов. Какого-либо серьезного влияния на ментальность Сахалина эта община не оказывает.

Армянская Апостольская церковь, представленная в области достаточно сплоченной армянской диаспорой, также достаточно замкнута и идейно деклассированна: она не имеет молитвенных помещений, регулярных богослужений, в ней не поставлено изучение армянской культуры и языка. В основном эта община объединена узко генетическим факто-

ром, не позволяющим тиражировать сохранившиеся отщепы Традиции (например, общинность) вовне. В связи с отмечаемым религиоведами и богословами принципиальным адогматизмом современного армянского монофизитского учения оно не может выстроить какие-то преграды Современности, использующей информационные и экономические рычаги уничтожения всякой традиционной ментальной привязки.

3. Осталось упомянуть сообщества, сохранение Традиции в которых является знаковой чертой и способом самоопределения верующих. Речь идет в первую очередь о православном старообрядчестве, традиционном исламе, ламаистском буддизме и традиционных языческих верованиях[9]. Ни одно из этих направлений духовности не представлено в области на достаточном организационном и социальном уровне. Некоторую поправку этому обобщению могут предоставить мусульмане, однако формально зарегистрированная мусульманская община области, во-первых, до сих пор не имеет важнейшего знакового параметра идентичности — мечети (с регулярной молитвой); во-вторых, достаточно текуча в социальном плане — состоит из иммигрантов, сезонных рабочих, лишь некоторые из которых рассматривают Сахалинскую область как место своего укоренения; в-третьих, приезжающие в область мусульмане достаточно деклассированны и индифферентны в религиозном плане и не могут составлять — несмотря на численность — солидной социально опоры исламскому изложению Традиции.

Таким образом, в религиозной стороне сахалинской ментальности сегодня преобладают уходящие антитрадиционные-модернистские и стремительно растущие антитрадиционные-постмодернисткие религиозные модели, исключающие цивилизационную, культурную, историческую и собственно ментальную привязанность к духовным основаниям Российского государства. С геополитической точки зрения этот признак весьма драматичен: в отторгающейся от своих истоков стране, переходящей в виртуальное псевдобытие, продолжают оставаться локусы сопротивления Современности и сохранения Традиции; на Сахалине же нет ни таких тенденций, ни социальных сил, способных эти тенденции осуществлять.

Примечания

1 Некоторое исключение составляют социологические исследования: *Боровской Г. В.* Специфика проявления религиозности среди различных социальных групп населения Сахалинской области // Роль православия в возрождении духовного самосознания населения Дальневосточного региона: Сб. матер. НПК. Южно-Сахалинск: Сах. обл. типогр., 2004. С. 59–60; *Герасимчук Д. Н.* Включенное наблюдение как метод изучения религиозных организаций (на примере организации «Свидетели Иеговы») // Сахалинская молодежь и наука: Межвуз. сб. стат. / Сост. Конюхова Л. Н. Южно-Сахалинск: Изд-во СахГУ, 2009. С. 186–189; *Коньков А. Т.* Особенности современной религиозной ситуации в Сахалинской области // Роль православия в возрождении духовного самосознания населения Дальневосточного региона: Сб. матер. НПК. Южно-Сахалинск: Сах. обл. типогр., 2004. С. 20–21.

2 См., напр.: *Горбач В., прот.* Опыт противостояния деструктивным сектам на Сахалине // Сахалинские Кирило-Мефодиевские чтения — 2010: Материалы I РНПК / Сост. Делова А. Ю. Южно-Сахалинск, 2011. С. 34–38; *Филарет (Пряшников), иером*. Нужно ли говорить о сектах? Основные направления в предотвращении влияния тоталитарных сект на население // Роль православия в возрождении духовного самосознания населения Дальневосточного региона: Сб. матер. НПК. Южно-Сахалинск: Сах. обл. типогр., 2004. С. 54–56.

3 Традиционалистская школа является системой учений Р. Генона, Ю. Эволы, Т. Буркхардта, М. Лингса, А. К. Кумарасвами, Р. Кумарасвами, Г. Смита, Ф. Шуона, С. Х. Насра, В. Куинна, Ж. Борелля, М. Седжвика, М. Али Лахани, Дж. Катсингера, А. Г. Дугина, Ю. Н. Стефанова. Достаточно перекликаются с этой школой (на уровне взаимных ссылок) учения М. Элиаде, Н. О. Лосского, В. Н. Лосского, прот. А. Шмемана, прот. И. Мейендорфа, иером. Серафима (Роуза), М. Легенгаузена, А. Корбена, А. Соруша, Г. Д. Джемаля, Е. В. Головина, В. В. Аверьянова. В современной Россия Традиционалистская школа привычно, хотя и ошибочно, персонифицируется в фигуре А. Г. Дугина.

4 См.: *Потапова Н. В.* Религиозная ситуация на Сахалине в годы советской власти (1925–1990) // Краеведческий бюллетень. 2005. № 3. С. 43–60.

5 См.: *Коршунова Н. Д.* Взаимодействие администрации области с православием // Роль православия в возрождении духовного самосознания населения Дальневосточного региона: Сб. матер. НПК. Южно-Сахалинск: Сах. обл. типогр., 2004. С. 57–59; *Серафим (Скибин), игумен*. Механизм взаимодействия власти и общества на опыте практической деятельности по духовно-нравственному образованию в рамках соглашения СахГУ МО РФ и Сахалинской епархии МП РПЦ // Роль православия в возрождении духовного самосознания населения Дальневосточного региона: Сб. матер. НПК. Южно-Сахалинск: Сах. обл. типогр., 2004. С. 60–63.

6 См.: *Горбач В., прот.* Опыт противостояния деструктивным сектам на Сахалине // Сахалинские Кирило-Мефодиевские чтения — 2010: Материалы I РНПК / Сост. Делова А. Ю. Южно-Сахалинск, 2011. С. 34–38; *Юрина Д. В.* Государство, православие, СМИ: нравственность как национальная политика // Роль православия в возрождении духовного самосознания населения Дальневосточного региона: Сб. матер. НПК. Южно-Сахалинск: Сах. обл. типогр., 2004. С. 63–64.

7 См.: *Гимро Я. В.* Планирование семьи как одна из причин демографического кризиса в России // Демографические и социально-экономические проблемы России и Сахалинской области: Материалы НПК / Сост. Соловьёва Т. М. Южно-Сахалинск: Изд-во СахГУ, 2009. С. 14–16; *Родионов А., иерей*. Роль православной семьи и воскресной школы в формировании христианских ценностей у детей и их родителей // Сахалинские Кирило-Мефодиевские чтения — 2010: Материалы I РНПК / Сост. Делова А. Ю. Южно-Сахалинск, 2011. С. 61–65; *Юзеев Д., иерей.* Духовные причины демографического кризиса // Сахалинские Кирило-Мефодиевские чтения — 2010: Материалы I РНПК / Сост. Делова А. Ю. Южно-Сахалинск, 2011. С. 23–25.

8 См.: *Горбач В., прот*. Церкви жизненно необходимо заниматься миссией в социальных сетях / Интерфакс-Религия [М., 1991–2008] URL: http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=interview&id=203; *Филонова А. А.* Блогерство как миссионерская деятельность // Сахалинские Кирило-Мефодиевские чтения — 2010: Материалы I РНПК / Сост. Делова А. Ю. Южно-Сахалинск, 2011. С. 42–43.

9 О кризисе сахалинского корейского менталитета в связи с утратой традиционной конфуцианской идентичности — см.: *Пак Сын Ы.* Проблемы сахалинской корейской семьи // Демографические и социально-экономические проблемы России и Сахалинской области: Материалы НПК / Сост. Соловьёва Т. М. Южно-Сахалинск: Изд-во СахГУ, 2009. С. 43–46.

В. В. Катькова
кандидат исторических наук,
старший преподаватель
кафедры философии
и общегуманитарных наук
Самарского юридического
института

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОБРАЗЫ СТАРООБРЯДЦЕВ В ПРОИЗВЕДЕНИИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО «ЗАПИСКИ ИЗ МЕРТВОГО ДОМА»

Copyright © 2014, В. В. Катькова

Радикальная трансформация государственного устройства, экономики и культуры России в последние двадцать лет оказала влияние на изменение государственной политики по отношению к религии и религиозным организациям. Отечественную историческую науку серьезно заинтересовало изучение религиозных аспектов общественной жизни, опыта деятельности Православной церкви в различных социально-политических условиях. Это и обуславливает актуальность исследования истории старообрядчества, его взаимоотношений с государством и Русской православной церковью (далее — РПЦ) как на общероссийском, так и на региональном уровнях. Противостояние государству и официальному православию, длительное существование старообрядческих общин в условиях конфессиональной, культурной и бытовой изоляции укрепили связи сообществ староверов и привели к складыванию особой социокультурной общности, которая получила самостоятельное историческое развитие.

В настоящее время научный интерес к истории старообрядчества возрос не только вследствие оживления деятельности старообрядческих общин, но и в связи с возникшей общественной потребностью поиска идеала и моделей социально-культурной адаптации к изменяющимся условиям общественной жизни.

Большой интерес к изучению церковного раскола проявлял и наш отечественный писатель Ф. М. Достоевский. Более того, писатель призывал обратиться к православию, вникнуть в него. В частности, в сентябрьской книжке «Дневника писателя» за 1876 г. — «это вовсе не одна только церковность, это живое чувство, обратившееся у народа нашего в одну из тех живых сил, без которых не живут нации. В русском христианстве, по-настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, один Христов образ, — по крайней мере, это главное»[1].

Явление старообрядчества Достоевский считал глубоко знаменательным для русской национальной жизни. В статье «Два лагеря русских теоретиков» (1862) он, пытаясь разобраться в том, «что произвело русский раскол», упрекает славянофилов, которые «не могут с сочувствием отнестись» к последователям Аввакума, и опровергает точку зрения на раскол западников: «Ни славянофилы, ни западники не могут, как должно, оценить такого крупного явления в нашей исторической жизни. Они не поняли в этом страстном отрицании страстных стремлений к истине, глубокого недовольства действительностью. Церковный раскол и упорство старообрядцев в отстаивании своих убеждений, принимаемое западниками за проявление «дури» и «невежества», Достоевский оценивает как «самое крупное явление в русской жизни и самый лучший залог надежд на лучшее будущее»[2].

О том, что тема церковного раскола глубоко волновала Достоевского, свидетельствует и его письмо к Н. А. Любимову от 16 ноября 1866 г., в котором он рекомендует для публикации в «Русском вестнике» «драматическую сцену из старообрядческого быта» А. Н. Майкова «Странник». «Три лица, — пишет он, — все трое раскольники, бегуны. Еще в первый раз в нашей поэзии берется тема из раскольничьего быта. Как это ново и как эффектно!»[3].

Как свидетельствует А. Г. Достоевская в «Воспоминаниях», в библиотеке писателя «много было серьезных произведений по отделам истории старообрядчества»[4]. В сохранившемся счете Ф. М. Достоевскому из книжного магазина А. Ф. Базунова от 29 августа 1862 г. указаны следующие книги по расколу: «Раскольничье дело Г. Есипова», «История Выговской старообрядческой пустыни», «Раскол» А. П. Щапова, «Рассказы из истории старообрядцев» С. В. Максимова.

Вообще, впервые церковный раскол как специфическое явление русской народной жизни начал серьезно интересовать Достоевского в сибирской ссылке, хотя существуют свидетельства, что еще в 1840-х годах, будучи петрашевцем, он искал сближения со старообрядцами. Годы, проведенные в омском остроге, где он имел возможность наблюдать большое разнообразие человеческих типов, жизненных укладов и религиозных обрядов, сблизили писателя с простыми людьми. Он с большим интересом изучает их духовные религиозные искания.

Художественное произведение «Записки из Мертвого дома» представляет собой органическое целое, состоящее из элементов художественного вымысла, автобиографии и очерка. Достоевский впервые запечатлел в порядке противопоставления в психологическом плане старообрядцев двух разных областей России.

В образе «маленького, седенького старика, поступившего в острог из стародубских слобод», он уловил такие типические черты народного характера, как стойкость, преданность своей идее и твердость

Copyright © 2014

убеждений. Особую симпатию у окружающих вызывали его нравственная чистота и непогрешимость. Добрый, кроткий и незлобивый, он снискал искреннее уважение даже у злостных преступников, отдававших ему на сохранение время от времени появлявшиеся у них деньги. «Прожив с ним некоторое время, — пишет Достоевский, — вы бы невольно задали себе вопрос: как мог этот смиренный, кроткий, как дитя, человек быть бунтовщиком?»[5]

Образ этого старообрядческого начетчика писатель противопоставляет сибирским старообрядцам: «Это был сильно развитой народ, хитрые мужики, чрезвычайные начетчики и буквоеды, и по-своему сильные диалектики, народ надменный, заносчивый, лукавый и нетерпимый в высшей степени»[6]. Но совершенно не таков был стародубский старик: «Начётчик, может быть, больше их, он уклонялся от споров. Смирный и безобидный, он, тем не менее, был непоколебим в своей вере. Он не уступал ничего из своих убеждений, но никогда никакой злобы никакой ненависти не было в его возражениях. Никакого признака тщеславия или гордости»[7].

Судя по Статейным спискам, это был старообрядец Егор Воронов, мужчина 56 лет из Черниговской губернии. Он был выслан «по высочайшему повелению» «на бессрочное время» за «неисполнение данного его величеству обещания присоединиться к единоверцам и небытие на священнодействии при бывшей закладке в посаде Добрянской новой церкви». Достоевский утверждает, что сослали «его за чрезвычайно важное преступление».

По рассказам старика, среди стародубских старообрядцев время от времени стали появляться новообращенные. Правительство поощряло их и принимало все меры для обращения всех несогласных. Тогда старик вместе с другими единомышленниками решился «стоять за веру». Они сожгли строящуюся единоверческую церковь. Знакомый писателю старообрядец был одним из зачинщиков этого мероприятия.

Внимательно присматриваясь к старику, Достоевский уловил одну из важнейших особенностей самосознания русских старообрядцев — стремление к сознательному принятию страдания. Писатель понимал, что под внешним спокойствием его соседа скрывалась «глубокая, неизлечимая грусть, которую он старался скрыть от всех»[8]. «Однажды, — вспоминает Достоевский, — часу в третьем ночи, я проснулся и услышал тихий, сдержанный плач. Старик сидел на печи и молился по своей рукописной книге. Он плакал, и я слышал, как он говорил по временам: “Господи, не оставь меня! Господи, укрепи меня. Детушки мои малые, детушки мои милые, никогда-то нам не свидеться”[9]. Писатель отмечает, что у этого старика был свой путь, свое спасение, свой выход»: «Молитва и идея о мученичестве и страдания».

У осужденных к старику-старообрядцу было особое отношение. «В каторге почти все были воры, но вдруг все почему-то уверились, что старик никак не может украсть. Знали, что он куда-то прятал врученные ему деньги, но в такое потаенное место, что никому нельзя было их отыскать. Впоследствии мне и некоторым из поляков он объяснил свою тайну. В одной из паль был сучок, по-видимому твердо сросшийся с деревом. Но он вынимался, и в дереве оказалось большое углубление. Туда-то дедушка прятал деньги и потом опять вкладывал сучок, так что никто никогда не мог ничего отыскать»[10].

Вряд ли можно сомневаться в том, что важнейшая в творчестве Достоевского идея принятия добровольного страдания идет из старообрядчества. Когда писатель возвратился из ссылки, то его удивило обилие материалов о церковном расколе, печатающихся на страницах современных ему журналов и газет.

Со времени сибирской ссылки и публикации «Записок из Мертвого дома» (1864) тема церковного раскола особенно волнует Достоевского. На страницах издававшегося им журнала «Время» широко публикуются статьи о старообрядчестве. Писатель старается глубже разобраться в особенностях миропонимания и религиозных убеждений защитников старой веры, понять причины их вражды к официальной церкви. Более того, в старообрядческом отрицании новых обрядов и стойкой защите исконно национальных основ жизни он улавливал важнейшие черты русского народного характера.

Причина обращения писателя к теме старообрядчества мы склонны объяснять радикальной трансформацией государственного устройства, экономики и культуры России в 60-е гг. XIX века.

Старообрядчество, будучи крупнейшим течением в русском православии, определило формы не только религиозной, но и социально-политической и экономической жизни многих поколений россиян, внесло большой вклад в экономическое развитие страны, оказав определенное влияние на формирование социокультурного облика России в целом.

Более трех с половиной веков минуло с тех пор, когда церковная реформа патриарха Никона, призванная унифицировать богослужебный чин и обрядность, исправить богослужебные книги, устранить недостатки в церковной жизни, расколола Русскую православную церковь, а вместе с ней и все российское общество.

Взаимоотношения государства и церкви со старообрядчеством и во второй половине XIX века оставались достаточно сложными. Небольшие подвижки в законодательстве о старообрядцах в этот период практически не улучшили их правовое положение. Мероприятия правительства Александра II в отношении старообрядчества можно охарактеризовать как попытки изменить положение дел, отреагировать на усложнявшуюся обстановку в стране, но все они потерпели неудачу. Старообрядцы не получили ни освобождения от религиозных гонений, ни какого-либо существенного облегчения в своей религиозной жизни. Ф. М. Достоевский считал своим призванием еще раз обратить внимание на отсутствие конструктивного диалога между правительством и старообрядчеством, глубину той пропасти, возникшей в результате церковного раскола XVII века.

Под влиянием перемен социально-экономического характера последней четверти XIX века, в обстановке нараставшего общественного движения и оппозиционных настроений правительство Александра III предпринимало попытки изменить социальное и правовое положение старообрядцев в России. Некоторые уступки расширяли их гражданскую и религиозную правоспособность.

Напротив, официальная церковь не сделала ни одной серьезной попытки разрешить сложившиеся противоречия, если не считать насильственно насаждавшегося единоверия. Но и в этом вопросе первое слово сказали сами старообрядцы, выступив с предложением о сближении между официальной церковью и старообрядчеством на основе единой веры. Православно-церковная иерархия чинила старообрядческим общинам всевозможные препоны в богослужебной деятельности, искала различные поводы и причины для закрытия их молельных домов.

Старообрядцам приходилось прибегать к различного рода уловкам, ухищрениям, чтобы сохранить возможность соборно молиться Богу: менять место проведения богослужений, приносить все необходимое для этого с собой и уносить или прятать после богослужения. Зачастую старообрядцы строили молельни и без разрешения начальства, нередко создавали их в жилых домах.

Православное духовенство было озабочено не только, даже не столько возвращением раскольников на путь «истинного православия», сколько устранением опасности «ухода в раскол» православных верующих. Источники единодушны в том, что одним из самых тяжких «преступлений» против Православной церкви считалось распространение ложных идей «староверия» среди православных, вовлечение их обманом, хитростью, лестью в старообрядческие «секты».

Большинство дел по обвинению в уклонении в раскол заканчивалось на стадии следствия, так как в обстановке нарастания экономических трудностей, усиления социальной напряженности (особенно в деревне) полиция и судебные органы явно не желали обострять обстановку в обществе.

Массовое движение среди бывших крепостных крестьян за официальное признание их старообрядцами, начавшееся в 60-х гг. XIX века, вынудило руководство Русской православной церкви всерьез заняться организацией системы миссионерской деятельности среди старообрядцев. Некоторые перемены в правительственной политике по отношению к старообрядчеству, обозначившиеся с конца 1850-х годов, с необходимостью требовали и от церкви изменений в тактике борьбы с «расколом», более активного и широкого использования методов «увещевания» старообрядцев, и прежде всего планомерной миссионерской работы среди них. Эта система складывалась постепенно: формировались структуры миссионерских организаций, совершенствовались формы миссионерской деятельности православного духовенства.

Ф. М. Достоевский не мог обойти вниманием на все вышеуказанные условия старообрядческой жизни. Именно поэтому его и заинтересовало данное ответвление РПЦ. В «Записках из Мертвого дома» писатель попробовал показать психологизм и эмоциональное состояние раскольников, рассмотреть их эмоционально-психологическую атмосферу. Всё это говорит о том, что в поисках нравственного и духовного идеала и путей обновления русской жизни Ф. М. Достоевский стремился найти духовную опору в подлинно национальной культуре сторонников «древлего благочестия».

Примечания

1 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 тт. Л., 1972–1984. Т. XXШ. С. 130. Ссылки на это издание будут даваться в тексте с указанием тома и страницы.

2 Тема церковного раскола в творчестве Ф. М. Достоевского // [Электрон. ресурс] URL: http://samstar.ucoz.ru/ «Самарское Староверие»

3 Литературное наследство. Т. 86. С. 130.

4 *Достоевская А. Г.* Воспоминания. М., 1984. С. 207.

5 *Достоевский Ф. М.* Записки из Мертвого дома. М.: Эксмо, 2013. С. 207.

6 Там же.

7 *Достоевский Ф. М.* Записки из Мертвого дома. М.: Эксмо, 2013. С. 207.

8 Там же. С. 208.

9 Там же.

10 *Достоевский Ф. М.* Записки из Мертвого дома. М.: Эксмо, 2013. С. 208.

И. А. Шадрихина
аспирант
Русской христианской
гуманитарной академии

ПОЭЗИЯ ЕГОРА ЛЕТОВА. ФУТУРИЗМ И АРХАИКА

Copyright © 2014, И. А. Шадрихина

Исторический путь русской поэзии, от былинных запевов до письменной традиции с ее бесспорными вершинами, воплощенными в поэтических шедеврах золотого и Серебряного веков, в двадцатом веке развернулся в рок-поэзии. Виток истории культуры вновь соединил музыку и поэзию в одно целое. Временная спираль разворачивается параллельно архаике, с ее синтезом музыки и слова, собранных ритмом воедино.

Термин «рок-поэзия» двусоставный, где первая часть относится к музыке, вторая — к слову. В связи с этим вспомним, что бытование поэзии в песенной форме присуще времени странствующих певцов, бардов, филов, аэдов, рапсодов, жонглеров, скоморохов и пр. А. Н. Веселовский в работе «Историческая поэтика» доказывал, что поэзия имеет обрядово-хоровые корни, что первоначально поэзия — синтез ритмизированного действия и слова.

Рок-поэзия, таким образом, оказывается максимально приближенной к архаическим, примитивным пластам культуры, несмотря на общекультурную вовлеченность и максимальную современность. Именно современность, а вернее, злободневность есть непременная черта рок-поэзии, наравне с включенностью в поэтическую традицию. В качестве иллюстрации синтеза поэтической преемственности и радикального новаторства уместно обратиться к творчеству Егора Летова, чья фигура в последние несколько лет отмечена повышенным интересом исследователей.

На фоне русского рока восьмидесятых–девяностых годов творчество Егора Летова отличается чрезвычайной степенью сопротивления «системе» и общественным нормам. При этом важно отметить, что сопротивление носит не столько героический, явный характер, сколько «партизанский». В исследовании Ю. Доманского «Тексты смерти русского рока» выделяются три концепта биографического мифа «Поэт», «Герой» и «Рок-звезда», развернутые на примере А. Башлачева, В. Цоя, М. Науменко [5]. Автор не ставил перед собой задачи свести все возможные биографические мифы к трем типам, но с некоторыми допущениями это представляется возможным. Биографический миф Егора Летова в данную концепцию не укладывается, несмотря на то что в случае В. Цоя мы также сталкиваемся с протестом и сопротивлением, однако «последний герой» не имеет ничего общего с «партизаном» и «превосходным солдатом», как отметила «лирического героя» Е. Летова А. С. Новицкая [11]. В случае Летова мы наблюдаем не романтически-подростковый бунт, а сопротивление подпольщика, начисто лишенное книжно-романтического героизма. «Гражданская оборона» потому и оборона, что ее смысл в военных действиях, направленных на самозащиту, а не на принципиальное изменение мира. Главная цель — сохранить себя, не позволить внешним обстоятельствам деформировать свое «Я». Именно отсюда берет названия для своих проектов Е. Летов: «Гражданская оборона», «Инструкция по выживанию».

Концепт войны для творчества Летова ключевой, при этом понимать его следует не столько буквально, сколько метафизически, как некоторую всемирную борьбу высших сил, проявляющую себя на всех уровнях бытия. Это тот самый человек, о котором Малевич писал: «без винтовки, как без Бога, не может пройти ни шагу» [8, с. 219]. Для Летова война — единственно возможная форма существования, позволяющая оставаться собой, способ преодоления себя самого и мира, подчеркнем, именно мира, а не какой бы то ни было политической системы. Тот, кто не принимает участия в борьбе, по Летову, не имеет права в полной мере называться человеком. Для Летова люди делятся на две категории — мертвые и живые, где живые — это участники войны, а мертвые — обыватели, уклоняющиеся от борьбы. «Продолжая своим животом дорожить, // Истекая слюною всем нравится жить» («Повезло») [4]. Жизнь, сама по себе, без борьбы, не имеет ценности и смысла. «Государство» не более чем метафора, частный случай системы, то есть детерминированного мира, который следовало бы уничтожить, если бы это представлялось возможным, но, поскольку это стремление утопично, остается только сознательно продолжать действовать, зная заранее, что проигрыш обеспечен.

Запрятанный за углом
Убитый помойным ведром
Добровольно ушедший в подвал
Заранее обреченный на полнейший провал
Я убил в себе государство [7, с. 215].

В этом ключе экзистенциалист Летов близок к философии абсурда А. Камю, «искусство быть посторонним» [7, с. 249] — часто встречающийся мотив. Также не стоит забывать и о перекличке с творчеством Ж.-П. Сартра. Экзистенциализм Летова выражен им в одном из интервью следующим образом: «Я считаю, что все начинается тогда, когда теряется надежда»

Copyright © 2014

[8]. В связке с предыдущим рассуждением о бессмысленности, необходимо сказать об архаически-мифологическом начале в стихах Летова, проявляющем себя через обращение к образу «жертвы». Дело в том, что принесение жертвы (иногда себя самого) ради свободы и прорыва детерминированного мира, в результате бессмысленно. Но значение ритуала, который направлен на исправление текущего порядка, не отменимо, за ним остается сакральное значение. «Вообще, честно говоря, все, чем я тут занимаюсь в эти печальные времена (стихи, песни, картинки или, вот, например, слова), я считаю этаким безнадежным ритуалом. Чем-то вроде концептуальной акции Джозефа Бойса, когда он носил и укачивал на руках мертвого зайца, объясняя ему вслух теорию относительности» [8].

Мертвый не воскрес,
хворый не загнулся.
Зрячий не ослеп,
спящий не проснулся.
Весело стучали храбрые сердца…
Отряд не заметил потери бойца!
Отряд не заметил потери бойца! [7, с. 289].

Жертва в приведенном выше фрагменте оказывается бессмысленной, она ничего не меняет. «Отряд не заметил потери бойца» — цитата из стихотворения М. Светлова «Гренада»: «Отряд не заметил // Потери бойца, <…> Новые песни // Придумала жизнь… // Не надо, ребята, // О песне тужить» [12, с. 109]. Уже в тексте оригинала мы сталкиваемся с историческим замещением «песни», с новой сменой. Летов переставляет акценты и пишет текст на основе единственной строчки, подразумевающей бессмысленную жертву, не искажающую обыденного порядка.

В качестве варианта прорыва тотальной детерминированности автор предлагает солипсистское решение — «покончить с собой — уничтожить весь мир» [7, с. 248]. Уход из жизни-войны часто встречается в текстах Летова. Максимализм, доведение любого состояния до крайности, до предела и даже дальше — стремление заплывать за буйки, не считаясь с последствиями. Раскачивание внутреннего маятника: «Выше солнышка, ниже кладбища» [7, с. 281], «Среди твовó спокойствия летает экстремист» [7, с. 185] и т. д.

Кто здесь самый главный анархист?
Кто здесь самый хитрый шпиен?
Кто здесь самый лютый судья?
Кто здесь самый удалой господь?
Неба синь да земли конура
Тебя бензин да меня дыра
Пока не поздно — пошел с ума прочь
Пока не поздно — из крысы прямо в ангелы.
<…>
Бери шинель — пошли домой [7, с. 272].

Летов задает вопросы от малого к великому, по нарастающей, от анархиста до господа (заметим, что господь у него пишется не с заглавной буквы). Религиозный пласт лирики, по возможности, оставим в стороне, поскольку это отдельная тема исследования. Тесты Летова — это переживание нуминозного в понимании Р. Отто. Подчеркнем главное для нас — уход из жизни есть возвращение с войны. Также отметим очередной парафраз «бери шинель» из песни Б. Окуджавы.

Егор Летов — поэт не-спокойствия и неравнодушия, по Достоевскому, принимающий на себя ответственность за все происходящее в мире.

Мой друг повесился у вас на глазах.
Он сделал харакири у вас на крыльце.
И он истек надеждой и всем, чем мог,
А все вы остались такими же… («Харакири») [4].

Еще один пример бессмысленного жертвоприношения. Здесь же важно обратиться к еще одной особенности тестов Летова, уже отмечавшейся исследователями, — акцент на телесности. «Телесность функционирует в экзистенциальной соотнесенности с миром, но при этом все взаимосвязи между телом и миром являются онтологически невозможными» [1, с. 173].

Первое, что бросается в глаза при обращении к поэзии Летова, — это ее алогичность и эпатажность, нарочитое игнорирование грамматики, разрыв смысловых связей, использование табуированной лексики. Эта особенность поэзии Летова есть не что иное, как наследие футуризма. Вообще, футуристы для творчества Е. Летова являются базой, причем не только в области поэзии, но и в области биографического мифа, о чем мы будем говорить несколько позже.

Подробный анализ способов организации текста в рамках традиции авангарда представлен в работе «Поэзия Летова на фоне традиции русского авангарда (аспект языкового взаимодействия)» [13], поэтому мы не будем подробно останавливаться на этой теме. Авторы статьи акцентировали внимание на футуристическом языке, но ничего не сказали о смысловом плане футуризма как такового и, как следствие, не затронули этого аспекта в отношении Летова. Однако мы считаем, что, прежде чем говорить о поэзии Летова в связи с футуризмом, нужно уделить внимание основным чертам футуризма.

Начнем с главного, а именно с истоков и футуристической базы. «Из всех территорий, на которые притязало искусство в начале столетия, русский авангард выбирает наиболее архаичную, наиболее фундаментальную — территорию сакрального» [2, с. 26]. Отсюда концепция нового языка как возвращения к праязыку, создание заумной речи, очищение слов до первосмысла. Обратимся к манифесту «Садок судей II», выделяя основополагающие для нашего исследования моменты: «1. Мы перестали рассматривать словопостроение и словопроизношение по грамматическим правилам, став видеть в буквах лишь направляющие речи. Мы расшатали синтаксис. 5. Мы характеризуем существительные не только прилагательными (как делали главным образом до нас), но и другими частями речи, также отдельными буквами и числами. 6. Нами уничтожены знаки препинания, — чем роль словесной массы —

выдвинута впервые и осознана. 11. Мы считаем слово творцом мифа, слово, умирая, рождает миф и наоборот» [6, с. 131–132].

Итак, начнем с конца, а именно с мифологичности слова. Первобытный синкретизм, возвращение словесности к ее истокам — вот основная религиозно-философская часть программы футуристов. Летов наследует футуризму в первую очередь в плане возвращения к архаике. Он стремится разрушить все наносное и вернуться в первоначало.

Говоря о сакральных истоках поэзии Летова, нельзя не упомянуть и влияние русской народной поэтической традиции. В его стихах можно найти элементы заговоров — «кому вынется — тому сбудется»[7, с. 286], «ледяное солнце — раскались!» [7, с. 410] — заговор в форме императива. Цитаты, используемые Летовым, превращаются им в словесные формулы, обладающие магической силой. «“Насекомых” я написал, находясь под глубоким впечатлением и влиянием шаманской ритуальной поэтики северных народов. Я кропотливо углублялся в какое-то “научное исследование” на эту тему, в котором приводились время от времени в качестве примеров сами тексты, вернее — их переводы, — и вдруг у меня как будто что-то лопнуло, вскрылось изнутри. Хлынул поток. И вот, ночью, я бродил по Академгородку среди снегов и сосен и подслеповато пытался запомнить то, что хлестало из меня в виде образов, движений, ритма, заклинаний. Так вот и возникли “Насекомые”, а впоследствии — и многое другое» [8].

Однако не будем забывать, что речь идет не только о тексте, поскольку большинство стихов Летова есть часть песни. Рифма для Летова — явление редкое и нехарактерное, что сближает его с архаикой. «В песнях преобладает музыкальный элемент; в них господствует ритм, приближающийся к метру. Рифма для первобытной поэзии не характерна. В ней ведущим началом является повторяемость не звуков, а смысловых комплексов. Стихия повторяемости поддерживается верой в силу слова, как аккумулирование этой силы» [10, с. 60].

Поэзия как мания, как не-искусство, одержимость в творчестве Летова проявляет себя через обращение к традициям юродства и скоморошничества. В этом же ключе уместно говорить и о безумии, об уходе на трансперсональный уровень сознания, если использовать терминологию С. Грофа. «Я считаю, что сама песня “Прыг-скок” — одна из лучших вещей, что я сделал в жизни. Она возникла почти как шаманский ритуал: мы решили произвести трансцендентный опыт, включить огромную бобину на девятой скорости и играть в течение многих часов беспрерывно. И часа через четыре из меня пошли, как из чудовищной огромной воронки, глубоко архаические слова — слова, рожденные даже не в детстве, но в том состоянии, которое существовало еще до моего рождения» [8].

Возвращаясь к традиции футуризма в текстах Летова, нужно отметить деструктивность его лирики. Летов постоянно использует прием шока, проявляющийся в табуированной лексике, изломанной грамматике, физиологизме (телесности). Здесь важно сказать несколько слов об универсализме Летова, являющемся наследием футуристов, стоящих «на глыбе слова “Мы”» [6, с. 130]. «Телесный код становится определяющей универсалией в авангардной модели мира Егора Летова, так как именно в контексте авангардной поэтики эта категория функционирует на всех уровнях художественного текста, и одним из определяющих свойств телесности становится ее полная деструктивность» [1, с. 176]. Однако следует добавить, что категория телесности не самостоятельна, она — частный случай коллективности как всеобщности: я — такой же как и вы, сделан из того же теста.

Прием шока направлен против автоматизма, его задача разбить скорлупу равнодушия и отстраненности. «Лечение» от равнодушия через боль и отвращение направлено на достижение катарсиса.

Важной чертой футуризма является его утопизм и эсхатологизм. И то и другое встроено в поэтику Летова. Однако в утопии поэт заранее разочарован, именно поэтому он и говорит о жертве как бессмысленном, но необходимом действии — утопия, то, к чему стремятся, то, ради чего можно и нужно отдать жизнь, заранее зная, что цель недостижима. Что касается эсхатологизма, то для Летова это конец связи с Космосом, потеря творческой энергии и главенство цивилизации. В его поэзии ни о каких положительных коннотациях относительно технократии, воспеваемой футуристами, быть не может. «Асфальтовый завод пожирает мой лес» [7, с. 220] — отношение к машине уже не окутано романтическим ореолом, сулящим новые перспективы; системность и механицизм в любых своих проявлениях есть омертвевшая форма, от которой, словно круги по воде, расползается смерть. То, что футуристы воспевали, Летов отталкивает.

«Футуристы ведут не *к* а *от*. Но ведь и пилот, постигающий великолепный смысл рекорда, взлетает не к небу, а от земли. Таков и футуризм! Ведь и сама жизнь ведет не к новому времени, а от старого» [14, с. 152].

Что касается биографического мифа и футуризма, то обратим внимание на отношение Летова к политике. Анархизм в духе Малевича, коммунизм как утопия, фашизм как эстетика авангарда. Вспомним в связи с этим фигуры В. Маяковского и Ф. Т. Маринетти, не только не чуждых политики, но и активно сотрудничавших с властью.

Поэзия сакральна сама по себе, по своему происхождению, по назначению, по форме. Е. Летов в своем творчестве предпринял попытку возврата поэзии к ее подлинным истокам, для чего в качестве опорной точки был выбран футуризм. Таким образом, видим, что Летов проходит путь через футуризм к архаике, к поэзии заговоров и магических формул. Деструкция используется им для расчистки поэтического языка и восприятия аудитории.

Егор Летов, как представитель эпохи постмодерна, не избежал интеллектуальных игрищ, его

поэзия — это гипертекст, для адекватного восприятия которого необходимо как минимум находиться в том же интеллектуальном контексте, что и автор. Возможно, что именно несоответствие авторского интеллектуального контекста и интеллектуального контекста аудитории негативно сказалось на имидже Е. Летова.

Литература

1. *Авилова Е. Р.* Телесность как основная универсалия авангардной модели мира (на примере творчества Егора Летова) http://cyberleninka.ru/article/n/telesnost-kak-osnovnaya-universaliya-avangardnoy-modeli-mira-na-primere-tvorchestva-egora-letova (дата обращения: 18 марта 2014).
2. *Бобринская Е. А.* Русский авангард как историко-культурный феномен // Авангард в культуре XX века (1900–1930 гг.): Теория. История. Поэтика: В 2 кн. / Под. ред. Ю. Н. Гирина. М.: ИМЛИ РАН, 2010. Кн. 2.
3. *Веселовский А. Н.* Избранное: Историческая поэтика. СПб.: «Университетская книга», 2011.
4. Гражданская Оборона. Тексты песен http://www.gr-oborona.ru/texts/ (дата обращения: 18 марта 2014).
5. *Доманский Ю. В.* «Тексты смерти» русского рока http://coollib.net/b/108522 (дата обращения: 18 марта 2014).
6. Литературные манифесты: от символизма до «Октября» / Сост. Н. Л. Бродский и Н. П. Сидоров. М.: «Анраф»
7. *Летов Е.* Стихи / Е. Летов. Москва: ООО «Выргород», 2011.
8. *Летов Е.* Я не верю в анархию: Сборник статей http://modernlib.ru/books/letov_egor/ya_ne_veryu_v_anarhiyu_sbornik_statey/read/ (дата обращения: 18 марта 2014).
9. *Малевич К.* Человек — самое опасное в природе явление / Черный квадрат. СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008.
10. *Мелетинский Е. М.* Избранные статьи. Воспоминания / Отв. ред. Е. С. Новик. 2-е изд., доп. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2008.
11. *Новицкая А. С.* «Партизан» и «Превосходный солдат»: лирический герой Егора Летова 1985–1989 гг. http://grob-hroniki.org/article/2010/art_2010-xx-xxa.html (дата обращения: 18 марта 2014).
12. «Путешествие в страну Поэзия». Книга 2. Ленинград: Лениздат, 1970.
13. *Черняков А. Н., Цвигун Т. В.* Поэзия Е. Летова на фоне традиции русского авангарда (аспект языкового взаимодействия) http://cyberleninka.ru/article/n/poeziya-e-letova-na-fone-traditsii-russkogo-avangarda-aspekt-yazykovogo-vzaimodeystviya (дата обращения: 18 марта 2014).
14. *Шершеневич В.* Зеленая улица: Манифесты и программы русских футуристов. Мюнхен, 1967.

М. В. Колмакова
аспирант
Русской христианской
гуманитарной академии
Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор Светлов Р. В.

«СЕКТА» В ИССЛЕДОВАНИЯХ СОВЕТСКИХ УЧЕНЫХ 60–80 ГОДОВ XX ВЕКА

Copyright © 2014, М. В. Колмакова

Изучение деятельности религиозных организаций в России особенным образом оформляется в середине XX века. До этого времени проблема возникновения и распространения различных форм религиозных организаций находилась под серьезным наблюдением церковных и околоцерковных кругов, а также немногочисленных заинтересованных лиц. С середины 50-х годов XX века в советской научной среде возрастает интерес к изучению деятельности религиозных организаций, что было обусловлено рядом социокультурных и исторических причин. В это время начинает формироваться устойчивая тенденция исследования деятельности религиозных организаций, вырабатываемые приемы и особенности которой дают нам возможность говорить о формировании в нашей стране нового направления развития научного знания.

В настоящей работе мы остановимся на тех дефинициях, которые применялись советскими исследователями в период повышенного интереса к деятельности религиозных организаций в 60–80-е годы XX века, а также постараемся проследить тенденцию в изучении деятельности различных религиозных организаций в последующие годы. Термин «секта» имеет латинское происхождение, и несколько значений, в зависимости от того, к какому корню это слово привязано: secta (лат. школа, учение), sequi (лат. следовать) или secare (лат. отсекать, отделять).

Обращаясь к истории становления подхода, о котором мы скажем ниже, ссылаясь на слова известного исследователя прошлого века — Клибанова Александра Ильича, необходимо отметить:

> На всем полувековом пути своего развития изучение проблем религиозного сектантства в СССР являлось отраслью исторического и философского исследования и было вплетено в историю массового атеистического движения. Оно постоянно равнялось на общественные требования. Именно поэтому, какие бы проблемы истории, идеологии, общественно-политической роли сектантства ни поднимали советские исследователи, какие бы стороны деятельности религиозных сект ни освещали в своих работах, первым и важнейшим условием было их соответствие ленинским принципам изучения сектантства, идеологической борьбы за его преодоление. Можно сразу сказать, что как следование этому условию определило лучшие достижения советской литературы по религиозному сектантству, так и, напротив, неудачи, срывы отдельных авторов, писавших о религиозном сектантстве, были связаны с тем или иным недопониманием этого условия, его недооценкой [6, с. 15].

В приведенном фрагменте автор очень четко указывает на то, что подход был задан, и изучение было возможно исключительно в его рамках, с соответственными плюсами и минусами качества исследований. Видными деятелями начала XX века были: В. Д. Бонч-Бруевич, П. А. Красников, А. Лукачевский, А. И. Клибанов и др. Можно сказать, что благодаря исследованиям этого периода мы имеем то религиоведческое знание, которое более полно оформилось в середине и конце XX века и сегодня продолжает пополняться и расширяться.

60-е годы XX века были ознаменованы борьбой против теизма как такового. В связи с чем многие исследователи и ученые особенно не лестно отзывались о «главном враге советского человека» — христианстве в целом и православии в частности, а также тех течениях, которые выделялись на его основе и вели свою деятельность на просторах Советского Союза.

Остановимся на самом понимании термина «сектантство», употребляемого советскими исследователями религии. В этом отношении весьма интересно замечание, которое оставляет Белов А. В. в своей работе «Современное сектантство»:

> Еще несколько лет назад в нашей популярной литературе портреты сектантов рисовались одной краской, была выработана даже своеобразная схема, под которую как бы “подгонялись” верующие, приверженцы различных сект. Упускалось из виду, что члены сектантских общин — это живые люди со своими жизненными запросами и интересами, со своими индивидуальными чертами, люди, в силу тех или иных причин оказавшиеся под влиянием религиозной идеологии, вставшие на ложный путь. Только в последние годы у нас стали проводиться конкретно-социальные исследования религиозности населения, особенностей религиозного сознания и психологии верующих, их нравственного облика [2, с. 28].

Автор отмечает повышенный интерес к изучению явления, присущий не только научному сообществу, но и людям далеким от академической учености. В этом автор видит важность тщательного изучения деятельности указанных организаций, а также своевременное информирование граждан об особенностях

Copyright © 2014

той или иной религиозной практики, конечно проводимой в рамках, заданных официальной идеологией.

Первая группа определений демонстрирует вариант заимствования термина, а также его употребление в научной практике. К этой группе определений мы можем отнести разъяснения следующих авторов:

- *Цветогоров Э.*: «Слово “секта” в латинском языке когда-то обозначало учение, школу. Сектами издавна называют группы верующих, которые по каким-либо причинам отошли от той или иной церкви» [18, с. 3].
- *Лаптенок В.*: «Сектантство — общее название религиозных организаций и групп верующих людей, которые отделились от господствующей или ранее господствовавшей церкви, например от католической на Западе или православной в России. Расхождения между сектами и теми церквами, от которых они когда-то откололись, идут главным образом по линии оценки религиозных догм, отношения к обрядам, толкования библии и евангелия. Но все эти разногласия между теми и другими представляют собой лишь оттенки внутри одного и того же религиозного лагеря. Поэтому, когда мы говорим о религии как об антинаучной, реакционной идеологии, то подразумеваем и сектантство» [7, с. 3].
- *Митрохин Л.*: «Сам термин “сектантство” в применении к религиозной жизни был впервые введен в Средние века католическими богословами, обозначившими так группы верующих, отколовшихся от католической церкви. При этом они заимствовали термин “секта” (от латинского secta — школа), который был известен еще в древнем мире и служил для обозначения философских школ, отличающихся от общепринятых взглядов. Католические, а вслед за ними и православные богословы придали этому термину новый обличительный, одиозный смысл, отождествляя сектантов с “ренегатами”, “отступниками” в противоположность своей якобы единственно “истинной” религии» [10, с. 7].

Данная группа определений демонстрирует некоторую преемственность взглядов М. Вебера и Э. Трёльча, но становится необходимым доработать и расширить область исследования.

В 60-е годы появляется множество различных уточнений к термину «сектантство». Так мы видим, что вводятся понятия «христианское сектантство», «религиозное сектантство», также предпринимаются попытки обрисовать контуры «сектантства как такого».

Следующая группа определений выделяется как своего рода уточнение более общего понимания терминов «секта» и «сектантство», в частности речь идет о «религиозном сектантстве» и «христианском сектантстве»:

- *Белов А.*: «Обычно религиозными сектами именуются обособленные группы верующих, порой весьма многочисленные, отколовшиеся от господствующей или господствовавшей в свое время религии» [2, с. 3].
- *Клибанов А.*: «Исторически сложившееся на много веков позднее православия, религиозное сектантство в большинстве своих учений представляет собой идеологию, очищенную от грубых суеверий и явных нелепостей, от всего того, чем православие одурманивало еще крепостных крестьян, задавленных неволей, нуждой, невежеством» [4, с. 3].
- *Яковлев В.*: «Христианское сектантство — особая форма религиозного вероучения, морали и деятельности. Сущность его заключается в стремлении придать вере в бога сугубо личный характер, сделать ее внутренним миром каждого верующего» [19, с. 5].

Указанные определения не вносят особенной ясности в понимание такого многогранного явления, как «сектантство», но все же дают некоторый импульс для дальнейшего размышления о его особенностях. Так начинает формироваться мнение о недостаточности термина, условности его использования.

В свою очередь Митрохин Л. Н. более подробно говорит о проблеме:

> Религиозное сектантство — это вполне конкретное историческое явление, и, на наш взгляд, неверно относить к нему любые группы верующих, которые стоят вне так называемых мировых церквей и их религий. В этой связи лектор должен четко представлять себе вопрос о соотношении сектантства и старообрядчества… В нашей атеистической литературе старообрядчество обычно классифицируется как одна из христианских сект. По нашему мнению, для этого нет достаточных оснований. Если старообрядчество включить в разряд сектантства, то это понятие становится бессодержательным. Заходит ли речь об обрядах, учении церкви, об отношении к таинствам, о классовой природе идеологии, — в каждом из этих случаев приходится делать оговорки в адрес старообрядчества. Всякая классификация сектантства теряется, понятие его оказывается чисто собирательным термином, обозначающим конгломерат самых различных по своему характеру религиозных течений, сходных лишь в одном — отпадении от господствующей церкви. К тому же каких бы то ни было серьезных аргументов в пользу такой классификации история изучения сектантства не выдвинула [10, с. 7].

Приведенные группы определений так или иначе отражают взгляд советских авторов на проблему возникновения «сектантства», а также проблему противостояния этому явлению. Некоторым итогом таких «терминологических исканий» можно привести слова Белова А. В.: «Однако, каким бы условным ни был термин “сектантство”, в настоящее время он продолжает употребляться в нашей научной, научно-популярной литературе и в практике работы по атеистическому воспитанию» [2, с. 4]. Пожалуй, наиболее яркое представление понимания места сектантства в советском обществе, но вместе с тем и интерес к этому явлению, который только возрастает, а потому имеется большой фронт работы для ученых в области исследования деятельности религиозных организаций различных направлений.

Возникновение и распространение религиозных движений воспринимались исследователями 60-х го-

дов XX века все больше как процесс, имеющий своей основой социальное недовольство, нежели попытку отстаивать чистоту исполнения догматов и правильности обрядовых действий. «Сектантство» воспринимается как «бунт низов общества», постепенно подтачивающий прочность советской власти. Уже в 70-е годы отношение к деятельности указанных организаций меняется.

Ряд исследований указанного периода направлен на анализ деятельности ученых предшествующих лет. Вполне понятная преемственность взглядов говорит о формировании некоторой традиции передачи имеющихся знаний. Так, в работе Москаленко А. Т. мы видим следующее описание: «В последние годы в советской печати появились глубокие исследования по критике идеологии современного христианского сектантства, среди которых следует отметить работы В. И. Гараджи, А. И. Клибанова, Л. Н. Митрохина, А. В. Белова, В. Ф. Крестьянинова, Ф. Федоренко, Э. Г. Филимонова, А. Н. Чанышева и др.» [12, с. 7].

Работа Москаленко является попыткой переосмысления предшествующего опыта изучения религиозного влияния в СССР многообразного в своих проявлениях. Но отказа от идеи «религия как оружие» не происходит.

Предлагаем остановиться на тех разъяснениях понятия «секта» и «сектантство», которые были особенно распространены в литературе 70-х годов XX века:

- *Вдовиченко П.*: «Сектами принято называть религиозные группировки, отколовшиеся от господствующей в той или иной стране церкви. Понятие “секта” во многих отношениях условное. Некоторые религиозные течения, возникшие вначале как секты, в дальнейшем стали весьма распространенными религиями… Секты имеются почти во всех религиозных направлениях: в христианстве, исламе и др. Христианские секты на Западе возникли в результате отхода верующих от господствующей там католической церкви, в России — от церкви православной» [3, с. 1].
- *Клибанов А.*: «“Секта” — русская калька с латинского secta, что означает сообщество, учение, направление. В церковных кругах семантике слова “секта” был придан отрицательный знак. Под сектами понимались отбросы церковной истории, а сектанты третировались как изгои, религиозные парии» [5, с. 4].
- *Масалов В.*: «Слово “секта” происходит, как известно, от латинского — учение, школа. Под сектантством вообще подразумевается обособленность, замкнутость узких групп единомышленников в области политики, идеологии, искусства» [8, с. 5].

Как мы видим, изменяется ракурс изучения сектантства. Следующая подборка определений поможет показать, какие особенности выделяют исследователи применительно к понятию «религиозное сектантство» и «христианское сектантство».

- *Моисеев А.*: «Религиозное сектантство — понятие собирательное. Термин “секта” означает группу верующих, отошедших от официального или господствующего вероучения. В Древнем Риме секта (от латинского sequi — “следовать”) ничего предосудительного не выражала, а означала лишь школу в философии, которая отражала взгляды, отличающиеся от общепринятых. Но католические богословы придали этому термину обличительный смысл, называя сектантами группы верующих-христиан, отколовшихся от официальной церкви. Термину “секта” было придано иное звучание “secare”, что означает “разделять”, “рассекать”… Сектантство — специфическое религиозное течение, в значительной степени отличающееся от основных направлений христианства: православия, протестантизма, католицизма» [11, с. 3].
- *Филимонов Э.*: «Термином “религиозное сектантство” (от лат. Secta — школа, учение) принято называть различные религиозные группы и общества, возникающие иногда внутри того или иного религиозного направления (христианства, ислама, буддизма и др.) под влиянием противоречий классового антагонистического общества. На определенных этапах исторического развития в религиозной форме сектантства находят своеобразное выражение социально-экономические, политические и нравственные интересы и устремления различных социальных групп, недовольных своим положением в классово-антагонистическом обществе… Религиозное сектантство является выражением стихийности, незрелости, слабости общественных движений и протеста, свидетельствует о том, что эти движения идут по ложному пути, что в сознании их участников действительные социально-политические причины и цели движения затушеваны и подменены религиозными идеалами и иллюзиями» [15, с. 3–5].

Представленные понятия не являются единственными в литературе указанного периода, но, на наш взгляд, именно такая подборка позволяет проследить изменения, которые произошли в осмыслении и понимании «сектантства». Несмотря на то что часть исследователей еще воспринимая наработки предшествующих десятилетий продолжает противопоставлять «церковь» и «секту», другая часть ученых начинает отстраняться от этой траектории мысли и все больше сосредотачивается на формировании представления «секты» как социально обусловленном явлении.

В связи с вышесказанным необходимо отметить еще одно направление, которое мы обозначили в исследованиях прошлого десятилетия, но более широкое и подробное освещение получило именно в 70-е годы XX века. Речь идет о недостаточной проработке терминов «секта» и «сектантство».

- *Вдовиченко П.* отмечает: «В нашей стране нет “государственной” религии, поэтому термины “секта” и “сектант” утратили свой первоначальный смысл. Однако это не означает, что они стали бессодержательными. Специфика сектантства, кроме государственно-правового положения общин, определяется также исторически сложившимися особенностями вероучения, обрядностью, организацией общин и способами распространения религиозных взглядов» [3, с. 1].

- *Клибанов А.*: «В таком случае, правомерно ли пользоваться этим термином? Вопрос долго дебатировался в советской литературе, споры вокруг него утихли, но не прекратились. Думается, что пользование термином "религиозная секта", "религиозное сектантство" правомерно. Термины, в свою очередь, живут исторической жизнью. В конце концов, специфически церковная трактовка термина зиждилась на положении православия как господствующей церкви. Это в далеком уже прошлом. В контексте марксистской исторической и социологической науки термин обновляется, обогащается содержанием, включая и критическое отношение к его церковному обиходу… Термин есть элемент научного языка, и как таковой он не безразличен предмету познания» [5, с. 4–5].
- *Белов А.*: «…необходима дискуссия советских исследователей по вопросу о самом понятии "сектантство", которое утвердилось в практике атеистического воспитания, но в научном плане представляется в известной степени спорным. Необходимость такой дискуссии давно назрела. И если мы применяем в своей работе это понятие, то отнюдь не потому, что безоговорочно принимаем его, а в силу традиции, установившейся в практической работе, в пропаганде научного атеизма» [1, с. 7].

Приведенные дефиниции свидетельствуют о том, что термин «секта» является элементом современного научного языка. Указанные мнения авторитетных исследователей религии, и сектантства в частности, говорят о том, что поиски религиоведческого понимания, философского осмысления с научной позиции продолжаются, намечается тенденция к оформлению нового термина, который не будет основан на христианском понимании явления «сектантства». Об этом свидетельствует некоторое количество определений «сектантства» как социального явления. Такое понимание термина намечалось и в исследованиях предшествующего десятилетия, но в 70-е годы получает наибольшее распространение:

- *Моисеев А.*: «Сектантство — явление социальное. Классики марксизма-ленинизма связывали возникновение религиозного сектантства с эпохой формирования капиталистического общества. Они подчеркивали, что сектантство есть отражение противоречий и капитализма, получивших выражение в мистической форме. В нем отражаются социально-экономические, политические и другие интересы различных социальных групп, недовольных своим положением, в классово-антагонистическом обществе или внутри религиозного течения» [11, с. 4].
- *Клибанов А.*: «Мы имеем дело с весьма сложным общественным явлением, его сущность скрыта плотными религиозными покровами, оно отличается разнообразием и причудливостью форм. О его составе, структуре, идеологии, движущих силах, факторах деятельности мы чаще узнаем от его церковных обличителей, чем от самих его участников и вдохновителей. Чем глубже скрыта истина, тем шире поле для псевдонаучных спекуляций вокруг нее, будь они очернительские или идеализаторские, для выражения взглядов, проникнутых субъективизмом и тенденциозностью. В советской историографии положено начало глубокому изучению сектантства на основе марксистско-ленинской методологии… религиозно-общественные движения, будучи реальным фактом и фактором общественно-политической жизни дореволюционной России, представляли собой проблему социальную — в качестве таковой они и привлекали внимание и явились предметом острой и долгой литературной полемики, скажем больше — идеологической борьбы [5, с. 4, 13].

Понимание «сектантства» как социального протеста, как явления комплексного — является чрезвычайно важным для становящегося «советского» религиоведения. Именно такое понимание открывает широкие горизонты исследователям религии и общества, перспективу изучения протекающих в этих областях жизни процессов.

Указанные определения не являются перечислением всех имеющихся представлений, скорее отражением основных тенденций изучения деятельности «сект» в науке в указанный период XX века.

Понимание «сектантства» в качестве социального явления и выработка особенного подхода к изучению его — отличительная черта научного осмысления феномена «сектантства» в советской науке 70-х годов. Этот подход получит более широкое представление в последующие десятилетия.

80-е годы XX века стали поворотным моментом в истории развития и становления научного понимания феномена «сектантство». Мы можем говорить о том, что именно в этот период оформляются основания для ухода от использования самого термина «секта», а так же приводятся альтернативные варианты, имеющие качественно иное содержание для обозначения указанного нами феномена.

Как и в описании предшествующих десятилетий, кратко обозначенных в нашей работе, применительно к 80-м годам XX века, необходимо отметить наиболее распространенные в научной среде определения терминов «секта» и «сектантство».

- *Филимонов Э.*: «…секта — это определенный тип социально-религиозной общности со специфической системой взаимоотношений, общения людей, социальной психологией, мировоззренческими и нравственными установками, стереотипами мышления и поведения и, наконец, особым образом жизни (нравственной, бытовой, экономической). Она характеризуется определенной ориентацией вероучения, системой нравственных норм, запросов, предписаний, культом, типом религиозной организации (системой руководства, членства)» [16, с. 21–22].
- *Савельев С.*: «Что такое "секта"? В кратком научно-атеистическом словаре (Изд. 2-е. М.: Наука, 1969, с. 20) об этом говорится так: «"Секта" (лат. secta) — обособленная группа верующих (иногда весьма многочисленная), существующая наряду с аналогичными группами, отличающаяся от них какими-либо особенностями в вероучении и культе,

но не являющаяся господствующей среди них. Большинство сект представляет собой группы верующих, отошедшие от той или иной церкви или общины, которыми они, по обыкновению, обвиняются в ереси. Действительными причинами образования сект всегда были социальные противоречия, хотя мотивами обычно служат разногласия в вопросах вероучения и культа. В применении термина "секта" много условного. Так, он по традиции не прилагается к старообрядческим толкам и согласиям. Ряд протестантских организаций — баптистов, меннонитов и др. иногда называют сектами, а иногда церквами. Марксизм, хотя и не отказывается от употребления термина "секта", не устанавливает, однако, никакого принципиального различия между "сектантскими" и "церковными" религиозными организациями» [13, с. 4].

- *Трофимов Я.*: «…следует подчеркнуть, что термин "сектантство" применяется не с целью унижения какого-либо религиозного вероучения, так как мы не разделяем религии на хорошие и плохие, главные и неглавные. Этот термин употребляется лишь в силу ранее сложившихся традиций для обозначения ряда христианских конфессий — баптизма, адвентизма, пятидесятничества, свидетелей Иеговы» [14, с. 3–4].

Как мы видим из вышеприведенных формулировок, в 80-е годы исследователи, основываясь на тех результатах, которые были получены советскими учеными в предшествующие десятилетия (особенно показательными в этом отношении являются ссылки авторов к определениям, опубликованным в 60-е годы XX века), продолжали их осмысление и дорабатывали их содержательную сторону. Необходимо отметить, что часть авторов продолжает придерживаться уже устоявшегося в научном мире понимания терминов. Потому в ряде исследований все больше и подробнее рассматривается вопрос о необходимости употребления термина «секта» в той форме, какая имеется в настоящий момент. Одним из наиболее ярких представлений такой тенденции являлся Филимонов Э. Г., который писал:

…содержание понятий «секта» и «сектантство» в его прежнем, традиционном смысле устарело. Еще в 1928 году известный исследователь религиозного сектантства Ф. М. Путинцев писал: «Секты стали равноправными с церковью организациями, поэтому свой прежний смысл, характер и значение как сами сектанты, так и слово «секты» потеряли. Поэтому мы были бы за упразднение слова «секты», если бы можно было его чем-нибудь заменить. Если мы употребляем слово «секта», то лишь как общеупотребительный и технический термин, не вкладывая в него никакого иного смыла, кроме как «такие-то церкви», «такие-то религиозные организации» [в сноске: Иногда в литературе вместо термина «сектантская община» употребляется термин «общество»: общество баптистов, общество пятидесятников и т. д. На наш взгляд, термин «общество» правомерно употреблять применительно к религиозным объединениям в литературе, посвященной разъяснению советского законодательства о религиозных культах и других правовых нормах, регулирующих отношения между государством и религиозными организациями, поскольку эти организации в данном случае характеризуются с правовой стороны [15, с. 12].

Подобное высказывание не является единичным свидетельством необходимости уточнения понятия «секта» или замены другим термином своим смысловым содержанием, не привязанным особенным образом к традиции той или иной религиозной организации или отделившихся от нее групп. Исследователи находят необходимый вектор, который позволит отделить понимание «сектантства» в научном мире от понимания его же, но присущего той или иной конфессии. В таком случае от термина в прежнем виде стало необходимо отказаться.

Одну из попыток нахождения удовлетворительного альтернативного термина предпринимает Митрохин Л. Н. на страницах своей работы, посвященной деятельности религиозных организаций в США:

Не внешняя, формальная, а социально-классовая «новизна» должна прежде всего приниматься в расчет. Поэтому механическое перенесение терминов, уже применявшихся для обозначения явлений иного социально-исторического характера («секта») или фиксирующих лишь внешние черты («нетрадиционные», «внеконфессиональные», «неканонические»), будет неоправданным с научной точки зрения. Предпочтительнее выглядит термин «религии Нового века»: он содержит по меньшей мере некоторую временную характеристику, поскольку навеян двухтысячелетием основания христианства… Появление и расцвет «религий Нового века» отражают существенные и симптоматические сдвиги в массовой идеологии развитых капиталистических стран в эпоху глобальных проблем [9, с. 16, 62].

Мы видим, что Лев Николаевич старается сместить акцент изучения религиозных организаций в сторону социальной обусловленности их возникновения и распространения, а потому появляется возможность отойти от догматического толкования как основного.

Пожалуй, именно это обстоятельство мы можем обозначить как переломный момент в истории развития и эволюции понятия «секта», с последующим отказом от него.

В продолжении разговора стоит отметить выход в свет монографии Георгия Михайловича Филиста «Урбанизация и сектантство», в которой автор обращает внимание на то, что мир постоянно претерпевает изменения, темп и ритм жизни человека постоянно ускоряются. В этих условиях не всегда возможно адекватно воспринять изменения, происходящие в религиозной сфере, которая также реагирует на трансформирующие процессы, и быть может в несколько утрированной форме, адаптирует свои средства к нуждам общества настоящего дня. Георгий Михайлович пишет:

> Урбанизация — результат взаимодействия горожанина со всей совокупностью социокультурных, демографических и психологических факторов городского образа жизни, под влиянием которых изменились стиль жизни, влияние микросреды на личность, формы межличностного общения (родственного, соседского, интеллектуального) и социального контроля. Они, в свою очередь, отразились в сознании и поведении горожанина, его характере, семейно-бытовых и нравственных отношениях [17, с. 3–4].

Автор отмечает всплеск интереса к деятельности религиозных организаций, в 50-е годы XX века в городах Японии, Западной Европы, Америки. Этот интерес был обусловлен интенсивным ростом числа указанных религиозных организаций, и активной пропагандой их представителей. Автор отмечает:

> …главной причиной некоторого оживления сектантской религиозности является общий кризис капитализма, стимулирующий потребность в утешении, усиливающий и углубляющий необходимость проявления иллюзорно-компенсаторной функции религии, особенно для тех, кто не видит реальных путей освобождения от капиталистической эксплуатации. Выдвижение сектантства на передовые рубежи связано также с падением авторитета традиционной церкви, которая оказывается неспособной своими методами защитить угнетение и произвол [17, с. 17].

Позже, в последнем десятилетии прошлого века, мы увидим, наряду с понятием «религии Нового века», другие попытки оформить и зафиксировать понимание тех явлений, которые получили распространение в религиозной среде, так появляются термины «нетрадиционное религиозное движение», «внеконфессиональное религиозное движение» и другие. Некоторые исследователи, занимающиеся изучением деятельности указанных религиозных групп с позиции, например, Православной церкви, предложили термин «тоталитарная секта» (учитывая ракурс рассмотрения, подобная модернизация термина может быть признана удовлетворительной, хотя и весьма ограниченной). Каждое из представленных определений охватывает отдельный пласт культурных и религиозных практик, которые, так или иначе, принимают участие в процессе осмысления такого многогранного явления, как сектантство.

Говорить о единстве мнений в данной области не приходится. Так, отдельная часть исследователей была вполне удовлетворена «внешним обликом» термина «секта», но настаивала на качественной переработке содержания, другая часть считала необходимым разработать иное понятие, которое будет более деликатно и точно отражать необходимые смыслы. Эти споры не смогли найти единственного разрешения, и в последующие десятилетия мы увидим множество различных попыток так или иначе определить, как можно более точно обозначить сущность такого многогранного явления, как сектантство. Важно отметить, что уже в 80-е годы термин «сектантство» начинает постепенно исчезать из терминологии исследователей религии. Реже мы видим его использование в контексте тех или иных прилагательных: «нетрадиционное», «религиозное», «христианское» и др., — распространенных в более ранних исследованиях. Все это говорит о том, что происходит переосмысление термина «секта», с последующим отказом от устоявшихся форм и дефиниций, его обозначающих. Особенную роль в осмыслении получает социально-культурный и исторический контексты оформления и видоизменения религии, в соответствие с которым исследования получают качественно иное наполнение, позволяющее более подробно рассмотреть причины и результаты оформления деятельности той или иной религиозной организации.

Литература

1. *Белов А. В.* Секты, сектантство, сектанты. М.: Наука, 1978. 151 с.
2. *Белов А. В.* Современное сектантство. М.: Знание, 1969. 61, [1] с.
3. *Вдовиченко П. И.* Религиозное сектантство и его идеология: материал в помощь лекторам-атеистам / Гродненская областная организация общества «Знание». Гродно, 1972. 21 с.
4. *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в наши дни. М., 1964. 24 с.
5. *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М.: Наука, 1973. 255, [1] с. (Серия «Научно-атеистическая литература»).
6. *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство и современность: социологические и исторические очерки. М.: Наука, 1969. 269, [3] с.
7. *Лаптёнок В. Д.* Правда о религиозном сектантстве / Общество по распространению политических и научных знаний Белорусской ССР. Минск, 1960. 39, [1] с. (Серия общественно-политическая № 17).
8. *Масалов В. А.* Религиозное сектантство и современность. Краснодар, 1974. 46, [2] с.
9. *Митрохин Л. Н.* Религиозные «культы» в США. М.: Знание, 1984. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Научный атеизм»; № 6).
10. *Митрохин Л. Н.* Современное христианское сектантство / Всесоюзное Общество по распространению политических и научных знаний. М.: Знание, 1962. 39, [1] с. (В помощь лектору).
11. *Моисеев А. П.* Современное религиозное сектантство: лекция / Ростовское Высшее военное училище им. Главного Маршала артиллерии Неделина М. И. Ростов-на-Дону, 1972. 32 с.
12. *Москаленко А. Т.* Идеология и деятельность христианских сект. Новосибирск. 1978. 415 с.
13. *Савельев С. Н.* В мире разочарований, надежд и иллюзий (сектантство как религиозный феномен) / Общество «Знание» РСФСР Ленинградская организация. Ленинград, 1982. 16 с.
14. *Трофимов Я. Ф.* Христианской сектантство и его антирелигиозная сущность / Общество «Знание» Казахской ССР: секция пропаганды научного атеизма. Алма-Ата, 1985. 23 с.
15. *Филимонов Э. Г.* Новые тенденции в идеологии и деятельности современного сектантства. М.: Знание, 1977. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Научный атеизм», 11).
16. *Филимонов Э. Г.* Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. Киев: Политиздат Украины, 1981. 183 с.
17. *Филист Г. М.* Урбанизация и сектантство. Минск: Беларусь, 1986. 126, [2] с.
18. *Цветогоров Э.* Сектанты и что они проповедуют. Новосибирск, 1960. 88, [2] с.
19. *Яковлев В. Г.* Кто такие сектанты и что они проповедуют. Алма-Ата, 1963. 54, [2] с.

В. А. Курилов
аспирант
Русской христианской
гуманитарной академии
Научный руководитель:
доктор социологических наук,
профессор М. Ю. Смирнов

ХРИСТИАНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ В РОССИИ: ИСТОРИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Copyright © 2014, В. А. Курилов

Социализм в широком смысле — это экономическая и социально-политическая система, сущностным признаком которой является контроль общества над процессом производства и распределением доходов. Под христианским социализмом автор предлагает понимать общественное движение, борющееся за расширение прав верующих христианского вероисповедания в управлении хозяйственной жизнью церкви и деятельного участия в жизни общества.

Христианский социализм в России — это общественное движение, возникшее в результате борьбы белого духовенства и мирян за расширение своих прав и за ограничение прав епископата (церковной бюрократии, сосредоточившей в своих руках неограниченную власть внутри церкви). Первая организованная форма этого движения «Союз церковного обновления» — самоназвание кружка, появившегося в Санкт-Петербурге в 1905 г. Группа 32 белых священников подали докладную записку митрополиту Петербургскому Антонию (Вадковскому) о необходимых преобразованиях в церкви. «Союз церковного обновления» развернул полемику с архиепископом Антонием (Храповицким), который защищал идею строго централизованной церкви с патриархом во главе, наделенным полномочными правами, он выступал против участия белого духовенства и мирян в поместном соборе, или, во всяком случае, чтобы у них не было права решающего голоса на соборах. «Союз церковного обновления» выдвинул следующие предложения: 1) отделение церкви от государства, так как сжатая опекой государства церковь может только существовать; 2) предельно представительный всеобщий поместный собор; 3) церковь должна быть в гуще жизни общества, активно участвовать в просвещении, благотворительности, нравственном направлении общественной и государственной жизни; 4) в области литургических реформ предлагался живой русский язык вместо плохо понимаемого церковно-славянского, служение при открытых Царских вратах с чтением вслух т. н. «тайных» молитв; 5) разделение церкви на самоуправляющиеся митрополичьи округа с архиепископскими кафедрами в губернских центрах и епископами в меньших городах. Между епископами, митрополитами и патриархом нет никакой разницы власти, есть только достоинство чести. На всех уровнях должны действовать соборы (или епархиальные съезды и советы) клира и мирян. Только представительный собор имеет власть над всей поместной церковью. Епископат и духовенство должны быть избираемы соответствующими соборами, а не назначаться бюрократически.

Ключевым пунктом был протест против монашеской монополии в церкви, против монашеского епископата. Одна из записок цитирует 4-е правило IV Вселенского собора: *«Монашествующие да не вмешиваются ни в церковные, ни в житейские дела, и да не приемлют в них участия, оставляя свои монастыри»*. По мнению члена «Союза церковного обновления» славянофила и богослова Николая Петровича Аксакова (1848–1909 гг.), монашество епископов представляет в церкви явление антиканоническое. Профессор богословия В. Мышцын предупреждал против такого отделения церкви от государства, которое отдало бы ее на архиерейский произвол, что превратило бы епископов в бесконтрольных деспотов-феодалов. Тут и соборы не помогут, если они не будут подлинно представительными, с подлинно избираемыми депутатами от мирян со свободой решающего голоса на соборе.

Архимандрит Михаил (Семёнов) открыто называл себя социалистом и в 1906 г. публикует «Программу русских христианских социалистов», а годом позже брошюру «Как я стал народным социалистом». С. Н. Булгаков (1871–1944 гг.) основывает «Христианское братство борьбы» и формулирует свое отношение к союзу христианства с социализмом: *«Основная мысль “христианского социализма” состоит в том, что между христианством и социализмом может и должно существовать положительное отношение. <...> Но в социализме самом по себе, рассматриваемом как совокупность мер социальной политики, нет ничего, что бы не соответствовало христианской морали. Потому самая мысль о “христианском социализме” не имеет в себе ничего противоречивого. <...> христианству не только нет никаких причин бояться социализма, но есть полное основание принимать его в качестве благодетельной общественной реформы, направленной к борьбе с общественным злом, насколько эти меры не сопровождаются грубым насилием и сообразны со здравым смыслом» [10, с. 227–229]*.

Из шести священников, выбранных в первую Государственную думу, четверо были левого направ-

Copyright © 2014

ления; а во второй Государственной думе из тринадцати депутатов из духовенства оба епископа и два священника присоединились к правому крылу, остальные девять разделились между кадетами, трудовиками и социал-революционерами.

В 1917 г. в Петрограде оживает «группа 32-х священников» под названием «Союз прогрессивного духовенства» под председательством свящ. А. И. Введенского, будущего главы обновленцев. Появляются множество аналогичных христианско-социалистических организаций, как, например, в Киеве «Союз новых христиан-социалистов», «Союз демократического духовенства и мирян». По всей стране возникают союзы прогрессивного духовенства, по инициативе которых в конце мая в Москве собрался «Всероссийский съезд духовенства и мирян» в составе около 1200 человек, который заседал 10 дней и предложил Предсоборному совету программу для предстоящего собора. Съезд принял программу эсеров, провозгласил религиозную свободу, но при первенствующем положении в государстве Православной церкви и при сохранении Закона Божьего в школьных программах. В Москве ткач Ф. И. Жилкин регистрирует 8 июня 1917 г. «Христианско-социальную рабочую партию», которая после победы большевиков переименовывается в «Христианско-социалистическую рабоче-крестьянскую партию». Ф. И. Жилкин уже в сентябре 1919 г. был приговорен к пребыванию в концлагере до окончания Гражданской войны (позднее амнистирован), а партия запрещена [8, с. 197–227].

В 20-е гг. идеи христианского социализма развивает обновленческое движение, пока оно не сходит на нет в середине 40-х гг.

В начале 60-х гг. в советском богословии появляются концепции «христианского коммунизма» и «богословия революции».

Суть концепции «христианского коммунизма» заключается в идее совместимости построения коммунистического общества и христианского вероучения. На тот момент архиепископ Никодим (Ротов), в своем докладе на региональной конференции в Голландии (1962 г.) сформулировал основные идеи творческого диалога между коммунистами и христианами: *«Многие отвергают коммунизм за его связь с “смертным грехом” атеизма. Но они забывают при этом об атеизме в недрах любого некоммунистического общества. Объективное изучение атеизма показывает необходимость строгого различения мотивов, приводящих к атеистическому мировоззрению. Мы знаем, что атеизм коммунистический представляет собой определенную систему убеждений, включающую в себя моральные принципы, не противоречащие христианским нормам. Другой атеизм — кощунственный, аморальный, возникающий из желания жить “свободно” от божественного закона Правды, существовал преимущественно в недрах старого общества и чаще всего возникал на почве праздной и развращенной жизни имущих классов. Христианство действительно считает смертным грехом атеизм второго типа, но по-иному смотрит на атеизм коммунистический» [1].*

Тесно переплетено с концепцией «коммунистического христианства» близкое по смысловому содержанию «богословие революции». Авторы «богословия революции» профессор Московской духовной академии В. Сарычев, профессор-протоиерей Л. Воронов, профессор-протоиерей В. М. Боровой, протоиерей П. С. Соколовский, доцент Ленинградской духовной академии Н. Заболотский основную задачу видели в идейно-теоретическом оправдании революции и в том, чтобы научить христиан понимать ее и участвовать в ней.

В. М. Боровой в своем докладе на пленуме Конференции «Церковь и общество» (14.07.1966 г.) развернул теоретическое обоснование нового богословия: *«Возьмем революцию в самом широком, социологическом смысле слова. Революция — радикальный перелом, переворот отношений, перестройка жизни, реконструкция. В более ограническом понимании — это обновление, возрождение, новая жизнь. Мы говорим о технической революции, о революции языка, о революции нравов, быта в разные периоды истории. Но говорят также о революции, внесенной в мир христианством. <…> Возьмем, прежде всего, значение слова “революция” в этом, самом общем, смысле, в применении ко всем сферам культурной, социальной и политической жизни, и спросим себя: каково отношение христианства к революции? Ответ, мне кажется, не допускает сомнений. Обновление — новая жизнь — суть понятия существенно христианские. Это античный мир жил идеей совершенного круга, вечного возвращения и покорности природным законом бытия. Христианство, объявив войну природной жизни, как зараженной грехом, зовет к совершенно новому, иноприродному порядку бытия — к Царству Божию» [2].* «Богословие революции» содержало в себе реформационные идеи. Критикуя историческую церковь как пленницу идеи раз и навсегда установленного порядка на земле, теоретики и пропагандисты «богословия революции» считали революционным раннее христианство, а также призывали христиан стать на сторону революции и создать новое, справедливое общество: *«Византия из всех христианских культур более всего содействовала освящению социального зла. Она приняла без возражений все социальное наследие языческого мира и как бы дала ему сакральное помазание. На протяжении тысячелетия в Византии и средневековой Европе и на протяжении столетий в России, — с тех пор (XVI в.), как наша Родина осознала себя наследницей Византии, — под видом церковного Предания хранились “гражданские законы римской языческой империи”. Но этому коренным образом противоречит социальная традиция раннего христианства. <…> Покаяние, а значит, коренная перемена мыслей, коренная ломка прежнего образа*

жизни и радикальный отказ от старого, греховного и столь же радикальное принятие и ангажирование всего себя в новой, совершенной жизни, т. е. все то, что мы называем революцией, — такое покаяние, такая революция обращена не только к личности, но и к целому обществу, нации, классу, к каждой социальной группе. <…> Христиане должны смело, честно и активно включаться в строительство новой жизни, основанной на социальной правде и справедливости, внести христианский революционный фермент в социальные революции нашего времени» [3]. Созвучные идеи развивал в своем докладе доцент Н. Заболотский: *«Практическая секуляризация, последовавшая за революцией, выяснила отрицательные черты эпохи Константина. Церковь уже не закована цепями союза с государством и с мирской властью, которые были наложены на нее вопреки слову Господа о различении Божия и кесарева (Мф. 22, 21). <…> Значение революции для религии в том, что она оказалась очистительной грозой, спалившей прежнее "священное царство" со всей сопровождавшей его неправдой. В пламени очистительного огня революции выплавилось золото веры нового человека — строителя новой жизни и верного последователя своего Господа» [4].*

В чем же актуальность идей христианского социализма в современной России? Ценность идей христианского социализма заключается в признании свободы совести, светского государства и выстраивании диалога с представителями разных мировоззрений на основе признания общих морально-нравственных ценностей. Христианский социализм призывает верующих к активной гражданской позиции и решению общественных проблем на основе толерантности. Христианский социализм в России — это в первую очередь общественное движение за расширение прав церковного большинства (белое духовенство, рядовые монахи, церковнослужители, активные прихожане). В связи с этим можно выделить две основные тенденции в РПЦ МП: 1) сближение церкви с государством в целях реализации совместных интересов государственной и церковной бюрократической элиты. Это путь все большей централизации и концентрации власти в руках узкой группы профессиональных церковных управленцев при поддержке государства. Следствием этих процессов будет рост напряжения между всевластием привилегированной элиты и бесправным церковным большинством, огосударствление церкви, через которую государство будет проводить свою политику, отчуждение общества от церкви, потеря нравственного влияния церкви на гражданское общество; 2) вторая тенденция — это развитие РПЦ МП как института гражданского общества. На этом пути необходимо проведения реформ расширяющих права церковного большинства, а именно: а) самоуправление приходов; б) выборность епископов; в) широкое представительство белого духовенства, рядового монашества, мирян на соборах и др. При этом ключевым пунктом при проведении неизбежных реформ в РПЦ МП будет вопрос о церковной собственности.

В истории первых веков христианства, когда церковное имущество своим главным назначением имело вспоможение всем нуждающемся в общественном презрении, была очень популярна теория собственности нищих. Все неспособные к самостоятельному заработку жили за счет церковного имущества, в том числе и духовенство. Аврелий Августин (354–430 гг.) хорошо выразил смысл этой теории, говоря, что епископы, распоряжавшиеся церковным имуществом на все означенные нужды, были только уполномоченными или поверенными от хозяев, хозяевами же, которым принадлежала собственность, были нищие (pauperes) [9, с. 389]. Миряне во времена раннего христианства активно участвовали в избрании епископов и других священнослужителей. Выборное начало действовало и в древней русской церкви до эпохи утверждения московского единодержавия, когда избрание в архиереи стало корпоративным делом высшей церковной власти и государей [7, с. 167]. Любопытно, что собственником церковного имущества на Руси считались исключительно прихожане. Они избирали церковного старосту, являвшегося тем органом, который управлял имуществом, принадлежавшим церкви. Приход нанимал священно- и церковнослужителей, избирал на основании решений Стоглавого собора 1551 г. поповских старост, или протоиереев. Однако в XVIII в. на имущество приходских церквей заявляют свои права архиерейские дома и выборы прихожанами приходского духовенства отменяются [5, с. 244].

Будущий патриарх Сергий (Страгородский) на Предсоборном совете в 1917 г., ссылаясь на апостольские времена, указывал, что если есть недовольные распоряжениями пастырей, то надо предоставить самим христианам управлять приходскими хозяйственными делами. *«Раз нам не доверяют,* — заключал он, — *сами хотят все контролировать, мы тотчас же отказываемся от всяких внешних хозяйственных дел, но наше служение, "служение слова", остается при нас» [6, с. 79].*

РПЦ МП помимо религиозного служения ведет и коммерческую деятельность, полученные от этой деятельности доходы могут распределяться среди всех членов церкви. Это значит, что каждый член церкви в течение всего времени своего членства в церкви будет получать часть денежных доходов от всех форм товарно-денежного использования церковной собственности с правом расходовать его на уставные цели. Конечно, это потребует фиксированного членства в РПЦ МП. Подобные меры приведут к прозрачности церковного бюджета, справедливому распределению доходов, ограничат власть епископата.

В целом развитие РПЦ МП как института гражданского общества приведет к преодолению отчуждения между церковью и обществом, оздоровит отношения внутри церкви, откроет новые творческие

перспективы диалога между обществом и церковью. Следовательно, потенциал общественного движения за расширения прав церковного большинства на управления хозяйственной жизнью церкви (христианский социализм) до сих пор еще не реализован и имеет отличные перспективы дальнейшего развития.

Литература

1. Журнал Московской патриархии. № 12. 1962. С. 42–43.
2. Журнал Московской патриархии. № 9. 1966. С. 77.
3. Там же. С. 78–79.
4. Журнал Московской патриархии. № 7. 1967. С. 36–37.
5. *Новицкая Т. Е.* Правовое регулирование имущественных отношений в России во второй половине XVIII века. М.: Зерцало, 2005.
6. *Одинцов М. И.* Патриарх Сергий. М.: Молодая гвардия, 2013.
7. *Павлов А. С.* Курс церковного права. СПб.: Лань, 2002.
8. *Поспеловский Д.* Обновленчество. Переосмысление течения в свете архивных документов // Вестник Русского христианского движения. № 168. 1993. С. 197–227.
9. *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М.: Зерцало, 2004.
10. Христианский социализм (С. Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск: Наука, 1991.

М. С. Самарина
кандидат филологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета

ЛЕРМОНТОВ В ИТАЛЬЯНСКОЙ КУЛЬТУРЕ И ЛИТЕРАТУРЕ

Copyright © 2014, М. С. Самарина

I. Лермонтов и Италия

Для практически всей русской литературы XIX в. обращение к Италии является естественным; итальянская тема присутствует практически у всех русских поэтов, в особенности у поэтов-романтиков.

В этом смысле Лермонтов является странным исключением: Италии у него почти нет. Из всего наследия великого романтика мы можем вспомнить только одно стихотворение «Умирающий гладиатор» 1836 г., (написанное явно под влиянием Байрона), романс «Коварной жизнью недовольный» 1829 г., и одну небольшую поэму «Джюлио» 1830 г., где итальянская тема все же присутствует. Надо сказать все же, что присутствие итальянской темы выглядит везде достаточно условно; при этом два последних произведения нельзя отнести к творческим удачам поэта. То, что Лермонтов никогда не был в Италии и не знал итальянского, не может служить объяснением этого; Пушкин, также не выезжавший дальше Кавказа, Одессы и Кишинева, прекрасно знал итальянскую поэзию, и итальянские мотивы в его текстах — тема поистине неисчерпаемая.

Причин почти полного отсутствия Италии у Лермонтова две. Во-первых, сам Лермонтов генетически — человек севера; вспомним о происхождении рода Лермонтовых от полумифического шотландского барда Лермонта. Свое северное происхождение великий поэт осознавал, как мы знаем, напряженно остро (версия испанского происхождения оказалась всего лишь фантазией). Вероятно, поэтому суровая северная лира Шекспира, Байрона и Шиллера оказалась гораздо ближе самому духу лермонтовской поэзии, чем жизнелюбивая эпикурейская Италия. Именно Кавказ стал для него тем же, чем Шотландия для Байрона. Шотландские горы нашли, вероятно, определенные соответствия с суровым, но так им любимым Кавказом и вытеснили безмятежные итальянские пейзажи Неаполя и Венеции, которыми традиционно восхищались русские романтики:

Мой гений сплел себе венок
В ущелинах кавказских скал…

Во-вторых, земная жизнь великого поэта, которую он не прошел даже до половины, оказалась катастрофически короткой. Если бы она продлилась хотя бы еще немного, драматическое восприятие действительности и мировая скорбь привели бы его к «гению пессимизма» романтику Дж. Леопарди, а столь любимая им тема демонизма не могла бы не привести Лермонтова к тени инфернального Данте. Но все закончилось в 27 лет, и мы еще раз можем вспомнить о роли сослагательного наклонения в истории литературного процесса.

II. Италия и Лермонтов

Судьба лермонтовского наследия на Апеннинском полуострове также не вызывает особого оптимизма. Практическое неведение даже самого образованного итальянского (как и вообще европейского) читателя в области классической русской поэзии является печальной нормой; только в двадцатом веке покров неизвестности приоткроют Маяковский и Бродский, и именно эти два имени будут представлять русскую культуру в Европе.

Но и здесь Лермонтову повезло гораздо меньше, чем другим русским поэтам. Еще в 60-е гг. XIX в. итальянские критики называли его всего лишь последователем Байрона. Позже — в 60, 70, 80-е гг. стали появляться первые переводы, сделанные в прозе.

Ситуация немного изменилась в конце XIX в., когда благодаря переводческим экспериментам Д. Чамполи, пытавшегося максимально донести до итальянского читателя особенности русского стихосложения, появилась возможность познакомиться с многими поэтическими текстами Лермонтова. Примерно одновременно стали появляться и переводы прозы (различные части «Героя нашего времени» в переводах Э. Дзукелли, Дж. Берри, Дж. Страффорелло), часто неполные и неточные.

В 20-е гг. центром изучения русской культуры становится Институт Восточной Европы, основанный Э. Ло Гатто, выдающимся итальянским филологом и переводчиком (новый перевод «Демона» и «Мцыри» 1943 г.), автором семитомной «Истории русской литературы» (1927–1958).

В настоящее время, хотя определенный интерес к творчеству великого русского романтика среди филологов-русистов и сохраняется, наследие Лермонтова (как и подавляющего большинства авторов русской классической литературы) оказывается совершенно заслоненным всеобщим европейским увлечением поэзией И. Бродского.

Copyright © 2014

Литература

1. *Горохова Р. М., Ласорса К.* Восприятие творчества Лермонтова в Италии // Восприятие русской культуры на Западе. Очерки. Л.: Наука, 1975. С. 108–131.
2. *Потапова З. М.* Рус.-итал. лит. связи. Вторая половина XIX в. М., 1973.
3. *Cronia A.* La conoscenza del mondo slavo in Italia. Bilancio storico-bibliografico di un millennio, Padova, 1958.
4. *Renton B.* La letteratura russa in Italia nel XIX secolo, «Rassegna sovietica». 1961. № 3. P. 59–68.
5. «Il Demone e l'Angelo. Lermontov e la Russia del suo tempo», Messina-Firenze, 1968.
6. *Дж. Даль Альо.* Демон, Печорин и Лермонтов // Журнал «Annali, Istituto Universitario Orientale». Sezione slava. Napoli, 1971. Vol. 14.

С. В. Никоненко
доктор философских наук,
профессор
Санкт-Петербургского
государственного
университета

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Copyright © 2014, С. В. Никоненко

Аналитической философии религии уже сто лет, а она до сих пор загадочна и неизвестна в России. В течение двадцати лет внимание занимают немецкие и французские философы; по англоязычным концепциям можно встретить редкие переводы и практически полное отсутствие статей. Открыть аналитическую философию религии полезно; ведь она существенно отличается от континентальной философии религии. Быть может, она менее репрезентативна, менее шокирует своими выводами, нежели теология смерти или экзистенциализм. Однако аналитическая философия религии глубоко укоренена в традиции (она не стремится к какой-то радикальной новизне) и базируется на четырех источниках: английская схоластическая традиция, классический эмпиризм, позитивизм и абсолютный идеализм. Но в задачи статьи не входит сопоставление аналитической философии религии с другими традициями, а рассмотрение ее собственной сущности.

Термин «философия религии» введен в оборот в системе Гегеля. В Англии этот термин прижился не сразу, ближе к концу XIX в. На протяжении второй половины этого столетия происходила идейная борьба между позитивистами и гегельянцами, которая велась с переменным успехом. Нам сложно оценить степень и глубину этой полемики по причине завесы таинственности над традицией абсолютного идеализма. Главные труды Брэдли почти неизвестны в России; а ведь Брэдли — это фигура, с которой «косвенно», через критику его идей, начинается аналитическая философия. Именно по поводу этой философии (в то время основы образования в Оксфорде и Кембридже) были высказаны первые положения возникающей аналитической традиции. Брэдли построил метафизическую систему, в рамках которой его философия религии считается классической. Брэдли умышленно употребляет категорию «Реальность» с большой буквы, для того, чтобы подчеркнуть ее неразрывную связь с Абсолютом. Реальность — идеальная форма, абсолют, содержащий в себе все актуальные и потенциальные вещи и события. Можно ли, по Брэдли, считать абсолютную реальность Божественной? Признавая абстрактно-всеобщий, диалектический и идеальный характер Реальности, Брэдли находится под влиянием эмпиризма относительно видимого мира и критикует Гегеля за преувеличение гегемонии идеального начала. Брэдли интересуется вопросом о видимых проявлениях Божества в мире. По этому вопросу Брэдли (как все англичане и Кант) впадает в определенный скепсис, потому что находится под влиянием идей Д. Юма. Можно допустить, что все аналитические философы религии — юмисты, независимо от прочих взглядов. Юмизм — наиболее характерная черта англоязычной философии религии: от страстно верующих мыслителей типа Эмерсона, Честертона или Льюиса до сциентистски настроенных Рассела, Уайтхеда или Суинберна. Поэтому Брэдли утверждает так: с точки зрения абсолютной Бог творит мир и его законы и знает обо всех сущностях с точки зрения абсолютной. Но с эмпирической точки зрения тезис о тождестве Абсолюта и Бога ошибочен.

В зарождающейся аналитической философии господствует принцип крайней толерантности в решении теологических проблем. Они выводятся за пределы логики и эпистемологии, формируют особую специальную сферу (в Оксфорде даже есть отдельный пост профессора философии религии). Откровенный атеизм или пренебрежение к религиозным проблемам крайне редки в аналитической традиции. За исключением редких случаев (некоторые фрагменты из Рассела и Айера), аналитические философы считали теологические проблемы достойными серьезного теоретического анализа. Своеобразие аналитической философии религии заключается в том, что религиозные вопросы рассматриваются именно с позиции аналитического метода, в результате чего они претерпевают серьезную трансформацию. Но, в свою очередь, и сам аналитический метод (а универсального метода не существует) трансформируется и приобретает специфические черты под влиянием раздела, в котором он применяется. Наряду с эпистемологическим, логическим, лингвистическим анализом, можно говорить о религиозно-философском анализе как методе.

Первая и наиболее важная характеристика аналитической философии религии заключается в том, что «логика» теологических суждений признается крайне «слабой» (в отличие от «сильных» суждений наблюдения или математики). К теологическим положениям невозможно приложить большинство формально-логических критериев достоверности; но это не влечет за собой их недостоверности; просто это иная достоверность. Конечно, в универсалистской картине мира неопозитивизма можно «пожертвовать» суждениями теологии ради истинных суждений науки, но уже Рассел и Витгенштейн отмечают, что тео-

Copyright © 2014

логия относится к области не знания, а «веры» (очень важное пояснение: в смысле «belief» — убеждения, а не «faith» — того, что эмпирики называли «религиозным чувством»). Логика и обращение к фактам «не справляется» с верой и ее суждениями. В принципе можно проследить, как после лингвистического поворота, в ходе эволюции аналитической философии, вообще ослабляется грани между суждениями знания и суждениями веры, вплоть до допущения знания как «обоснованной» веры.

Вторая важнейшая черта аналитической философии религии — тесная связь проблем религии и этики (этика часто понимается как «моральная философия», включает в себя социальные и психологические проблемы; в России этика — более узкий по содержанию предмет). Этические и религиозные суждения рассматриваются как суждения одного вида. Основоположник аналитической философии Дж. Мур утверждает исключительную специфичность этических и религиозных суждений, невозможность «перевести» их в суждения других типов и форм, субстанциональность, замкнутость морального и теологического языков вне их контекстов. Этика и теология в аналитической философии — особые холистически организованные языковые миры. За пределами этих контекстов те же теологические суждения могут тоже иметь смысл, но это будет смысл тех контекстов, в который они попали. Анализируя Мура, Ч. Д. Броуд предложил термин «специфически моральный смысл». Можно развить идею Мура и Броуда, допустив существование «специфически теологического смысла».

Без понимания сути неореализма, учения о фактах трудно понять суть аналитической философии религии. Мир фактов существует совершенно независимо от любого представления; он просто наличествует, а в языке только описывается. Но, если мир фактов не зависит от нашего сознания, можно ли то же самое утверждать о сознании Божественном? Витгенштейн, полагая, что «Бог не проявляется» в мире, вовсе не имеет в виду, что Бога нет. Просто Бога нельзя изучать по аналогии с высказываниями о фактах; Бог не есть предмет чувственной данности и сказываемого. Вообще, есть такие вопросы, которые лучше не задавать. Эти вопросы лежат за пределами сферы «осмысленного», то есть того, что можно точно и строго высказать. Витгенштейн во многих чертах своего учения — философ эзотерический. Он склоняется к исключительно мистической форме общения с Богом; но это совершенно «вне логики». Бог есть вещь в себе. Вне всякого сомнения, каждый крупный аналитический философ имеет собственные представления о Боге; они разнятся в деталях. Но я склонен допустить, что Витгенштейн выразил типичное умонастроение аналитических философов.

Перейдем к третьей характерной черте аналитической философии религии. Ее можно определить как признание особого статуса священной истории, к которой неприменимы эпистемологические принципы, прилагаемые к истории деяний людей. Уайтхед рассматривает религию как «особую историю» человечества. Без сомнения, все положения теологии являются не дескриптивными, даже если имеют подобную форму; их невозможно верифицировать. Эти положения можно понять только символически и метафорически. Положение «Бог явился Моисею на горе Синай» нельзя считать подобным положению «Александр покорил Грецию» и тем более подобным положению: «Сегодня нет дождя». Положение священного текста можно понять только в рамках догматически утвержденных и символически откомментированных установлений религии. По Расселу, можно допустить так: мы можем верить, что сюжет на картине Дирка Баутса на самом деле происходил в действительности, потому что это вполне согласуется с текстом Писания. Рассел хорошо понимает не только специфичность религиозного языка, но и психологию религиозного человека, который свято верит и не пытается сомневаться. Это, однако, не помешало Расселу развить вольтеровскую тему «Микромегаса» в сатирическом рассказе «Кошмар богослова», в котором богослов попадает в другую галактику, а инопланетяне с огромным трудом разыскивают планету Земля. Спор Рассела и Коплстона вышел не только по вопросам существования Бога. Коплстон рассуждает догматически, как теолог; Рассел же не разделяет догматов и рассуждает с позиций философии и здравого смысла.

Если сущность аналитической философии религии сложна и неоднозначна, то ее центральная теоретическая проблема выражена четко: что же стоит в центре всего религиозного опыта человечества? Какая проблема объединит все мировые религии? Уайтхед, первым поставивший ее с позиций аналитической философии, определяет ее как проблему теизма. Можно ли доказать, что мир создан Божеством по определенному плану, по определенным законам?

Для ответа на этот вопрос обратимся к творчеству крупнейшего представителя аналитической философии религии последних десятилетий Р. Суинбёрна. По Суинберну, Бог допускает зло, потому что у Него есть Свой взгляд на мир и человека. Он мог бы и не допустить зла, но он дает знание, что это такое. Бог мог бы «водить человека на помочах». Но раз так вышло, что человек своевольное существо, то Бог дает возможность человеку иметь свой опыт, ясное понимание грани между добром и злом. Теизм — это гипотеза, которая наиболее удачно объясняет отношение Бога и мира с позиции мировых религий. Теистическая гипотеза учит о том, что законы мира вне рационального понимания и вне методов философии. Но она не может быть отброшена на основе того, что мы ее не понимаем. В аналитической философии человек — это юмистский человек: существо конечное, историчное, зависимое от многих социальных факторов и т. п. Это не романтик из «Гипериона», у которого присутствует особый «высший» опыт, в котором помещается вся история человечества от халдеев и греков (даже романтик Байрон как англичанин наиболее «скептичен» среди романтиков).

Отвлеченные мечтания и идеалы неизбежно гибнут при столкновении с реальностью. В аналитической философии религии также невозможно представить себе схему а-ля Бонхеффер; все обобщения носят вероятностный, предположительный характер. Также не возможно принять всерьез дискурс воображения типа «Имени розы».

Хочется спросить: почему так? Вероятно, вследствие пристрастия аналитических философов к точности и доказательности, что налагает узду как на нарочитую неортодоксальность, так и на излишне смелый полет воображения. Но при этом есть иные достоинства. Следует отметить высокий уровень религиоведческих исследований в Англии и США, которые, не ставя целью создать самостоятельную доктрину, отличаются высоким уровнем анализа и комментирования источников. К примеру, труды Коплстона по Средневековью отличаются чрезвычайной добротностью, имея значительные преимущества перед Жильсоном в концептуальном отношении, создании целостного представления о теологии, логике развития идей Аквината. Среди таких ученых следует отметить А. Платингу, Т. Лейна, Д. З. Филипса, Р. Хепберна и др.

Некоторые авторы (Мак-Киннон) сближаются с континентальной философией, доказывая невозможность отстраненной веры; однако это характерно для протестантизма в целом. По Мак-Киннону, вера Христа личная, в отличие от веры фарисеев, которая скорее «по традиции». По Оукшотту, вообще, христианство — это вопрос традиционализма, предания, освященные двумя тысячами лет. Поэтому подлинный анализ обязательно затрагивает и вопрос о субъективной вере. Христианство — это прежде всего личная вера во Христа; поэтому именно ее следует исследовать прежде всего. Однако, с долей осторожности и здравомыслия, аналитические философы (тот же Суинберн) подчеркивают ложность экстистенциального подхода, сводящего веру к индивидуальным актам; выводящего верующего за пределы церковности и традиции.

Как анализировать теологические суждения? С точки зрения фактов? Они, без сомнения, легендарные. С точки зрения опытов пророков? А откуда мы знаем этот опыт? Это внутренний опыт. Будучи высказанным, он не обязательно таков сам по себе, до его фиксации в языке.

Суинберн — лидер аналитической философии религии последних десятилетий — отличается неангажированной позицией, в отличие от многих философов религии (Фейербах, Ренан, Штраус, Рассел). (Но это свойственно большинству таких философов; Броуд, к примеру, считает, что в вопросах философии он нейтрален к личным религиозным и антирелигиозным убеждениям.) Суинберн пытается рационально представить, что именно в религиозных представлениях можно допустить с позиции здравого смысла. К примеру, вполне можно допустить, что Бог есть дух, личность, абсолют. Важно, чтобы отвлеченные теологические вопросы стали более простыми и ясными. Для Суинберна важны и эпистемологические подтверждения существования сферы Божественного, его наблюдаемость; наличие у человека нравственного начала, совести, веры, через которые проявляется Бог.

С точки зрения логического анализа религиозные высказывания неверифицируемы. С точки зрения лингвистического анализа эти высказывания более убедительны, поскольку помещены в традиционную и историческую матрицу общества и культуры. В настоящий момент главная тема мировой философии — анализ исторического опыта («коммуникативный поворот»). Господство антиреализма сменяется новым реализмом, в центре которого стоит идея реальности содержания исторического опыта. Здесь важен метод реконструкции исторического языка. В аналитической философии религии история религии не представляется как закономерно развивающаяся сущность, по аналогии с историей философии или науки. Религия скорее в отношении динамики своего развития ближе к политике и искусству. Именно так религию понимал М. Оукшотт.

Методы аналитической философии религии следуют схоластическим традициям (в области анализа текстов) и эмпирическим традициям (в эпистемологических вопросах), но вносят новые методы логического и лингвистического анализа, доказывают теснейшую связь этического и религиозного языка. К примеру, терминология Боэция должна анализироваться исходя из его языка и эпохи; но не обязательно следует «вживаться» в Боэция, тем более желать реставрировать дискуссии его времени (Т. Оден отмечает тенденцию к реставрации традиционного богословия в американских университетах). Современное человечество воспринимает религиозные истины иначе, чем в древности: через образное мышление посредством литературы, фильмов, проповедей-шоу и т. п., а не через книжную традицию. Подлинники же — удел «компетентных специалистов», предмет отвлеченной религиоведческой науки.

Методы аналитической философии религии могут сделать нас более скептичными, менее догматичными, неспособными на универсалистские обобщения. В определенном смысле, скептицизм граничит с пессимизмом, даже безверием. Но при умеренном применении он крайне полезен для любого, кто не просто верит, но изучает предмет своей веры. Аналитическая философия религии имеет одно достоинство: она не стремится переделать ортодоксальные формы, не стремится к обновленчеству. Она — «философия религии» в подлинном смысле слова и скромно не смешивает себя с теологией. Она всего лишь строит светские, метафизические нарративы по поводу события священной истории. По большому счету, слово Бога — это символ, который можно бесконечно постигать и интерпретировать.

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

И. В. Аксенов
председатель
Отдела религиозного
образования и катехизации
Выборгской епархии

РЕПРОДУКТИВНАЯ СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА И БОЖЕСТВЕННЫЙ ПРОМЫСЛ

Copyright © 2014, И. В. Аксенов

Позиции Русской православной церкви в отношении практики применения экстракорпорального оплодотворения (ЭКО) и суррогатного материнства, выраженной в Основах социальной концепции РПЦ (XII.4)[1] и Синодальном определении «О крещении младенцев, родившихся при помощи "суррогатной матери"»[2] часто противопоставляется тот аргумент, что если определенная часть людей рождается с помощью ЭКО и суррогатного материнства, то, значит, им Самим Богом предопределено от вечности появиться в этот мир именно таким образом, а значит, и в самом экстракорпоральном оплодотворении и суррогатном материнстве нет ничего предосудительного.

Часто этот аргумент звучит еще в более общем виде: если с помощью вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ), таких как искусственная инсеминация, экстракорпоральное оплодотворение, суррогатное материнство, клонирование, начинается жизнь, то это означает, что Бог, дающий жизнь, благословляет и соответствующие биомедицинские технологии, приводящие к ее возникновению. Такая позиция, кстати, присуща не только светским апологетам ВРТ, но и, в частности, Исламу, отношение которого к ВРТ было подробно мною рассмотрено в статье «Отношение к современным вспомогательным репродуктивным технологиям в Исламе»[3].

В этой статье приводится информация, что на заседании Исламской Академии фикха *(The Islamic Fiqh Academy)* в 1997 году, в котором приняли участие 125 представителей со всех частей исламского мира, было достигнуто согласие, что клонирование не противоречит вероучению Ислама. В аргументации такого решения лежит характерная для Ислама вера в абсолютную предопределенность судеб всех творений и всего, что должно произойти до Судного дня[4], потому что в мире происходит только то, что пожелал Аллах, а то, что Он не пожелал, произойти и не может:

«Аллах является Творцом Вселенной, но Он установил систему причин и следствий в этом мире. Посев семян в землю является причиной, но только Аллах производит результат от него в виде растений. Точно так же клонирование является причиной, но только через волю Аллаха оно может быть успешным. Подобно тому, как человек, сеющий семя, не является создателем растения, которое вырастет, так же и специалист, осуществляющий клонирование, не является создателем животного, полученного в его результате. Только Аллах является Творцом и все творение существует только по Его Воле»[5].

Прежде чем начинать полемику с подобного рода аргументами, необходимо еще раз ясно подчеркнуть ту принципиальную разницу, существующую в отношении к вспомогательным репродуктивным технологиям как таковым, от отношения к тем, кто пришел в этот мир с их помощью, к которым у нас должно быть во всем предпочтение любви. Но, это не значит, что мы не должны иметь рассуждения о самих вспомогательных репродуктивных технологиях, которые позволяют «давать» жизнь не только в тех случаях, где естественным путем она возникнуть не может, но и теми способами, которые человеку, как биологическому виду, не присущи. И поскольку человек измеряется не только жизнью своего тела и этим веком, а вопросы жизни и смерти непосредственно относятся к области Промысла Божия о человеке в перспективе его вечной жизни, постольку становится актуальным и рассмотрение этих вопросов не только с позиций современной науки, но и богословское осмысление этих вопросов.

Действительно, Бог обладает вечным ведением всего существующего: *«Ведомы Богу от вечности все дела Его» (Деян 15: 18)*. Прп. Иоанн Дамаскин говорит: «Бог созерцал *"вся прежде бытия их" (Дан 13: 42)* от века замыслив, и каждое в отдельности происходит в предопределенное время согласно с Его вечною, соединенное с волею, мыслью, которая есть предопределение, и образ, и план»[6]. «Эти образы и прообразы предстоящих вещей, — пишет, ссылаясь на прп. Иоанна Дамаскина, прот. Георгий Флоровский, — есть "предвечный и неизменный совет" Божий, в котором "начертано все, предопределенное Богом и неукоснительно совершающееся, прежде его бытия". Этот "совет" Божий вечен и непреложен, предвечен и безначален, ибо неизменно все Божественное»[7].

Прообразы же, как пишет св. Дионисий Ареопагит, «суть сущетворные основания, совокупно предсуществующие в Боге, что богословие называет "предопределениями", и божественные и благие изволения, определительные и творческие для всего существующего, согласно которым Сверхсущий и предопределил, и произвел все сущее»[8].

Учение о предвечном Божественном замысле, в соответствии с которым мир творится, было всесторонне рассмотрено прп. Максимом Исповед-

Copyright © 2014

ником. Опираясь на пролог Евангелия от Иоанна, прп. Максим понимал Божественное Слово, через Которое *«все… начало быть, и без Которого ничто не начало быть, что начало быть» (Иоан 1: 3),* как предсуществующий принцип, в котором от века содержится все многообразие тварного мира.

«Ибо имея логосы творений пребывающими (в Себе) прежде веков, Он, по благому (Своему) волению, сообразную им тварь, видимую же и невидимую, произвел из небытия словом и мудростью, в должные времена сотворив и творя как все вообще, так и каждое по отдельности. Ибо мы веруем, что логос предшествует творению ангелов; логос — творению каждой из наполняющих горний мир сил и сущностей; логос человеков; логос всего, что приемлет от Бога бытие… Итак, каждое из умных и словесных (существ), то есть ангелов и человеков, посредством самого того, по которому оно было создано, логоса, сущего в Боге и *“к Богу” (Иоан 1: 1)*, есть и называется частицей Божества, по причине своего предсуществующего в Боге, как уже было сказано, логоса»[9].

Но это предсуществование, как пишет прот. Иоанн Мейендорф, не следует путать с предопределением, потому что сотворение мира не было обязательным событием. Бог сотворил мир свободным движением воли, вследствие чего в творении также существует свобода движения[10]. Поэтому человек, обладающий свободной волей, может вступить в противоречие с благим Замыслом о каждом из нас, как о том далее и пишет в Амбигвах к Иоанну прп. Максим Исповедник: «А который, будучи частицей Бога ради находящегося в нем логоса добродетели и оставив по вышеуказанной причине свое начало, неразумно движется по направлению к небытию, справедливо называется истекшим свыше, как подвигшийся не к собственному началу и причине по которой, и ради которой, и в связи с которой он пришел в бытие, и находится в безостановочном кружении и страшном беспорядке по душе и телу, добровольным течением к худшему, причиняя себе неудачу в отношении этой непрелестной и неизменной причины. От того и говорится в точном смысле слова “истекать”, что хотя и имел таковой бесспорно зависящую от него самого власть соделывать основания своей души в Боге, но добровольно променял лучшее и сущее на худшее и несущее»[11].

Прот. Георгий Флоровский в своей статье «Тварь и тварность» размышляя о предвечном Божием замысле о мире, замечает, что «его нужно отличать от самого мира. Божественная идея твари не есть тварь, не есть субстанция твари, не есть носитель мирового процесса, и «переход» от «замысла» (ἐννόημα) к «деянию» (ἔργον), не есть процесс в Божественной идее, но — возникновение, созидание и новополагание реального внебожественного субстрата, множественности тварных субъектов. Божественная идея остается неизменяемой и неизменной. Она остается всегда вне тварного мира, трансцендентна ему. Мир творится по идее, согласно прообразу, — есть его осуществление; но не этот прообраз есть субъект становления. Прообраз есть норма и задание, положенное в Боге. А задание обращено к другому, вне Бога. Это различие и расстояние не снимается никогда. И потому вечность прообраза, непреложного и никогда не вовлекаемого во временную смену, совмещается с временной начальностью и становлением носителей предвечных определений… В творении изводится из несущих новая реальность, которая становится носителем Божественной идеи, и осуществить ее должна в своем собственном становлении»[12].

Прп. Максим Исповедник это различие выразил категориальной парой «логос — тропос». «Одно — логос бытия, а другое — тропос того, как оно существует»[13]. Таким образом, под «тропосом» прп. Максим подразумевал способ или образ осуществления бытия.

Я. В. Ярушинский *(архим. Нектарий)* в своих примечаниях к переводу Амбигвы даже высказывает такое утверждение, что «тропос, будучи конкретным способом осуществления бытия, соотносится с ипостасью. Тварный мир существует в соответствии с Божественным смыслом, или замыслом, — логосом, но образ его существования может не соответствовать замыслу. Так, в человеке образ Божий — логос, а подобие — тропос, приведенный в согласие с логосом»[14].

Прп. Максим Исповедник, описывая всю совокупность отношений Божия Промысла к творению, говорит, что «помимо воли Промысла Божия не происходит ничего, но все происходит либо по благоволению, либо по домостроительству, либо по попущению»[15]. Подобную мысль высказывает и прп. Ефрем Сирин, который различие между тремя видами Божия Промысла понимает следующим образом: «“по благоволению” соответствует добродетельной жизни, угодной Богу; “по домостроительству” — ситуации, когда мы впадаем в ошибки и прегрешения и бываем вразумляемы; “по попущению” — когда, будучи вразумляемы, все равно не обращаемся»[16].

Если у родителей алкоголиков родился ребенок с врожденной патологией, разве Бог является виновником его страданий, а не родители, которые предались греху неумеренного винопития и нарушали биологические законы здорового развития своего организма, ибо *«грех и есть беззаконие» (1 Иоан 3: 4)*?

Разве возможно сказать, что Бог предопределил Каину родиться с такими воспаленными страстями зависти, ненависти и страха, что он сделался первым братоубийцем?

Или Бог предопределил родиться Иуде предателем и вором? А потом принял его в число Своих Учеников, зная, что он предаст Его, а затем еще и сказал ему, что *«лучше было бы ему не родиться» (Мф 26: 24)*, когда Сам, получается, предопределил ему родиться таким? Если мы будем так думать, то встанем на точку зрения того гностического автора, который написал Евангелие от Иуды, в котором оправдывается его предательство необходимостью кому-то предать Господа.

Но Церковь так никогда не учила. В Послании Восточных Патриархов о Православной вере Учение Церкви о Боге, как Промыслителе выражено так: «Веруем, что все существующее, видимое, и невидимое, управляется Божественным Промыслом; впрочем, зло, как зло, Бог только предвидит и попускает, но не промышляет о нем, так как Он и не сотворил его. А произошедшее уже зло направляется к чему-либо полезному верховною Благостью, которая сама не творит зла, а только направляет оное к лучшему, сколько это возможно» *(чл. 5)*.

Поэтому не Бог предопределил родиться ребенку больным в семье алкоголиков, но Бог, давший человеку благословением плодиться и размножаться *(Быт 1: 28)* силу и способность к чадородию, уступает перед Им же дарованной человеку вместе со Своим образом свободной волей, и попускает начаться жизни, отягощенной врожденной патологией.

Точно так же не Бог предопределил родиться Каину отягощенным страстями, приведшими его к братоубийству, а грех Адама и Евы, которые, возжелав быть богами без Бога и против Бога, уже совершили богоубийство (ибо, понятно, что двух Богов быть не может), которое и осуществили их потомки в Пришествие Христово. Бог же, Который *«не хочет смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез 33: 11)*, увещевал Каина, говоря: *«…если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт 4: 7)*.

Также не Бог предопределил родиться Иуде предателем, чтобы предать Его, а грех предательства первых людей по отношению к Богу, многократным эхом повторяясь в последующих поколениях, отобразился и в Иуде, который сам уже позволил вырасти в себе предателю Христову. Господь же, многократно предупреждая его, не хотел его погибели, хотя *«от начала знал… кто предаст Его» (Иоан 6: 64)*.

Тот факт, что Бог ведает все доброе и худое, чему предстоит произойти, не означает, что Бог предопределяет линию поведения, сотворенных по Его образу свободных и разумных существ. Как о том говорит и прп. Макарий Египетский: «А ты создан по образу и подобию Божию, потому что как Бог свободен и творит, что хочет… так свободен и ты»[17].

Божественное всеведение и предопределение — это не одно и то же. «Бог все наперед знает *(предвидит)*, но не все предопределяет, — пишет святой Иоанн Дамаскин. Так, Он наперед знает то, что находится в нашей власти *(наш свободный выбор)*, но не предопределяет этого. Ибо Он не желает, чтобы происходил порок, но не принуждает к добродетели силою»[18].

Возникает вопрос, если Бог наперед знает мой свободный выбор прежде его осуществления, то не значит ли это, что в действительности я лишен его?

«Моя свобода была бы нарушена в том случае, — пишет Е. Н. Трубецкой, — если бы Божественное предвидение предопределяло мои действия, т. е. если бы оно было причиной. На самом деле мои действия, как и все вообще события во времени, совершаются вовсе не потому, что их предвидит Бог: наоборот, Бог их видит потому, что они совершаются. В сущности, тут нет даже предвидения в точном смысле слова, а есть всеединое Божественное видение, которое простирается на все совершающееся во времени… Оно видит меня действующим, но самим фактом этого видения не определяет меня к действию… ибо всеединое сознание видит мои действия как свободные, т. е. как зависящие от меня…

Божественное предвидение пребывает вне времени и, следовательно, не есть предшествующее временным рядам событие во времени, а сверхвременной акт, объемлющий их в себе»[19].

Таким образом, «предопределение есть дело Божественного повеления, соединенного с предведением»[20]. Способность предвидения принадлежит Богу, но «…факт, что Он предвидит то именно, что мы сделаем, происходит от нас, потому что если бы мы этого не сделали, Он бы и не предвидел его. Он предвидит многое, что Ему не нравится и что не происходит от Него»[21].

Следовательно, утверждение, оправдывающее применение вспомогательных репродуктивных технологий, таких как ЭКО и суррогатное материнство, а также, в возможной перспективе, и клонирование тем, что если определенная часть людей рождается именно так, то, значит, им Самим Богом предопределено от вечности появиться в этот мир именно таким образом, несостоятельно, потому что не учитывает фактора человеческой свободы. Как о том пишет прп. Максим Исповедник: «От нас зависит все добровольное, именно добродетели и пороки, а не зависит от нас — подвержение нас разного рода случающимся с нами наказаниям или противоположному им. Так, не зависит от нас ни болезнь, ни здоровье, но производящие их причины… и соблюдение заповедей — причина Царства Небесного, как преступление их — огня вечного»[22]. Как о том же пишет свт. Игнатий Брянчанинов: «По попущению Божию, по произволу тварей, явилось зло со всеми последствиями его; по попущению Божию, по собственному произволению пали ангелы, пал человек, не приняли Бога и отступили от Бога»[23].

Поэтому понятно, что не зависит от тех, кто родился с помощью ВРТ, то, что они именно так пришли в этот мир, но и причина находится не в Промысле Божием, определившем им такое вхождение в мир, а в свободном выборе их родителей.

Поэтому Священным Синодом Русской православной церкви был принят документ «О крещении младенцев, родившихся при помощи “суррогатной матери”» в котором, прежде всего, утверждается, что «ребенок не может отвечать за поступки своих родителей, и не виноват в том, что его появление на свет связано с репродуктивной технологией, осуждаемой Церковью». Но, одновременно, утверждается, что «ребенок, рожденный при помощи “суррогатного материнства”, может быть крещен по желанию вос-

питывающих его лиц, если таковыми являются либо его “биологические родители”, либо “суррогатная мать”, только после того, как они осознают, что с христианской точки зрения подобная репродуктивная технология является нравственно предосудительной, и принесут церковное покаяние — вне зависимости от того, осознанно или неосознанно они проигнорировали позицию Церкви. Только в этом случае Церковь сможет ожидать, что крещеный ребенок будет воспитываться в Православной вере и ему будут прививать христианские нравственные представления. Если же такого осознания не происходит, то решение вопроса о крещении откладывается до времени сознательного личного выбора ребенка. В последнем случае факт “суррогатного рождения” сам по себе не является препятствием для крещения человека, ибо он не несет ответственности за поведение своих родителей»[24].

Примечания

1 Основы социальной концепции РПЦ. Москва, 2001. С. 94.

2 Документ принят на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25–26 декабря 2013 года (журнал № 158). http://www.patriarchia.ru*/db/print/3481024.html*.

3 *Аксенов И., прот.* Отношение к современным вспомогательным репродуктивным технологиям в Исламе. «Церковь и время». № 2 (63). 2013.

4 *«Веление Аллаха является решением предопределенным» (33:38); «Воистину, Мы сотворили каждую вещь согласно предопределению» (54: 49)*. Коран на русском. Перевод смыслов Э. Кулиева. http://musulmanin.com*/koran-na-russkom.html «…и чтобы ты верил в предопределенность как хорошего, так и дурного»* (хадис приводят Аль-Бухари, Муслим и др.). *«Аллах Всевышний записал судьбы всего сотворенного за пятьдесят тысяч лет до того, как Он сотворил небо и землю»* (Ат-Тирмизи, Абу Дауд и др.). http://islam.com.ua*/gazeta/0503/fatum.shtml*.

5 Оригинал текста: «Allah is the Creator of the universe but He has established the system of cause-and-effect in this world. Sowing a seed in the ground is the cause but only Allah produces the effect from it in the form of a plant. Similarly cloning is a cause and only through Allah’s Will it can produce the effect. Just as the person sowing the seed is not the creator of the resulting plant, so the cloning technician is not the creator of the resulting animal. Allah alone is the Creator and all creation takes place solely through His Will». Mufti Taqi Usmani. Islamic Fiqh Academy: Deliberations of the 97 Meeting. Cloning. http://www.albalagh.net*/qa/ifa.shtml*.

6 *Прп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение Православной веры. I. IX. Москва, 2003. С. 68.

7 *Флоровский Георгий, прот.* Тварь и тварность // Журнал «Православная мысль». № 1. С. 192. http://www.odinblago.ru*/pm_1/7*.

8 Цит. по: *Флоровский Георгий, прот.* Тварь и тварность // Журнал «Православная мысль». № 1. С. 192. http://www.odinblago.ru/*pm_1/7*.

9 *Прп. Максим Исповедник.* Амбигвы к Иоанну. II / Пер. архим. Нектария. http://www.romanitas.ru.

10 *Прот. Иоанн Мейендорф.* Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2001. С. 318–319.

11 *Прп. Максим Исповедник*. Амбигвы к Иоанну. II // Пер. архим. Нектария. http://www.romanitas.ru.

12 *Флоровский Георгий, прот.* Тварь и тварность // Журнал «Православная мысль». № 1. С. 193–194. http://www.odinblago.ru*/pm_1/7*.

13 *Прп. Максим Исповедник*. О недоумениях к Фоме. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигва). Вопрос V. 1052B. М., 2006. С. 30.

14 *Прп. Максим Исповедник.* О недоумениях к Фоме. Примечание 80. Москва, 2006. С. 390.

15 *Прп. Максим Исповедник*. Вопросы и недоумения. 161 // Пер. Д. А. Черноглазова. Москва, 2010. С. 174.

16 Цит. по: *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013. С. 165.

17 *Прп. Макарий Египетский*. Духовные беседы… Св.-Тр. Сергиева лавра, 1904. Беседа 15, п. 21. С. 121.

18 *Прп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры. II.XXX. Москва, 2003. С. 141.

19 Цит. по: *Прот. Георгий Митрофанов.* Путь свободы / Вода живая. № 7–8. 2012.

20 *Прп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение Православной веры. II. XXX. Москва, 2003. С. 141.

21 *Верховский С. С.,* проф. Бог и человек. Москва, 2004. С. 379.

22 Цит. по: *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013. С. 193.

23 *Свт. Игнатий Брянчанинов*. Судьбы Божии. Москва, 1991. С. 4.

24 Документ принят на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25–26 декабря 2013 года (журнал № 158). http://www.patriarchia.ru*/db/print/3481024.html.*

Я. Г. Гаврилова
аспирант
Русской христианской
гуманитарной академии
Научный руководитель:
А. А. Хлевов,
доктор философских наук,
профессор

ФОРМИРОВАНИЕ ПАРАДИГМЫ ТРАНСГУМАНИЗМА

Copyright © 2014, Я. Г. Гаврилова

В XXI в. в мировом научном сообществе формируется парадигма трансгуманизма. Термин «трансгуманизм» (англ. transhumanism) был впервые применен английским биологом Джулианом Хаксли в 1957 г. (в знаменитом труде «Новое вино в новых бутылках» / New wine in new bottles). Согласно его концепции, трансгуманист — это человек, который самосовершенствуется с целью овладения новыми умениями и способностями, оставаясь при этом человеком в общепринятом понимании. Но в тот период термин не получил распространения.

С 1980-х гг. он используется в современном значении, имеющем фактически противоположный смысл: трансгуманисты не хотят оставаться людьми. Они стремятся стать иными как по форме, так и по содержанию. Современное понимание термина «трансгуманизм» сформулировал философ и футуролог Макс Мор: «трансгуманизм» — это целостное рациональное мировоззрение, основанное на достижениях и перспективах науки и техники, согласно которому человек не является последним звеном эволюции, следовательно, может совершенствоваться до бесконечности. И еще: «трансгуманизм — рациональное мировоззрение, основанное на осмыслении достижений и перспектив науки, которое признает возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью передовых технологий с целью ликвидировать страдания, старение человека и смерть и значительно усилить физические, умственные и психологические возможности человека»[1].

Трансгуманисты видят человека в недалеком будущем бессмертным сверхсуществом, продуктом биотехнологии и кибернетики. Современный человек — лишь переходное звено к сверхразумному сперва «трансчеловеку», затем «постчеловеку» (который уже не сможет считаться человеком в общепринятом смысле). Сторонники трансгуманизма мечтают о неочеловечестве, человечестве модифицированном во всех отношениях.

Но стоит особо отметить, что, провозглашая целью преображение «человеческой природы», трансгуманисты имеют в виду его биологическую природу (в этой связи нельзя не упомянуть успехи крионики по сохранению биологических объектов). Человек рассматривается ими строго как биологический вид. Понятия «сакрального», «мистического», «духовного» не рассматриваются как бездоказательные в рамках современной, традиционной научной парадигмы.

В мире существует немало трансгуманистичских организаций. К примеру, с 1998 г. действует всемирная ассоциация трансгуманистов — Humanity+ (насчитывающая 6000 членов и их число неуклонно увеличивается). В России популяризацией трангуманистических идей занимаются Российское трансгуманистическое движение (ведет свою историю с 2003 г.), «Стратегическое общественное движение Россия 2045» (год возникновения — 2011, цель — создание аватара — искусственного тела человека) — организации, которое активно, на научном уровне, в содружестве с именитыми западными и российскими учеными, философами, психологами, культурологами, ведут разработки в области трансгуманизма, постепенно внедряя в общество свое мировоззрение, свое видение будущего человечества.

В свою очередь, трансгуманизм все больше заинтересовывает биоэтику, науку, роль которой с течением времени будет возрастать. Трансгуманисты полагают, что «современная геронтология, нано- и биотехнологии позволят людям жить неограниченно долго, что означает наступление эры практического бессмертия человека *[см. научный иммортализм. — Я. Г.]*. С помощью новых технологий, в частности технологии искусственного интеллекта (ИИ), люди кардинально усилят свои интеллектуальные и физические возможности. Молекулярная нанотехнология сделает возможным создание изобилия ресурсов для каждого человека»[2].

Согласно трансгуманистическим прогнозам, мир ждет технологическая сингулярность. «Технологическая сингулярность — это гипотетический момент в будущем, когда технологическое развитие станет настолько стремительным, что график технического прогресса станет практически вертикальным»[3]. Небывалый технологический скачок разделит историю на «до» и «после». Математик и писатель Вернон Виндж в программной для трансгуманизма статье «Технологическая сингулярность»[4] связывает понятие «сингулярность», прежде всего, с созданием искусственного интеллекта, в разы превосходящего возможности человека. Апокалиптические риски связанной с этим вероятной катастрофы — предмет анализа и прогнозирования. Каким же именно станет постсингулярный мир, сейчас мы можем только предполагать.

Трансгуманизм неоднороден, внутри него существует целый ряд течений. Одним из таких тече-

Copyright © 2014

ний является парадайз-инжиниринг (англ. paradise-engineering) — строительство рая на земле посредством биотехнологий с целью избавить от страданий все живые существа, наделенные чувствами. Биологическая природа жизни полагается корнем несовершенного бытия. Подобная картина несколько напоминает «Дивный, новый мир» Олдоса Хаксли, брата упомянутого выше Д. Хаксли. Там никто не испытывает страданий, но между тем человеческая жизнь по своей сути глубоко трагична. Кроме того, неизбежно возникают болезненные вопросы: все ли попадут в технологический рай? Или возможность стать трансчеловеком — удел избранных? Будет ли у человека выбор — остаться прежним — инволюционным — или шагнуть в бесконечность новых форм существования? Или же человечество ждет процесс отбора — интеллектуального, прежде всего.

В трансгуманистической литературе используется термин «сверхчеловек». Это существо бессмертно (или, по крайней мере, способно сохранять себя очень долго), сверхразумно, постоянно пребывает в процессе интеллектуального роста, ведь, согласно Винджу, «чтобы жить бесконечно долго, сам разум должен расти»[5]. Бессмертие обретается посредством новых технологий, будь то помещение мозга в небелковый носитель (киборгизация) или «загрузка» сознания в матрицу (предложили Рэймонд Курцвайль, Александр Болонкин и др.), т. е. речь идет о бессмертии биологическом или кибернетическом. Также возможен человеко-машинный симбиоз, ведущий к значительному усилению интеллекта. По мысли доктора философских наук, исследователя и одного из наиболее последовательных критиков феномена трансгуманизма В. А. Кутырева, «возникает “технологический человек” <…> Главной особенностью такого человека является вытеснение из его поведения всего чувственного, интуитивного, непредсказуемого, превращение жизни сначала в целерациональную деятельность, а потом в ментальную коммуникацию, то есть подавление той самой души, а потом и духовности в целом, о совершенствовании которой обычно заботились, стремясь к самопознанию. <…> Научное познание — одно из основных средств сужения многообразных духовных переживаний до чистой мысли, их выпаривания и высушивания до интеллекта, освобождения человека от способностей к вере и любви, от нравственного и ценностного отношения к миру»[6].

Технократические устремления современности нашли свое яркое, неоднозначное отражение в искусстве. Киберпанк — общее название направления в современном искусстве, разрабатывающего идеи техноцентризма и трансгуманизма, его позитивные и несущие опасность стороны. Киберпанк (от англ. cyberpunk) — это поджанр научной фантастики. Термин представляет собой смесь слов «cybernetics» (от англ. кибернетика) и «punk» (от англ. панк, мусор), впервые его использовал американский писатель-фантаст Брюс Бетке в качестве названия для своего рассказа 1983 г. Как правило, произведения в жанре киберпанк — это антиутопии, футуристические миры, где высокие технологии — часть повседневной жизни. Человеческая же цивилизация при этом находится в глубоком упадке, претерпев радикальные перемены в социальном устройстве.

В областях литературного и кинематографического творчества существует целый ряд произведений, созданных в жанре киберпанк. Достаточно упомянуть канонический роман признанного основателя жанра киберпанк Уильяма Гибсона «Нейромант» (англ. Neuromancer), опубликованный в 1984 г. Автор рассматривает такие понятия, как искусственный интеллект и виртуальная реальность, генная инженерия, транснациональные корпорации и киберпространство (компьютерная сеть, матрица), задолго до того, как эти понятия стали популярными в массовой культуре. Предтечей же киберпанка в кинематографе является культовый фильм английского режиссера Ридли Скотта «Бегущий по лезвию» / Blade Runner (1981), снятый по мотивам не менее культового научно-фантастического романа писателя Филиппа Дика «Мечтают ли андроиды об электроовцах?» (англ. Do Androids Dream of Electric Sheep?, 1968). Режиссер задается извечными вопросами: что есть человек? Какова его природа? И главное — что делает человека человеком? Только ли принадлежность к биологическому виду или все же нечто несравненно большее?

Особого внимания требует критика трансгуманизма христианскими богословами как философского направления и мировоззрения, как новой культуры, завоевывающей все более устойчивые позиции в мире. Трансгуманизм зародился в недрах западной — преимущественно христианской цивилизации, в основе которой лежит богоискательство. Но трансгуманизм атеистичен, а раз Бога нет, то нужно занять его место. Стать «богочеловеком» или создать Бога — некое сверхсущество, на роль которого вполне может претендовать «постчеловек» или же искусственный интеллект. Существует даже такое причудливое явление, как так называемый «христианский трансгуманизм»: «Воскрешение» как «работа наномашин», «непорочное зачатие» как искусственное оплодотворение, «превращение воды в вино» как работа нанофабрики, «воскрешение Лазаря» как восстановление архивированного где-то сознания, «праведник, севший одесную престола Бога»: эмулированное сознание, всегда наслаждающееся и сверхразумное? Воистину, в Библии не так уж и много нереального[7]. Однако трансгуманизм пребывает в диалоге с мировыми религиями. И следует отметить, что религиозное, богоориентированное мировоззрение по своему естеству не может быть гуманистическим (антропоцентрическим) и в равной же мере трансгуманистическим. Трансгуманизм выступает как ценностный противовес, антипод христианского мировоззрения.

Возникновение, борьба за свое право на существование, становление христианства ознаменовало собой эпоху Слова, эпоху Логоса. Смерть для христиан носит двойственный характер — это и благо, поскольку вечная жизнь грешника на грешной же земле

была бы бесконечным колесом страдания вследствие несовершенства мира и человека; и несомненное зло, результат трагического непослушания, смерть лишила человека блаженной, беззаботной жизни в райских кущах. Стремление обрести бессмертие, страх смерти и, как следствие, невозможность посмертного бытия для трансгуманистов — отправная точка их деятельности. И вместе с тем это ее конечная цель и системообразующий смысл. Продление жизни самыми разнообразными способами позволит человечеству непрерывно, в геометрической прогрессии развиваться, эволюционировать в существа, появление которых пока не могут спрогнозировать футурологи.

Трансгуманизму противостоят энвайронментализм (биоконсерватизм) в фанатичной форме (т. е. отказ от технического развития, «возвращение к природе», примат «природы» над «падшей цивилизацией»), религиозный фундаментализм. Трансгуманисты — гуманисты новой формации. С одной стороны, их антропоцентрические устремления корнями уходят в эпоху Возрождения, времени зарождения представлений о безграничности возможностей человека, о «титанизме» ренессансных героев[8]. С другой же — трансгуманизм наукоцентричен, рациоцентричен, он самоопределяет себя как закономерное продолжение идей эпохи Просвещения, проникнутой стремлением к эмпирическому познанию. Прогрессизм является основной чертой трансгуманизма.

Трансгуманизм на сегодняшний момент — одно из самых влиятельных мировоззренческо-философских течений (об этом красноречиво свидетельствуют многочисленные круглые столы, конференции, книги, публикации и т. д. в мировой научной среде). Эпоха Слова завершилась. Эпоха технологического, эволюционного трансгуманизма — эпоха будущего. Человечество познает все прежде сакральные тайны мира и собственного бытия. При этом новый мир будет столь радикально иным, что сейчас способен вызвать ксенофобскую дрожь. Но все же пока «контуры нового трансгуманистического мировоззрения и новой трансгуманистической парадигмы в человекознании еще расплывчаты и неопределенны»[9]. Соответственно, исследование феномена трансгуманизма (и прежде всего с позиций биоэтики) — дело ближайшего будущего. Еще только предстоит выяснить, к каким последствиям приведет вмешательство в биологическую природу человека и в таинственную субстанцию, называемую духом. Трансгуманизм готовит антропологическую революцию.

Литература

1. Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. проф. Д. И. Дубровского. М.: ООО «Издательство МБА», 2013. 272 с.
2. *Кутырев В. А.* Философия трансгуманизма: учебно-методическое пособие. Н. Новгород: НГУ, 2010. 85 с.
3. Сайт Российского трансгуманистического движения. [Электронный ресурс] URL:http://transhumanism-russia.ru/ (дата обращения: 15.01.2014).
4. Сайт Стратегического общественного движения «Россия 2045». [Электронный ресурс] URL: http://www.2045.ru/ (дата обращения: 15.01.2014).
5. *Тоффлер Э.* Шок будущего / Пер. с англ. Э. Тоффлер. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. 557 стр.
6. *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; пер. с англ. М. Б. Левина. М.: ООО «Издательство АСТ»; ОАО «ЛЮКС», 2004. 349 с.
7. Сайт, посвященный идеям и прогнозам Р. Курцвайля (на английском языке) [Электронный ресурс] URL: http://www.kurzweilai.net/ (дата обращения:15.01.2014).

Примечания

1 Российское трансгуманистическое движение [Электронный ресурс] URL: http://www.transhumanism-russia.ru/ (дата обращения: 15.01.2014.).

2 Российское трансгуманистическое движение [Электронный ресурс] URL: http://transhuman.ru/transgumanizm-bessmertie (дата обращения: 15.01.2014.).

3 Российское трансгуманистическое движение/ http://transhuman.ru/biblioteka/obzornye-stati/tekhnologicheskaya-singul [Электронный ресурс] URL: (дата обращения: 15.01.2014.).

4 Вернон Виндж «Технологическая сингулярнось» [Электронный ресурс] URL: http://old.computerra.ru/think/35636/ (дата обращения: 15.01.2014.). Исходный вариант статьи Вернор Виндж представил на симпозиуме VISION-21, который проводился в 1993 году Центром космических исследований NASA им. Льюиса и Аэрокосмическим институтом Огайо. В 2003 г. автор дополнил статью комментариями.

5 Вернон Виндж «Технологическая сингулярнось» [Электронный ресурс] URL: http://old.computerra.ru/think/35636/ (дата обращения: 15.01.2014.).

6 *Кутырев В. А.* Философия трансгуманизма. С. 22.

7 *Бобров А.* Иисус Христос — трансгуманист // Российское Трансгуманистическое Движение [Электронный ресурс] URL: http://transhuman.ru/biblioteka/filosofiya-religiya/iisus-khristos-transguman/ (дата обращения: 15.01.2014.).

8 См. А. Ф. Лосев «Эстетика Возрождения» [Электронный ресурс] URL:http://log-in.ru/books/estetika-vozrozhdeniya-losev-a-f-filosofiya/. (дата обращения: 15.01.2014.).

9 И. В. Дёмин «Гуманизм и трансгуманизм: проблема соотношения» // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. проф. Д. И. Дубровского. М.: ООО «Издательство МБА», 2013. 272 с. С. 202.

В. В. Маслов
студент
Русской христианской
гуманитарной академии
Научный руководитель:
кандидат философских наук,
доцент О. А. Штайн

ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В XX–XXI ВЕКАХ

Copyright © 2014, В. В. Маслов

Введение

Вопросы этики науки весьма актуальны на сегодняшний день, и потому они изучаются и рассматриваются многими философами, социологами, аналитиками, политологами и т. д. Термин «этика» введен Аристотелем для обозначения той части его учения, в которой рассматривается направленность и способы регуляции человеческого поведения. В сфере современной научной деятельности этика изучает специфику моральных взаимоотношений как внутри самого научного сообщества, так и между наукой и обществом в целом, определяя свод ценностей, норм и правил в данных областях, что и составляет ее предмет.

Обращаясь к тематике, интересующей этику науки, необходимо различить два сложившихся в ней направления. Это, во-первых, изучение этических проблем, относящихся к взаимодействиям в пределах научного сообщества, т. е. то, что можно назвать «внутренней этикой науки». Во-вторых, особый раздел этики науки представляют проблемы, порождаемые взаимодействием общества и науки, или «внешняя этика науки» [см. 16].

Говоря о проблематике «внутренней этики науки», необходимо отметить, что наука, будучи социальным явлением, осуществляется сообществом ученых и представляет собой не только отношение ученого к познаваемой им действительности, но и определенную систему взаимосвязей между членами научного сообщества. Поэтому предметом «внутренней этики науки» является, прежде всего, совокупность моральных норм, нравственных и ценностных принципов, принятых учеными и определяющих их поведение в научном сообществе.

«Важнейший принцип этики научного сообщества, — пишет доктор биологических наук В. В. Богатов в статье “Этика в научной деятельности”, — призван ориентировать исследователя на новизну научного знания» [4, с. 144]. Формулируя суть научной деятельности, Макс Вебер (1864–1920 гг.) в своей знаменитой лекции «Наука как призвание и профессия», прочитанной в Мюнхенском университете (1918 г.), говорил:

> Совершенное произведение искусства никогда не будет превзойдено и никогда не устареет… Напротив, каждый из нас знает, что сделанное им в области науки устареет через 10, 20, 40 лет… Всякое совершенное исполнение замысла в науке означает новые «вопросы», оно по своему существу желает быть превзойденным… Но быть превзойденным в научном отношении — не только наша общая судьба, но и наша цель [4, с. 145].

Добытое учеными новое знание должно быть истинным. Бескорыстный поиск и отстаивание истины во все времена относились к основополагающей этической норме научной работы.

Современный английский ученый Роберт Мертон в своих работах по социологии науки сформулировал четыре основополагающие ценности научной деятельности, вокруг которых строятся нормы науки:

1. Универсализм — убеждение в том, что изучаемые наукой природные явления повсюду протекают одинаково и что истинность научных утверждений должна оцениваться независимо от возраста, пола, расы, авторитета, титулов и званий тех, кто их формулирует.

2. Общность — научное знание должно свободно становиться общим достоянием; публикуя результаты исследования, ученый не только утверждает свой приоритет и выносит полученный результат на суд критики, но и делает его открытым для дальнейшего использования всеми коллегами.

3. Бескорыстность — первичным стимулом деятельности исследователя является поиск истины, свободный от соображений личной выгоды (обретения славы, получения денежного вознаграждения), при опубликовании научных результатов исследователь не должен стремиться к получению какой-то личной выгоды, кроме удовлетворения от решения проблемы.

4. Организованный скептицизм — каждый исследователь несет ответственность за оценку доброкачественности того, что сделано им самим и его коллегами, и за то, чтобы сама эта оценка стала достоянием гласности [см. 6].

Одним из образцов принятых норм внутренней научной этики могут служить нормы, принятые Сенатом Общества Макса Планка (Германия) 24 ноября 2000 г., выполнение которых обязательно для всех ученых, работающих в институтах Общества[1]. В этом документе формулируются нормы, регулирующие повседневную научную деятельность, нормы, регулирующие отношения между коллегами и сотрудничество, нормы, регулирующие публикацию результатов, говорится о принципах сотрудничества

Copyright © 2014

научных коллективов и об ответственности их руководителей и т. д. [см. 10].

Теперь обратимся к проблематике «внешней этики науки». Зарождение науки как социального института принято относить к Западной Европе XVI–XVII вв. Процесс институционализации науки включает в себя два аспекта: формируется социальный институт науки со специфической системой ценностей и норм; устанавливается соответствие между этой системой и нормативно-ценностной системой, характерной для общества в целом, для всей сети социальных институтов.

Но, как показывает исторический опыт, это соответствие никогда не было полным и отношения между наукой и обществом всегда были более или менее напряженными. Это выражается, например, в том, что господствующие в обществе ценности периодически не позволяют развивать некоторые направления исследований.

При всей своей нынешней актуальности этические проблемы научной деятельности уже давно обозначены словами Екклесиаста: «Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» [3]. В своей речи при получении Нобелевской премии один из первых исследователей радиоактивности Пьер Кюри говорил:

> Можно себе представить и то, что в преступных руках радий способен быть очень опасным, и в связи с этим следует задать такой вопрос: является ли познание тайн природы выгодным для человечества, достаточно ли человечество созрело, чтобы извлекать из него только пользу?.. Я лично разделяю мнение Нобеля, заявившего, что человечество извлечет из новых открытий больше блага, чем зла [12, с. 101].

Впрочем, вопросом о соотношении истины и добра задавались еще античные философы. Уже Сократ исследовал связь между знанием и добродетелью, и с тех пор этот вопрос стал одним из вечных вопросов философии, предстающим в самых разных обличиях. Сократ учил, что по природе своей человек стремится к лучшему, а если и творит зло, то лишь по неведению, тогда, когда не знает, в чем состоит истинная добродетель. Тем самым познание оказывалось, с одной стороны, необходимым условием благой, доброй жизни, а с другой — одной из главных ее составных частей.

Вторая мировая война побудила ученых объединиться в поиске новых форм организации научного сообщества и ответственном применении результатов научных открытий в этически оправданных мирных целях. В 1946 г. в Лондоне была создана Всемирная федерация научных работников, которая призвала ученых добиваться наиболее эффективного использования науки для достижения мира и благосостояния человечества. В ряду основных документов Федерация приняла «Хартию научных работников» (1948), «Декларацию прав научных работников» (1969), «Декларацию прав и обязанностей ученых» (1990) [см. 4, с. 149].

В результате обеспокоенности научного сообщества созданием водородной бомбы и последствиями радиоактивных осадков от взрыва на острове Бикини 1 марта 1954 г., возникло Пагоушское движение[2]. В последние десятилетия Пагоушское движение все больше внимания обращает на проблемы социальной функции науки и социальной ответственности ученых, но основным пунктом повестки дня продолжают оставаться ядерная угроза и проблема разоружения [см. 4, с. 149], обострение которой вызвано также тем, что в последние десятилетия двадцатого века многие страны получили современное оружие от западных стран, России, Израиля и Китая, а также создали собственные мощности по производству новейшего оружия. И этот процесс продолжается и ускоряется в начале XXI в. [см. 15].

Этические проблемы физики

В ходе исследований в области ядерной физики после опытов немецких исследователей Гана и Штрассмана в конце 1938 — начале 1939 г. было открыто деление урана, которое сопровождалось выделением огромного количества энергии. Это открытие поставило на повестку дня вопрос о своем практическом применении, что неизбежно породило ряд этических проблем в области ядерной физики. Понимая, какую разрушительную силу представляет собой энергия атома, выдающиеся немецкие физики продемонстрировали свои возможности, создав атомную бомбу. Широко известно обращение Эйнштейна с призывом отказаться от использования атомного оружия, однако к нему никто из глав ведущих стран мира не прислушался. В августе 1945 г. на японские города Хиросима и Нагасаки без какой-либо военной необходимости были сброшены американские атомные бомбы. Последующая гонка вооружений поставила человечество перед реальной угрозой атомного самоуничтожения, несмотря на то что «ядерное оружие и атомная энергия изначально воспринимались как опасные, и потому стали объектом жесткого регулирования с самого того момента, когда в 1945 г. в проекте “Манхэттен” создавалась атомная бомба» [14, с. 19]. Справедливости ради, заметим, что энергия атома используется не только в военных целях: атомная энергетика является поставщиком весьма значительных объемов электроэнергии, имеющей достаточно низкую себестоимость. Этот вид энергии считался самым перспективным и безопасным, пока ряд аварий на АЭС по всему миру, увенчавшийся Чернобыльской катастрофой в 1986 г. и аварией на японской АЭС Фукусима-1 в 2011 г., не поставили человечество перед фактом: ядерная энергетика дает многое, но отнимает еще больше. И в частности, проблема захоронения радиоактивных отходов атомной энергетики — одна из наиболее острых на сегодняшний день.

Этические проблемы биомедицины

Многие философы и науковеды несколько десятилетий назад предрекали грядущее вступление науки в век биологии. И действительно, последняя четверть XX в. была отмечена удивительными достижениями в области биомедицинских научных и методологических исследований. В целом эти достижения носили положительный характер. Однако они же породили новые нравственные проблемы и дилеммы.

Современная биомедицина значительно расширяет технологические возможности контроля и вмешательства в естественные процессы зарождения, протекания и завершения человеческой жизни. Разнообразные методы искусственной репродукции человека, регенерация поврежденных органов и тканей, замещение поврежденных генов, активное воздействие на процессы старения приводит к тому, что во всех подобных случаях возникают пограничные ситуации, когда достижения научно-технического прогресса не прогнозируемы и не анализируются в их последствиях. Вместе с тем появляется реальная опасность разрушения исходной биогенетической основы, угроза человеческому естеству. Современные биотехнологии потенциально несут в себе целый букет серьезных угроз, но угроз незаметных, не сразу привлекающих к себе внимание. Современные биотехнологии могут быть использованы и используются не только для создания смертоносных вирусов и бактерий. Они способны изменить образ жизни людей так, что трансформируется сама человеческая природа, может быть создан постчеловек: «Наиболее типичные угрозы, порождаемые биотехнологией, — это те, которые так хорошо описал Хаксли[3], и они резюмированы в названии статьи романиста Тома Вулфа: “Извините, но у вас просто умерла душа”» [14, с. 20].

Медицинская этика и ее соотношение с биоэтикой

Стремительное развитие медицины и биологии во второй половине XX в. породило новые вопросы, касающиеся не только врачей и ученых, а уже всех и каждого. Появившаяся в 70-х годах биоэтика была своего рода «криком о помощи» со стороны тех людей, которые сами не занимались медицинскими и биологическими исследованиями, но оказались поставленными перед лицом отрицательных последствий таких исследований.

Термин «биоэтика» впервые ввел в употребление американский онколог Ван Ренселлер Поттер. В 1970 г. появилась его статья «Биоэтика: наука выживания», опубликованная в журнале «Перспективы в биологии и медицине», а в следующем, 1971 г., эта работа стала первой главой его книги «Биоэтика: мост в будущее».

Вводя данное понятие, Поттер подчеркивал, что биоэтика должна стать «новой дисциплиной, соединяющей в себе биологические знания и познание системы человеческих ценностей» [11, с. 3]. Он так и пишет: «Я выбрал корень “bio” для символизации биологического знания, науки о живых системах, и “ethics” для символизации познания системы человеческих ценностей» [11, с. 3].

Поттер указал невозможность выживания всей экосистемы в разрыве, образовавшемся между двумя областями знания: естественнонаучной и гуманитарной. Разделение между этическими ценностями и биологическими фактами стало причиной того, что научно-технический прогресс стал угрожать человечеству и самому существованию жизни на Земле. Поттер назвал биоэтику «наукой выживания», поскольку «инстинкт выживания», сам по себе, в его терминологии, оказался недостаточным, и поэтому потребовалась новая наука — биоэтика.

Кроме того, Поттер заявлял, что биоэтика не вправе сосредотачиваться только на человеке, но должна распространять свой метод и на биосферу как целое, то есть на всякое научное вмешательство человека в жизнь как таковую. В этом смысле концепция биоэтики обретает более широкий смысл, чем традиционная медицинская этика.

И наконец, биоэтика в поттеровском понимании рождается из тревоги и критической озабоченности перед лицом научного и общественного прогресса, — таким образом, на теоретическом уровне способность человека к выживанию парадоксальным образом ставится под сомнение именно в результате развития науки.

Наряду с этим, изначальным направлением биоэтики, возникло и другое, ставшее преобладающим над «наследием» Поттера, направление. В те же годы биоэтика получила мощный импульс для своего развития в работах знаменитого акушера голландского происхождения Андре Хеллегерса, проводившего исследования в области демографии. Хеллегерс предлагает рассматривать биоэтику как сократовскую маевтику, — как науку, обретающую смысл в диалоге между медициной, философией и этикой. Он вводит в оборот в университетском мире термин «биоэтика», что позволило многим ученым рассматривать биоэтику как особую дисциплину, способную синтезировать медицинские и этические познания. Таким образом, новый термин «биоэтика» как бы подменяет собой понятие «врачебная мораль», обнаруживая в то же время и ряд существенных отличий от него.

В биоэтике условно можно выделить три составляющие:

1. Общая биоэтика, вырабатывающая этические основания, изучающая первичные ценности и принципы медицинской этики, и документальные обоснования биоэтики (такие, как международное право, профессиональная этика, законодательство).

2. Специальная биоэтика, осуществляющая анализ главных проблем, которые рассматриваются с медицинских позиций, обсуждающая вопросы генной инженерии, аборта, эвтаназии, клинического экспериментирования. Специальная биоэтика обя-

зательно согласовывает свои решения с выводами общей биоэтики.

3. Клиническая биоэтика (или биоэтика решений), генерирующая на основе анализа конкретных событий и фактов из медицинской практики конкретные решения проблем, с учетом существующих этических ценностей.

Можно сказать, что история биоэтики началась еще до Поттера на Нюрнбергском процессе, когда правда о жутких деяниях нацистских врачей стала известна потрясенному человечеству. Именно тогда стало известно, что нацистские врачи умертвили 70 000 человек: людей с физическими недостатками, людей, считавшихся «бесполезными» для общества. Ими была разработана чрезвычайно эффективная программа эвтаназии. Миру также стало известно, что некоторые врачи, вопреки данной ими клятве Гиппократа, ставили бесчеловечные опыты на военнопленных и на депортированных лицах. Именно на Нюрнбергском процессе мир впервые подверг сомнению добросовестность врачей и врачебную этику.

Несколько лет спустя общественности стали известны новые скандальные факты нарушения медицинской этики. На этот раз они произошли в Соединенных Штатах Америки Два из них особенно потрясли общественное мнение:

В 1963 г. в Бруклине в Еврейской больнице для страдающих хроническими заболеваниями в качестве эксперимента престарелым пациентам без их согласия были введены активные раковые клетки.

В период между 1965 и 1971 гг. в Государственной больнице Уиллоубрук, Нью-Йорк, проводились исследования вирусного гепатита. В ходе этих исследований вирус гепатита вводился детям с физическими недостатками, находившимся в данной больнице.

После подобных скандалов общество осознало, что биолого-медицинские исследования — при том, что для этих исследований необходимы клинические эксперименты, — могут приводить к подобным злоупотреблениям [см. 13]. По этой причине и по причине все более интенсивного применения новейших биомедицинских технологий исследователи в области медицинской биоэтики, теории и этики медицины, особенно активно обсуждают важную для развития медицинской теории и практики проблему: какая этика должна прийти на смену этике Гиппократа? Назрела острая необходимость выработки новейшей этики, имеющей внутренний потенциал для своего развития и основанной не на одном, а на нескольких принципах. Такой новой этикой, формирующей мировоззрение и нравственные основы профессиональной деятельности ученого и медика, и является биоэтика.

В рамках биоэтики происходит осмысление этических проблем с разных позиций и мировоззренческих оснований. Многосторонний и многоуровневый характер биоэтики дает возможность «маневра» в выработке нравственных позиций и принятия моральных решений не только в сложных ситуациях применения биомедицинских технологий, но и в определенном — философском, социокультурном, медицинском контексте.

Биоэтика формулирует ряд новых этических принципов и правил для регуляции деятельности ученого и врача. Принципы биоэтики формируются из необходимости синтеза ценностей объективного знания и универсальных духовных ценностей человеческой культуры, при этом человек выступает целью, а не средством развития науки и общества [см. 7].

Этос ученого: ответственность научного сообщества

Научно-исследовательская деятельность регулируется познавательными и методологическими нормами. Соблюдение этих норм или игнорирование их есть сфера морального выбора исследователя, предполагающая его ответственность, как перед своими коллегами, так и перед всем научным сообществом, т. е. профессиональную ответственность, которая, в свою очередь, предполагает в идеале стремление к истине, выражающееся в получении нового логически или экспериментально обоснованного знания. Социальная ответственность ученых осуществляется во взаимоотношениях науки и социума, причем проблемы профессиональной и социальной ответственности ученых тесно взаимосвязаны. Немецко-британский физик Макс Борн, один из создателей квантовой механики, размышляя об американской ядерной бомбардировке японских городов Хиросимы и Нагасаки, отмечал, что в современной науке и ее этике произошли кардинальные изменения, делающие невозможным следование старому идеалу служения знанию ради него самого [см. 5]. И в силу произошедших изменений, активно обсуждаемой темой дискуссий научных сообществ с середины XX в. является обозначение этических проблем современного естествознания, в частности аспект отношения ученых к проблеме ответственности за соблюдение норм научной этики. Определение возможных путей ее решения становится как предметом самостоятельной научной дискуссии, так и отдельным вопросом при проведении научной дискуссии по той или иной проблеме фундаментального или прикладного характера.

Нормами этики научного сообщества указываются ограничения, относящиеся к осуществлению научного поиска и приводящие научные исследования в их соответствие с правами человека. К ним, в частности, относятся моратории на отдельные типы научных исследований, которые допускают применение негуманных методов проведения экспериментов и осуществление социально опасных исследований. Соблюдение этических ограничений в немалой степени достигается активной деятельностью этических комитетов по науке, которые определяют степень этической ценности или уровень этической угрозы того или иного исследования, выражая в своем решении мнение научного сообщества, а также инициируют обсуждение обществом исследования с этических позиций [см. 9].

Социальная ответственность ученых явилась первичным импульсом, приведшим в начале 1960-х гг. сначала их самих, а затем и широкую общественность к осознанию всей полноты опасности ситуации, угрожающей будущему человечества в результате необдуманного использования научно-технических достижений, которое приводило к загрязнению окружающей среды, истощению природных ресурсов и потенциальной угрозе самоуничтожения человечества, стремительно возрастающим арсеналом ядерного оружия. Широкий общественный резонанс вызвали в 1970-е гг. результаты и открывающиеся перспективы биомедицинских и генетических исследований. Группа биологов и генетиков во главе с американским биохимиком Полом Бергом даже выступила с предложением объявить добровольный запрет на эксперименты в области генной инженерии, которые могут нести потенциальную угрозу для генетической конституции существующих в настоящее время организмов.

Не лишним будет вспомнить и дискуссии, связанные с революционным развитием микроэлектроники и информатики. Прогресс вычислительной техники, который позволил внедрение роботов, автоматизированных систем управления и компьютеров во все сферы жизни общества, ставит немало вопросов о свободе и суверенности личности.

Необходимо признать, что аксиологические и этические основания представляют собой неотъемлемую часть научно-исследовательской деятельности, которая в значительной степени оказывает влияние на проблематику и направления исследований. При этом развитие науки умножает число этически проблемных ситуаций, и нравственный опыт, накопленный учеными и всем человечеством, оказывается на сегодняшний день недостаточным для их разрешения [см. 5].

Этос ученого:
личная ответственность ученого

Любой ученый, являясь членом научного сообщества, при этом не перестает быть в первую очередь человеком как самостоятельно мыслящей личностью, обладающей свободой нравственного выбора. Занимаясь научно-исследовательской деятельностью, ученый вносит свой вклад в преумножение знаний об окружающем мире и самом человеке. В силу того, что важнейшим критерием ценности полученных знаний является их истинность, ученый призван к постоянному поиску истины в ходе своих научно-исследовательских изысканий. Сложность такого поиска, обретение крупиц истины через многообразные системы относительно достоверного знания путем преодоления неминуемых ошибок вызывает необходимость в наличии у исследователя таких качеств, как объективность, мужественность, интеллектуальная честность, самокритичность, доброта, принципиальность [см. 1]. «Многие ученые справедливо говорят о том, что каждый исследователь природы должен помнить о своей все возрастающей ответственности перед человечеством, помнить, что гений и злодейство — две вещи несовместимые» [1].

Этические принципы необходимо соотносить с каждой научной идеей как на этапе первичного ее осмысления и обсуждения, так и на этапе ее реализации. Но широко распространенное мнение о недопустимости применения критического подхода к этическим принципам сегодня не является безусловным. Этические нормы также подвержены изменениям, как и любое произведение деятельности социума. Научные выводы и их обоснование могут оказаться за границами норм научной этики, регламентирующих основополагающие подходы к проведению научного исследования. В этом случае значение личной ответственности ученого многократно возрастает, поскольку на него возлагается бремя выравнивания этической границы от уровня, предшествующего проведению исследования, до нового уровня, с тем чтобы результаты его исследования могли быть адекватно восприняты как научным сообществом, так и обществом в целом [см. 9].

Говоря об ответственности ученого, необходимо особо подчеркнуть ее личный характер, обратить внимание на то, что речь здесь идет об ответственности ученого как личности. Надо сказать, что последние два десятилетия XX в. явились периодом бурного развития этики ответственности. Ответственность объявляется наиважнейшей ценностью, которой не находится иной альтернативы. Доминирующими интуициями в научных и философских концептах XX в. являются интуиции относительности (отношений), всеобщей зависимости (системности и общности), практичности и обеспокоенности за будущее человека. Объединив эти интуиции, мы неизбежно вынуждены будем обратиться к этике ответственности, которая пришла на смену этикам свободы и справедливости. Таким образом, этика ответственности явилась вполне закономерным итогом развития философско-этической мысли XX в.

Нормы этики свободы поощряют своеволие индивида, свобода без границ трансформируется в безответственность, в анархию. Этика справедливости категорично утверждает равенство в правах для всех, что, как свидетельствуют исторические события XX в., не всегда становится препятствием на пути социальных катастроф. Этика ответственности предоставляет индивиду свободу, быть каким угодно, но при этом быть источником того, что обеспечивает лучшее будущее других индивидов во всей их единичности и совокупности. Она вносит в этику феномен времени, от которого некритически отстраняются как этика свободы, так и этика справедливости. Ответственность превосходит свободу и справедливость. Ученый призван, прежде всего, к ответственности, а уже затем к свободе и справедливости [см. 8, с. 296–297].

Существенное замечание о личной ответственности находим в рассуждениях о мышлении Х. Арендт

в статье «Некоторые вопросы моральной философии», согласно которому не всякий индивид является личностью, но только мыслящий и выражающий результат мышления как диалога с самим собой в форме суждения о том, что есть правильно и допустимо, а что неправильно и недопустимо, и при этом все запоминающий:

> Тот самый мыслительный процесс, который актуализирует мою речь, эту сугубо человеческую особенность, явным образом конституирует меня как личность, и я буду оставаться личностью до тех пор, пока смогу повторять этот процесс все снова и снова [2, с. 140],

о моральном критерии:

> Критерий правильного и неправильного, ответ на вопрос «Что я должен делать?» зависит в конечном счете не от обычаев и привычек, которые я разделяю с окружающими, и не от заповедей божественного или человеческого происхождения, а от того, что я решу относительно самого себя. Другими словами, я не могу делать определенных вещей, поскольку, сделав их, не смогу больше с собой жить [2, с. 142–143].

Важно подчеркнуть, что ни какие внешние влияния, побуждающие к добросовестному поиску истины, оказываемые или со стороны научного сообщества, или со стороны социума в форме общественного, или государственного контроля, не могут гарантировать такой добросовестности научно-исследовательской деятельности, как личная ответственность ученого.

Заключение

Наука является особым социальным институтом, представители которого профессионально занимаются научно-исследовательской деятельностью. Поле морального выбора ученого и весь комплекс средств, с помощью которых этот выбор осуществляется, составляют предметную область этики науки, как отрасли профессиональной этики, являющейся обширным разделом общей этики.

На сегодняшний день, действуя с сознанием своей социальной ответственности, ученый должен стремиться к тому, чтобы не допускать негативных последствий от практического применения результатов своих исследований. А для этого каждому ученому необходимо постоянно развивать в себе важнейшее человеческое свойство, каковым является личная ответственность за последствия своей деятельности и которое должно осознаваться центральной областью этоса ученого, как научным сообществом, так и человеческим обществом в целом.

Литература

1. *Алексеев П. В.* Социальная философия: Учебное пособие. [Электронный ресурс] // Электронная библиотека TheLib.Ru: [сайт]. [Б. м., б. г.]. URL: http://thelib.ru/books/alekseev_petr_vasilevich/socialnaya_filosofiya-read.html (дата обращения: 17.05.2014).
2. *Арендт Х.* Ответственность и суждение / Пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Изд. Института Гайдара, 2013. 352 с.
3. Библия. Екклесиаст, глава 1, стих 18. [Электронный ресурс] // Библия Онлайн: [сайт]. [Б. м., б. г.]. URL: http://bibleonline.ru/bible/rus/21/01/ (дата обращения: 17.05.2014).
4. *Богатов В. В.* Этика в научной деятельности // Вестник ДВО РАН. 2008. № 1. С. 144–157.
5. *Бондарев В. П.* Концепции современного естествознания [Электронный ресурс] // Библиотека Гумер — гуманитарные науки: [сайт]. [Б. м., б. г.]. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Science/bond/02.php (дата обращения: 17.05.2014)
6. Введение в философию: Учебное пособие для ВУЗ'ов / Авт. колл.: Фролов И. Т. и др. 3-е изд., перераб. и доп. Москва: Республика, 2003. [Электронный ресурс] // Московский физико-технический институт (государственный университет): [сайт]. [Б. м.]. URL: http://mipt.ru/education/chair/philosophy//textbooks/frolovintro/part2_10.html (дата обращения: 17.05.2014).
7. *Вековшинина С. В.* Введение в биоэтику. [Электронный ресурс] // Философский факультет Киевского национального университета им. Тараса Шевченко: [сайт]. [Б. м., б. г.]. URL: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/bioetica/Vekov.htm (дата обращения: 17.05.2014).
8. *Канке В. А.* Основные философские направления и концепции науки. Итоги XX столетия. М.: Логос, 2000. 320 с.
9. *Мамедова Н. А.* Этика научного исследования: нормы научной этики и ответственность ученого. [Электронный ресурс] // Лица России. Интеллектульная элита России. База данных: [сайт]. [Б. м., б. г.]. URL: http://www.allrus.info/main.php?ID=607390&arc_new=1 (дата обращения: 17.05.2014).
10. Нормы научной этики. Приняты Сенатом Общества Макса Планка 24 ноября 2000 г. [Электронный ресурс] // Сибирское отделение Российской академии наук: [сайт]. [Б. м., б. г.]. URL: http://www.sbras.ru/HBC/2002/n04–05/f17.html (дата обращения: 17.05.2014).
11. *Сгречча Э., Тамбоне В.* Биоэтика: Учебник. М.: ББИ, 2002. 432 с.
12. *Селье Г.* От мечты к открытию: как стать ученым / Пер. с англ. под общ. ред. М. Н. Кондрашевой, И. С. Хорола. М.: Прогресс, 1987. 368 с.
13. *Судо Ж.* История биоэтики, дискуссии, этическая ориентация [Электронный ресурс] // Крымский клуб биоэтики и экологии: [сайт]. [Б. м., б. г.]. URL: http://www.bioeticsclub.narod.ru/russian/bioetics/read/js_bioetics.htm (дата обращения: 17.05.2014).
14. *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Пер. с англ. М. Б. Левина. М.: ООО «Издательство АСТ»; ОАО «ЛЮКС», 2004. 349 с.
15. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Ю. Новикова, Т. Велимеева. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.
16. *Юдин Б. Г.* Этическое измерение современной науки [Электронный ресурс] // Отечественные записки. Журнал для медленного чтения. № 7 (8) 2002: [сайт]. [Б. м.]. URL: http://www.strana-oz.ru/2002/7/eticheskoe-izmerenie-sovremennoy-nauki#_ftn3 (дата обращения: 17.05.2014).

Примечания

[1] Ознакомиться с ними (в некотором сокращении) можно по адресу: http://www.sbras.ru/HBC/2002/n04–05/f17.html (дата обращения: 17.05.2014).

[2] Канадско-американский промышленник Сайрус Итон предложил оплатить транспортные расходы участникам движения и предоставить место для конференции, если она состоится в его фамильном доме в деревушке Пагоуш в Новой Шотландии, откуда и пошло название самого движения.

[3] Ссылка на роман-антиутопию Олдоса Хаксли «О дивный новый мир» (1932).

А. И. Булахова
аспирант
Русской христианской
гуманитарной академии
Научный руководитель:
О. А. Штайн, кандидат
философских наук, доцент

ТЕЛЕСНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПРОТЕСТА

Copyright © 2014, А. И. Булахова

Массовые протестные акции, происходящие в различных странах с 2011 г. по настоящее время, «Захвати Уолл-стрит» в США, российское протестное движение 2011–2013 гг., демонстрации на площади Тахрир в Египте и, наконец, украинский «Евромайдан» представляют собой новую разновидность глобальной политической активности. Стихийно возникающие народные волнения, спровоцированные локальными политическими процессами, при поддержке медиа приобретают общемировое значение.

Мишель Фуко [8, с. 253–276] полагал, что основным инструментом влияния власти на общество сегодня является биополитика. В этой перспективе обстоятельства рождения политического тела, тела, отстаивающего свои права, сопротивляющегося дисциплинарному контролю, вытеснению и атомизации, становятся особенно значимы.

Встреча тел в публичном пространстве и та реконфигурация, которую коллективные действия производят в отношении городской среды, являются, по мнению философа Джудит Батлер, формой перформативного политического высказывания. Это особый способ обращения тел к обществу, основанный на поддержке других тел. Если мы хотим разобраться, как функционирует современный протест, нам необходимо «понять акцию в ее телесном измерении» [11], заявляет Батлер.

Она обращается к философскому рассмотрению протестных движений последних лет в публичной лекции «Bodies in Alliance and the Politics of the Street», прочитанной в 2011 г. на 54-й Венецианской биеннале. Отправной точкой для своего рассуждения Батлер выбирает взгляды другого выдающегося теоретика власти, Ханны Арендт. Х. Арендт утверждала, что любое политическое действие нуждается в пространстве проявления. Это означает, что политика возможна только там, где возможна публичность, где может появиться общее пространство, в котором тела через действие и говорение будут явлены друг другу. Особая непроницаемая для «я» перспектива, устанавливаемая мной в отношении Другого, и есть начало всякого политического действия.

Без самого факта предъявления тел друг другу констатировать это пространство невозможно, и Батлер соглашается с Арендт в том, что само массовое действие порождает пространство проявления: «Не единственное тело устанавливает пространство проявления, но действие; эта перформативная процедура случается только “между” телами, в пространстве, которое устанавливает зазор между моим собственным телом и телом другого. Таким образом, мое тело действует не в одиночестве, когда оно действует политически» [там же]. Но если следовать определению Х. Арендт в точности, как в таком случае быть с теми, кому режим запрещает действовать и высказываться публично? Как они могут стать реальностью для Другого? Считать ли их социальными призраками, политическими мертвецами?

«Такой взгляд игнорирует и обесценивает те формы политической деятельности, которые возникают как раз в областях, считающихся до-политическими и вне-политическими», — отмечает Дж. Батлер [там же]. Оставляя за телом исключительную способность порождать пространство проявления, мы «лишаемся языка для таких форм действия и сопротивления, которые нацелены на саму политику исключения» [там же]. Именно из этой среды зачастую происходит политическое действие, которое, игнорируя закон, оккупирует публичное пространство и его материальные объекты, чтобы при их поддержке заявить о себе, стать видимыми вопреки противодействию режима, монополизировавшего истину и право.

Батлер дополняет концепцию политического, изложенную Арендт в «Ситуации человека» (1958), опираясь на более поздние идеи мыслительницы. Так, в работе 1968 г. «Ответственность и суждение» Арендт приходит к заключению, что «ни один человек не может жить, не принадлежа к какой-либо общности» [3, с. 208]. Покинув или будучи вытесненным из одного сообщество, индивид неизбежно попадает в другое, где вновь принимает на себя коллективную ответственность, но также получает и коллективную поддержку. Поэтому национальное государство не является единственным сообществом, способным актуализировать права человека. Даже когда гражданские права индивидов отрицаются, тем не менее они не перестают существовать. Еще в «Истоках тоталитаризма» (1951) [1, с. 396–397] Арендт определяет человеческие права не как права на свободу, но как «право на действие» — это то, что она называет «политической способностью par excellence» [3, с. 217]. Таким образом, право иметь права предшествует всякой политической институции, поскольку его фундаментальность поддержана такой глубинной категорией человеческого бытия, как сосуществование с Другим.

Copyright © 2014

Следуя этой точке зрения, Батлер подчеркивает, что «право обретает существование, когда оно применяется, и применяется теми, кто действует в согласии, в единении», «атаковать тело означает атаковать само право, поскольку право — это как раз то, что переживается телом на улице» [11]. Речь идет об упорстве тел, которые, сопротивляясь, таким образом сами оказываются «модальностями власти». Тело упорствует, когда пытается сохранить за собой какую-то территорию, фрагмент урбанистической среды. И если это место будет потеряно, протест не состоится. Не состоится опыт права. Право на действие предъявляется телом каждый раз, когда оно обнаруживает себя и бросает вызов существующему порядку. В том числе когда противопоставляет «доблесть занятия пространства» попыткам режима узурпировать легитимность. «Я полагаю, что политические требования выдвигаются телами, когда они проявляются и действуют, когда они не уступают и когда упорствуют в обстоятельствах, в которых один этот факт приравнивается к акту делигитимации государства», — говорит Батлер [там же].

«Нет» насилию

Современный протест отказывается от насилия не только потому, что в рамках перформативного высказывания оно избыточно. Подражание режиму в воспроизведении насилия подорвало бы уникальный опыт равенства, который переживается на площади. Насилие как миметический акт разрушает отношения, связывающие тех, кто поднимается против несправедливости. Оно лишает тело протеста способности ясно видеть объект своей политической критики. Дает преступной власти возможность слиться с толпой подражателей.

Дело не только в абсурде ситуации, когда с насилием борются посредством насилия. Ханна Арендт пишет о том, что насилие есть, по существу, противоположность власти. Насилие применяется, когда власть требуется разрушить, а не укрепить. И насилие, конечно, уничтожает власть изнутри, когда используется ею для того, чтобы замаскировать свою слабость. Та реальная, легитимная власть, которую обретают тела на площади в согласованном действии, не нуждается в насилии [2, с. 60–65].

Как в таком случае понимать камни, летящие в сторону полицейских, захват правительственных зданий и другие спорные действия протестующих? «Ненасилие — это не форма пассивности, а скорее умная культивация силового сопротивления, отказывающееся копировать агрессию, которой оно противостоит», — поясняет Дж. Батлер [10]. Упорство тела в ответ на агрессивные попытки властей восстановить свой status quo требует порой и обыкновенной самообороны.

Вторжение протестующих на территорию общественных учреждений и правительственных зданий не должно нас удивлять, утверждает Батлер [11]. Перформативный аспект этого действия заключается в буквальном требовании открытости и доступности политических институтов. Это обращенный к власти призыв возвратиться на позиции демократии, вернуть народу право влиять на принимаемые в его интересах решения и свободно участвовать в политическом процессе.

Эти действия также призваны разрушить пространственную организацию власти.

Массовые демонстрации не только «производят пространство проявления, они цепляются за уже сложившееся пространство, пронизанное действующей властью» [там же]. Отбирая сцену, используемую режимом для собственной репрезентации, демонстранты ставят на место власти себя. Поэтому первый порыв любой власти, чувствующей свою неправедность и уязвимость, — усиление контроля за публичным пространством.

Вторжение такой власти в урбанистическую среду всегда выглядит противоестественно. Власть — это бронированные автомобили и железные ограждения, решетки и опустевшие улицы. Один из материалов СМИ об инаугурации президента В. В. Путина так и назывался «Праздник пустынных улиц» [4]. Уязвимая власть не дружит с публичным пространством. В некоторых случаях представители правящей элиты предпочитают возвышаться над ним, передвигаясь на вертолетах. Это решение показательно. Вторжение власти останавливает кровоток городской жизни. Гигантские пробки, создаваемые движением правительственных кортежей, обнажают проблематичный статус правителей.

Такое государство уже не единое живое тело, а скопище разрозненных тел, намеренно отчуждаемых друг от друга через скрытые и явные формы насилия. Мысль отсылающая нас к красноречивому образу из американского фильма «Матрица» (The Matrix) — тысячи ячеек с обездвиженными, изолированными друг от друга телами.

Если освоение и обретение происходит через прикосновение, то в чем власть не заинтересована, так это во встрече тел. Допустить это — означает отдать нечто большее, чем площадь или улицу. Демонстрация от *monstrare* — показывать или указывать, она приоткрывает невидимое. Отрицание монстра, изгнание его из себя и себя из монстра — противостояние аномальному политическому телу не насилием, а новым, здоровым порядком отношений. Раскрытие монстра — это поиски «чужого» в собственном теле и теле Другого, демонстрация человеческого. Являясь друг другу, выходя на свет, мы видим истинное положение дел и тел. Если я не монстр и ты не монстр, то кто же монстр?

Обнаженная жизнь

Ненасильственное удержание требует постоянного присутствия большого числа людей, а значит, устройство повседневного быта становится важнее

плакатов и речевок. Когда тела спят на публике, принимают пищу или организуют коллективную уборку территории, они продолжают действовать перформативно. Если основной целью власти является регуляция телесной жизни, то такого рода обнаженная телесность обретает особый смысл.

Благодаря возвращению к основам телесного опыта происходит отключение от системы привычных практик и норм. Политическое тело реконфигурируется. На основе равенства, взаимопомощи и солидарности выстраивается новое сообщество, противопоставляющее себя милитаризированной власти. Акт протеста встроен в саму форму социального устройства. Так протестное движение начинает говорить на языке понятном всему миру. Его требования очевидны и для турецких шахтеров, и для американских студентов. Полнота существования, карнавальное обнажение народной жизни, не подвергнутой цензуре, не изгоняемой в непроницаемую область приватного, возвращает индивидам целостность речи и смысла.

Первичные потребности тела принадлежат к сфере приватного, тогда как социальные действия совершаются публично. Джудит Батлер обращает внимание на то, как настойчиво биологическое тело вытесняется в скрытую, приватную сферу. У Х. Арендт, например, это область тайны и неопределенности, глубоко чуждая политике. Природная данность, сведенная к себе самой — «без мнения, без дела», перестает иметь какое-либо значение для общечеловеческого мира [1, с. 402–404]. Батлер ставит под сомнение дуализм телесного измерения жизни и действия. Упорство начинается не с социального действия, но с нашего органического тела, поддерживается его физической крепостью, защищенностью, сытостью. Пока политическое тело совершает действия в публичной сфере, молчаливое дополитическое тело проводит подготовительную работу, обеспечивая его необходимой материальной базой. Таким образом, рождение тела политического продиктовано телом биологическим. Голодом, холодом, страхом за собственную безопасность.

«Если мы таким образом подойдем к вопросу о биополитическом, то можем увидеть, что пространство проявления не принадлежит сфере политики, отделенной от сферы выживания и потребностей», — говорит Батлер. Тело проявляется для других тел не только способами, которые можно редуцировать к речи, но и в иных модусах, не совпадающих с говорением или даже ему противоречащих. Таких, как сексуальность, претерпевание, прикосновение. Тело, согласно Жану-Люку Нанси, дает начало равноправию, которое утверждается в каждом телесном проявлении. Таким образом, «когда тела проявляются совместно или, скорее, когда своими действиями создают пространство проявления» [11], они осуществляют требование равноправия.

Чтобы упорствовать телу, нужна поддержка других тел. Сближение тел в публичном пространстве порождает действие, которое не может быть приписано отдельным индивидам, но только общности. Оно происходит не между «мной» и «тобой», но между всеми «нами». Тело протеста обладает коллективной идентичностью. Молчащие тела стремятся туда, где материальный мир может одарить их своей поддержкой. «Совместные действия создают место как таковое […], оживляют и организуют архитектуру», «…реконфигурируют материальность публичного пространства» [там же]. И поэтому место пребывания тел тоже вовлечено в созидание этого «мы». Оно поддерживает и вдохновляет тела, помогая им переозначить свои смыслы.

Высказывание рождается в сопряжении тел, в реальности соприкосновения. Пространство между телами и есть пространство смысла. Место в этом случае становится мобильным, оно перемещается вслед за общностью. Оно может быть там и тут. Оно может быть повсюду, где тела действуют публично. Поэтому важно, что сегодняшний протест невозможен без медиа, которые помогают телам упорствовать. Медиа взламывают территориальные границы, создавая пространство проявления, значительно превосходящее местную конкретность. Вероятно, это то, что Саския Сассен [13] называет «глобальной улицей». Камеры никогда не выключаются, а тела, соответственно, никогда не перестают говорить [11]. Цензура или попытки власти воспрепятствовать медиа в этом случае представляют собой не что иное, как насилие над телом.

Индивиды отстраивают себя заново на «молекулярном уровне» [12] в публичном пространстве, являясь друг другу в обостренном, обнаженном и наиболее полном варианте. Заявляют о жизни здесь и сейчас и о потребностях своего живого тела. Утверждают свою приватность, чтобы обрести и отстоять публичность. Такая жизнь — это прежде всего предъявление требований к себе, а не к режиму, утверждение новой этическо-эстетической парадигмы [там же].

Преодоление границы между приватным и публичным у Джудит Батлер, таким образом, становится в само основание революции. В диалектике двух полюсов телесности вырабатывается энергия для «расширения пространства и времени» и создания события, способного повернуть ход истории. Это залог возможности действовать политически и предъявлять права, даже будучи исключенным, отключенным и «покалеченным» властью.

Любое политическое действие подготавливается в приватной сфере, и самая острая политическая повестка дня рождается из необходимости отстоять такие базовые потребности человеческого существования, как кров, пища, безопасность.

Кроме того, мы не можем игнорировать и тот факт, что любому политическому действию необходима непосредственная материальная поддержка. Поддержка места, поддержка среды. Верно, что архитектура этого места, его история остаются неактивированными, пока оно не окажется непосредственно захвачено политическим событием. Но верно и то, что

оно подобно телам пребывает в ожидании того, когда с ним вступят в отношения. У Ж-Л. Нанси отношения как способ установления разнородности через сближение и отдаление выступают условием бытия [7]. И тело, даже отверженное, запертое, лишенное права на действие, всегда заражено перспективой отношений. В «ожоге смысла», оставляемо м другим телом, в любом акте близости уже живет политика. Политическое таким образом подготавливается в молчаливой сфере приватной жизни, но живое тело, если можно так сказать, никогда не молчит.

Литература

1. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996. 672 с.
2. *Арендт Х.* О насилии / Пер. Г. М. Дашевского. М.: Новое издательство, 2014. 148 с.
3. *Арендт Х.* Ответственность и суждение / Пер. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Изд. Института Гайдара, 2013. 352 с.
4. *Гальперович Д.* Инаугурация Путина. Праздник пустынных улиц [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.svoboda.org/content/article/24572914.html (дата обращения: 15.05.2014 г.).
5. *Голынко-Вольфсон Д.* Искусство протеста: когда люди и медиа выходят на улицу [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://permm.ru/menu/xzh/arxiv/84/menu/xzh/arxiv/84.html (дата обращения: 15.05.2014 г.).
6. *Нанси Ж.-Л.* Corpus / Пер. Е. Петровской и Е. Гальцовой. М.: Ad Marginem, 1999. 255 с.
7. *Нанси Ж.-Л.* Сексуальные отношения / Пер. с фр. А. Черноглазова. СПб.: Алетейя, 2011. 128 с.
8. *Фуко М.* Нужно защищать общество. СПИ.: Наука, 2005. 312 с.
9. *Штайн О. А.* Трансформация телесности в современном мире. Вестник Удмуртского университета. 2010. № 1. С. 100–101.
10. *Butler J.* A Politics of the Street [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.youtube.com/watch?v=v-bPr7t4tgA (дата обращения: 20.05.2014 г.).
11. *Butler J.* Bodies in Alliance and the Politics of the Street [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://eipcp.net/transversal/1011/butler/en (дата обращения: 20.05.2014 г.).
12. *Raunig Gerald.* The Molecular Strike [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://eipcp.net/transversal/1011/raunig/en (дата обращения: 20.05.2014 г.)
13. *Sassen Saskia.* The Global Street Comes to Wall Street [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.possible-futures.org/2011/11/22/the-global-street-comes-to-wall-street/ (дата обращения: 18.05.2014 г.).

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

Программы высшего и среднего профессионального образования

Формы и сроки обучения:
очная, очно-заочная, заочная, заочная с элементами дистанционной.
Дополнительное образование и переподготовка. Второе высшее образование.

ВО: бакалавриат — 4 года, магистратура — 2 года, аспирантура — 3 года.

СПО: Колледж иностранных языков — 3 года 10 месяцев.

Вступительные испытания:
15 мая — 15 октября.

ЕГЭ в зависимости от выбранного направления:
биология, иностранный язык, история, литература,
математика, обществознание, русский язык.

Конкурсные испытания в вузе:
устный или письменный экзамен по профильному предмету направления,
собеседование.

Стоимость обучения:
27000–46500 руб. за семестр
(в зависимости от направления и формы обучения).

Имеется возможность полного или частично бесплатного обучения
за счёт грантов Ученого совета РХГА.

Дни открытых дверей:
последний четверг каждого месяца в 17:00 для абитуриентов академии,
в 18:30 для абитуриентов колледжа.

Адрес:
наб. реки Фонтанки, 15 (м. «Невский проспект», «Гостиный Двор»)
тел.: (812) 314-35-21, 334-14-41
abiturient@rhga.ru, ozo@rhga.ru, info@rhga.ru
www.rhga.ru

НАПРАВЛЕНИЯ ПОДГОТОВКИ:

Искусства
и гуманитарные науки
Культурология
- китаистика и японистика

Педагогика
Психология
Религиоведение
Теология
Философия
Филология
- английский язык и культура
- испанский язык и культура
- итальянский язык и культура
- финский язык и культура