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

REVIEW

OF THE RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES

2018

volume 19

issue 2

Since 1997

Published 4 times a year

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2018
том 19
выпуск 2

Издается с 1997 г.

Выходит 4 раза в год

Санкт-Петербург

Главный редактор
Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора
А. А. Ермичев

Редакционная коллегия
Г. В. Вдовина, Г. И. Григорьев, И. И. Евлампиев,
М. В. Михайлова, А. М. Прилуцкий,
Р. В. Светлов, В. А. Щученко

Редакционный совет
Д. К. Богатырёв (председатель),
С. И. Дудник, А. А. Корольков, Л. Е. Шапошников,
Х. А. Гарсиа Куадрадо (Памплона, Испания),
М. Инглот (Рим, Италия), М. Пизери (Аоста, Италия),

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2018. Том 19. Вып. 2. — СПб.: Изд-во РХГА, 2018.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief
Dmitry Shmonin

Editor
Alexander Ermichev

Editorial Board
Galina Vdovina, Gregorii Grigoriev, Igor Yevlampiev,
Marina Mikhailova, Alexander Prilutskii,
Roman Svetlov, Vladimir Schuchenko

Advisory Board
Dmitry Bogatyrev (St. Petersburg, Russia) — *chairman*,
Sergey Dudnik (St. Petersburg, Russia),
Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia), Lion Shaposhnikov (Nizhny Novgorod, Russia), José Ángel Garcia Cuadrado (Pamplona, Spain),
Marek Inglot, SJ (Rome, Italy), Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy)

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

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2018
© Авторы выпуска, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

К 100-ЛЕТИЮ РЕВОЛЮЦИИ И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ В РОССИИ

Франк С. Л. <Духовные истоки русской революции> 11

Аляев Г. Е., Резвых Т. Н. «Проблема теодицеи — источник русского революционного социализма». Парижский доклад Семёна Франка 1938 года . .20

Гуторов В. А. О некоторых тенденциях современного анализа ленинской концепции революции и социализма. 27

Черепенчук В. С. «Диалог» двух газет в начале 1918 года: кадетский «Наш век» и большевистская «Газета временного рабочего и крестьянского правительства» об Учредительном собрании 38

Ипполитов Г. М. Генерал-лейтенант А. И. Деникин — непримиримый борец с разложением русской армии в революционном 1917 году. 49

ТЕОЛОГИЯ

Аврелий Августин. Письмо 3 (1, 4). Пересмотры, 1, 4–5. (Перевод с латинского языка и примечания А. А. Тащиана). 60

Тащиан А. А. Августиновское доказательство бессмертия души в саморецензии автора 66

Неклюдов К. В. Ситуация в Галилее начала I века по Р. Х. как исторический контекст проповеди Иисуса по данным современной археологии 74

Игумен Иосиф (Крюков). Проблема родословия св. Иосифа Обручника в богословской литературе. 81

Курдыбайло Д. С. Библейские источники в конструировании Евсевием Кесарийским мифа о Константине Великом 89

Свящ. И. Кванчиани. Философия евангельской притчи в дореволюционной русской библеистике 104

Вишняк М. А. Монах Лазарь: раскольник-арсенит или ревнитель православия? . . .110

Лебедев А. Ю. К богословию времени и причинности 117

Редин Н. А. Что такое богословие подражания Христу? 128

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

Тантлевский И. Р. Как Мелхиседек «стал подобным сыну бога»: фигура ханаанейского «царя Шалема и священника Бога Всевышнего» в иудейской и раннехристианской традициях 136

Диркен Й. Революция без реформации? По поводу одного изречения Гегеля из перспективы 2017 года. 147

Шрётер М. Реформация церкви как реформация мысли: Германия, 1517 год 156

Пономарев Д. А. Русские монастыри в церковной и светской историографии XIX — начала XX веков 163

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Беляев А. А. Герменевтико-религиоведческий анализ Апокалипсисов Иоанна и Петра 173

Волчков А. С. Постструктурализм и перспективы христианской метафизики 181

Горин А. А. Разрушение этнокультурной идентичности как основополагающий этап вовлечения человека в систему нетрадиционных религиозных вероучений 189

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

Щербаков Ф. Б. Значение аллегорической экзегезы в стоической школе 197

Черноглазов Д. А., Гончарко О. Ю. «О великом и малом» Феодора Продрома: из истории византийской логической мысли XII века 204

Курбанов А. В., Спиридонова Л. В. Школьные учебники, составленные Феодором Продромом, и креативные подходы к обучению в Византии XII века 213

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Хачатрян М. В. София и ее антагонистический образ в Библии и в русской софиологии 222

Шмаков В. В. Проблема взаимосвязи церкви и личности в философии Л. П. Карсавина и С. Л. Франка 233

Даренский В. Ю. Антиномическая диалектика П. А. Флоренского как «логика веры» 239

Маслов К. С. Между Востоком и Западом: член Московского психологического общества Даниил Павлович Конисси (1862–1940) 251

Агапкин И. И. Идея «Космо-Психо-Логоса» в творческом наследии Г. Д. Гачева 261

Из архива русской мысли

Машукова Е. Ю. Герцен и Крымская война 269

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Самарина М. С., Шауб И. Ю. О продолжении проекта «Данте: Pro et contra» 276

Исупов К. Г. Герменевтика Мандельштама («Разговор О Данте») 287

Соколов Е. Г. Но там никакого там не было. Гертруда Штайн 301

Пушкарева Т. И. Ханс Зедльмайр и становление современной христианской философии искусства 315

Василенко О. А. Чужой среди своих, чужой среди чужих 324

Котина О. И., Цветаева М. Н. Образы Японии в музейной экспозиции: Космос поэзии и ритуала 333

Болошина М. С. Стратегии культурной рецепции в сравнительных исследованиях японских русистов (по материалам журнала «Муза») 348

CONTENTS

TO THE CENTENARY OF THE REVOLUTION AND THE CIVIL WAR IN RUSSIA

Frank S. L. Spiritual Origins of the Russian Revolution 11

Aliaiev G. E., Rezvykh T. N. "The Problem of the Odicy as a Source of Russian Revolutionary Socialism". Simon Frank's Paris Lecture (1938). 20

Gutorov V. A. On some trends in contemporary analysis of the Leninist concept of revolution and socialism. 27

Cherepenchuk V. S. "Dialogue" of Two Newspapers in Early 1918: Cadet's "Our Age" and the Bolshevik "Newspaper of the Temporary Working and Peasant Government" about the Constituent Assembly 38

Ippolitov G. M. Lieutenant-General A. I. Denikin is an Irreconcilable Fighter with the Disintegration of the Russian Army in the Revolutionary 1917. 49

THEOLOGY

Augustine. Letter 3 (1, 4). Retractations, 1, 4-5. (Translation from Latin and notes by A.A. Tashchian) 60

Tashchian A. A. St. Augustine's Argumentation for the Immortality of the Soul in his Self-Review 66

Neklyudov K. V. The situation in Galilee begins I c.a. as a Historical Context of the Preaching of Jesus on the Data of Contemporary Archeology 74

Hegumen Joseph (Kryukov). The Problem of the Genealogy of Saint Joseph in Theological Literature 81

Kurdybaylo D. S. Eusebius' of Caesarea myth of Constantine the Great: its Construction and Biblical Sources 89

Priest I. Kvanchiani. Philosophy of the Gospel Parable in Pre-Revolutionary Russian Biblical Studies 104

Vishnyak M. A. Monk Lazarus: a Schismatic-Arsenite or a Zealot of Orthodoxy?. 110

Lebedev A. Yu. On the Theology of Time and Causality. 117

Redin N. A. What is the Theology of Imitation of Christ? 128

HISTORY OF RELIGION AND CHURCH

Tantlevskij I. R. As Melchizedek Became "Like the Son of God": the Figure of Canaanite "King of Salem and Priest of God Most High" in the Jewish and Early Christian traditions 136

Jörg Dierken. Revolution without Reformation? Reflections on a Hegelian dictum in 2017. 147

Marianne Schröter. The Reformation of the Church as the Reformation of the Thinking: Germany, 1517. 156

Priest Dimitry Ponomarev. Russian Monasteries in the Church and Nonreligious Historiography of the 19th and early 20th centuries.. 163

PHILOSOPHY OF RELIGION. RELIGIOUS STUDIES

Belyaev A. A. Hermeneutico-Religious Analysis of Apocalypses John and Peter. 173

Volchkov A. S. Poststructuralism and the Future of Christian Metaphysics 181

Gorin A. A. Destruction of Ethnocultural Identity as a Fundamental Stage of Involving People in the System of Non-Traditional Religious Beliefs. 189

PHILOSOPHY: HISTORICAL AND THEORETICAL SUBJECTS

Shcherbakov F. B. Significance of the Allegorical Exegesis in the Stoic School 197

Chernoglazov D., Goncharko O. Theodoros Prodromos «Concerning the Great and the Small»: the Letter as a Genre of Logical Essay in the 12th century Byzantium 204

Kurbanov A., Spyridonova L. The Textbooks by Theodore Prodromos and Some Creative Approaches to learning in the Byzantine school system of the 12th century 213

RUSSIAN PHILOSOPHY

Khachatryan M. V. Sophia and her Antagonistic image in the Bible and Russian Sophiology 222

Shmakov V. V. The Problem of the Interdependence of the Church and the Person in the Philosophy of L. P. Karsavin and S. L. Frank. 233

Darenskiy V. J. Antinomical dialectic by P. A. Florensky as "the logic of faith" 239

Maslov K. S. Between the East and the West: a Member of Moscow Psychological Society Daniil Konissi (1862–1940) 251

Agapkin I. I. The idea of "Cosmo-Psycho-Logos" in G.D. Gachev's legacy 261

From the archives of Russian thought

Mashukova E. Yu. Herzen and the Crimean war 269

HISTORY OF CULTURE. CULTURAL STUDIES

Samarina M. S., Schaub I. Yu. On the Continuation of the Project "Dante: pro et contra" 276

Isupov K. G. Hermeneutics of Mandelstam («Conversation about Dante») 287

Sokolov E. G. But there any was not there. Gertrude Stein 301

Pushkareva T. I. Hans Sedlmayr and the Formation of the Modern Christian Philosophy of art 315

Vasilenko O. A. A Stranger Among the same one, a Stranger among the Foreigners 324

Kotina O. I., Tsvetaeva M. N. Images of Japan in the Museum Exposition: Cosmos of Poetry and Ritual 333

Boloshina M. S. Strategy of Cultural Reception in Comparative Studies of Japanese Scientists (based on the Japanese magazine "Muse") 348

К 100-ЛЕТИЮ РЕВОЛЮЦИИ И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ В РОССИИ

УДК 1(091)Франк:111“19”

С. Л. Франк

<ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ>*

Духовные истоки русск<ой> револ<юции>**
[(Траг<едия> русск<ой> мысли)]

(Париж, 24.II.38)

Личн<ые> призн<ания>. 1) [Берлин] Жил в захолустн<ой> пров<инции> русск<ой> эм<играции> — недостатки и преимущ<ества> а) отсутств<ие> [общения и] обмена мыслей в) в пустыне легче не только спасать душу, но и мыслить по существу, не считаясь с господств<ующими> течениями*** 2) принадл<ежу> к покол<ению> и группе русск<их> людей, к<ото>рые вечн<ые> вопросы дух<овной> жизни**** связыв<ают> с размышл<ениями> о судьбе России, и наоборот. Правы или нет — др<угой> вопрос [, но такова наша инстинктивн<ая> установка]. Всеедин<ая> связь. Относит<ельная> правомерность*****. — [В сегодняшнем сообщении хотел бы изложить] мысли о круш<ении> России в связи с общ<ими> дух<овными> пробл<емами>******. Можно начать с любого конца, начинаю с конкретно-исторического.

I

Нельзя отрицать, что русск<ая> рев<олюция> имеет своим первоисточн<иком> искание правды, мечту о преодолении зла и установл<ении>

---

* Публикуется по: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers. Box 11. Istoki russkoi revoliutsii.

** *В первом варианте*: [Истоки русск<ой> револ<юции>].

*** *В первом варианте*: [не поддаваясь влиян<ию> со стороны].

**** *В первом варианте*: [послед<ние> вопросы о сущности и смысле бытия].

***** *В первом варианте*: [Т<ак> к<ак> все точки бытия и потому все вопросы связаны между собой, возможна и оправдана и такая установка].

****** *В первом варианте*: [вечн<ыми> проблемами дух<овной> жизни].

справ<едливо>сти. Начата и долго велась людьми такого типа [, искавшими правды, полными сострадания к бедствиям человека и желанием преодолеть зло]. [Перв<ым> провозв<естником> этого образа мыслей был] Радищев («оглянулся окрест себя …»[*]). Но Р<адищев> не думал о насильств<енном> перевор<оте>. — Прототип и протагонист русск<ой> рев<олюции>[**] — Белинский. После увлеч<ения> Гегелем (плохо понятым — «действ<ительно>сть» Г<егеля> другое, чем думал Б<елинский>[***]) — разрыв. Напоминает борьбу Киркегарда. Во имя личности[****]. Знаменит<ое> письмо[1)][*****]. Предвосхищение бунта Ивана Кар<амазова>. «Слезинки ребенка»[******]. На этом пути Б<елинский> стал рев<олюционным> соц<иалистом>ом. «Социальность» и «тысяча голов». Герцен о требов<ании> гильотины[*******].

---

[*] «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвленна стала!» (Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву // Радищев А. Н. Полн. собр. соч. М.; Л., 1938. Т. 1. С. 227).

[**] *В первом варианте*: [русск<ой> рев<олюционной> интелл<игенции>].

[***] Учение Гегеля о действительности содержится в «Науке логики», в третьем разделе учения о сущности. Она определяется как «*единство сущности и существования*», формы и содержания, внутреннего и внешнего как их «абсолютная целокупность». Это единство есть «абсолютная действительность» или «абсолютное как таковое» (Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в: 3 т. М., 1971. Т. 2. С. 171). Белинский в пору увлечения Гегелем связывал действительное, прежде всего, с обществом: «чтоб быть действительным человеком», нужно стать «*частным выражением общего*, или *конечным проявлением бесконечного*», «отрешиться от своей субъективной личности», «смириться перед мировым, общим, признав только его истиною и действительностью», но сделать это «через объективный мир». Высшая действительность — общество. «Но горе тем, которые ссорятся с обществом, чтобы никогда не примириться с ним: общество есть высшая действительность, а действительность или требует полного мира с собою, полного признания себя со стороны человека, или сокрушает его под свинцовой тяжестью своей исполинской длани. Кто отторгся от нее без примирения, тот делается призраком, кажущимся *ничто* и погибает» (Белинский В. Г. [Рец. на:] Очерки Бородинского сражения (воспоминания о 1812 годе). Сочинение *Ф. Глинки*, автора «Писем русского офицера». Москва. 1839 // Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. III. С. 340–341).

[****] *В первом варианте*: [Человечность. Личность].

[*****] *И в первом, и во втором варианте в тексте и на полях — отсылки к цитате («цит. 1» или «*[1)]*»), однако самой цитаты нет.* Имеется в виду письмо Белинского к В. П. Боткину от 1 марта 1841 г. с «протестом» против Гегеля: «<…> Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здравия китайского императора (т. е. гегелевской Allgemeinheit). <…> Я не хочу счастия и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братии по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моея» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. XII. С. 22–23).

[******] «Подобно Ивану Карамазову (тип которого изображен Достоевским, быть может, именно по образцу Белинского), Белинский готов утверждать, что весь мировой прогресс не стоит одной слезинки невинно мучаемого ребенка. В этой установке явно просвечивает христианский мотив, что живая человеческая душа есть ценность большая, чем весь мир. Но тут же начинается роковое соскальзывание в гибельное заблуждение» (Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 187).

[*******] «И вот, это увлечение программой социалистического устройства жизни становится в душе Белинского столь всеобъемлющим, что тотчас же приводит его к жуткой формуле, совершенно опрокидывающей исходную мысль этого нравственного устремления:

Все дальнейшее — развит<ие> и осуществ<ление> духовн<ого> процесса, соверш<ившего>ся у Бел<инского>. В извест<ной> мере уже у декабристов. Пестель (отзыв Пушкина)* и деспотич<еские> идеи «Русской правды»** [– похоже на большев<иков>]. Уничтож<ение> царск<ой> семьи***. — Но даже

"Если для утверждения социальности (т. е. социализма) нужна тысяча голов, — я требую тысячи голов". И Герцен рассказывает, как Белинский, с горящими фанатизмом глазами, проповедовал необходимость гильотины. Так именно, из страстной любви к живым людям и их конкретной судьбе, рождается беспощадная жестокость к ним же, поскольку они считаются помехой при осуществлении порядка, долженствующего обеспечить их же благо» (Франк С. Л. Ересь утопизма // Франк С. Л. По ту сторону правого и левого: сб. статей / под ред. В. С. Франка. Paris, 1972. С. 90). Очевидно, Франк имел в виду слова Белинского из письма В. П. Боткину 8 сентября 1841 г.: «<…> Воспитание всегда делает нас или выше, или ниже нашей натуры, да, сверх того, с нравственным улучшением должно возникнуть и физическое улучшение человека. И это сделается чрез *социальность*. И потому нет ничего выше и благороднее, как способствовать ее развитию и ходу. Но смешно и думать, что это может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови. Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастию. Да и что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. XII. С. 71). Что до «гильотины», то имеется в виду эпизод, описанный Герценом в XXV главе «Былого и дум»: на вечере у И. Панаева, во время спора с магистром Я. Неверовым, высказавшимся в том смысле, что П. Чаадаева «в образованных странах» посадили бы в тюрьму за оскорбление того, что чтит народ, «Белинский вырос, он был страшен, велик в эту минуту. Скрестив на больной груди руки и глядя прямо на магистра, он ответил глухим голосом: — А в еще более образованных странах бывает гильотина, которой казнят тех, которые находят это прекрасным» (Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. М., 1956. Т. IX. С. 34). Впрочем, у самого Герцена образ гильотины также присутствует — например, в книге «С того берега»: «Внутри человека есть постоянный революционный трибунал, <…> есть гильотина. <…> Пора человеку потребовать к суду: республику, законодательство, представительство, все понятия о гражданине и его отношениях к другим и к государству. Казней будет много; близким, дорогим надобно пожертвовать — мудрено ли жертвовать ненавистным? <…> Мы не призваны собирать плод, но призваны быть палачами прошедшего, казнить, преследовать его, узнавать его во всех одеждах и приносить на жертву будущему» (Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. М., 1955. Т. VI. С. 44, 46).

* Франк имеет в виду запись в Кишиневском дневнике А. С. Пушкина 9 апреля 1821 г.: «Утро провел с Пестелем; умный человек во всем смысле этого слова. "Mon coeur est matérialiste, — говорит он, — mais ma raison s'y refuse" ["Сердцем я материалист, но мой разум этому противится" (*франц.*)]. Мы с ним имели разговор метафизический, политический, нравственный и проч. Он один из самых оригинальных умов, которых я знаю…» (Пушкин А. С. Дневники. Записки. СПб., 1995. С. 14). Этот отзыв Франк также упоминает в двух своих статьях о Пушкине — «Религиозность Пушкина» и «Пушкин как политический мыслитель», вышедших соответственно в 1933 и 1937 гг. (см.: Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1995. С. 218, 230).

** Речь идет о «Временном Верховном Правлении», т. е. Временном правительстве, которое должно обнародовать «Русскую Правду» ко всеобщему сведению, без всякого Учредительного собрания (Пестель П. И. Русская Правда. Наказ Временному Верховному Правлению. СПб., 1906. С. 8–10).

*** Свидетельства о наличии таких планов у декабристов содержатся, в частности, в показаниях из следственного дела П. И. Пестеля (см.: Восстание декабристов: материалы. М.; Л., 1927. Т. IV. С. 10–11).

мыслители иного направл<ения> Гоголь, Дост<оев>ский — против воли повели по этому пути. Гоголь — разр<ыв> с Пушк<иным> — жалоба, что П<ушкин>н не вышел на бой*. Дост<оев>ский — наиболее влиятелен и силен в бунте Ив. Карам<азова>. Прикован к пробл<еме> зла. И, с друг<ой> стор<оны>, первые большев<ики> — люди того же типа [– типа Ленина и Дзерж<инского> — за разрушением стояла хоть крупица искания правды]. Процесс тот же. Берд<яев> [в нов<ой> книге] о «противор<ечии>»**. — Над<о> показать, что это [против<оречие>] — логич<еское> развитие основн<ой> установки.

Прикованн<ость> к страдан<ию> и злу, к неправде. Пробл<ема> теодицеи — источн<ик> русск<ого> револ<юционного> соц<иализ>ма. [Как и откуда зло?] Если зло есть, то Бога в обычн<ом> смысле быть не может. [Он или не всеблаг, или не всемогущ.] Ссылка на своб<оду> чел<овека> и грехопад<ение> неубедительна — отчего Бог не мог сотворить чел<овека> святым [, мір совершенным]? При этом центр — не в отриц<ании> Бога, а в отверж<ении> міра, как Божьего творения. Ив. Карамазов. Заметка

---

* Имеются в виду высказывания Н. В. Гоголя о А. С. Пушкине в «Выбранных местах из переписки с друзьями», где Гоголь, не меняя своего восхищенного отношения к Пушкину, ставит ему как бы в упрек то, что поэзия Пушкина — образец чистой поэзии, в которой не виден дух времени и не отражена личность поэта: «Все сочинения его — полный арсенал орудий поэта. Ступай туда, выбирай себе всяк по руке любое, и выходи с ним на битву; но сам поэт на битву с ним не вышел» (Гоголь Н. В. Соч. 15-е изд. / ред. Н. С. Тихонравова. СПб., 1900. Т. 7. С. 180). Оценивая «Бориса Годунова» и «Полтаву» как совершеннейшие произведения поэта, Гоголь при этом пишет: «Ничего не хотел он ими сказать своему времени; никакой пользы соотечественникам не замышлял он…» (Там же. С. 181). Наконец, делает вывод: «…Нельзя служить и самому искусству, — как ни прекрасно это служение, — не уразумев его цели высшей и не определив себе, зачем дано нам искусство; нельзя повторять Пушкина. Нет, не Пушкин или кто другой должен стать теперь в образец нам: другие уже времена пришли» (Там же. С. 206). В статье «Пушкин и духовный путь России» (1937) Франк, приведя эти рассуждения Гоголя, продолжает: «Начиная с 50-х годов XIX века мысль, высказанная Гоголем, и вместе с ней антагонизм между духом Пушкина и русским общественным мнением заострились в борьбу принципа “искусство для искусства” и в проповедь служения искусства общественным, моральным или — в лучшем случае — религиозным целям. Теперь уже нет надобности обсуждать по существу тему этого спора, так как самая формулировка его была тенденциозна и содержала искажения духа пушкинской поэзии. <…> Истинный смысл противоположности между Пушкиным и всем дальнейшим путем русского сознания лежит совсем в другом. Русское сознание тотчас же после Пушкина пошло — первоначально и в самых глубоких своих выражениях тоже по религиозным мотивам — по пути *негодования на мировое зло, обличения зла и борьбы с ним* (Гоголь, Лермонтов, Достоевский). Оно все стоит под знаком проблемы теодицеи. Оно мучится невыносимым и неразрешимым противоречием между несовершенством эмпирического мира и идеалом Божьей правды, Божьим замыслом мира. Оно все проникнуто мировой скорбью (в точном, буквальном смысле этого понятия) и духом борьбы за правду. Совсем иначе Пушкин» (см.: Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1995. С. 275).

** Очевидно, речь идет о вышедшей накануне книге «Истоки и смысл русского коммунизма» (Berdyaev N. The origin of russian communism. London, 1937; Berdiajew N. Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus. Luzern, 1937), в которой раскрывается противоречивость русского духа как такового, в частности, сочетание жестокости и сострадательности. См.: Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 7–16.

Дост<оевского> об опаснейш<ем> атеизме*. Мір сотворен не Богом. Своеобразный маркионизм**.

Мір должен быть сотворен заново [— в эт<ом> весь смысл революции], радик<ально> обновл<ен>, утопизм. Космич<еские> фантазии Фурье, русск<ие> о космич<еской> революции***. Но и где не выражено, присутствует. «Скачок» Маркса****. [Радикальное преобразов<ание> міра, предполагающее

---

* Имеются в виду, очевидно, опубликованные в 1928 г. на немецком языке подготовительные материалы — наброски и заметки — к «Братьям Карамазовым», подготовленные В. Л. Комаровичем: Die Urgestalt der Brüder Karamasoff: Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente / Erläut. von W. Komarowitsch; Mit einer einleitenden Studie von Prof. Dr. Sigm. Freud. München, 1928 (с предисловием Фрейда — его знаменитой статьей «Dostojewski und die Vatertötung»). Франк откликнулся на эту публикацию статьей «Aus Dostojevskijs geistiger Werkstatt» («Из духовной мастерской Достоевского»). В ней он приводит, в частности, заметку из записной книжки Достоевского о том, как «к своему миропониманию он пришел через «глубочайшее горнило сомнений»: «Мерзавцы дразнили меня *необразованною* и ретроградною верою в бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицание бога, какое положено в Инквизиторе и в предшествовавшей главе, которому ответом служит весь роман. Не как дурак же, фанатик, я верую в бога» (Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 351. См.: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 27. Л., 1984. С. 48).

** *В первом варианте*: [Мір не таков, каким он должен быть — именно поэтому творч<еская> сила не есть Бог — что то вроде маркионизма]. Христианская ересь, основанная Маркионом (I–II вв.), отвергавшим Ветхий Завет. Ср.: «Человек XIX и XX века мало оригинален в своих протестах против Творца мира во имя добра, во имя сострадания, по мотивам моральным. Маркион с большим моральным пафосом и благородством восставал против Демиурга, против творца мира, как злого бога. Бог ветхого завета, раскрывшийся Израилю, был для него не Отец Иисуса Христа, Спасителя мира, он есть злой Демиург, создатель зла и горя мира. Иисус Христос — сын неведомого Бога, избавитель от зла творения» (Бердяев Н. А. Из размышлений о теодицее // Путь. 1927. № 7. С. 51).

*** *В первом варианте*: [начиная с Фурье и конч<ая> русскими матрос<ами> и солд<атами>, мечтавшими о космич<еской> рев<олюции>]. Уже в первом своем трактате «Теория четырех движений и всеобщих судеб» (1808) Фурье разрабатывает план преобразования всего общества с использованием человеческих страстей, который сделает все общество изобильным, счастливым, единым в планетарном масштабе. При этом теория социального движения должна, по Фурье, «объяснить законы, согласно которым бог установил распорядок и последовательность различных социальных механизмов на всех обитаемых планетах», а также «водворить у нас на земле благосостояние, весьма сходное с благосостоянием более счастливых миров» (Фурье Ш. Избранные сочинения. Т. I. М., 1938. С. 59, 62). Каких именно «русских матросов и солдат» имел в виду Франк, сказать трудно, но заметим, что отрывок из этого трактата Фурье публиковался в годы революции (Фурье Ш. Избранные сочинения / пер. с франц. Р. Фишман, под ред. В. Тотомианца. М., 1918). Идеи распространения коммунизма в космосе — в частности, на Марсе, — развиты в утопических романах А. Богданова «Красная звезда» (1908) и «Инженер Мэнни» (1913).

**** *В первом варианте*: [Маркс — «прыжок» в иное царство]. Имеются в виду слова, которые буквально принадлежат Ф. Энгельсу. Резюмируя марксистскую теорию социализма в «Анти-Дюринге», Энгельс пишет: «То объединение людей в общество, которое противостояло им до сих пор как навязанное свыше природой и историей, становится теперь их собственным свободным делом. Объективные, чуждые силы, господствовавшие до сих пор над историей, поступают под контроль самих людей. И только с этого момента люди начнут вполне сознательно сами творить свою историю, только тогда приводимые ими в движение общественные причины будут иметь в преобладающей и все возрастающей

коренное] механическое переустройство человеч<еской> природы. Царство Бож<ие> на земле, осуществл<енное> человеком. Недомыслие — соц<иальная> неправда — ничтож<ная> часть общего зла*. Туберкул<езная> бацилла [хуже капиталиста]. Бел<инский> о смерти Станкев<ича>**. — Откуда это недомыслие? Психологич<ески> = думали найти корень зла в человеке. Ср. апост<ол> Павел — человек и вся стенающ<ая> тварь***.

Но мір сопротивляется — не хочет и не может быть созд<ан> заново. Отсюда — разрушение. Пафос разруш<ения> (Бакунин)****. Потоки крови — все бесплодно. Разр<ушение>, сначала краткий эпизод, увековечивается. Моральн<ый> паф<ос> разруш<ения> — негодов<ание> на зло = ненависть к міру, к бытию. Чисто сатанинск<ое> начало — ярость бесплодия, питающ<ая> саму себя. Мистерия превращения добра в чистое зло. — Трагед<ия> русск<ой> мысли.

II

В чем выход? Где основн<ая> ошибка? Что зла не должно быть — верно. Пробл<ема> теодицеи систематич<ески> [рассмотренная]. — Противоречие между Богом и міром***** — тип<ичная> черта нов<ого> міросоз<ерцания>. — Античн<ая> мысль — [Отрывок] Арист<отеля>****** — средневек<овье> и наше

мере и те следствия, которых они желают. Это есть скачок человечества из царства необходимости в царство свободы» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 295).

* *В первом варианте*: [лишь доля общей порчи міра].

** Н. В. Станкевич умер летом 1840 г. от туберкулеза. В письмах В. П. Боткину и К. С. Аксакову, написанных сразу после известия о смерти, Белинский так описывает свое восприятие этого события: «Да, каждому из нас казалось невозможным, чтобы смерть осмелилась подойти безвременно к такой божественной личности и обратить ее в ничтожество. В *ничтожество*, Боткин! После нее ничего не осталось, кроме костей и мяса, в которых теперь кишат черви». «Худо, брат, худо: мне всё кажется, что жизнь слишком ничтожна для того, чтобы стоило труда жить; а между тем и живешь, и страдаешь, и любишь, и стремишься, и желаешь. Станкевич умер, — и что после него осталось? — труп с червями» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. XI. С. 538, 546).

*** «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8: 19–23).

**** Скорее всего, имеются в виду слова М. А. Бакунина, которыми он окончил свою первую политическую статью, написанную по-немецки в 1842 г.: «Дайте же нам довериться вечному духу, который только потому разрушает и уничтожает, что он есть неисчерпаемый и вечно созидающий источник всякой жизни. Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!» (Бакунин М. А. Реакция в Германии (Очерк француза) // Избранные труды. М., 2010. С. 73). Эти слова цитируются в: Блок А. А. Михаил Александрович Бакунин (1814–1876) // Перевал. 1907. № 4. Февраль. С. 44.

***** *В первом варианте*: [несоверш<енством> міра].

****** В книге «Реальность и человек» Франк писал: «В одном сохранившемся отрывке Аристотель — этот трезвый ум, направленный на бесстрастное описание эмпирии, — с редким для него красноречием говорит, что если бы картина мира внезапно была явлена человеку, до того ее не знавшему, если бы он увидал стройное, закономерное движение небесных тел, гармоническую приспособленность отдельных частей мироздания для совместной жизни,

время*. Для нас невозможно. — Пр<облема> теод<ицеи> неразреш<има> не только фактич<ески>, но можно доказ<ать>, что не мож<ет> и не должна быть разреш<ена> (как квадрат<ура> круга)**. Объяснить = оправдать, ибо бытие = добро. [Компромет<ирует> философию.] — Либо дуализм, либо оправд<ание> зла — даже и глубоч<айшие> мыслит<ели> (Беме, Шеллинг [и Баадер]) колеб<ались> между дуализмом и оправдан<ием> зла***. [«Луч-ший из возм<ожных> міров»**** — да, но все же плох.] Но 1) граница действия проблематики [неразреш<имости> теодицеи]. Очевидн<ость> Бога не затрагивает, ибо она дана непосредств<енно> [из опыта]. Как ученый перед двумя противореч<ивыми> фактами. Более того — бог очевиднее всякой фактич<еской> правды***** 2) Вера в Бога неотъемлемо связана с верой в мір,

---

целесообразное устройство живых существ, то он сразу и с полной очевидностью усмотрел бы действие в мире устрояющей разумной верховной силы» (Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 396). Скорее всего, речь идет об отрывке, переданном Цицероном в его трактате «О природе богов» (см.: Aristotelis. Fragmenta, collegit V. Rose. Leipzig: Teubner, 1886. P. 29–30; Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 132).

* *В первом варианте*: [Среднев<ековое> міросозерц<ание> — все свидетельств<ует> рационально о Божь<ем> промысле].

** См. в «Непостижимом»: «Внутренняя связь между Богом и «дурным» эмпирическим миром есть именно связь *антиномистически-трансрациональная* и очевидная лишь в этой ее *непостижимости*. А это и значит — <…> *проблема теодицеи рационально безусловно неразрешима*. И притом эта неразрешимость не есть только *фактическая* неразрешимость, т. е. не обусловлена слабостью нашей познавательной способности, а есть *принципиальная*, *сущностно-необходимая* неразрешимость, могущая быть с очевидностью доказанной или усмотренной, — вроде того, как математически доказана невозможность, напр., квадратуры круга» (Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 530–531).

*** *В первом варианте*: [не избегли этой дилеммы]. Имеется в виду бемовское учение о вечной природе в Боге (Ungrund, Grund, Natur). По Беме, в вечной природе Отца вне Второго Начала (Сына) пребывает мука. Т. е. в божественной природе присутствуют полярности: огонь и любовь. Через эту противоположность и возможно откровение, но в силу его во всех вещах есть добро и зло. Также и Баадер развивал учение о непосредственном, неоткровенном единстве в Боге, пра-воле (Urwillen), которая стремится к откровению В начале этого стремления в Боге обнаруживается не только любовь, но и строгость, не только абсолютное спокойствие, но и абсолютное напряжение, огонь. Эта воля скрыто уже имеет в себе природное и духовное, потенциально злое и благое. Ее откровение означает постепенное подчинение природного духовному. Ср. шеллинговское учение об основе в Боге — основе реальности вещей, основе разума, которая сама по себе — мрак и тьма (Шеллинг В. Ф. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг В. Ф. Й. Соч.: в 2 т. М., 1980. Т. 2).

**** Имеются в виду идеи трактата Г. В. Лейбница «Теодицея».

***** *В первом варианте*: [Бог более очевиден, чем мір, как факт]. См. в «Непостижимом»: «…Как бы проблема зла ни волновала наше религиозное сознание и как бы трудно ни было религиозной мысли согласовать реальность зла с реальностью Бога, — сама *очевидность* Бога *ни в малейшей мере* не колеблется этим, а, напротив, остается незатронутой этим сомнением. Ибо эта очевидность *совершенно непосредственна* <…>, покоится на самой себе, а не есть итог какого-либо умозаключения; более того, «реальность» Бога, как было показано, обладает очевидностью *большей,* чем очевидность факта, ибо она совпадает с самой «очевидностью» или «*правдой*» как *таковой* и есть *условие, вне которого вообще не могло бы*

как Божье творение, богоданная реальность [, при всем несовершенстве]; считаться с міром в форме почитания міра («за грубою корою вещества»*). (Еванг<елие>: не любите міра** — другой смысл). — (Происхожд<ение> зла сверхрационально постижимо только в опыте собственной вины*** [Достоевский]). Метафизически — платонова мысль о міре идей в Боге и отражении его в творении, укорененности міра в Боге. Отсюда — любовь, доминир<ующая> над негодован<ием>, освобожд<ает> от опасности ненависти. Пушкин — «благословен и день забот»; «все благо»****; «нет убед<ительности> в поношениях, нет истины, где нет любви»***** (П<ушкин> знал «вечн<ые> противоречия существенности»******, (Байронизм)).

быть ничего очевидного и истинного; в качестве таковой она имеет бесспорный приоритет надо всем, что очевидно лишь *фактически,* как бы принудительно оно ни навязывалось нам в своей грубой фактичности. Но даже если оставить в стороне это последнее обстоятельство, — даже если бы здесь дело шло лишь о двух, так сказать, равноправных истинах, лежащих на одной плоскости достоверности, — наше духовное положение в отношении проблемы теодицеи можно было бы примерно уподобить положению научного сознания, когда оно стоит перед двумя бесспорными и очевидными *фактами,* связь и согласимость которых между собой остается ему непонятной или даже при данном состоянии знания представляется ему невозможной. Эта мучительная теоретическая трудность не дает ведь научному сознанию права отрицать реальность одного из этих двух фактов, поскольку они как факты очевидны» (Франк С. Л. Непостижимое. С. 530).

* Строка из стихотворения Вл. Соловьёва «Три свидания». Эту цитату Франк также использует в «Непостижимом», говоря о «богомирности», теокосмизме мира (Франк С. Л. Непостижимое. С. 527).

** «Не люби́те мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего. И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1 Иоан. 2:15–17).

*** *В первом варианте*: [только в опыте греха (собств<енной> вины)].

**** Стихи Ленского из VI главы «Евгения Онегина»:

Паду ли я, стрелой пронзенный,
Иль мимо пролетит она,
Всё благо: бдения и сна
Приходит час определенный;
Благословен и день забот,
Благословен и тьмы приход!

***** В заметке «Александр Радищев» Пушкин писал о мыслях его «Путешествия…» «Они принесли бы истинную пользу, будучи представлены с большей искренностию и благоволением; ибо нет убедительности в поношениях, и нет истины, где нет любви» (Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10 т. Л., 1978. Т. 7. С. 246).

****** «В лучшее время жизни сердце, еще не охлажденное опытом, доступно для прекрасного. Оно легковерно и нежно. Мало-помалу вечные противуречия существенности рождают в нем сомнения, чувство мучительное, но непродолжительное. Оно исчезает, уничтожив навсегда лучшие надежды и поэтические предрассудки души. Недаром великий Гёте называет вечного врага человечества *духом отрицающим*. И Пушкин не хотел ли в своем демоне олицетворить сей дух *отрицания или сомнения*, и в сжатой картине начертал отличительные признаки и печальное влияние оного на нравственность нашего века» (Пушкин А. С. О стихотворении «Демон» // Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10 т. Т. 7. С. 27).

Значит ли это — примирение в смысле пассивности? Ничуть. Любовь активна* и связана с совершенствованием [, с созн<анием> недостатков (как в любим<ом> человеке)]. Преодол<ение> зла, без разрушения и отриц<ания> міра. Творчество всегда = приятие міра [, это осн<овной> его закон] (художник [любит материал и считается с ним, поэт — любит мір (его преображ<ает> в воображ<ении>)], мыслитель — [познает мір, полон интереса = любви;] филос<офия> = онтология [. В др<угой> обл<асти> — госуд<арственное> творчество] — госуд<арственный> челов<ек>. Определ<ение> госуд<арственной> деятельн<ости>** в отличие от револ<юционной> [есть творч<ество> считающееся с реальностью, примиряющее ее]. Бисмарк — «богоданная реальность»***. Реализм — считаться с реальн<остью> = почитать ее, за вычетом зла. Религиозн<ый> смысл реализма (ср. реализм русск<ой> литерат<уры>). Почитание органического. Тогда творчество плодотворно [, где считается с органич<еским>, божеств<енным> осн<ованием> міра.]. В реализме — истинный смысл консерватизма. Конс<ервати>зм не есть консервирование. Почитание нарождающегося. Совместим и с полит<ической> революционностью, но не с религ<иозно>-метаф<изическим> бунтом. Человек — соучастник Божьего творч<ества>, руководитель и охранитель и дремлющих, нарождающ<ихся> органическ<их> сил реальности. [В этом — истинн<ый> духовн<ый> консерватизм.] Наряду и независимо от этого — Царство Божие, сходящее на землю без воли человека — как сеятель ждет роста посева. [— Противоположность между отвлеч<енным> морализмом — моральным судом — и религиозно просветл<енным> и смягченн<ым> моральн<ым> сознанием — что лучше. Факты показывают!]

В непоним<ании> этого — трагедия русск<ой> мысли. Должна быть преодолена.

---

* *В первом варианте*: [Любовь всегда есть творч<еское> начало].

** *В первом варианте*: [гос<ударственное> творч<ество>].

*** *В первом варианте*: [«богоданность міра»]. Часто цитируемый афоризм О. фон Бисмарка: «Влияния и зависимость, сопутствующие практической жизни людей, — Богом данные реальности, игнорировать которые мы не можем и не должны» (Бисмарк О. фон. Мысли и воспоминания / пер. Л. С. Ерусалимского. М., 1940. Т. 2. С. 55). — «Die Einflüsse und Abhängigkeiten, die das praktische Leben mit sich bringt, sind gottgegebene Realitäten, die man nicht ignorieren kann und soll» (Bismark O., von. Gedanken und Erinnerungen. New York und Stuttgart: I. G. Cotta, 1898. S. 410).

УДК 1(091) Франк: 111 “19”

Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых*

«ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕИ — ИСТОЧНИК РУССКОГО РЕВОЛЮЦИОННОГО СОЦИАЛИЗМА» ПАРИЖСКИЙ ДОКЛАД СЕМЁНА ФРАНКА 1938 ГОДА**

Публикуется конспект доклада Семёна Франка о духовных истоках русской революции, с которым он выступил в Париже в 1938 г. Документ хранится в Бахметевском архиве Колумбийского университета (США) (Bakhmeteff Archive, Columbia University). В предисловии прослежена эволюция в осмыслении философом причин и характера русского революционного движения. В парижском докладе Франк обращается не столько к социально-экономическому или социально-политическому анализу, сколько прямо связывает истоки русской революции с фундаментальной проблемой религиозной онтологии — проблемой теодицеи. Показано, как основные тезисы доклада связаны с книгами Франка «Непостижимое» и «Свет во тьме».

Ключевые слова: революция, Россия, рационализм, социализм, религиозная онтология, теодицея, христианский реализм.

G. E. Aliaiev, T. N. Rezvykh

“THE PROBLEM OF THEODICY AS A SOURCE OF RUSSIAN REVOLUTIONARY SOCIALISM”. SIMON FRANK’S PARIS LECTURE (1938)

In this paper we present Simon Frank’s notes of a lecture on spiritual origins of Russian revolution, which he delivered in Paris (1938). The original document is held by the Bakhmeteff archive at Columbia University (USA). In the foreword, we are tracing Simon Frank’s evolution in understanding of the causes of Russian revolutionary movement. In Paris lecture, Frank does not pay much attention to the socio-economical or socio-political analysis, but directly attributes the origins of Russian revolution to the fundamental challenge

* Аляев Геннадий Евгеньевич, доктор философских наук, Полтавский национальный технический университет им. Юрия Кондратюка; gealyaev@gmail.com

Резвых Татьяна Николаевна, кандидат философских наук, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; hamster-70@mail.ru.

** Работа выполнена по гранту Фонда развития ПСТГУ «С. Л. Франк между политической экономией и философией: от марксизма к идеализму через Ницше и Канта».

to religious ontology that is the issue of theodicy. Also, we demonstrate how the main points of the lecture are connected with ideas expressed in other Frank's books "The Unknowable" and "The Light Shineth in Darkness".
Keywords: Christian realism, rationalism, religious ontology, revolution, Russia, socialism, theodicy.

В предыдущей публикации, где были представлены два конспекта лекций Семёна Людвиговича Франка 20-х гг., говорилось о том, что над осмыслением опыта русской революции и эволюции большевизма Франк размышлял всю свою пореволюционную жизнь, причем эти темы были для него оселком для всё новой и новой проверки собственной метафизической установки на усмотрение корней любых явлений в самой глубокой сфере бытия (см.: [4, с. 149]). Представляемый в данной публикации текст как нельзя лучше иллюстрирует этот вывод — осмысление опыта революционного пути России в конце 30-х гг. основывается у Франка уже не только на социально-экономическом или социально-политическом анализе, не только на анализе духовных, онтологических основ общественной жизни, но и прямо связывается с фундаментальной проблемой онтологии добра и зла — проблемой теодицеи.

Уже после победы Февральской революции — победы демократии, сопровождавшейся всплесками насилия, — Франк стал размышлять о существе демократии и пришел к выводу, что она может базироваться лишь на религиозных основаниях. Опыт двух русских революций показал, что стремление к свободе, оторванное от религиозного корня, превращает эту свободу в разрушительную силу, анархию. Воплощением этой анархической свободы является революция. В докладе «Нравственная основа демократии» (май 1917 г.) Франк пришел к выводу, что подлинная свобода не может быть самочинной, абсолютной, хаотической «пугачевщиной». Демократия должна быть основана «на идее свободы совести, понятой не внешне-политически, а внутренне, религиозно, и на идее соборности или всечеловечности»; она есть «организация свободного и всенародного служения правде, воплощения Правды на земле» [1, box 12. Religioznyi smysl ili nravstvennaia osnova demokratii]. В 1930-е гг. эти идеи получают онтологический фундамент. В «Непостижимом» Франк рассматривает человека как двойственное существо, т. е. как антиномическое двуединство непосредственного бытия и самости (вместе они и образуют «непосредственное самобытие»). Момент, собственно, «непосредственного бытия», чистой непосредственности, даже безличности, взятый в своей отдельности, онтологически восходит к первичной Ungrund (безосновности) и является источником отрицательной свободы как чистой потенциальности. Момент «самости» образует «высшую», положительную свободу как начало «самоформирования, как подлинного бытия и прочного пребывания "у-себя-самого" или, проще, "самим собой"» [7, с. 338]. Таким образом, идея двух свобод в «Непостижимом» восходит к политическому опыту двух русских революций.

В текстах 1920-х гг. (статьи «Из размышлений о русской революции», «Религиозно-исторический смысл русской революции», лекции «Кризис миросозерцания и судьба России», «Мысли о России») в качестве истоков русской революции кроме исконного самочиния русского народа и присущей ему

анархической свободы рассматривается рационализм русской интеллигенции, связанный с усвоением европейских идей Возрождения и Просвещения. Русская революция мыслится в рамках общеевропейского кризиса, связанного с секуляризацией культуры, начавшейся уже в недрах Средневековья. «…Русская революция есть последнее завершение и заключительный итог того грандиозного восстания человечества, которое началось в эпоху ренессанса и заполняет собою всю так наз. "новую историю"» [8, с. 302].

К теме революции в своей лекционной практике Франк возвращался неоднократно, обращаясь не только к русскоязычной аудитории. Так, 13 мая 1927 г. он сделал по-немецки доклад в берлинском Русском научном институте «Die russische Revolution und die aktuelle Ideenkrise» [3, S. 318]. В Бахметевском архиве отложились написанные по-немецки конспекты «Der Geist des Bolschewismus», «Die russische Revolution», «Die russische Revolution und die Krise der Weltanschauung» и др. Продолжая и углубляя сравнение России и Европы, Франк говорил, что анархической свободе в русском народе соответствует в Европе дух гуманизма, являющийся извращением христианской идеи Богочеловечества; большевизм же, выросший из обеих предпосылок, преодолевает гуманизм, и он есть последний вывод профанного мировоззрения [1, box 11. Der Geist des Bolschewismus]. Европейский гуманизм, в свою очередь, имеет свои причины в средневековой теократии, подчинявшей небесное земному: «Теократическая идея Средневековья: Царство Божие освящается его иерархической властью» [1, box 12. Die russische Revolution]. Из средневековой теократии Франк выводит шесть следствий: «1) Первое проявление — Ренессанс. Творческий дух фаустовского натиска. Естественный человек. Новое язычество. 2) Реформация — право внутренней религиозной жизни. Одновременно обособление личности, утрата онтологических корней, индивидуализм. Опошление в либеральном протестантизме и политическом мятеже. 3) Светское национальное государство как продукт Реформации и Ренессанса. 4) Мятеж против него. Английский религиозный пуританизм и рационализм. 5) Просвещение и французская революция. 6) Демократия и социализм» [1, box 12. Die russische Revolution].

Парижский доклад 1938 г. можно считать новым этапом осмысления глубинных духовных истоков русской — и мировой — трагедии. Это осмысление основывалось теперь на религиозной онтологии, над которой Франк интенсивно работал с конца 20-х гг. Немецкий текст «Das Unergründliche» был завершен в 1935–1937 гг., однако невозможность его опубликовать заставила философа весной и летом 1938-го переписать «Непостижимое» по-русски (была, кстати, и идея сделать французский перевод, о чем Франк упоминает в одном из писем Л. Бинсвангеру, однако она не реализовалась). Парижский доклад отражает эту погруженность философа в проблематику еще неизданной книги и в то же время уже содержит идеи более поздних текстов, обличающих «ересь утопизма» — одноименной статьи 1946 г. и книги «Свет во тьме». Были, впрочем, и вполне житейские обстоятельства, подготовившее это выступление.

О «личных обстоятельствах», с которых начинается текст, Франк писал еще в январе 1937 г. В. Б. Ельяшевичу: «Хотя я привык жить здесь, и моя семья пустила здесь некоторые корни, и для себя я рассматриваю Берлин как пустыню,

очень удобную для отшельничества и "спасения души", но все же атмосфера здесь становится для меня и моих друзей все более неблагоприятной и духовно томительной» [5, с. 71]. В самом конце 1937 г. Франку удалось — фактически, полулегально, — покинуть Германию. Около трех недель он провел у своего друга Людвига Бинсвангера в Кройцлингене; выступил в Швейцарии с двумя лекциями — в Цюрихе 19 января Франк прочел доклад в тамошнем философском обществе на тему «Я и Ты», а в Базеле 25 января — об антропологии Достоевского. Публичные лекции были практически единственным способом заработка, доступным Франку в это время. Поэтому уже 6 января 1938 г. он пишет Ельяшевичам в Париж: «Прошу Вас также подумать, нельзя ли мне устроить какую-нибудь доходную публ<ичную> лекцию (самая "ходкая" тема из множества, к<ото>рые могу предложить: "Религиозная трагедия русской мысли" (о духовных истоках русской революции)» [5, с. 88].

Лекция организовывалась при содействии Религиозно-философской академии. Франк приехал в Париж в конце января, а 16 февраля писал Н. А. Бердяеву: «Моя лекция состоится уже в четверг на следующ<ей> неделе (24^го), т. к. на воскресенье все залы заняты, и, притом в Salle des Societés Savantes (Зал Научных Обществ находится на улице Дантона (8, rue Danton). Между прочим, в этом же зале в октябре 1911 г. выступал В. И. Ленин с рефератом «Столыпин и революция». — *Г. А., Т. Р.*). О подробностях Вам сообщит, очевидно, Фундаминский» [2]. Доклад действительно состоялся 24 февраля 1938 г.; председателем собрания был Н. А. Бердяев, в прениях участвовали Н. Н. Алексеев, Б. П. Вышеславцев, Г. П. Федотов [6, с. 419].

В публикуемом конспекте можно проследить целый ряд творческих линий, которые интенсивно разрабатывались Франком в 30-е гг. Это и углубленное изучение миросозерцания Достоевского, лекции о котором философ читал в Берлинском университете в 1931 г. и которому посвятил ряд статей (а буквально за месяц до парижского доклада — лекцию «Dostojewsky Antropologie» в Базеле). Это и увлечение Пушкиным, о котором тоже в эти годы было написано несколько статей. Это всё углубляющееся духовное общение с Вл. Соловьёвым. Сыграла свою роль — возможно даже, некоего катализатора формулировки темы, — книга Н. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма», впервые изданная на английском и немецком языках в 1937 г. И это, конечно, напряженная работа над «религиозно-философским завещанием» — книгой «Непостижимое», и над ключевой проблемой соотношения человека, мира и Бога — проблемой теодицеи (некоторые почти буквальные совпадения отмечены нами в комментариях). Именно проблема теодицеи становится у Франка тем ключевым пунктом, в котором пересекаются религиозная онтология и социальная этика — сразу после «Непостижимого», уже в конце 1938 г., философ принимается за «Свет во тьме». Парижский доклад наглядно показывает, каким образом «последние вопросы о сущности и смысле бытия» связываются философом с «размышлениями о судьбе России»: страстное стремление рационально разрешить проблему зла приводит русских революционеров, говорит Франк, к утрате чувства богомирности и трагическому по своим последствием разрушению мира.

Сам Франк настаивает на принципиально ином ответе вызову зла. Не увековеченное разрушение, не пассивное примирение, а активная творческая

любовь, приятие мира и его совершенствование, охранение и развитие органических сил реальности. Ответ Франка — творческий духовный консерватизм, основанный на религиозном христианском реализме. Этот ответ был не поколеблен, а скорее утвержден во время последовавшей в ближайшие годы трагедии мировой войны, о чем свидетельствует развитие философом этих идей в «Мыслях в страшные дни» и в «Свете во тьме». Парижский доклад — наглядное свидетельство не только теоретического, но и практического поиска «*религиозно актуальных* "догматов"», призванных дать «прочную нравственную опору в жизни» [9, с. 19]. На этом пути трагедия русской мысли — утверждает Франк — «должна быть преодолена».

В Бахметевском архиве хранится два варианта этого текста — каждый на одном листе, исписанном с двух сторон чернилами с карандашными или чернильными вставками. Названия двух вариантов несколько отличаются, но в обоих названиях присутствует указание на одно и то же место и время выступления — «Париж, 24 февраля 1938 г.», — что не оставляет сомнения в том, что речь идет о двух вариантах конспекта одной и той же лекции. Собственно, и содержание этих текстов почти идентично — они различаются лишь отдельными стилистическими формулировками и небольшими смысловыми нюансами. При этом один из этих вариантов (будем называть его первым) имеет более черновой характер — в нем больше дополнений и вставок на полях; другой вариант (будем называть его вторым), очевидно, переписывался набело — часть вставок на полях первого варианта здесь перенесена в основной текст, хотя избежать правки автору и тут не удалось. Исходя из такого соотношения двух текстов, мы считаем возможным взять за основу публикации второй вариант, как более поздний, однако учесть разночтения с первым вариантом. Эти разночтения будут отражены двояко: имеющиеся в первом варианте, но опущенные во втором предложения, части предложений или важные по смыслу слова будут включены в основной текст в квадратных скобках; наиболее важные стилистические отличия одних и тех же положений будут указаны в постраничных сносках, также в квадратных скобках. Сокращения слов в тексте раскрываются в угловых скобках. Текст приведен к новой орфографии, за исключением написания слова «мір» и его производных.

Выражаем благодарность Петру Резвых и Виктору Чернышову за оказанную помощь при подготовке комментариев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers.

2. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

3. Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918–1941 / Hrgb. von Karl Schlögel, Katharina Kucher, Bernhard Suchy und Gregor Thum. — Berlin: Akad. Verl., 1999. — 671 S.

4. Аляев Г. Е., Резвых Т. Н. «Одно и то же зло кроется в стремлениях противоположных партий». Два неизвестных доклада Семена Франка о России и революции // Вестник РХГА. — 2017. — Т. 18, вып. 1. — С. 148–161.

5. Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич / публ. и коммент. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / под ред. М. А. Колерова. — М.: Издатель Модест Колеров, 2016. — С. 40–240.

6. Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Франция / под общ. ред Л. А. Мнухина. — М.; Paris: ЭКСМО; YMCA-Press, 1996. — Т. 3. — 619 с.

7. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Соч. — М.: Правда, 1990. — С. 181–559.

8. Франк С. Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Проблемы русского религиозного сознания. — Берлин, YMCA-Press, Американское издательство, 1924. — С. 286–324.

9. Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. — М.: Факториал, 1998. — 256 с.

УДК 32:1

В. А. Гуторов*

О НЕКОТОРЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ СОВРЕМЕННОГО АНАЛИЗА ЛЕНИНСКОЙ КОНЦЕПЦИИ РЕВОЛЮЦИИ И СОЦИАЛИЗМА**

Статья посвящена современным проблемам интерпретации теории ленинской революции и формировавшейся на ее основе концепции советского социализма. Современные отечественная и западная традиции интерпретации большевизма являются в высшей степени разноплановыми и неоднородными. Политики и ученые постоянно спорят о том, является ли В. И. Ленин случайной фигурой, волею случая поднявшейся на историческую авансцену, или же победа возглавляемой им партии большевиков была закономерной и неизбежной. Однако мало кто отрицает тот факт, что в процессе формирования в России идеократического комплекса власти личность В. И. Ленина, особенности его психологии и мировоззрения играли решающую роль. Речь идет именно о стратегическом видении ситуации в целом, а не об отдельных деталях «плана коммунистического созидания», включая такие его аспекты как всеобъемлющий, отдававший архаикой, принудительный коллективизм общественной жизни или программа формирования «нового человека» будущего.

Ключевые слова: В. И. Ленин, революция, политическая теория, идеократическое государство, политическое образование, стратегическое видение, социализм.

V. A. Gutorov

ON SOME TRENDS IN CONTEMPORARY ANALYSIS OF THE LENINIST CONCEPT OF REVOLUTION AND SOCIALISM

The article is devoted to modern problems of interpreting the theory of the Leninist revolution and the concept of Soviet socialism that was formed on its basis. The modern domestic and Western traditions of interpretation of Bolshevism are highly diverse and

* Гуторов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории и философии политики факультета политологии Санкт-Петербургского государственного университета, gut-50@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15–33–12016 «Революция 1917 года в исторической памяти русской культуры».

heterogeneous. Politicians and scholars are constantly arguing about whether V. I. Lenin was an accidental figure who, by chance, rose to a historical proscenium, or the victory of the Bolshevik party he led was natural and inevitable. However, few people deny the fact that in the process of formation in Russia of an ideocratic complex of power, the personality of V. I. Lenin, the features of his psychology and world outlook played a decisive role. This is a strategic vision of the situation as a whole, and not of individual details of the "plan for communist creation", including such aspects as comprehensive, archaic, forced collectivism of public life, or a program for the formation of a "new man" of the future.

Keywords: V. I. Lenin, revolution, political theory, ideocratic state, political education, strategic vision, socialism.

Историческая память — очень странное, парадоксальное явление. Антикоммунистическая риторика эпохи «бархатных революций» в Центральной и Восточной Европе и идеологическая истерия времен ельцинских псевдореформ 1990-х гг. уже давно канули в Лету, а в Санкт-Петербурге статуя Ленина незыблемо стоит перед входом в Смольный, бывший когда-то «штабом революции». Мавзолей на Красной площади, как и прежде, электризует политические страсти, которые накаляются день ото дня, превращая Ленина чуть ли в ключевую фигуру современного отечественного политического дискурса. Публицисты внимательнейшим образом «отслеживают» любые, высказанные по тому или иному случаю суждения Президента России о Ленине и немедленно выносят их на «суд общественности» [14; 5].

Аналогичные тенденции наблюдаются и в российском научном мире: со времен «перестройки» тенденциозной публицистике и конъюнктурным литературным поделкам 11; 7] противостоят работы, так или иначе претендующие на академический статус [9; 3; 4; 13]. В публикуемых российскими издательствами с начала 1990-х гг. переводах иностранных книг о Ленине также заметна постоянная борьба и напряженность между наукой и журналистикой.

Вместе с тем, следует признать, что понятие «конъюнктурный» далеко не всегда имеет сугубо пейоративный смысл в плане оценки как самой личности В. И. Ленина, так и результатов (непосредственных и долговременных) его политической деятельности. Политики и ученые постоянно спорят о том, является ли Ленин случайной фигурой, волею случая поднявшейся на историческую авансцену, или же победа возглавляемой им партии большевиков была закономерной и неизбежной.

Споры эти являются стародавними и конца им пока не видно. Воистину, sero molunt deorum molae — «поздно мелют мельницы богов»! «Современники Ленина, — отмечал в 1931 г. историк Г. В. Вернадский, сын В. И. Вернадского, ученик В. О. Ключевского, С. Ф. Платонова, А. А. Кизеветтера, Р. Ю. Виннера, — не смогли сразу правильно понять и оценить его значение как политического лидера. В пылу фракционной борьбы и в жаркий период II съезда РСДРП большинство русских социалистов считали Ленина задиристым членом центральных партийных учреждений. После поражения Московского восстания 1905 года на него стали смотреть как на безумного фанатика, способного подвести партию и революцию. Но беспартийное

большинство русского народа или не знало Ленина, или не думало о нем. Новая тактика, примененная Лениным после 1907 года, использование им легальных политических учреждений принесли ему тесные связи с верхушкой российского рабочего класса. Этот факт однако не был по достоинству оценен ни его сторонниками, ни его противниками. Если бы Ленин умер во время мировой войны или даже в начале революции, весной 1917 года, это известие не произвело бы особого впечатления ни на кого за исключением членов его собственной партии и верхнего эшелона представителей рабочих организаций. Фигура Ленина стала более определенно вырисовываться в общественном сознании только во время революции 1917 года. Однако, даже в ноябре этого года Дыбенко, один из вожаков матросов, может быть и в шутку, но счел возможным предложить казакам Краснова сменить Керенского на Ленина» [6, с. 307; ср.: 16, с. 9].

И Вернадский, и многие другие историки, как правило, связывают значение Ленина, его политической деятельности и идейного наследия с событиями октября 1917 г., не ставя под сомнение ни их всемирное значение, ни их глубинную связь с традициями российской истории. Но ведь хорошо известно, что проблема соотношения национального и интернационального аспектов русской революции на протяжении многих десятилетий формировала философский и идеологический пунктир, проходящий через работы наиболее выдающихся мыслителей. Решительным сторонником идеи об органическом сочетании национальных корней Октябрьской революции с международной социалистической традицией был Н. А. Бердяев. Не случайно одно из наиболее ярких его произведений «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937 г.) начинается следующими словами: «Русский коммунизм трудно понять вследствие двойного его характера. С одной стороны он есть явление мировое и интернациональное, с другой стороны — явление русское и национальное. Особенно важно для западных людей понять национальные корни русского коммунизма, его детерминированность русской историей. Знание марксизма этому не поможет» [2, с. 7]. Непосредственным предшественником большевистских методов политики Бердяев считал реформаторскую деятельность Петра I: «Приемы Петра были совершенно большевистские. Он хотел уничтожить старую московскую Россию, вырвать с корнем те чувства, которые лежали в основе ее жизни. И для этой цели он не остановился перед казнью собственного сына, приверженца старины. Приемы Петра относительно церкви и старой религиозности очень напоминают приемы большевизма. Он не любил старого московского благочестия и был особенно жесток в отношении к старообрядчеству и староверию… Петр высмеивал религиозные чувства старины, устраивал всешутейший собор с шутовским патриархом. Это очень напоминает антирелигиозные манифестации безбожников в советской России… Можно было бы сделать сравнение между Петром и Лениным, между переворотом петровским и переворотом большевистским. Та же грубость, насилие, навязанность сверху народу известных принципов, та же прерывность органического развития, отрицание традиций, тот же этатизм, гипертрофия государства, то же создание привилегированного бюрократического слоя, тот же централизм, то же желание резко и радикально изменить

тип цивилизации. Но большевистская революция путем страшных насилий освободила народные силы, призвала их к исторической активности, в этом ее значение. Переворот же Петра, усилив русское государство, толкнув Россию на путь западного и мирового просвещения, усилил раскол между народом и верхним культурным и правящим слоем. Петр секуляризировал православное царство, направил Россию на путь просветительства» [2, с. 12–13].

Напротив, И. А. Ильин в философском памфлете «Яд большевизма» специально подчеркивал всемирный характер этого направления мысли и практики: «Современное человечество не уясняет себе значения того, что происходит в советской России: оно не понимает ни возникновения большевизма, ни его сущности, ни его намерений, ни его опасности… Коммунистический большевизм, как движение, давно уже вышел за пределы России. Цели его с самого начала были мировые; и ныне его движение разливается по всему свету. Русская большевистская революция не есть какой-то "опыт" или "эксперимент", предпринятый для осчастливления "будущих поколений". *Это есть борьба за мировую власть, которая уже началась; — борьба за общечеловеческое духовно-религиозное разложение и хозяйственно-политическое порабощение.* Эта борьба уже развернулась и человечество разрезано ее фронтом больше и глубже, чем оно было разделено фронтом великой войны» [10, с. 3].

К настоящему времени можно с большой степенью уверенности считать, что в отечественной науке и публицистике явно побеждает направление интерпретации русской революции, которое в свое время было обозначено именно Н. А. Бердяевым. Хотя попытки синтеза двух, обозначенных выше, линий аргументации встречаются регулярно и, как правило, не оспариваются ни в научном, ни в полемическом плане [17, с. 32, 40–41]. Одной из причин преобладания такого подхода является даже сама не логика и убедительность бердяевских трактовок революционного переворота в России, но, прежде всего, огромное количество фактов, собранных отечественными и зарубежными учеными, которые подтверждают его историческую, социологическую и философскую правомерность.

Современная западная традиция интерпретации большевизма также является в высшей степени разноплановой и неоднородной. Например, Дитрих Эккарт, один из основателей нацистской партии, которого историки называли «духовным отцом национал-социализма», самим названием своей книги «Большевизм от Моисея до Ленина. Диалог между Адольфом Гитлером и мной» (1924) невольно в год смерти Ленина придал понятию «большевизм» известную респектабельность среди экстремистски настроенных немецких правых [25; 45].

Несмотря на то, что после 1917 г. Ленин становится крайне популярным в самых различных кругах европейских радикально настроенных интеллектуалов [34], отношение к нему как личности и к его практической политике всегда оставалась крайне двойственным. Британскому философу Бертрану Расселу, посетившему Россию в 1920 г., Ленин напомнил «профессора, одержимого желанием сделать теорию понятной и проявляющего неистовство в отношении тех, кто воспринимает [ее] ложно или с ним не согласен, а так-

же своим пристрастием все разъяснять» [40, p. 37]. Напротив, писал Рассел, «Троцкий, которого коммунисты никоим образом не считают равным Ленину, произвел на меня большее впечатление в плане интеллекта и как личность, хотя ему и недоставало характера» [40, p. 42].

В этих относительно благожелательных характеристиках вождей русской революции явно чувствуется оттенок интеллектуального снобизма, характер которого был в свое время хорошо разъяснен Исайей Берлиным: в англо-саксонском ученом мире довольно рано привилась устойчивая привычка третировать русских революционеров «с характерной смесью снисхождения и морального отвращения. Причина состояла в том, что теории, которым они были столь горячо преданы, не были их собственными, они были заимствованы с Запада и поняты несовершенным образом» [20, p. XIII–XIV]. Но, несмотря на то, что либерально настроенные теоретики и политики всегда были склонны рассматривать большевиков как «врагов политической и индустриальной демократии» [42], далеко не все из них при жизни Ленина смогли бы подписаться под той характеристикой большевизма, которую ей давал П. Б. Аксельрод еще в 1910 г.: «Большевизм зачат в преступлении и весь его рост отмечен преступлениями против социал-демократии. Не из полемического задора, а из глубокого убеждения я характеризовал 10 лет тому назад ленинскую компанию прямо, как шайку черносотенцев и уголовных преступников внутри социал-демократии. Такого же (по существу) характера методы и средства, при помощи которых ленинцы достигли власти и удерживают ее в своих руках» [1, с. 565; см. подробнее: 22].

Еще менее склонны принять столь категорическое суждение Аксельрода и современные исследователи ленинизма на Западе. Даже самый поверхностный обзор современных научных работ о Ленине, опубликованных в начале XXI века, свидетельствует о неослабевающем интересе к нему со стороны ученых и политических теоретиков [32; 33; 23; 39; 24; 31; 36; 37; 30]. На рубеже XX–XXI вв. окончательно сложилась и продолжает интенсивно развиваться такое академическое направление как «историография коммунизма». В свете «лингвистического поворота», происходящего в западноевропейских гуманитарных науках с 1960-х гг., становится непререкаемым тезис, согласно которому ключом к пониманию ленинизма и его идейных истоков, является изучение политических текстов с целью выявление специфики языка Ленина и других теоретиков большевизма [43]. Новая коммунистическая терминология появляется на Западе и на Востоке — «кибернетический коммунизм», «герменевтический коммунизм» и даже японский «конкурентоспособный коммунизм» [19; 44; 28].

Западные аналитики и в наши дни постоянно пытаются ответить на вопрос — почему, несмотря на утопизм, «несовместимость с природой человека», «историческую обреченность» и т. д., социалистические режимы в Европе, Азии и Латинской Америке на протяжении многих десятилетий демонстрировали живую динамику, «эластичность» и способность приспосабливаться к разнообразным политическим «повесткам дня» [27; 46]. Правда, следует отметить, что еще в начале 1950-х гг. блестящее понимание исторических

причин подобной «эластичности» было продемонстрировано Баррингтоном Муром в его классической работе «Советская политика — Дилемма власти. Роль идей в социальном изменении». «*Тактическая гибкость в восприятии новых ситуаций*, — отмечал Мур, — уже давно рассматривалась как сильная сторона Ленина-политика. В конце своей жизни, просмотрев историю русской революции, написанную меньшевиком-журналистом, он заметил, что эти "мелкобуржуазные демократы" были рабами прошлого в своем исключительно педантском понимании Маркса. Им не удалось, продолжал он, увидеть ключевую особенность у Маркса, [заключающуюся в том], что революционные моменты требуют величайшей гибкости. По этому поводу Ленин в своей последней статье в "Правде" напомнил своим сторонником максиму Наполеона — *on s'engage et puis… on voit* (сначала ввязаться, а там… посмотрим — *В.Г.*). Случайные замечания такого рода у Ленина и его способность приспосабливать свою позицию к властным требованиям момента, оказались причиной того, что многие стали рассматривать его как чистого карьериста, заинтересованного только во власти и пренебрегающего политическими принципами. Учитывая огромную важность стремления Ленина к власти, можно, тем не менее, прийти к заключению, что оно само по себе еще не исчерпывает саму проблему полностью. Жажда власти у Ленина была тесно связана с его убеждением, что он (иногда только он) имеет право отвечать на основополагающий вопрос — что является причиной человеческой нищеты и как с этим можно справиться. И хотя в течение своей политической карьеры он неоднократно изменял мнение по этим вопросам и много раз признавал прежние ошибки в тактике и интерпретации, все же не кажется, что данные единичные факты указывают на некие внутренние сомнения Ленина относительно того курса, который он проводил в тот или иной момент. Он чувствовал, что нашел в марксизме инструмент, с помощью которого можно мгновенно ориентироваться в социальных и экономических реалиях… Реагируя на ситуации по мере того, как они возникали, Ленин продолжал добавлять новые концепции, оставлять или видоизменять старые… Можно подметить циклическую тенденцию в развитии большевистской теории и также в большевистской практике. Каждое новое добавление к марксистской теории и каждая модификация устанавливали некий исходный пункт, к которому Ленин и его последователи могли (и часто действительно так поступали) возвращаться в более поздний период и при совершенно других обстоятельствах» [35, p. 38–39].

Иными словами, по удачному метафорическому выражению Эдмунда Уилсона, «Ленин использовал свой интеллект, свое острое понимание марксистской теории для того, чтобы повернуть ключ в дверном замке истории» [29, p. 39]. Этим ключем была политическая власть. Как отмечал Г. В. Вернадский, взяв власть в октябре 1917 г., «Ленин как бы стиснул зубы в мертвой хватке и не обращал никакого внимания на возражения, возникавшие порой в его окружении. Он был готов идти и шел по трупам, не останавливаясь ни перед чем и не обращая никакого внимания на проблемы морали и совести. Он употреблял любое оружие, используя в битве не только матросов и красногвардейцев, но также злословие и хитрость, не только угрожая,

но на деле посылая в бой неимущие массы, воодушевляя их лозунгом: “Грабь грабителей!”» [6, с. 170].

Следует обратить внимание еще на один важный фактор, способствовавший победе ленинизма и дальнейшему укреплению его позиций. Речь идет о всемирном процессе *идеологизации политики*, начало которому было положено в эпохи Просвещения и Французской революции. В коммунистической России данная тенденция приняла гипертрофированные масштабы, способствуя формированию предельно жесткого авторитарного режима, который специалисты нередко называют *идеократией*. Характеризуя данный аспект правления большевиков, австрийский правовед и политический философ Ганс Кельзен в своем эссе «Политическая теория большевизма», в частности, отмечал: «Советский режим более, чем любая другая политическая система связан с политической идеологией, которую он использует в качестве интеллектуального орудия для самооправдания. Ни один другой режим не нуждается в столь настоятельном оправдании, чем тоталитарная диктатура большевизма. Его идеологией является социальная философия Маркса и Энгельса в том виде, в котором она была переосмыслена Лениным и Сталиным. Центральным пунктом этой философии является политическая теория, согласно которой государство как принудительный порядок необходимо только для поддержания капиталистической эксплуатации и в дальнейшем с установлением социализма оно исчезнет… Ввиду того, что это предсказание очевидно не оправдалось в Советской России, Ленин и Сталин были вынуждены видоизменять первоначальное учение, откладывая исчезновение государства до тех пор, пока социализм не будет осуществлен во всем мире. Согласно новой доктрине, исчезнуть может только мировое социалистическое государство и [оно] действительно исчезнет. В связи с тем, что этого события нельзя ожидать в ближайшем будущем, временный характер машины принуждения, сохраняемой в Советском Союзе, все более нуждается в акцентировке. Поскольку даже тоталитарное государство, представляемое лишь в качестве переходной ступени на пути к свободному обществу, может рассматриваться народом как вполне терпимое, особенно если его диктатура интерпретируется как демократия» [44, p. 1].

Этот основной парадокс большевизма, заключавшийся в фундаментальном противоречии между «анархизмом в теории и тоталитаризмом на практике» [26, p. 1–2], был в дальнейшем инкорпорирован Лениным в программу Коммунистического Интернационала — международной организации, ставшей одним из главных инструментов «глобальной революции» (Сильвио Понс) [38, p. 1–2, 12–13; ср.: 18]. В осуществлении данной программы Ленин и его наиболее дальновидные сторонники и в данном случае, как это ни парадоксально, проявляли максимум гибкости и тактической предусмотрительности. Уже в посткоммунистический период эта сторона большевистской политики была превосходно охарактеризована В. В. Кожиновым в книге «Россия. Век XX-й»: «…Государство в России в течение веков имело *идеократический* характер, то есть власть основывалась не на системе законов, как на Западе, а на определенной системе идей. Ко времени Революции властвующая идея так или иначе выражалась в известной формуле “право-

славие, самодержавие, народность", которая еще сохраняла свое значение для людей, отправлявшихся в 1914 году на фронт. Но Февральский переворот "отделил" Церковь от государства, уничтожил самодержавие и выдвинул в качестве образца западноевропейские (а не российские) формы общественного бытия, где властвует не идея, а закон. И… победа Октября над Временным правительством и над возглавляемой "людьми Февраля" Белой армией была неизбежна, в частности, потому, что большевики создавали именно идеократическую государственность, и это в конечном счете соответствовало тысячелетнему историческому пути России. Ясно, что большевики вначале и не помышляли о подобном "соответствии", и что их "властвующая идея" не имела ничего общего с предшествующей. И для сторонников прежнего порядка была, разумеется, абсолютно неприемлема "замена" Православия верой в Коммунизм, самодержавия — диктатурой ЦК и ВЧК, народности, которая (как осознавали наиболее глубокие идеологи) включала в себя дух *"всечеловечности"*, — интернационализмом, то есть чем-то пребывающим *между* (интер) нациями. Однако "идеократизм" большевиков все же являл собой, так сказать, менее *утопическую* программу, чем проект героев Февраля, предполагавший переделку России — то есть и самого русского *народа* — по западноевропейскому образцу» [12, с. 271].

Нет никаких сомнений в том, что в данном процессе формирования идеократического комплекса власти, который В. В. Кожинов рассматривает как спонтанный, личность В. И. Ленина, особенности его психологии и мировоззрения на начальном этапе играли решающую роль. Речь идет именно о стратегическом видении ситуации в целом, а не об отдельных деталях «плана коммунистического созидания», включая такие его аспекты как всеобъемлющий, отдававший архаикой, принудительный коллективизм общественной жизни или программа формирования «нового человека» будущего. Ленин, вероятно, не испытывал особого интереса к утопическим деталям планирования этого будущего, которые постоянно занимали воображение Льва Троцкого. Ему, по всей видимости, претили предельно примитивные, почти карикатурные лозунги «культурной программы» Троцкого типа: «пролетарские Шекспиры и Гете бегают сейчас где-то босиком в школу первой ступени…», «средний человеческий тип поднимется до уровня Аристотеля, Гете, Маркса» и т. п. [15, с. 158, 197; см. подробнее: 41, p. 11–114; ср.: 21, p. 141–144]. В выстраивании своей стратегии он проявлял предельный прагматизм, политику «двойных стандартов», мгновенно меняя программные принципы и лозунги на противоположные в зависимости от складывающейся политической конъюнктуры. По всей вероятности, именно данные аспекты ленинской стратегии, которая в сталинский период трансформировалась в программу авторитарной модернизации России, создали ей в дальнейшем вполне благоприятный имидж в современных западных концепциях и общесоциологических моделях модернизации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксельрод П. Б., Мартов Ю. О., Потресов А. Н. О революции и социализме [сост., авторы вступ. ст. и комм. А. П. Ненароков, П. Ю. Савельев]. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

2. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М: Наука, 1990.

3. Булдаков В. П. Красная смута: Природа и последствия революционного насилия. Изд. 2-е, доп. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд «Президентский центр Б. Н. Ельцина», 2010.

4. Булдаков В. П. Утопия, агрессия, власть. Психосоциальная динамика постреволюционного времени. Россия, 1920–1930 гг. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012.

5. Бушин В. С. Путин против Ленина. Кто «заложил бомбу» под Россию. — М.: ООО «ТД Алгоритм», 2016.

6. Вернадский Г. Ленин — красный диктатор. — М.: АГРАФ, 2000.

7. Волкогонов Д. А. Ленин. Политический портрет. — В 2-х книгах. — М.: ООО «Фирма "Издательство АСТ"», АО Издательство «Новости», 1998.

8. Восленский М. С. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. — М.: «Советская Россия» 1991.

9. Гусляров Е. Ленин в жизни. Систематизированный свод воспоминаний современников, документов эпохи, версий историков. М.: «Олма-Пресс», 2003.

10. Ильин И. А. Яд большевизма. — Женева: Издательство «Борьба за культуру», 1931.

11. Иного не дано. Сборник статей. Под ред. Ю. Н. Афанасьева. — М.: Прогресс; Минск: Беларусь, 1988.

12. Кожинов В. В. Россия. Век XX-й (1901–1939). История страны от 1901 года до «загадочного» 1937 года. (Опыт беспристрастного исследования). — М.: «Алгоритм», 1999.

13. Логинов В. Т. Неизвестный Ленин. — М.: Эксмо: Алгоритм, 2010.

14. «Путин рассказал ученым о подрывной роли Ленина в российской истории» (21 января 2016 г.) // https://news.mail.ru/politics/24598562/

15. Троцкий Л. Д. Литература и революция. — М.: Издательство политической литературы, 1991.

16. Фишер Л. Жизнь Ленина. — London: Overseas Publications Interchange, Ltd. 1970.

17. Шафаревич И. Р. Русский народ в битве цивилизаций. — М.: Изд-во Эскмо, изд-во Алгоритм, 2004.

18. Althusser L. On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses. — London & New York: Verso, 2014.

19. Barbrook R., Cameron A. The Internet Revolution: From Dotcom Capitalism to Cybernetic Communism. — Institute of Network Cultures, 2015.

20. Berlin I. Russian Thinkers. — London: Penguin Books. 1978.

21. Berlin I. The Soviet Mind. Russian Culture under Communism. — Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2004.

22. Bolshevism, Stalinism and the Comintern. Perspectives on Stalinization, 1917–53. Ed. by Norman LaPorte, Kevin Morgan and Matthew Worley. — New York: Palgrave Macmillan, 2008.

23. Budgen S., Kouvelakis S., Žižek S. Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth. — Durham & London: Duke University Press, 2007.

24. Davidshofer W. J. Marxism and the Leninist Revolutionary Model. — New York: Palgrave Macmillan, 2014.

25. Eckart D. Bolshevism from Moses to Lenin. A Dialogue between Adolph Hitler and Me (1924)// http://www.jrbooksonline.com/pdf_books/bolshevism_from_moses_to_lenin.pdf

26. Kelsen H. The Political Theory of Bolshevism. A Critical Analysis. — Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949.

27. Kemp S. Was Communism Doomed? Human Nature, Psychology and the Communist Economy. New York: Palgrave Macmillam. 2016.

28. Kenrick D. M. The Success of Competitive-Communism in Japan. — Houndmills, Basingstoke & London, 1988.

29. Kimmage M. The Conservative Turn. Lionel Trilling, Whittaker Chambers, and the Lessons of Anti-Communism. — Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2009.

30. Krausz T. Reconstructing Lenin. An Intellectual Biography. New York: Monthly Review Press, 2015.

31. Le Blanc P. Unfinished Leninism. The Rise and Return of a Revolutionary Doctrine. — Chicago, Illinois: Haymarket Books, 2014.

32. Lewin M. Lenin's Last Struggle. — Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2005.

33. Lih L. T. Lenin Rediscovered. What is to be Done? In Context. — Chicago, Illinois: Haymarket Books, 2005.

34. Löwy M. Georg Lukacs — From Romanticism to Bolshevism. — London: NLB, 1979.

35. Moore B. Soviet Politics — The Dilemma of Power. The Role of Ideas in Social Change. — Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1950.

36. Negri A. Factory of Strategy. Thirty-Three Lessons on Lenin. — New York: Columbia University Press, 2014.

37. Nimtz A. H. Lenin's Electoral Strategy from 1907 to the October Revolution of 1917. The Ballot, the Streets — or Both. — New York: Palgrave Macmillan, 2014.

38. Pons S. The Global Revolution: A History of International Communism. 1917–1991. — Oxford: Oxford University Press, 2014.

39. Rappaport E. Conspirator. Lenin in Exile. — New York: Basic Books, 2010.

40. Russell B. The Practice and Theory of Bolshevism. — London: George Allen & Unwin Ltd., 1921.

41. Shakespeare in the Worlds of Communism and Socialism. Ed. by Irena Makaryk and Joseph G. Price. — Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2006.

42. Spargo B. Bolshevism. The Enemy of Political and Industrial Democracy. — New York; London: Harper & Brothers Publishers, 1919.

43. The Vernaculars of Communism. Language, Ideology and Power in the Soviet Union and Eastern Europe. Ed. by Petre Petrov and Lara Ryazanova-Clarke. — London and New York: Routledge, 2015.

44. Vattimo G., Zabala S. Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx. — New York: Columbia University Press, 2011.

45. Waddington L. Hitler's Crusade. Bolshevism and the Myth of the International Jewish Conspiracy. — London; New York: Tauris Academic Studies, 2007.

46. Why Communism Did Not Collapse. Understanding Authoritarian Regime Resilience in Asia and Europe. Ed. by Martin K. Dimitrov. — Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

УДК 930.2

В. С. Черепенчук*

«ДИАЛОГ» ДВУХ ГАЗЕТ В НАЧАЛЕ 1918 ГОДА: КАДЕТСКИЙ «НАШ ВЕК» И БОЛЬШЕВИСТСКАЯ «ГАЗЕТА ВРЕМЕННОГО РАБОЧЕГО И КРЕСТЬЯНСКОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА» ОБ УЧРЕДИТЕЛЬНОМ СОБРАНИИ**

В данной статье анализируются материалы, размещенные в январе 1918 г. на страницах двух органов периодической печати: кадетского и большевистского. В эти дни в Петрограде начало свою работу и вскоре было распущено Учредительное собрание, на которое возлагалось много надежд. Именно вмешательство большевиков в ход собрания и его роспуск многими воспринимается как начало Гражданской войны и признак окончательного размежевания сил. Как описывали произошедшее представители противоборствующих политических партий? Какая точка зрения ближе всего к позициям современных исследователей? Насколько полезны материалы периодической печати в изучении истории начала XX в.?

Ключевые слова: Учредительное собрание, периодическая печать, большевики, кадеты, противостояние.

V. S. Cherepenchuk

"DIALOGUE" OF TWO NEWSPAPERS IN EARLY1918: CADET'S "OUR AGE" AND THE BOLSHEVIK "NEWSPAPER OF THE TEMPORARY WORKING AND PEASANT GOVERNMENT" ABOUT THE CONSTITUENT ASSEMBLY

This article investigating the materials posted in January 1918 on the pages of two bodies of the periodical press: "Our Age" of Cadet consignment and Bolshevik's "Newspaper of the Temporary Working and Peasant Government". These days a Constituent Assembly was created in Petrograd, on which many hopes were entrusted. But the Soviet government almost immediately dispersed it. The intervention of the Bolsheviks many see as the beginning of the Civil War and a sign of a final disengagement of forces. How did representatives of op-

* Черепенчук Валерия Сергеевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук, Российский государственный гидрометеорологический университет; valeriyahistory@yandex.ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17–83–01004.

posing political parties describe the incident? Which point of view is closest to the positions of modern researchers? How useful are the materials of the old newspapers in the study of the history of the early twentieth century?

Keywords: Constituent Assembly, periodical press, Bolsheviks, Constitutional democrats, confrontation.

5 (18) января 1918 г. в Таврическом дворце в Петрограде открылось долгожданное Учредительное собрание — заседание затянулось до раннего утра 6 января и было прекращено вошедшей в учебники фразой матроса Анатолия Железнякова о том, что «караул устал». Через несколько часов депутаты, явившиеся во дворец для того, чтобы продолжать работу, увидели, что двери дворца заперты и находятся под охраной пулеметчиков… В тот же день большевистский ВЦИК готовит декрет о роспуске Учредительного собрания, опубликованный через три дня — 9 января и одобренный 18 января на Всероссийском съезде Советов.

Как называть эти события — «разгоном» или «роспуском»? В исторической литературе встречаются разные варианты, но все же иследователи в основном склоняются к тому, что большевики в коалиции (тогда еще имевшей место) с левыми эсерами не просто распустили ненужное им Учредительное собрание, а осуществили насильственную «коррекцию» хода событий, не стесняясь в средствах — достаточно вспомнить, что в ночь с 6 на 7 января революционные матросы убили депутатов Учредительного собрания — кадетов Андрея Шингарева и Федора Кокошкина, находившихся в больнице. Да и в целом намерение революционеров не мириться с «конкуренцией во власти» ни для кого уже не было секретом, и разгон Учредительного собрания стал самым ярким доказательством этого. Именно события 5–7 января в Петрограде многие считают началом «Красного террора» и Гражданской войны…

Нам представляется интересным представить события января 1918 г. в «перекличке» двух газет. Первая — это кадетская «Речь», которая практически сразу после Октябрьской революции была закрыта большевиками и возрождалась потом под названиями «Наша речь», «Век», «Новая речь» (в интересующий нас период она именовалась «Наш век», редакция в Петрограде располагалась по адресу ул. Жуковского, д. 21). Напомним, что еще 28 ноября (11 декабря) 1917 г. большевики издали особый декрет, который объявил партию кадетов «партией врагов народа» и предусматривал арест ее лидеров.

«Оппонентка» «Нашего века» — газета с интересной историей. Она издавалась с конца октября 1917 г. в том самом помещении (на Фонтанке, д. 57), где до тех пор печатался «Вестник Временного правительства». Новое издание в плане дизайна и формата очень походило на своего предшественника, но, согласно информации в «шапке» на первой полосе, позиционировало себя как «официальный орган Совета народных комиссаров». Называлась эта газета сначала «Газета Временного рабочего и крестьянского правительства», но очень скоро — уже 20 января (2 февраля) 1918 г. — из ее названия исчезло слово «Временное», и она стала именоваться «Газета рабочего и крестьянского правительства».

Как большевистская и кадетская газеты освещали события, связанные с Учредительным собранием? Как точка зрения редакционных коллегий 1918 г.

стыкуется с мнениями и оценками современных историков? Какие акценты в своих материалах расставляли журналисты, работавшие в изданиях, представлявших во многом противоположные друг другу политические силы?

3 (16) января газета «Наш век» сообщила:

> В совете народных комиссаров в последнее время, ввиду приближения 5-го января — дня открытия Учредительного Собрания обсуждается вопрос о том, как быть с Учредительным собранием.
>
> Допускают возможность, что члены Учредительного Собрания 5-го января направятся в Таврический дворец в сопровождении вооруженных частей петроградского гарнизона, которые являются сторонниками Учредительного Собрания.
>
> Передают, будто Ленин заявил, что если это случится, то придется примириться с фактом открытия Учредительного Собрания. Троцкий, как передают, прислал из Брест-Литовска сообщение, что открытие Учредительного собрания может повредить делу мирных переговоров.
>
> Вопрос о том, откроется ли Учредительное Собрание 5 января, остается еще далеко не выясненным [15].

Как видим, ситуация обрисована вполне адекватно, кадеты не питают особых иллюзий относительно устремлений Ленина и его соратников. Да и в целом на страницах газеты полностью передана тревожная обстановка тех дней: на одной полосе с процитированным материалом размещены сообщения об аресте редактора «Вечернего времени» Л. Ю. Гольдштейна и преподавателей «недружественных» властям учебных заведений, закрытии банков, покушении на Ленина 1 января 1918 г. (в воспоминаниях современников и в историографии высказываются утверждения о том, что оно укрепило большевиков в намерении беспощадно расправляться с политическими противниками).

В тот же день, т. е. 3 (16) января, выходит № 1 (46) «Газеты временного рабочего и крестьянского правительства». На ее первой полосе размещено уведомление о том, что «ввиду технических затруднений редакция вынуждена была выпустить номер в размере полулиста» — и номер состоит всего из двух полос. Первая из них практически целиком посвящена разнообразным постановлениям о перемещениях, назначениях, приказам по военному ведомству; здесь же — декрет о конфискации «всего движимого и недвижимого имущества» промышленника Алексея Ивановича Путилова. Газета практически не уделяет внимания грядущему Учредительному собранию, размещая в основном материалы, касающиеся переговоров в Брест-Литовске. Лишь на второй полосе мы можем увидеть небольшую таблицу, содержащую данные об избрании и регистрации избранных в Учредительное собрание представителях. Она гласит:

> В канцелярии Всероссийской по делам о выборах в Учредительное собрание комиссии 30 декабря 1917 года, к 4 часам дня, имелись сведения о 520 избранных в Учредительное собрание членах. Из них: большевиков — 161, соц. — рев. — 267, сов. кр. деп. — 5, меньшевиков — 3. <…> Список зарегистрировавшихся членов Учредительного собрания к 1 января 1918 г.: большевиков — 83, соц. — рев. (левых) — 30, соц. — рев. (неопределенных) — 3, соц. — рев. (центр) — 1 [17].

Такое равнодушие большевистского органа печати к важнейшей проблеме (ведь на Учредительное собрание возлагали большие надежды самые разные партии!) может свидетельствовать о том, что Владимир Ильич и его соратники уже определились со своей линией поведения и не считают нужным привлекать лишнее внимание к своим планам относительно собрания.

На следующий день, 4 (17) января, кадетская газета «Наш век» сообщает:

> Приближается день, назначенный для созыва Учредительного собрания, и все-таки никто не знает, явится ли или не явится в назначенный срок «хозяин Русской земли». Приготовления идут, и более всего в кругах советской власти. Теоретики продолжают на страницах официозов разрабатывать новую теорию «народовластия», по которой Учредительное собрание должно играть исключительно роль приказчика советской власти. Теперь эта теория считается вполне установленной, обоснованной и предназначенной служить исходным пунктом для соответствующих мероприятий [8].

Видимо, серьезность намерений большевиков и их тогдашних союзников уже тогда не была секретом ни для кого, в т. ч. и для авторов «Нашего века»:

> Матросы ожидаются в Петроград 4-го января. Матросы предназначаются для недопущения в Таврический дворец лиц, не имеющих установленных пропусков. 100 матросов будут занимать караулы внутри дворца, а по 1000 человек будет размещено по Таврической и Шпалерной улицам, по обе стороны Таврического дворца. <…> 8-го января в Таврический дворец привезли пулеметы. <…> Учредительное Собрание будет открыто, по словам большевиков, лично Лениным [16].

В этом же номере на третьей полосе размещен материал, информирующий читателей о прошедшем «экстренном собрании» Совета рабочих и солдатских депутатов: «Первым вопросом на повестку дня… был поставлен вопрос о контр-революционном терроре в связи с покушением на убийство Ленина». Придя к выводу, что покушение было организовано крайне неудачно и, если здесь уместно это слово, любительски, большевики и левые эсеры в изложении кадетской газеты выносят решение: «всякое движение, направленное к свержению советской власти, будет подавлено беспощадно» [1].

Впрочем, представители советского правительства не особо скрывали свою склонность к жестким силовым приемам решения проблем.

В то же время «Газета временного рабочего и крестьянского правительства» в этот день — 4(17) января — в № 2 по-прежнему не уделяет внимания вопросам Учредительного собрания, но зато в небольшой заметке сообщает о том, что 1 января,

> когда тов. Ленин только что отъехал от Михайловского манежа, где он выступал на митинге перед первым отрядом социалистической армии, уезжающим на фронт, автомобиль его был обстрелян сзади каким-то негодяем. Кузов автомобиля прострелен навылет и продырявлен в нескольких местах. Находившиеся в автомобиле не пострадали [19].

На следующий день, 5(18) января, вышел № 3 (48) «Газеты временного рабочего и крестьянского правительства». На первой полосе газеты размещен материал «Действия Правительства. К населению города Петрограда»:

> Чрезвычайная комиссия по охране города Петрограда получила сведения, что контр-революционеры всех направлений объединились для борьбы с Советской властью и днем своего выступления назначили 5-е января — день открытия Учредительного собрания. Известно также, что руководителями этих контр-революционных замыслов являются: Филоненко, Савинков и Керенский, прибывшие в Петроград с Дона от Каледина.
>
> Организацию контр-революционеров питают большими деньгами московские и петроградские банкиры и спекулянты. <…> Доводя об этом до всеобщего сведения граждан, чрезвычайная комиссия напоминает: 1) что город Петроград находится на осадном положении и что все попытки к погромам будут прекращаться немедленно вооруженной рукой. 2) Всякое неповиновение распоряжениям представителей Народной власти будет влечь за собой применение суровой репрессии. 3) Каждая попытка проникновения групп контр-революционеров в район Таврического дворца и Смольного будет энергично остановлена военной силой… [2]

Обратим внимание, что авторы воздерживаются от каких-либо оценочных суждений относительно предстоящего Собрания и в принципе упоминают о нем лишь как о «точке отсчета» возможных беспорядков. В этом плане большевистские издания сильно отличаются от своих «политических конкурентов» — они мало пишут о предполагаемом месте Учредительного собрания в политике, выставляя его в основном как «оплот контрреволюции». Что же касается кадетов, то в их статьях возможным перспективам, которые в их представлении давало Собрание, уделяется огромное внимание, и статьи этого периода весьма подробны. В этом же, третьем, номере «Газеты временного рабочего и крестьянского правительства» на третьей полосе размещена резолюция, в которой также практически ни слова нет об Учредительном собрании, но зато дается характеристика возможным «демонстрантам»:

> Партии контр-революции устраивают 5 числа свою демонстрацию против Совета Рабочих, Крестьянских и солдатских депутатов. Это будет демонстрация против октябрьской рабочей революции, против требований земли, воли, мира, рабочего контроля, национализации банков. <…>.
>
> Под лозунгом «Вся власть Учредительному собранию» кроется лозунг «Долой Советы». Вот почему все капиталисты, вся черная сотня, все банкиры — горой стоят за этот лозунг.
>
> 5 января по улицам Петрограда будут демонстрировать саботажники, буржуазия, прислужники буржуазии, прячущиеся под именем правых эсеров [20].

И снова советское правительство лишь использует упоминание об «учредилке» как пример лукавства политических противников…

5 (18) января в прессе появилось постановление ВЧК (в частности, его разместили в большевистской «Правде») относительно того, что любые митинги, шествия и демонстрации на улицах вблизи Таврического дворца (уже окруженного верными большевикам военными частями и отрядами добровольцев)

запрещаются. Тем не менее в непосредственно прилегающих к дворцу и Таврическому саду районах прошли манифестации в поддержку Учредительного собрания, в которых участвовало, по разным данным, от десяти до более чем ста тысяч человек. В столкновениях погибло, по официальным сведениям, чуть более 20 человек, но, видимо, реальное количество было больше.

Третий (двадцать девятый) номер «Нашего века» вышел 6 (19) января 1918 г. Интересно, что в «шапке» он ошибочно обозначен так же, как предыдущий — «№ 2 (28)». На первой полосе редакция дает объяснение, что пятого числа газета не выходила из-за обесточивания редакции и по этой же причине третий номер выходит «в уменьшенном формате». Впрочем, такой формат не пошел в ущерб информативности. О манифестациях в поддержку Учредительного собрания и столкновениях демонстрантов с большевистскими частями газета сообщает весьма эмоционально:

> В день, который по идее должен был бы открыть новую светлую эру в русской жизни, улицы столицы обагрились кровью. <…> Кровавые приемы борьбы с политическими противниками по своей решительности, по своей жестокости напомнили всем времена, когда народное представительство считалось государственной изменой, когда всякая манифестация считалась посягательством на устои самодержавия, посягательством, которое царский режим считал необходимым потопить в крови… [9].

Материалы этого номера составлялись и верстались в то время, когда еще шло первое заседание — ночь с 5 на 6 января. Но в нем уже представлены первые впечатления очевидца: за подписью «Петр Рысс» мы можем прочитать следующее:

> Нет веры, нет энтузиазма… Скучно и серо.
>
> Там, во всех нишах, у всех дверей стоят матросы. И блеск штыков действителен и устрашающ. <…> Наконец, открывают… И тут развертывается нечто дикое, совершенно необъяснимое. По предложению с. — р. старейший член Учр. Собрания приглашается открыть заседание. На трибуну под рев большевиков поднимается Швецов. Разводит руками, пытается звонить. У него преспокойно отбирает колокольчик какой-то юноша. А затем появляется Свердлов, и Швецов без единого слова уходит на свое место… [13].

В целом весь номер посвящен подробному разбору происходившего в Таврическом дворце, речи выступавших цитируются дословно большими блоками. Кстати, газета рассказывает, что фракция эсеров, прибывшая во дворец практически в полном составе (именно эсеровским по большей части было Учредительное собрание), была у дверей задержана матросами-охранниками и в итоге все же прошла в зал, «оттеснив караул». В этом же номере на четвертой полосе приводится несколько имен погибших и раненых на улицах Петрограда во время столкновений.

Путаница с нумерацией и датировкой номеров «Нашего века» может многое рассказать о тех весьма неблагоприятных условиях, в которых приходилось существовать газетам (не только «антибольшевистским», ведь из-за военной разрухи и финансового кризиса трудности испытывали все): выше

уже приводился пример сбоя нумерации. Он был не последним: 6 (19) января, в субботу (как следует из сведений в шапке газеты), вышел № 3, статьи из которого мы только что цитировали. Следующим выходит номер, обозначенный как № 5 (31). Он был выпущен, как следует из информации на первой полосе, 9 (20) января, во вторник. То есть пропущен оказался № 4, который должен был выйти либо 7 января, в воскресенье, либо 8 января — в понедельник (что более вероятно). На первой полосе номера редакция сообщает, что «номер "Нашего века" от 6 января не вышел по не зависящим от редакции обстоятельствам», — были очередные перебои с подачей электроэнергии. Но ведь 6 января вышел № 3! На этот раз уже оказались перепутаны даты выхода газеты. И это еще не все. Обратим внимание: дата выхода упоминавшегося № 5 (31) обозначена как 9 (20) января. Но ведь девятому числу по новому стилю соответствовало 22-е! В следующем номере датировка была исправлена — дата там обозначена как 11 (24) января, что соответствует истине. Но зато нумерация выпусков сбивается вновь — № 6 обозначен как № 6 (31), хотя по идее должен быть пронумерован как 6 (32). Ведь предыдущий — № 5 — был обозначен как № 5 (31). И это лишь те неточности, которые мы обнаружили в номерах, непосредственно относящихся к нескольким дням, связанным с разгоном Учредительного собрания…

Что же касается издания «Газета Временного рабочего и крестьянского правительства», то ее № 4 (49), вышедший 6 (19) января 1918 г., явно отстает от кадетского «Нашего века» в плане информативности относительно Учредительного собрания — более того, отдельные заметки в этом номере производят впечатление запоздавших. Так, на первой полосе размещен приказ коменданту Таврического дворца:

> ..предписываю вам принять все необходимые меры, чтобы 5 января не было никаких скоплений ни во дворе Таврического дворца, ни в прилегающих к дворцу частях улиц… Проникших в зал заседания без установленных удостоверений немедленно задерживать и препровождать в комендантскую… [3].

На второй полосе представлен материал о заседании ЦИК 3 января, и в частности приводятся слова Якова Свердлова, предложившего декларацию относительно Учредительного собрания: «Всякая попытка со стороны кого бы то ни было, или какого бы то ни было учреждения присвоить себе те или иные функции государственной власти будет рассматриваема как контрреволюционное действие…» [5].

На странице 3 этого номера — заметка об «отношении армии к Учредительному собранию»:

> …Выступивший затем т. Борнатович добавил… что революционная демократия совершенно не боится Учредительного Собрания, а наоборот, смотрит на вопрос так: не ей, а Учредительному собранию предстоит выдержать экзамен на революционную зрелость, обнаружив перед революционными массами свое подлинное лицо. С этой точки зрения Учр. Собрание необходимо допустить и выслушать. Если же оно осмелится пойти против революции и трудящихся масс, то Советская Власть, опираясь на сочувствие революционной армии и народа, поступит с Учредительным собранием так, как то необходимо в интересах революции и широких масс демократии [18].

Правда, следует отметить, что другие издания большевистской направленности (например «Правда») в это время достаточно уверенно заявляли о том, что правые эсеры требуют всей полноты власти в едва начавшем работу Учредительном собрании и являются яростными врагами трудового народа.

Номер газеты «Наш век» от 9 января рассказывает о трагических событиях прошедших дней — конечно, основное внимание приковано к трагической гибели депутатов Учредительного собрания от кадетской партии Андрея Ивановича Шингарева и Федора Федоровича Кокошкина. Строго говоря, принять участие в работе собрания они не успели — были арестованы еще 28 ноября (11 декабря), после упоминавшегося большевистского декрета, объявившего кадетскую партию «антинародной». Оба содержались в Петропавловской крепости, оба в конце декабря подали ходатайство о переводе в больницу, где в ночь с 6 на 7 января и были убиты «революционными матросами». Кстати, даже в официальный некролог на первой странице вкралась ошибка: о Шингареве и Кокошкине сказано как о «павших от руки убийц в ночь на 6-е января» — перепутана дата; на самом деле погибли они в ночь на 7-е.

На первой полосе «Нашего века» 9 января сообщалось:

> В кровавый синодик русской свободы вписаны два новых имени, два новых мученика, память о которых не исчезнет, пока будет жива русская интеллигенция, пока будет жить русская общественность. <…> Темные люди, в кровавом тумане… в атмосфере всеобщего озверения сотворили свое ужасное дело во имя «свободы», во имя «народа». <…> Пролита кровь мучеников за народную свободу, кровь невинная, кровь, вопиющая к небу [10].

Почти весь номер посвящен памяти погибших и подробному рассказу об их последних минутах, но нашлось место и для информации о судьбе Учредительного собрания. На первой полосе размещена небольшая статья, представляющая собой разбор причин его роспуска и возможным дальнейшим перспективам:

> Судьба Учредительного собрания была предрешена октябрьским переворотом, и последний акт трагедии является неизбежным последствием торжества партийного начала над общенациональным, общенародным.
>
> После своей победы большевики, отдавая дань политическим переживаниям, делали попытки «приспособить» Учредительное собрание к суверенитету советской власти. <…> Если прибавить к этому, что социализм, по советской концепции, может быть только определенно большевистским, то даже Учредительное собрание, сплошь социалистическое, но не большевистское, должно было быть признано контрреволюционным учреждением [12].

Нельзя не отметить, что этот «кадетский анализ» подоплеки произошедших событий почти полностью стыкуется с современной исторической трактовкой событий… Безымянный автор статьи продолжает:

> День 5-го января и ночь на 6-е имеют значение крупного политического эпизода… Для тех групп, которые видят в Учредительном Собрании именно такой орган, задача остается прежней. Спасение России возможно только при возникновении общенациональной власти, опирающейся на общенародное признание [12].

На страницах 2–3 представлен подробный рассказ о первом и единственном заседании «учредиловцев», а на поседней полосе размещен большевистский декрет о роспуске Собрания.

«Наш век» освещает и «расследование» убийства А. Шингарева и Ф. Кокошкина большевистскими властями:

> Ленин издал приказ о немедленном расследовании и о привлечении виновных к суду. Расследование производит Штейнберг. <…> К вечеру выяснилось, что убийство совершено не посторонними, а двумя красногвардейцами. Фамилии их известны, они скрылись, но «приняты меры» к их розыску. <…> 7-го января, в 4-м часу дня, в Мариинскую больницу приехали в автомобиле комиссары Дыбенко и Бонч-Бруевич.
>
> Публика, толпившаяся в течение всего дня у часовни, где лежат тела убитых, узнала обоих комиссаров и по их адресу стали раздаваться резкие выражения.
>
> Бонч-Бруевич и Дыбенко начали убеждать публику, что совет народных комиссаров относится к совершившемуся с резким осуждением [11].

Пятый номер «Газеты Временного рабочего крестьянского правительства» (№ 5 (50)) вышел 9 января. Издание впервые уделило достаточное внимание событиям, связанным с разгоном Учредительного собрания, правда, представило их в свете, резко отличном от «Нашего века». На первой полосе размещены материалы относительно убийства А. Шингарева и Ф. Кокошкина, например телефонограмма В. И. Ленина:

> Я только что получил донесение, что сегодня ночью матросы пришли в Мариинскую больницу и убили Шингарева и Кокошкина. Предписываю немедленно во 1-х: начать строжайшее следствие; во 2-х — арестовать виновных в этом убийстве матросов. Ленин [6].

Здесь же — «Объявление по флоту» авторства Дыбенко:

> На чести революционного флота не может остаться обвинение в том, что революционные матросы способны убивать беззащитных врагов… я призываю всех товарищей, у которых имеются сведения об этом деле, немедленно сообщить эти сведения Верховной морской следственной комиссии [7].

Как видим, в представлении «масштабов расследования» обе газеты более или менее солидарны. На второй полосе этого же номера «официального органа СНК» — довольно подробный рассказ о первом и единственном заседании Учредительного собрания. У нас уже была возможность ознакомиться с тем, как представлено его начало в кадетской газете. А как описывает это «Газета временного рабочего и крестьянского правительства»?

> Кто-то из членов фракции правых с. — р. встает со своего места и громко на весь зал говорит:
>
> — Предлагаем старейшему члену Учредительного собрания открыть заседание Учредительного собрания.
>
> На трибуну всходит старейший член Учредительного собрания, г. С. П. Швецов.
>
> На правых секторах раздаются аплодисменты, заглушаемые криками протеста со стороны членов левых фракций — большевиков и левых с. — р.

В зале стоит шум, длящийся несколько минут.

И только при появлении тов. Свердлова на председательской трибуне шум начинает утихать, и порядок, наконец, восстанавливается [14].

Далее подробно представлена речь Свердлова, в которой он выражает надежду на полное признание Учредительным собранием всех декретов и постановлений Совета народных комиссаров, а также выступления других членов Собрания. Двухстраничный отчет о них заканчивается так:

> Администрация Таврического дворца делает заявление Чернову о том, что ввиду позднего времени (5 часов утра) необходимо прервать заседание, чтобы предоставить караулу возможность отдохнуть. Чернов не принимает во внимание это заявление, но, видя, что члены Учредительного собрания начинают расходиться, проявляя явную неспособность продолжать заседать ввиду усталости, объявляет заседание закрытым [14].

Не правда ли, такое описание начала заседаний резко отличается от того, что было представлено в «Нашем веке»?

В этом же номере расположен и «Декрет о роспуске Учредительного собрания, принятый в заседании Центр. Исп. К-та 6 января 1918 года»:

> Открытое 5 января Учредительное собрание дало, в силу известных всем обстоятельств, большинство партии правых эсеров, партии Керенского, Авксентьева и Чернова. <…> Тем самым Учредительное собрание разорвало всякую связь между собой и Советской Республикой России. <…> Центральный исполнительный комитет постановляет: Учредительное собрание распускается [4].

Казалось бы, события только начали разворачиваться, и нужно было бы держать читателей в курсе происходящего… Но уже следующий номер «Газеты временного рабочего и крестьянского правительства», вышедший 12(25) января (согласно информации в газетах, снова были перебои с электричеством), не уделяет вообще никакого внимания произошедшему в Таврическом дворце и его окрестностях. В отличие от кадетов, для которых разгон Учредительного собрания стал трагедией и ознаменовал крушение многих надежд, для В. И. Ленина и его соратников события начала января 1918 г. — лишь эпизод на пути к единоличной власти.

Что же касается расследования убийства А. Шингарева и Ф. Кокошкина, то оно практически ни к чему не привело. Часть исполнителей кровавой расправы вскоре была арестована (за исключением матросов О. Крейса и Я. Матвеева; по официальной версии, их «не удалось найти»). Но суд так и не состоялся — помешал правительственный кризис: заключение Брестского мира и последующий раскол большевиков с левыми эсерами, отчаянные усилия, направленные Лениным и его соратниками на удержание власти… В итоге все участники убийства оказались на свободе.

Приведенные отрывки из статей двух газет, представлявших в начале 1918 г. во многом противоположные политические силы, на наш взгляд, создают достаточно целостную картину, наглядно иллюстрируя цели, устремления, надежды противоборствующих политических групп. В целом привлечение

материалов периодической печати (особенно если они, как в данном случае, хорошо сохранились и представлены большим количеством последовательных номеров) может оказать серьезную помощь в изучении тех или иных событий отечественной (и не только) истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. В Совете р. и с. д. // Наш век. — 1918. — № 2 (28). — С. 3.

2. Действия Правительства. К населению города Петрограда // Газета временного рабочего и крестьянского правительства. — 1918. — № 3 (48). — С. 1.

3. Действия Правительства. Приказ тов. коменданту Таврического дворца // Газета Временного рабочего и крестьянского правительства. — 1918. — № 4 (49). — С. 1.

4. Декрет о роспуске Учредительного собрания, принятый в заседании Центр. Исп. К-та 6 января 1918 года // Газета Временного рабочего и крестьянского правительства. — 1918. — № 5 (50). — С. 2.

5. Заседание 3 января 1918 года // Газета Временного рабочего и крестьянского правительства. — 1918. — № 4 (49). — С. 2.

6. К убийству Шингарева и Кокошкина // Газета Временного рабочего и крестьянского правительства. — 1918. — № 5 (50). — С. 1.

7. Объявление по флоту. 7 января 1918 года. // Газета Временного рабочего и крестьянского правительства. — 1918. — № 5 (50). — С. 1.

8. Петроград. 4 января // Наш век. — 1918. — № 2 (28). — С. 1.

9. Петроград. 6 января // Наш век. — 1918. — № 3(29). — С. 1.

10. Петроград. 9 января Наш век. — 1918. — № 5 (31). — С. 1.

11. Подробности убийства // Наш век. — 1918. — № 5 (31). — С. 2.

12. Роспуск Учредительного собрания // Наш век. — 1918. — № 5 (31). — С. 1.

13. Рысс П. Открытие Учредительного Собрания. Впечатления // Наш век. — 1918. — № 3(29). — С. 1.

14. Учредительное собрание // Газета Временного рабочего и крестьянского правительства. — 1918. — № 5 (50). — С. 3.

15. Учредительное собрание // Наш век. — 1918. — № 1 (27). — С. 3.

16. Учредительное Собрание. Приготовления // Наш век. — 1918. — № 2 (28). — С. 2.

17. Хроника. К Учредительному Собранию // Газета Временного рабочего и крестьянского правительства. — 1918. — № 1 (46). — С. 2.

18. Хроника. Отношение армии к Учредительному собранию // Газета Временного рабочего и крестьянского правительства». — 1918. — № 4 (49). — С. 3.

19. Хроника. Покушение на тов. Ленина // Газета временного рабочего и крестьянского правительства. — 1918. — № 2(47). — С. 4.

20. Хроника. Резолюция о демонстрации 5 января, принятая на заседании Петроградского Совета Рабочих и Солдатских депутатов 3 января 1918 года // Газета временного рабочего и крестьянского правительства. — 1918. — № 3 (48). — С. 3.

УДК 94(47+57)(092)

Г. М. Ипполитов*

ГЕНЕРАЛ-ЛЕЙТЕНАНТ А. И. ДЕНИКИН — НЕПРИМИРИМЫЙ БОРЕЦ С РАЗЛОЖЕНИЕМ РУССКОЙ АРМИИ В РЕВОЛЮЦИОННОМ 1917 ГОДУ**

В статье освещаются отчаянные, но безуспешные попытки генерал-лейтенанта Антона Ивановича Деникина (1872–1947), вошедшего в историю нашего Отечества как выдающийся деятель — полководец, политик, военный писатель, в деле борьбы с разложением Русской армии в революционном 1917 г. Он вел здесь борьбу, занимая высокие посты в оперативно-стратегическом звене отечественных вооруженных сил. А. И. Деникин действовал в неблагоприятных условиях, ибо российская революция мощно стимулировала в т. ч. и процессы разложения в отечественных вооруженных силах, которые продолжали, между тем, воевать на театрах военных действий Первой мировой войны. Антон Иванович проиграл в этой неравной борьбе, что выглядит закономерным. Однако его личный опыт заслуживает обобщения в плане исследования неординарной личности в истории Державы Российской. Статья базируется на источниковой базе, ядро которой составили делопроизводственные документы и материалы (как опубликованные, так и архивные). Она адресуется главным образом специалистам, хотя может стать небезынтересной и для всех любителей истории нашего Отечества, ее ярких представителей.

Ключевые слова: Антон Иванович Деникин, революция 1917 года, разложение Русской армии, армейские комитеты, Временное правительство, А.Ф Керенский, главковерх, главкозап, главкоюз.

G. M. Ippolitov

LIEUTENANT-GENERAL A.I. DENIKIN IS AN IRRECONCILABLE FIGHTER WITH THE DISINTEGRATION OF THE RUSSIAN ARMY IN THE REVOLUTIONARY1917

The article highlights the desperate but unsuccessful attempts of Lieutenant-General Anton Ivanovich Denikin (1872–1947), who entered the history of our Fatherland as an out-

* Ипполитов Георгий Михайлович, доктор исторических наук, профессор, Поволжский филиал Института российской истории Российской академии наук (г. Самара); ippo1953@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Белая альтернатива. Лидеры и идеи Белого движения в исторической памяти российской культуры» № 17–83–01005.

standing figure-general, politician, military writer, in the fight against the disintegration of the Russian army in the revolutionary year 1917. He led the struggle here, holding high posts in the operational-strategic link of the national armed forces. A. I. Denikin acted in unfavorable conditions, because the Russian revolution powerfully stimulated, among other things, the processes of corruption in the national armed forces, which continued, meanwhile, to fight in the theaters of military operations of the First World War. Anton Ivanovich lost in this unequal struggle, which looks natural. However, his personal experience deserves a generalization, in terms of researching extraordinary personalities in the history of the Russian State. The article is based on a source database, the core of which was business documents and materials (both published and archived). It is addressed mainly to specialists. Although it can become, to some extent, interesting for all lovers of the history of our Motherland, its bright representatives.

Keywords: Anton Ivanovich Denikin, the revolution of 1917, the disintegration of the Russian army, army committees, the Provisional Government, A. F. Kerensky, the commander-in-chief.

Предварительные замечания

Великая российская революция 1917 г., как бы ее не оценивали сегодня (а разброс мнений здесь очень заметен), — величайшей событие в истории мировых цивилизаций, в корне изменившее ход развития человечества. Великая российская революция 1917 г. — исключительно болезненный процесс. Она перепахала судьбы миллионов россиян, вызвав к жизни новые явления. Одно из таких явлений — мощное стимулирование (по ходу развития революции) процесса разложения русской армии. Процесса, приведшего в конечном итоге к ее гибели, что убедительно доказано в современной российской историографии [7; 3, с. 51–76; 16, с. 116–124; 17, с. 345–356]. В данный процесс был ввергнут и командир VIII армейского корпуса IV армии Румынского фронта генерал-лейтенант Антон Иванович Деникин, которого революция вознесла на небывалую высоту в оперативно-стратегическом звене отечественных вооруженных сил, воевавших на театрах военных действий Первой мировой войны. Талантливый сорокапятилетний генерал последовательно прошел в 1917 г. следующие должности: помощник начальника штаба Верховного главнокомандующего, начальник штаба Верховного главнокомандующего, главнокомандующий армиями Западного фронта, главнокомандующий армиями Юго-Западного фронта [1, с. 229, 266; 8, с. 71, 152, 199; 12, с. 108, 110, 113].

Мировоззренческая позиция, морально-боевые и психологические качества, шкала личностных нравственных ценностей боевого русского генерала [14, с. 200–213; 15, с. 31–43] не позволили ему равнодушно наблюдать, как гибнет армия, службе в которой он посвятил себя без остатка, с 18 лет. Он стал одним из немногочисленных борцов в рядах высшего генералитета, которые пытались остановить губительный процесс разложения отечественных вооруженных сил, вовлеченных в водоворот революционных событий и превратившихся из объекта политики государства, в ее активнейшего субъекта [2; 4]. И Антон Иванович Деникин проявил себя в этой борьбе решительным, непримиримым, уповающим, главным образом, на силовые методы военно-политическим деятелем.

При этом представляется принципиальным подчеркнуть, что, борясь с разложением русской армии, генерал-лейтенант А. И. Деникин был лишен

поддержки со стороны Временного правительства. Он только воочию наблюдал исключительной силы дилетантизм, который проявляла новая власть в сфере военного строительства. Причем этот дилетантизм был помножен на отсутствие политической воли, властную беспомощность. Власть имущие не желали наводить элементарный порядок в войсках, разлагавшихся с небывалой скоростью. Получается, что Временное своим действиями, а чаще бездействиями, в сфере военного строительства вольно и невольно, но ускоряло губительный процесс разложения (читай: гибели) некогда могучей русской армии [13]. Верховному главнокомандующему (главковерху) генералу М. В. Алексееву оставалось только посылать тревожные телеграммы на имя военного министра, что разложенная армия — «не армия, а вооруженная толпа, страшная не для врага, а своего народа… необходимы меры против разложения» [29, л. 80–81]. А в ответ — тишина…

Антон Иванович в конечном итоге проиграл свою битву за спасение гибнущей армии, что, собственно говоря, выглядит закономерным. Однако его личный опыт отчаянных, но безуспешных попыток предотвращения (или хотя бы локализации) губительного процесса разложения русской армии заслуживает обобщения, по крайней мере в плане исследования неординарной личности в истории Державы Российской. Статья базируется на источниковой базе, ядро которой составили делопроизводственные документы и материалы (как опубликованные, так и архивные). Она адресуется, главным образом, специалистам. Хотя может стать небезынтересной и для всех любителей истории нашего Отечества, ее ярких представителей.

В Ставке главковерха: начало борьбы с разложением армии

Освещение данного аспекта рассматриваемой проблемы представляется целесообразным начать с такого посыла: в Ставку главковерха пришел генерал, не имевший опыта стратегической работы столь огромного масштаба, который, однако, предпринимал колоссальные усилия, чтобы быстрее войти в курс всех дел и компетентно выполнять должностные обязанности. Но в столь напряженной атмосфере Антон Иванович смог ясно осознать в текучке неотложных дел страшную для него истину: армия разлагается. Это осознание привело его не к панике, а убеждению, что необходимо незамедлительно предпринимать решительные меры на своем участке ответственности, чтобы прекратить разрушительный процесс уничтожения русской армии. Или, по крайней мере, локализовать его. В качестве аргумента, подтверждающего данный тезис, приведем отрывок из письма А. И. Деникина к своей невесте Ксении Васильевне Чиж от 14 (27 по новому стилю) мая 1917 г.:

> Медленно, но верно идет разложение. Борюсь всеми силами. Ясно и определенно стараюсь опорочить всякую меру вредную для армии, и в докладах, и непосредственно в столице. Результаты малые… Но создал себе определенную репутацию. В служебном отношении это плохо (мне, по существу, безразлично). А в отношении совести покойно… [6, с. 113–114].

Здесь не следует также забывать, что Антон Иванович влился в состав Ставки главковерха в то время, когда уже начали ощущаться первые по-

следствия печально известного приказа № 1 Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов от 1 марта 1917 г. Приказа, которым в армии вводились непродуманные демократические начала, напрочь подрывавшие устои военной службы, стимулировавшего процесс разложения русской армии в водовороте революционных событий 1917 г. Для генерал-лейтенанта А. И. Деникина не было сомнений, что данный приказ — «штамп социалистической мысли, не поднявшийся до понимания законов бытия армии или, вернее, наоборот — сознательно ниспровергавший их» [8, с. 64].

Представляется принципиальным подчеркнуть, что А. И. Деникин, буквально с первых дней исполнения обязанностей начальника штаба Верховного главнокомандующего (ясно, что это должность по содержанию являлась должностью военно-политического характера), не имея опыта политической борьбы, но будучи военным профессионалом высшего уровня, блестяще знавшим строй и дух армии, сразу же проявил именно военно-политическую интуицию. Когда в мае 1917 г. ему на стол попал проект создания системы солдатских организаций, разработанный на Западном фронте, начальник штаба Верховного главнокомандующего (наштаверх) немедленно телеграфировал свое мнение военному министру: «Проект направлен к разрушению армии. Деникин» [24, с. 151]. Исключительно лапидарно, бескомпромиссно, но емко. И, главное, как свидетельствует, современный уровень накопления исторических знаний, точно по существу проблемы [3, с. 51–76; 13]. Дальше — больше. А. И. Деникин одним из первых увидел ошибку в решении Временного правительства о введении института военных комиссаров в армии. Он заявил, что военные комиссары станут «непременно вмешиваться в распоряжения главнокомандующих» [10, с. 146].

Данные факты свидетельствуют о том, что у Антона Ивановича Деникина все-таки имелись определенные задатки, чтобы стать деятелем, обладающим гибким политическим мышлением, умеющим адекватно реагировать на изменения условий и правил «политической игры».

> Безропотно несу крест. Иногда тяжко. И не столько от боевой обстановки, сколько от пошлости и подлости людской. Политика всегда нечестна. Пришлось окунуться в нее и нужно выйти незапачканным» [6, с. 141], — писал он 3 мая 1917 г. из Ставки главковерха своей невесте Ксении Васильевне Чиж.

Между тем сугубо военный менталитет генерала А. И. Деникина не позволил ему трансформироваться в условиях революции в полноценного политического игрока, способного, в том числе на вероломство, подлость, ложь. Именно благодаря военному менталитету он, например, с энтузиазмом поддержал идею генерала А. А. Брусилова о создании ударных батальонов, послав телеграмму военному министру с просьбой допустить делегацию черноморских моряков в запасные полки Петроградского и Московского гарнизонов, чтобы «после горячего призыва вызвать желающих, поступить в эти батальоны» [26, с. 64].

Анализ источников и литературы позволяет заключить, что Антон Иванович с первых дней нахождения в Ставке главковерха в качестве начальника штаба негативно воспринял мероприятия Временного правительства по демократизации армии, расценив их как гибельные для вооруженных сил,

а следовательно, и для России. Действительно, вместо того чтобы принять решительные меры по обузданию анархии в армии, которая все более становится реальностью, Временное правительство занялось «чисткой» ее командного состава. После падения самодержавия (по 10 августа включительно) сняли с должности 140 (!) генералов, среди которых лишь 16 — по служебному несоответствию, 33 — «по обстоятельствам настоящего времени» [29, ф. 2083, оп. 1, д. 3, л. 20–21], т. е. они не желали продолжать службу в условиях проведения Временным правительством демократизации армии, что привело в конечном итоге к ее разложению. Наштаверх же посчитал, к примеру, что «Декларация прав солдата», утвержденная А. Ф. Керенским 9 мая 1917 г. и расширившая демократические начала, окончательно подорвала все устои старой армии.

> Она внесла безудержное политиканство и элементы социальной борьбы в неуравновешенную и вооруженную массу, уже почувствовавшую свою грубую физическую силу. Она оправдывала и допускала широкую проповедь — устную и печатную — антигосударственных, антиморальных и антиобщественных учений, даже таких, которые по существу, отрицали и власть, и само бытие армии. Наконец, она отняла у начальников дисциплинарную власть, передав ее выборным коллегиальным организациям, и лишний раз, в торжественной форме, бросив упрек командному составу, унизила и оскорбила его [8, с. 300].

Анализ рассматриваемой проблемы показывает, что А. И. Деникин, не принимая деяний Временного правительства по демократизации армии, стимулировавших ее разложение, увидел для себя здесь главную опасность: деятельность революционно-демократических новообразований — армейских комитетов. Тех самых войсковых армейских комитетов, которые быстро стали не только многочисленными, разветвленными, но и дорогостоящими организациями. Например, согласно обзору деятельности войсковых организаций Западного фронта с момента их возникновения по 1 сентября 1917 г., в трех армиях, тыловых частях и при штабе фронта на основании приказов по военному ведомству № 213 и № 271 было создано 7289 ротных, полковых, дивизионных корпусных армейских, хозяйственно-технических комитетов [25, л. 93–98об.]. Содержание их стоило казне не менее 250 тыс. рублей в месяц. Всего на фронте в комитетах было задействовано 892 офицера, 1598 чиновников и 54 467 солдат, т. е., совершенно справедливо замечает отечественный военный историк А. Г. Кавтарадзе, «число воинских чинов, в большинстве случае оторванных от своего прямого дела, представляло число личного состава целого корпуса» [19, с. 506].

Раз генерал-лейтенант А. И Деникин увидел в лице армейских комитетов главную опасность, значит, он, не колеблясь, определил для себя их как главных виновников разложения армии. Автор настоящей статьи полагает, что такая оценка излишне категоричная и односторонняя. Конечно, деструктивная деятельность армейских комитетов, этих, по меткой характеристике генерала М. В. Алексеева, организаций «без определенного круга деятельности, без ответственности и громадным преобладанием солдатского элемента, выбираемого далеко не из лучших людей» [11, л. 86об.], сыграла исключительно негативную роль, подорвав воинскую дисциплину и морально-психологическое

состояние личного состава. Вместе с тем сводить причины разложения армии главным образом к деятельности армейских комитетов, как это пытался сделать А. И. Деникин, — излишнее упрощенчество. Вышеанализируемая проблема значительно сложнее. Думается, здесь есть самостоятельное исследовательское поле для современных историков.

Итак, А. И. Деникин за небольшой срок нахождения в должности начальника штаба главковерха начал свою борьбу с разложением армии. Она пока что шла главным образом посредством определения здесь четкой и жесткой личностной позиции, материализовавшейся в ряде распорядительных документов военного управления, подготовленных в стратегическом звене отечественных вооруженных сил.

Главнокомандующий армиями Западного фронта генерал-лейтенант А. И. Деникин и разлагающиеся подчиненные ему войска

Приняв под главное командование армии Западного фронта, Антон Иванович получил реальную возможность проверить правильность своих же расчетов на летнее наступление, сделанных в Ставке. Правда, пришлось внести серьезные коррективы на падение морального духа личного состава. Только с 19 по 31 мая 1917 г. с запасных частей Западного фронта дезертировало 2931 человек [28, с. 135]. В состоянии войск основной тенденцией были, судя по аналитическим материалам комиссаров Временного правительства, сохранившимся в фондах Российского государственного военно-исторического архива (РГВИА — кабинет военного министра и политическое управление военного министерства), непредсказуемость, переменчивость настроений личного состава [29, ф. 366, оп. 1, д. 19, л. 265–266]. Не случайно накануне летнего наступления командующий 10-й армией генерал-лейтенант Н. М. Кисилевский послал 14 июня 1917 г. конфиденциальное письмо за № 6116 на имя главнокомандующего армиями Западного фронта генерал-лейтенанта А. И. Деникина, в котором, судя по его текстологическому анализу, выразил серьезные сомнения в успехе предстоящего наступления, т. к. настроение войск подавленное. Налицо полное нежелание воевать [21, л. 12–14об.].

А. И. Деникин хорошо понимал опасность ситуации. Но он не паниковал, а действовал последовательно и настойчиво. И что характерно: автор настоящей статьи, проанализировав доклады главнокомандующего армиями Западного фронта (главкозапа) генерала А. И. Деникина главковерху генералу А. А. Брусилову в преддверии летнего наступления русской армии, пришел к следующему выводу: Антон Иванович смог установить некоторые причины, представляющие научную ценность для анализа проблемы разложения русской армии в 1917 г.

В первую очередь следует подчеркнуть глубокое аналитическое наблюдение главкозапа о том, что пополнение, поступившее из тыловых гарнизонов в боевые части, серьезно снизило их боевой и особенно морально-психологический потенциал. А. И. Деникин обратил внимание и на «бесправное положение боевых офицеров, не могущих командовать» [27, л. 20]. Временное правительство своим дилетантскими деяниями в военном строительстве свело на нет правовой статус офицерского кор-

пуса, превратив его в «беззащитную мишень для издевательств и расправ со стороны все более выходящей из-под контроля солдатской массы» [27, л. 19об]. Представляются оригинальными наблюдения А. И. Деникина о том, что у воинских частей на фронте налицо «частые полярные смены настроения» [27, л. 20], от желания немедленно покинуть фронт до диаметрально-противоположного — вступить бой с противником. Главкозап объясняет это явление главным образом тлетворным влиянием большевистской пропаганды, а также и пропаганды других социалистических партий [27, л. 20об].

Небезынтересно, что в анализируемых архивных документах генерал-лейтенант А. И. Деникин не только выявил вышеуказанные причины, способствующие разложению войск, но и как главком армиями Западного фронта предложил ряд конкретных мер, которые, полагает автор настоящей статьи, при их настойчивом проведении в жизнь могли бы, по крайней мере, затормозить процесс разложения армии. Наиболее значимыми из них можно считать следующие:

– поставить офицеров в такое положение, чтобы они «не являлись объектом издевательств толпы, потерявшей всякое представление об ответственности»;

– оградить армию от проникновения в ее среду лиц, «разлагающих последние, оставшиеся верными присяге части» [27, л. 21].

Однако рациональные меры по локализации процесса разложения армии, предлагаемые А. И. Деникиным, остались невостребованными Временным правительством. И он начал в одиночку отчаянную борьбу с разложением войск на вверенном ему фронте.

Новый главкозап, приехав в Минск, где дислоцировался штаб Западного фронта, в двух собраниях многочисленных чинов штаба и управлений фронта, потом перед командующими армиями изложил свой символ веры.

> Кратко, резко, не помню какими словами, но в таком точном смысле: революцию приемлю всецело и безотговорочно. Но революционизирование армии, и внесение в нее демагогии, считаю гибельным для страны. И против этого буду бороться по мере сил и возможности, к чему приглашаю и всех своих сотрудников… Я присутствовал в заседании фронтового комитета только один раз, сопровождая генерала Брусилова» [8, с. 153].

От декларирования позиции Антон Иванович переходит к практическим действиям. Причем в первое время, судя по анализу ряда архивных делопроизводственных документов и материалов, отложившихся в фондах РГВИА, генерал-лейтенант А. И. Деникин не применял силовых методов в борьбе с комитетами Западного фронта, действуя в основном убеждением, опираясь на личностный авторитет [5, ф. 1780, оп. 1, д. 38, л. 19 об, 22–23, 25]. Но потенциал мирных средств был вскоре исчерпан. Войска все более разлагались, терялось управление ими. Так, в рапорте главнокомандующего армиями Западного фронта генерал-лейтенанта А. И. Деникина Верховному главнокомандующему генералу от кавалерии А. А. Брусилову № 598/3273 от 15 июня (по ст. стилю) 1917 г. отмечалось буквально следующее:

На окраине селения меня ждал не построенный полк, а толпа стоящих и сидящих солдат. Без оружия, без поясов, многие босы или без фуражек с папиросами в зубах. Эта одичалая толпа почти не ответила на мое приветствие. Заставить выслушать всех мешал общий гул и дикие отдельные выкрики. Пришлось говорить лишь с ближайшими, стараясь уяснить себе настроения солдат. Нет возможности передавать вопросы и ответы этих сбитых в банду людей.

Всяческие напоминания о долге перед Родиной, повиновении начальству, Временному правительству, министру Керенскому вызывали или бурю негодования, или бессмысленную полуругань, полуиздевательство. Перестали верить всем, не верили сами себе. О наступлении говорили почти с яростью, уверяя, что все это выдумало начальство, которое хочет всех погубить.

Во время моих уговоров о необходимости наступать раздавались крики, кто хочет, пусть наступает, а мы не пойдем. Эти крики подхватились дружно возбужденной толпой. Картина полного разложения полка была очевидной с первых же минут разговора с ними…

…В этой банде большевиков было делать нечего… [27, л. 18об.]

Главкозап сообщил главковерху, что картина жизни и службы армии удручающая.

Никакие причины, конечно, не снимают нравственной ответственности перед Родиной с нас, с начальников. Но во сто крат будет ужаснее и беспощаднее приговор истории над теми, кто, взяв в руки власть, не обрушил всей силы ее, всей беспощадности, на сеющих анархию за немецкий счет… [27, л. 18об.]

У Антона Ивановича Деникина не осталось альтернативы силовым методам в наведении элементарного воинского прядка в обвально разлагавшихся войсках. При этом необходимо особенно подчеркнуть, что А. И. Деникин выработал здесь гибкую тактику, положив в ее основу решительность и оперативность:

– он подавил волнения в 693 пехотном полку 174 дивизии, применив артиллерию (батарея сделала по бунтовщикам 40 (!) выстрелов);

– для «расчистки дезертиров» в тылу применил конницу [5, ф. 1780, оп. 1, д. 38, л. 247, 266].

Но частичная локализация разложения войск, которой достиг А. И. Деникин, была временной. Контент-анализ донесений главкозапа главковерху (за единицу подсчета брались один абзац в машинописных донесениях А. И. Деникина и одно слово в его телеграммах главковерху. — *Г. И.*) [5, ф. 1780, оп. 1, д. 38, л. 25, 31, 52, 64, 71, 76, 81–83, 247, 266, 271–273] показывает, что чем ближе было бесславное летнее наступление, тем сильнее разлагались войска Западного фронта. Этому способствовали действия комитетов, которые были адекватны по степени конфронтационности мероприятиям главкозапа [26, с. 112–113]. И как следствие — позорное поражение армий Западного фронта в последнем наступлении русской армии летом 1917 г. [20, с. 11–117; 9; 18, с. 190–199].

Таким образом, главкозап генерал-лейтенант А. И. Деникин, ведя жестокую и безуспешную борьбу с разложением армии на своем фронте, систематически проявляя последовательность, целеустремленность, бескомпромиссность, достиг некоторых успехов — несколько локализовал губительней процесс,

упомянутый выше. Но все-таки эту борьбу, которую, кстати, вел в одиночку, он *закономерно* проиграл. Однако деятельность Антона Ивановича, освещенная выше, стала вкладом в процесс утверждения его в качестве одного из видных представителей контрреволюции в 1917 г.

Главнокомандующий армиями Юго-Западного фронта генерал-лейтенант А. И. Деникин: последний бой за порядок в разлагавшихся войсках

Став в начале августа 1917 г. главкомом армиями Юго-Западного фронта (главкоюз), генерал-лейтенант А. И. Деникин ужесточил борьбу с разложением войск:

– он резко пресек попытки фронтового комитета отдавать приказы войскам [8, с. 199];

– в его главнокомандование фронтовой комитет прекратил «запускание рук в казну фронта». В данной связи газета «Новое время» писала, что предыдущий главнокомандующий армиями Юго-Западного фронта выдал 100 000 рублей комитету, а новый главком генерал А. И. Деникин прекратил расходование этих сумм [5, ф. 1780, оп. 1, д. 98, л. 4–5];

– главкоюз запретил представителям исполкома принимать участие в съезде фронтовых комитетов, который должен был состояться в Киеве, оформив свое решение телеграммой-приказанием [29, ф. 2967, оп. 3, д. 53, л. 10].

Небезынтересно, что о решительности главнокомандующего армиями Юго-Западного фронта в борьбе с прогрессирующим разложением войск распространялись фантастические слухи. Так, П. С. Мельгунова-Степанова (жена С. П. Мельгунова, видного отечественного историка и политического деятеля) в дневнике за 1917 г. записала, как А. И. Деникин усмирял беспорядки на фронте, «картечью и нагайками, казнил зачинщиков и расстреливал на месте без повязок каждого десятого. При одном имени Деникина солдаты бледнеют и содрогаются» [23, л. 60]. Автор настоящей статьи полагает, что фрагмент приведен из источника, конечно, очень субъективного и основанного на слухах. П. С. Мельгунова-Степанова явно попала под их влияние. А слухи, как известно, при отсутствии правдивой информации имеют свойство обрастать фантастическими подробностями, гипертрофироваться. Такие карательные акции, описанные мемуаристской, главкоюзу было бы трудно провести на практике из-за отсутствия надежного репрессивного аппарата. Между тем, сам факт появления подобных слухов — косвенное свидетельство решительности А. И. Деникина в борьбе с разложением войск Юго-Западного фронта.

А вот что реально, так это то, что изучение донесений комиссара Юго-Западного фронта и фронтового комитета Временному правительству позволяет сделать следующий вывод: революционная фронтовая демократия была крайне обеспокоена деятельностью генерал-лейтенанта А. И. Деникина. Она квалифицировала ее как опасную для Временного правительства, лично А. Ф. Керенского [29, ф. 2003, оп. 10, д. 155, л. 182–184]. Главком армиями Юго-Западного фронта не знал об этих донесениях. Но вся его деятельность в 1917 г. позволяет утверждать, что если бы А. И. Деникин и знал о том, что революционная демократия занесла его в список врагов революции, доложив

свои оценки Временному правительству, он все равно не снизил бы активности и решительности в борьбе с разложением армии. Ведь здесь нашли практическое выражение личные идейно-политические убеждения генерала.

Однако отчаянную борьбу Антона Ивановича Деникина прервал корниловский мятеж, который главкоюз всецело поддержал. После подавления выступления мятежного глаковерха генерала Л. Г. Корнилова главкома Юго-Западного фронта генерал-лейтенанта А. И. Деникина арестовали. Началась новая страница его биографии.

Таким образом, энергичная борьба генерал-лейтенанта А. И. Деникина с разложением армии в революционном 1917 г. радикально не переломила ситуацию. Более того, начала проявляться ограниченность генерала-политика, абсолютизирующего силовые методы борьбы, бывшей по своей сути глубоко политической. В то же время нельзя не заметить, что эта борьба как одно из существенных направлений именно политической деятельности Антона Ивановича Деникина в 1917 г. всемерно способствовала тому, чтобы он утвердился в качестве видного деятеля из лагеря российской контрреволюции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архив новейшей истории России. Сер. «Публикация» (Т. VII). Журналы заседаний Временного правительства: Март — октябрь 1917 года: в 4 т. — М.: РОССПЭН, 2001. — Т. 1: Март — апрель 1917 года / отв. ред. тома Б. Ф. Додонов; сост. Е. Д. Гринько и О. В. Лавинская. — 448 с.

2. Базанов С. Н. Борьба за власть в действующей Российской армии (октябрь 1917 — февраль 1918 гг.). — М.: Ин-т российской истории РАН, 2003. — 305 с.

3. Базанов С. Н. К истории развала русской армии в 1917 году // Армия и общество 1900–1941 гг. Статьи и документы. — М., 1999. — С. 51–76.

4. Булдаков В. П. Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. 2-е изд., доп. — М.: РОССПЭН, Фонд «Президентский центр Б. Н. Ельцина», 2010. — 967 с.

5. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).

6. Грей М. Мой отец генерал Деникин. — М.: Парад, 2003. — 376 с.

7. Дело генерала Л. Г. Корнилова. Материалы Чрезвычайной комиссии по расследованию дела о бывшем Верховном главнокомандующем генерале Л. Г. Корнилове и его соучастниках. Август 1917 — июнь 1918. Сборник документов и материалов: в 2 т. — Т. 2. — М.: МФД, 2003.

8. Деникин А. И. Очерки Русской Смуты. Крушение власти и армии, февраль — сентябрь 1917. Репринтное воспроизведение издания: J. Povolozky & G, Editeurs. 13, rue Bonaparte, Paris (VI). — М.: Наука, 1991. — Т. 1. — 520 с.

9. Жилин А. П. Последнее наступление (июнь 1917). — М.: Наука, 1983. — 104 с.

10. Зайончковский А. М. Стратегический очерк войны 1914–1918 гг. Ч. VII: Кампания 1917 года. — М.: Высший военный редакционный совет, 1923. — 207 с.

11. Из неопубликованных записок генерала М. В. Алексеева о состоянии армии и с воспоминаниями о начале Первой мировой войны // Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). — Ф. 55. — Оп. 5. — Д. 9. — Л. 83–91 (на обеих сторонах).

12. Ипполитов Г. М. Кто Вы, генерал А. И. Деникин? Монографическое исследование политической, военной и общественной деятельности А. И. Деникина в 1890–1947 гг. 2-е изд., перераб. — Самара: Самарский университет, 1999. — 244 с.

13. Ипполитов Г. М., Васильева Л. Ф. «Не большевики развалили армию…». Эфемерные попытки Временного правительства по сохранению боеспособности Вооруженных сил России в 1917 году: Исторический опыт, уроки. — Самара: Изд-во АВН, 2005. —212 с.

14. Ипполитов Г. М. Антон Иванович Деникин: эскиз историко-психологического портрета // Вестник РХГА. — 2017. — Т. 18, вып. 3. — С. 200–213.

15. Ипполитов Г. М. Антон Иванович Деникин: эскиз историко-психологического портрета. Ч. 2 // Вестник РХГА. — 2017. — Т. 18, вып. 4. — С. 31–43.

16. Ипполитов Г. М. Гибель русской армии в 1917 году и офицерство // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. XI Международная научно-практическая конференция. Ч. 1. — Вольск: ВВИМО, 2017. — № 11. — С. 116–124.

17. Ипполитов Г. М. О периодизации процесса разложения русской армии в 1917 году. К постановке проблемы // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. — 2017. — Т. 19, № 3 (2). — С. 345–356.

18. Ипполитов Г. М. Разложение Русской армии и ее последнее наступление (лето 1917 г.): точка невозврата // Память о прошлом — 2017: IV историко-архивный форум, посвященный 100-летию революции 1917 г. в России (Самара, 18–20 апреля 2017 г.). Материалы и доклады: сб. ст. / сост. О. Н. Солдатова (отв. сост.), Г. С. Пашковская. — Самара: ООО «Научно-технический центр», 2017. — С. 190–199.

19. Кавтарадзе А. Г. Примечания // Деникин А. И. Очерки Русской Смуты. Крушение власти и армии, февраль — сентябрь 1917. Репринтное воспроизведение издания J. Povolozky & G, Editeurs. 13, rue Bonaparte, Paris (VI). — М.: Наука, 1991. — Т. 1. — С. 494–514.

20. Кавтарадзе А. Г. Июньское наступление русской армии в 1917 году // Военно-исторический журнал. — 1967. — № 5. — С. 111–117.

21. Конфиденциальное письмо командующего 10 армией генерал-лейтенанта Н. М. Кисилевского № 6116 от 14 июня 1917 г. на имя главнокомандующего армиями Западного фронта генерал-лейтенанта А. И. Деникина // РГВИА. — Ф. 55. — Оп. 5. — Д. 1. — Л. 12–14об.

22. Лехович Д. Деникин. Жизнь русского офицера. — М.: Евразия +, 2004. — 888 с.

23. Мельгунова-Степанова П. С. Из дневниковых записей за 1917 год // ГАРФ. — Ф. р-5881. — Оп. 2. — Д. 1780. — Л. 60об.

24. Миллер В. И. Солдатские комитеты русской армии в 1917 г. Возникновение и начальный период деятельности. — М.: Наука, 1974. — 319 с.

25. Обзор деятельности войсковых организаций Западного фронта с момента их возникновения по 1 сентября 1917 г. // РГВИА. — Ф. 366. — Оп. 1. — Д. 72. — Л. 93–98об.

26. Разложение армии в 1917 году // Центрархив; подгот. к печати Н. Е. Какуриным; С предисл. Я.иА. Яковлева. — М.; Л.: Гос. изд-во, 1925. — VIII, 190, [2] с.; 1 л карт. (1917 год в документах и материалах / под ред. М. Н. Покровского).

27. Рапорт Главнокомандующего армиями Западного фронта генерал-лейтенанта А. И. Деникина Верховному Главнокомандующему генералу от кавалерии А. А. Брусилову № 598/3273 от 15 июня (по ст. стилю) 1917 г. // ГАРФ. — Ф. 1780. — Оп. 1. — Д. 38. — Л. 18–24.

28. Революционное движение в русской армии 27 февраля — 24 октября 1917 года. Сборник документов. — М.: Наука, 1968. — 621 с.

29. Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА).

30. Телеграмма Верховного главнокомандующего генерала М. В. Алексеева военному министру // РГВИА. — Ф. 2000. — Оп. 1. — Д. 1280. — Л. 80–81.

ПУБЛИКАЦИЯ

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

ПИСЬМО 3 (1, 4). ПЕРЕСМОТРЫ, 1, 4–5. (ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО ЯЗЫКА И ПРИМЕЧАНИЯ А. А. ТАЩИАНА)

Письмо 3 (1, 4)[*,**,***]

1. Я не могу определиться с тем, следует ли мне считать твой отзыв — уж я не знаю, как лучше сказать — лишь лестными словами, или же все так и есть на самом деле. Ибо он для меня неожиданен, и я еще не обдумал должным образом, насколько можно ему доверять. Что ты ждешь услышать в ответ? Как ты думаешь? Ты почти убедил меня: не в том, разумеется, что я блажен (*beatum esse*), ибо это свойственно только мудрецу, но в том, что я точно как бы блажен (*certe quasi beatum*), подобно тому, как мы называем человека «как бы человеком» в сравнении с тем человеком, которого имел в виду Платон[****], или [как мы называем] «как бы кругом» и «как бы квадратом» видимые предметы, хотя они далеки от того, чтобы быть таковыми, о чем мало кому известно. Я прочел твое письмо после ужина при свете лампы, так что кровать была близко, но не сон: ибо, лежа в кровати, я долго размышлял и вел беседы с самим собой, Августин с самим Августином[*****]. Неужели правда, что, как полагает Небридий,

---

[*] Перевод выполнен по изданию: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. consilio et impensis Academiae Litterarum caesareae Vindobonensis (далее — CSEL). — Pragae, Vindobonae, Lipsiae: F. Tempsky, G. Freytag, 1895. Vol. 34.1, 4–9. Разделы 1, 4 (всего их пять в Письме) содержательно наиболее важны и образуют тематическую «закольцованность» Письма: в первом разделе Августин говорит о том, что свои размышления он начинает перед тем, как лечь спать; а в четвертом — что завершил их и, помолившись, заснул.

[**] Письмо, очевидно, датируется началом 387 г. (Patrologiae cursus completus: Series Latina / accurante J. — P. Migne (далле — PL). Parisiis, 1902. Vol. 33. 63).

[***] Письмо адресовано Небридию, одному из самых близких друзей Августина. В своих сочинениях Августин почти всегда вспоминает о нем в превосходной степени, называя его не только «любезнейшим и кротчайшим другом» (CSEL 33, p. 180), но и «пылким искателем блаженной жизни и проницательнейшим исследователем труднейших предметов» (CSEL 33 p. 132).

[****] То есть «идеального» человека.

[*****] Явная реминисценция по поводу сюжетной мизансцены «Бесед наедине с собой».

мы блаженны? Нет, конечно же, ведь он сам не отважится отрицать, что мы все еще глупцы*. Или блаженная жизнь выпадает даже на долю глупцов? Едва ли! Ведь тогда глупость была бы малым горем, а между тем что, как не она, есть несчастье? Так, почему же ему так подумалось? Неужели он отважился считать меня мудрецом после прочтения тех книг?** Неужели настолько может быть безрассудной радость человека, суждение которого, как мы знаем, имеет особый вес? А вот почему: он написал так, потому что решил, что мне это будет в высшей степени приятно, ибо и ему было по нраву то, что я изложил в этих сочинениях. Так и писал он, радуясь и не задумываясь над тем, что следовало вверять ликующему перу. А что было бы, если бы он прочел «Беседы наедине с собой»?*** Возликовал бы с еще большей силой, но, однако же, не нашел бы для того, чтобы именовать меня, более сильного выражения, чем «блаженный»? Итак, он быстро расточился, одарив меня высшим званием и не сохранив для себя ничего, чем бы я мог удостоверить свою еще большую радость. Смотри, к чему приводит ликование!

<…>

4. Из чего мы состоим? Из души (*animo*****) и тела. Что из них лучше? Ясно, что душа. Что похвально в теле? Полагаю, что это — не что иное, как красота. Что такое красота тела? Соразмерность частей с определенной приятностью цвета. А красота лучше там, где истинна, или же там, где ложна******? Кто же сомневается в том, что она лучше там, где истинна. Так, а где же она истинна? Разумеется, в душе. Значит, душу следует любить больше, чем тело. В какой же части души пребывает эта истина? В уме как интеллекте (*in mente atque intellegentia*). А что ей противостоит? Чувство. Значит, ясно, что нужно всеми силами души сопротивляться чувствам. А что если чувственно воспринимаемое чрезмерно услаждает? Надо делать так, чтоб оно не услаждало. А как так? Вырабатывая привычку его избегать и стремиться к лучшему. А что если душа смертна? Тогда смертна также истина, или же нет истины в интеллекте, или в душе нет интеллекта, или же может умереть то, что в чем существует что-то бессмертное. О том, же, что ничего из этого не может произойти, уже заключают мои «Беседы наедине с собой», и [этот вопрос] решен с достаточной достоверностью

---

* «Глупец» (*stultus*) как оппозиция «мудрецу» (*sapiens*). Августин также широко использовал противопоставление существительных *stultitia* и *sapientia*. В диалоге «О блаженной жизни» он, к слову, говорит: «Итак, нищета духа — ничто иное, как глупость, и она противоположна мудрости; причем таким же образом, каким смерть — жизни, а блаженная жизнь — несчастью…» (PL 32, 973).

** По всей видимости, Августин имеет в виду сочинения «Против академиков», «О блаженной жизни», «О порядке», написанные в кассициакский период, кроме — что ниже следует из текста этого письма — «Бесед наедине с собой».

*** Кульминационной темой этого трактата является доказательство бессмертия души.

**** Здесь Августин для выражения понятия души употребляет термин *animus*, который — при условии его противопоставления другому термину — *anima* — имеет дополнительную спецификацию *самосознательной* души. Впрочем, зачастую эти термины у Августина синонимичны: взять, к примеру, название трактата «О бессмертии души» (*De immortalitate animae*), в котором идет речь о самосознательной, «разумной» душе.

***** То есть является лишь видимой — чувственной — красотой, имеющей под собой в качестве сущности умопостигаемую красоту.

(*satisque persuasum est*). Однако же из-за определенной (*nescio qua*) привычки к дурному мы продолжаем страшиться и колебаться. Наконец, даже если душа смертна, что, как я полагаю, никоим образом не может произойти, в этих размышлениях все же было достаточно обосновано (*hoc otio satis exploratum est*)*, что блаженная жизнь состоит не в наслаждении чувственными вещами. Как мне кажется, в силу таких, а также подобных предметов мой Небридий решил, что если я и не блажен, то точно как бы блажен. Так, пусть же я кажусь таким и себе самому; ибо что же я от этого теряю или почему я должен уклоняться от доброго имени? Так я себе и сказал, а затем, как обычно, помолился и заснул.

<…>

*Пересмотры, 1, 4–5***

4

1. В тот же самый период (*inter haec*)***, влекомый стремлением и любовью к разумному исследованию истины (*ratione indagandae veritatis*), я написал еще две книги о том, чего жаждал знать более всего, себе самому задавая вопросы и отвечая на них, как если бы нас было двое — разум и я, хотя я был один, отчего и назвал это сочинение «Беседами наедине с собой»****. Оно, впрочем, осталось неоконченным*****. Все же в первой книге вопрошается и так или иначе проясняется, каковым должен быть тот, кто желает постичь мудрость, которая постигается, конечно же, не чувством, но умом, причем в конце этой книге посредством рассуждения делается заключение о том, что истинно сущее — бессмертно******. Во второй же книге содержится пространное обсуждение вопроса о бессмертии души, но оно не доводится до конца.

2. В этих книгах я не одобряю то, что было сказано мною в молитве: «Ты, Боже, пожелавший, чтобы истинное (*verum*) знали лишь чистые»*******, потому что на это может быть отвечено, что многие, даже не будучи чистыми, знают множество истинных вещей (*multa vera*); и потому что здесь не определено то, что такое истинное, которое могут знать лишь чистые, и что значит знать********.

---

* То есть в «Беседах».

** Перевод выполнен по изданию: CSEL 36, 22–8.

*** В период пребывания в Кассициаке. Переводить *inter haec* как «промеж этих книг» (с предполагаемой отсылкой или к двум книгам «О порядке», непосредственно предшествующим «Беседам», или же ко всему корпусу кассициакцских сочинений), представляется стилистически менее удачным. *Inter haec*, по всей видимости, тождественно здесь *interea* (между тем, тем временем).

**** В самих «Беседах» «Разум», обращаясь к «Августину», говорит, что желает, чтобы их рассуждения получили название *Soliloquia*, так как они беседуют наедине друг с другом (*cum solis nobis loquimur*) (то есть Августин как всеобщий разум и Августин как единичное самосознание), «ибо хотя это слово ново и, возможно, грубовато, оно весьма подходит для выражения сути дела» (PL 32, 891).

***** Смотри также: *Ret.*, 1, 5, 1 (PL 32, 391).

****** *Sol.*, 1, 15, 29 (PL 32, 884).

******* *Sol.*, 1, 1, 2 (PL 32, 870).

******** Несмотря на отсутствие формального определения, философская суть здесь вполне ясна: под «знанием чистых» или «чистым знанием» имеется в виду философское знание как

Не одобряю я и такое высказывание: «Ты, Боже, чье царствие — весь тот мир, что неведом чувствам»[*]. Хотя Бог и должен познаваться умом, следовало добавить слова так, чтобы говорилось: «что неведом чувствам смертного тела». Если все же и был назван мир, что неведом чувствам, то под ним правильно понимать будущий мир «под новым небом» и «на новой земле»[**]. Впрочем, даже и здесь следовало добавить те слова, чтобы говорилось: «чувства смертного тела». Тогда я все еще выражался таким образом, что под чувствами в собственном смысле имелись в виду телесные. Однако нет нужды беспрестанно повторять то, что я по этому поводу сказал уже выше[***]; требуется лишь помнить об этом, где бы ни встречалось в моих сочинениях это выражение.

3. И там, где я сказал об Отце и о Сыне «Тот, Кто рождает, и Того, Кого Он рождает, *есть* одно» (unum *est*), следовало сказать «*суть* одно» (unum *sunt*), подобно тому, как прямо возвещает сама Истина, говоря: «я и Отец одно *есма*» (unum *sumus*)[****]. И мне также не нравится то, что я сказал, «что, познав Бога, душа блаженна в этой жизни»[*****], тогда как [следовало бы добавить], лишь в своем уповании. Также плохо звучит сказанное мной, что «к соединению с мудростью можно прийти не одним путем»[******], как если бы был другой путь, кроме Христа, говорившего: «Я есмь путь»[*******]. Требовалось обойтись без такого досадного для религиозного слуха выражения, хотя одно дело — этот всеобщий путь, и другое — пути, о которых мы поем в псалме: «Укажи мне, Господи, пути Твои и научи меня стезям Твоим»[********]. А в том, что сказано здесь: «нам надо всецело избегать этого чувственного»[*********], нужно было быть осторожным, дабы не подумали, будто мы придерживаемся того взгляда ложного философа Порфирия, выражая каковой он сказал, что следует избегать всего телесного (*omne corpus esse fugiendum*)[**********]. Впрочем, я сказал не «всего», а «этого», то есть тленного. Но это должно было быть сказано лучше, хотя такого чувственного не будет «под новым небом» и «на новой земле» грядущего века.

4. Я также сказал в каком-то месте, что «те, кто образован в свободных науках, несомненно, в себе самих отыскивают их, зарытых забвением, и как бы откапывают посредством изучения»[***********]. Но я это равным образом порицаю. Ка-

---

результат познания «чистой» интеллигибельной предметности, божественной субстанции. А то «множество истинных вещей», что знают «нечистые», относится к «истинному» так же, как многообразие особенного к единству всеобщего.

[*] *Sol.*, 1, 1, 3 (PL 32, 870).

[**] Ис. 65: 17; 66: 22; 2Пет. 3: 13; Откр., 21: 1.

[***] *Ret.*, 1, 1, 2 (PL 32, 586).

[****] Ин., 10, 30.

[*****] *Sol.*, 1, 7, 14 (PL 32, 877).

[******] *Sol.*, 1, 13, 23 (PL 32, 881).

[*******] Ин. 14: 6.

[********] Пс. 24: 4.

[*********] *Sol.*, 1, 14, 24 (PL 32, 882).

[**********] В своих сочинениях Августин многократно комментирует это предписание Порфирия *φεύγειν ἀπὸ τοῦ σώματος*: *De civ. D.*, 10, 29, 2 (CSEL 40.1, p. 498); 12, 27 CSEL 40.1, p. 612); 13, 17 (CSEL 40.1, p. 637); 22, 26 (CSEL 40.2, p. 651); *Sermo*, 241, 7, 7 (PL 38, 1137).

[***********] *Sol.*, 2, 20, 35 (PL 32, 902).

сательно же того, почему даже невежественные в каких-то науках люди дают верные ответы, когда их правильно спрашивают, более заслуживающим доверия является ответ потому, что для них наличен, насколько они способны уловить, свет вечного разума, в котором они созерцают неизменное истинное бытие, а не потому, что они некогда знали его, но позабыли, как казалось Платону и другим мыслителям[*]. Я подверг критике это мнение в двенадцатой книге «О Троице»[**], насколько это было возможным в рамках предпринятого труда. Эта работа начинается так: «Размышляя сам с собою о многом и разном…»[***].

5

1. Вслед за книгами «Бесед наедине с собой», уже вернувшись из деревни в Милан[****], я написал книгу «О бессмертии души», которая должна была послужить чем-то вроде памятки (*quasi commonitorium*) для завершения «Бесед наедине с собой», оставшихся неоконченными[*****]. Но — я даже не знаю, каким образом — она против моей воли получила хождение среди людей и стала числиться среди моих сочинений[******],. По причине, прежде всего, изворотливости умозаключений (*ratiocinationum contortione*) и краткости эта книга настолько темна, что ее чтение утруждает даже мое внимание, и я сам ее едва понимаю.

2. Итак, не имея в виду ничего иного, кроме человеческих душ, я в качестве довода в той же книге сказал: «Не может быть науки в том, что ничего не познает»[*******]. А в другом месте я также сказал: «Знание может охватывать лишь то, что относится к какой-либо науке»[*******]. Мне тогда не пришло на ум, что Бог не познает науку, но имеет знание обо всех вещах, в котором даже есть предзнание будущего. Такого же рода и следующее высказывание: «…не существует

---

[*] *Phaed*., 72e (Plato. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus by H. N. Fowler. Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press, 2005, p. 252); *Men*., 81b-86b (Plato. Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus by W.R.M. Fowler. — Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press, W. Heinemann, 1952, p. 300–320).

[**] *De Trin*., 12, 15, 24 (PL 42, 1011–1012).

[***] *Sol*., 1, 1, 1 (PL 32, 869).

[****] О своем возвращении в Милан из деревни Кассициак для принятия крещения Августин сам рассказывает в «Исповеди» (CSEL 33, p. 207).

[*****] Обсуждение проблемы бессмертия души Августин начинает во второй книге «Бесед», которые планировал завершить третьей книгой. Сочинение «О бессмертии души» как раз и было ее черновым наброском.

[******] Нечто подобное произошло позднее и с другим произведением гиппонца — его важнейшим трактатом «О Троице», по поводу чего он сетовал в письме к карфагенскому епископу Аврелию (CSEL 44, p. 650–651) и в «Пересмотрах» (CSEL 36, p. 147–148).

[*******] А. Гарнак полагает, что таких случаев было четыре, так что добавляет еще два: «О Бытии буквально (незавершенная книга)» (*De Genesi ad litteram imperfectus liber*) и «Об обмане» (*De mendacium*) (Harnack A. von. Die Retractationen Augustin's // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1905. Zweiter Halbband. Juli bis December. Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften, 1905, S. 1126–1128). Но насчет последних Августин говорит лишь то, что вопреки его решению они не были уничтожены, не упоминая о том, что они были похищены (CSEL 36, p. 86, 130).

[********] *De imm. an*., 1, 1 (PL 32, 1021).

[*********] *De imm. an*., 1, 1 (PL 32, 1021).

какой-либо сознательной жизни (*uita cum ratione ulli*)*, кроме жизни души». Ведь и у Бога жизнь не бессознательная, так как в Нем и совершенная жизнь, и совершенное сознание. И в отношении сказанного мною немного раньше: «то, что постигается умом, всегда пребывает таким же» (*eius modi esse semper*)** нужно заметить, что хотя душа и постигается умом, она не всегда пребывает той же. И я бы, разумеется, не стал говорить то, что сказал: «Душа потому не может быть отделена от вечного разума, что она не соединена с ним в пространстве», если бы тогда я был настолько знаком со святым Писанием, что вспомнил бы о словах: «Но грехи ваши произвели разделение между вами и Богом вашим» (*Peccata uestra separant inter uos et Deum*)***. Из них становится понятным, что можно говорить о разделении даже тех вещей, которые были соединены не в пространстве, а бестелесно.

3. Я так и не смог вспомнить, что означает сказанное мной: «Если душа свободна от тела (*caret corpore*), то ее нет в этом мире»****. Ибо разве души мертвых свободны от тела или же не есть в этом мире, как если бы умершие, на самом деле, не были в этом мире? Но поскольку выражение «быть свободным от тела» (*carere corpore*) было употреблено в положительном смысле (*in bono*), я, пожалуй, под «телом» имел в виду телесные бедствия. И если это так, то я употребил это слово весьма необычным образом. Также было опрометчиво сказано следующее: «От высшей сущности через душу телу дается вид, посредством которого и в каковой степени оно есть (*qua est, in quantumcumque est*). Стало быть, тело существует через душу и есть от того, чем одушевляется, будь то в универсальном смысле, как мир, или же в партикулярном, как всякое одушевленное существо (*animal*) в мире»*****. Все это я сказал определенно опрометчиво. Эта книга начинается так: «Если наука существует в чем-то».

В то самое время, как я готовился к принятию крещения в Милане, я занялся написанием еще и книг, посвященных [свободным] наукам, беседуя с теми, кто меня окружал и кто не испытывал неприязни к такого рода занятиям, и желая как бы определенными шагами дойти или довести через телесное к бестелесному. Но из них я смог закончить одну лишь книгу по грамматике, которая затем пропала из нашего шкафа, и шесть книг о музыке, относящихся к той ее части, что называется ритмом. Впрочем, эти шесть книг я написал, уже крестившись и вернувшись из Италии в Африку. В Милане же я только приступил к сочинению труда по этой науке. От других же пяти дисциплин, к которым я там также лишь приступил, — диалектики, риторики, геометрии, арифметики, философии, остались лишь начала. Однако [впоследствии] я утратил даже их, но, как я полагаю, у кого-то они имеются.

---

* *De imm. an*., 4, 5 (PL 32, 1024).

** *De imm. an*., 1, 1 (PL 32, 1021).

*** Ис., 59, 2. Августиновская версия библейского текста несколько отлична от текста Вульгаты, а также от синодального русского перевода.

**** *De imm. an*., 13, 22 (PL 32, 1032).

***** *De imm. an*., 15, 24 (PL 32, 1033).

УДК 1(091)

А. А. Тащиан*

АВГУСТИНОВСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЕССМЕРТИЯ ДУШИ В САМОРЕЦЕНЗИИ АВТОРА

Публикация представляет собой исследование, а также перевод с латыни на русский августиновских текстов Письма 3 (1, 4) (к Небридию), а также 4-й и 5-й глав первой книги трактата «Пересмотры», включающих его собственные отзывы на доказательство бессмертия души, проведенное им в ранних сочинениях «Беседы наедине с собой» и «О бессмертии души». В исследовательской части автор выясняет, почему в последующих трудах Августин не возвращается к прежнему способу доказывания. Вопреки напрашивающемуся предположению о последующем негативном отношении Августина к ранней форме аргументации, автор показывает, что, исходя из его саморецензии, таковым основанием было то, что для Августина это доказательство было завершено в своем принципе. Переводная часть исследования снабжена научным аппаратом. Тексты Письма 3 (1, 4) и «Пересмотров» (1, 4–5) переводятся на русский впервые.

Ключевые слова: Августин, бессмертие, душа, доказательство, саморецензия, самосознание, мышление, наука.

A. A. Tashchian

ST. AUGUSTINE'S ARGUMENTATION FOR THE IMMORTALITY OF THE SOUL IN HIS SELF-REVIEW

The given publication consists of two parts: a research part and a translation from Latin into Russian of Augustine's Letter 3 (1, 4) (to Nebridius) and "Retractations" (1, 4–5) comprising his own remarks concerning the proof for the immortality of the soul developed in his early "Soliloquies" and "On the Immortality of the Soul". In the research part the author explores the reason why in his later works Augustine does not return to his prior form of argumentation. Contrary to the expected assumption that Augustine's subsequent attitude to the earlier proof becomes negative, the author argues that, judging by his own self-review, this reason is that for Augustine this proof is complete in its principle. The translation part

* Тащиан Андрей Артемович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии факультета истории, социологии и международных отношений, Кубанский государственный университет; tashchian@gmail.com

is supplied with annotations as well as historical and analytical commentaries. The texts of Augustine's Letter 3 (1, 4) (to Nebridius) and "Retractations" (1, 4–5) are translated into Russian for the first time.

Keywords: Augustine, immortality, soul, proof, self-consciousness, self-review, thinking, science.

Проблематика *субъекта,* или *души*, и входящие в ее круг аспекты познания истины и достижения блаженства связаны с решением вопроса о ее конечности, или смертности. Правда, религиозное сознание как античности, так и христианства, имеет в себе представления о бессмертии души готовыми. Но т. к. содержание этих представлений выступает чем-то лишь *предположенным*, а *не положено* духом во всеобщей (логической) форме его самосознательной деятельности, оно требует окончательного удостоверения, что осуществляется посредством *доказательства*. Августин был, пожалуй, первым на христианском Западе мыслителем, предложившим развернутое философское доказательство бессмертия души (при том, что главный философский интерес Августина диалектически конкретен — душа и божественная субстанция [16, 872; 1017], им подчеркивается, что вопрос бессмертия души является первейшим предметом познания [16, 885]).

Августин обосновывал бессмертие души в ранних сочинениях «Беседы наедине с собой» (*Soliloquia*) и «О бессмертии души» (*De immortalitate animae*) (как завершении «Бесед»), а также в позднем трактате «О Троице» (*De Trinitate*) (с оговорками сюда можно добавить и труд «О граде Божием» (*De civitate Dei*)). В обоих случаях мы имеем дело с доказательством как с восхождением духа к его субстанциальности и как с ответом на вызов коренящейся в самой его природе потребности удовлетворять разум [13, S. 252–264; 12, S. 347–391]. Но между ранним и поздним способами аргументации имеется различие. В трактате «О Троице» [19, 1018–1024] Августин ограничивается «практической» формой доказательства, состоящей в том, чтобы показать, во-первых, всеобщий характер стремления души к практическому идеалу — блаженству, а во-вторых, что его обретение мыслимо лишь через достижение душой бессмертия. В такой версии полагание бессмертия души есть лишь «постулат практического разума» (как выразился бы Кант), полагание *веры*, а значит, оно ограничено рамками представления и не есть мышление в своей чистоте. Хотя такая аргументация и связывает индивидуальный дух с его всеобщностью (блаженством) и тем самым указывает на него в его необходимости, что позволяет считать ее доказательством [12, S. 356–357, 379], сама эта необходимость остается все же лишь внешней, формальной, ведь благо в философском отношении пребывает здесь неопределенным (предполагаемым, а не полагаемым), абстрактным. Если же войти во внутреннюю необходимость содержания блага, то выяснится, что таковым у Августина является себя самого созерцающий разум, почему мыслитель и разъясняет, что благая жизнь — это «сущий в душе ум, образуемый из постигающего и постигаемого мышлением» [16, 876]. Как раз такое конкретное понимание и есть основной философский фон доказывания, осуществленного мыслителем в «Беседах» и в «О бессмертии души».

Августиновское обоснование имеет долгую историю рецепции. К ней относятся интеллектуальные усилия не только средневековых схоластов, но и представителей философской мысли Возрождения и Нового времени. Для примера довольно упомянуть такие шедевры европейской мысли, как трактат «Платоновская теология о бессмертии душ» (1482) М. Фичино и «Размышления о первой философии, где доказывается существование Бога и бессмертие души» (1641) Р. Декарта. Впрочем, в данной работе нас занимает более та рецепция августиновской аргументации, которая, будучи лейтмотивом в исследованиях двух последних веков и в современных штудиях, негативно оценивает философскую состоятельность августиновского доказывания в его ранних произведениях. Пожалуй, самое раннее неблагоприятное суждение об августиновском обосновании — взгляд на него как на «не очень убедительные доказательства» — принадлежит немецкому историку философии Д. Тидеману [22, S. 516]. Одним же из недавних критических отзывов является мнение итальянского специалиста Дж. Катапано, по которому ее непоследовательность такова, что ее автор сам убедился в том, что он двигался в ложном направлении и что сочинение «О бессмертии души» оказалось «камнем, уткнувшись в который, проект "Бесед наедине с собой" сел на мель» [3, p. 84]. Более же всего в указанном отношении бросается в глаза позиция американского исследователя Ф. Кэри, чья негативная характеристика особенно резка. Он не скупится на пейоративные эпитеты, называя следствия, вытекающие из августиновских аргументов, «нелепыми и странными» [1, p. 73], а также «фундаментально неверными» [2, p. 102], несмотря на то, что августиновское доказательство было кульминацией всех философских изысканий его раннего периода.

По мнению Кэри, возмутительным является тот оборот мысли Августина, по которому вечным образом сущая истина (разум, наука) с необходимостью существует в субъекте, каковым (из всего сущего) может быть только самосознательная человеческая душа. А т. к. существование истины имеет непреходящий характер, то бессмертным оказывается и ее субъект [16, 896–897, 1021]. Кэри убежден, что такое обоснование выдает «философскую некомпетентность» молодого ума и «понятийную незрелость» его мышления [2, p. 102–103]. Но при всей дискуссионности и даже провокационности августиновского рассуждения в философском отношении (что должно быть предметом более пространного исследования), здесь нас волнует иная проблема.

Дело в том, что Кэри идет ожидаемо дальше того, чтобы удовлетвориться критикой логической связи в умозаключениях Августина, и высказывает «слишком сильный тезис», утверждая, что позднее Августин пришел к пониманию ошибочности своего прежнего способа аргументации, из-за чего «основное доказательство в "Беседах" и его разнообразные уточнения в "О бессмертии души" были обречены» и «навсегда оставлены» [2, p. 101, 104]. Августин и в самом деле в последующих сочинениях не возвращается к доказательству, предложенному им в этих трудах. Но именно в данном пункте и возникает вопрос: это произошло по той причине, что Августин, обретя со временем б*о*льшую философскую образованность, осудил прежнюю аргументацию как несостоятельную, или же по той, что для него это доказательство было в своем философском принципе завершено? (Дж. Муран также замечал, что

Августин не вернулся к раннему доказательству, потому что он либо 1) осознал его слабость и/или принял бессмертие как положение веры; либо 2) счел свою аргументацию прочной и не нуждающейся в повторении. Впрочем, сам Муран был традиционно настроен против августиновского доказательства и не сомневался в том, что оно «безрезультатно и неубедительно» [14, p. 9].)

Чтобы на него ответить, нужно прежде всего обратиться к собственным текстам Августина, в которых он отзывается о своих рассуждениях о бессмертии души. Эти тексты должны рассматриваться как прямое свидетельство того, как он сам расценивал логическую связность их аргументов. К этим текстам принадлежат самое первое из сохранившихся писем из его переписки с ближайшим другом Небридием (*Epistula 3*), а также 4-я и 5-я главы первой книги его сочинения «Пересмотры» (*Retractationes*). Письмо к Небридию датируется 387 г. и содержит в себе краткое изложение доказательства, осуществленного в «Беседах», а также свежие впечатления от проделанной работы. «Пересмотры» же написаны как минимум сорок лет спустя [16, 383] и предлагают ряд критических замечаний. Впрочем, как справедливо подметила М. Эллер, название этого труда Августина неверно описывает намерение его автора и неадекватно выражает природу его содержания [10, p. 173]. Августин не *пере*сматривает свои трактаты, принципиально меняя свою позицию по отношению к раскрываемой проблематике. Он лишь корректирует отдельные положения, которые ему, *про*сматривающему итоги своего многолетнего творчества, представляются ныне неудовлетворительными. Поэтому в августиновской саморецензии важно не только то, что он *сказал*, но также и то, чего он *не сказал*, признавая тем самым добротность прежней аргументации.

Итак, первый опыт этой саморецензии — Письмо к Небридию. В нем Августин высоко оценивает проведенное им доказывание, отмечая, что если бы Небридий был знаком с текстом «Бесед», он отнесся бы к его философским выводам восторженно. Резюмируя для Небридия основные положения, Августин утверждает, что проблема доказательства решена им с *достаточной* достоверностью (*satisque persuasum est*) [5, p. 8]. Единственной причиной, по которой, с его точки зрения, доказательство может быть не принято, является не его аргументационная слабость, а закоренелая «привычка к дурному» (*consuetudo malorum*) [5, p. 8] (т. е. к чувственному) того сознания, которое еще не развило у себя форму достоверности мышления. При этом Августин настаивает, что в «Беседах» им было *достаточно* обосновано (*satis exploratum est*) то, что блаженство заключается не в чувственном, а в интеллигибельном [5, p. 8]. Так что, основываясь на этом Письме, мы можем заключить, что доказательство, осуществленное в «Беседах», для его автора было полностью состоятельным и завершенным *в принципе.* (Наше заключение подкрепляется позицией Ж.-Ф. Нурриссона, убежденного в том, что у Августина это было «наиболее сильным доказательством или, по крайней мере, излюбленным доказательством бессмертия души» [15, p. 225].) И хотя, как известно, Августин планировал расширить свою аргументацию, в тексте «О бессмертии души» она движется в направлении, проложенном в «Беседах».

Правда, в объективности такой августиновской самооценки допустимо усомниться, ведь в этом Письме Августин еще не успел отстраниться по от-

ношению к «Беседам». Поэтому требуется также исследовать его позднейшую «ревизию» изучаемой проблематики в соответствующих главах «Пересмотров». В них Августин высказывает немало замечаний, но не все из них имеют философскую значимость; из тех же, что могут расцениваться как философские, не все относятся к изучаемой сути дела. Вот — те из них, которые, похоже, прямо связаны с содержанием августиновского доказательства.

Первой в этом ряду мы считаем корректуру его раннего способа выражения категорий чувственности и телесности. В «Пересмотрах» (1, 4) Августин находит неудовлетворительными прежние положения о том, что божественное неведомо чувствам и что телесного следует избегать. Теперь он считает необходимым отметить, что под критикуемым выражением он имел в виду не чувственность (и/или телесность) вообще, т. е. «всякую», но лишь «эту», т. е. «смертную», каковую он и называл чувственностью (и/или телесностью) собственно, тогда как в соответствии с христианским религиозным представлением есть еще и другая — та, что будет «под новым небом» и «на новой земле» [6, p. 23–24]. Поверхностное прочтение этого пассажа может вызвать впечатление, будто Августин ставит под сомнение то, что божественное интеллигибельно, а значит, и связанное с ним положение о том, что душа как мыслящее самосознание есть единственный реальный субъект божественной субстанции. Нам же очевидно, что там, где мыслитель высказывается о «другой», «нетленной» чувственности (и/или телесности)«будущего века», стараясь не выйти за рамки религиозного представления, он говорит о такой ее определенности, которая в философском смысле является для представления, и вправду, «потусторонней», ведь он говорит о ее всеобщности, *понятии*, в форме которого чувственность (и/или телесность) необходима для процесса познания абсолютного. Кроме того, в тех же главах он остается приверженным прежней мысли, что «Бог должен познаваться умом» [6, p. 23], так что измененное выражение положения о чувственности (и/или телесности) никоим образом не подрывает основание тезиса, что душа как мыслящее самосознание есть подлинное «вместилище» Истины.

Там же далее имеется еще одно замечание. Августин находит предосудительным используемое им (и восходящее к Платону) утверждение о том, что содержание научного знания, как бы зарытое в душах забвением, отыскивается ими посредством познания [6, p. 24]. Эта античная концепция *in crudo* непригодна для христианской мысли, ибо предполагает учение о предсуществовании душ. Но хотя Августин и порицал позднее это языческое представление, его философское зерно дало плод в августиновском доказательстве. Мыслитель предложил такое исправление, которое не только не ослабило, а напротив, усилило аргументацию «Бесед». Он указал на то, что способность к постижению непреходящих сущностей, обнаруживающаяся даже в необразованных душах, обусловлена тем, что «для них есть… свет вечного разума, в котором они созерцают неизменное истинное бытие» [6, p. 24–25]. Характерно, что подобная «самокритика» спустя десятилетия не противоречила, а соответствовала философским духу и букве его раннего произведения, ибо именно в нем Августин впервые развернуто высказал тезисы учения о просвещающем душу божественном интеллигибельном свете [16, 870].

В разделе «Пересмотров» (1, 5) следует выделить три замечания, которые можно отнести к исследуемому вопросу. Сначала укажем на его осуждение прежних высказываний о том, что «не может быть никакой науки в том, что ничего не познает» и что «знание может охватывать лишь то, что относится к какой-либо науке» [6, p. 26]. Главная претензия — в том, что в них не принимался в расчет Бог, каковой, ничему не научаясь и, значит, не занимаясь наукой, все же обладает знанием всего. Это замечание может показаться важным, если иметь в виду, что у Августина, с одной стороны, понятие науки имеет значение субстанциального знания как совокупности непреходящих умопостигаемых истин и в таком истолковании тождественно Божественной интеллигенции; а с другой — что наука как еще только деятельность субъекта, как процессуальное человеческое познание оказывается непосредственно противоположной неизменному интеллигибельному знанию. Между тем, затруднение в интересующем нас отношении состоит лишь в том, что понятие науки берется Августином в разных значениях. Хотя поздний Августин и смущен моментом процессуальности науки, в исходном доказательстве, сформулированном в «Беседах», задействуется термин «наука» (*disciplina*) в значении системы умопостигаемого знания, и именно в этом смысле данный термин не раз заменяется в ранних текстах такими синонимами, как «истина» (*veritas*), «разум» (*ratio*) и даже «искусство» (*ars*). В любом случае, принципиальный аргумент августиновского доказательства о необходимости субъекта научного знания (разума, истины) здесь сомнению не подвергнут.

Другое замечание обусловлено необходимостью сообразовываться со словами Писания о том, что грехи производят разделение между душой и Богом, отчего поздний Августин признает, что не стал бы говорить, что «душа не может быть отделена от вечного разума, так как она не соединена с ним в пространстве», ибо разделение может быть не только в пространстве, но и бестелесным [6, p. 26]. На первый взгляд может показаться, что это исправление критично по отношению к важнейшему положению августиновского доказательства о неотделимости *всеобщего* (разума, истины) от *единичной* души, ведь такой разрыв индивида со своим понятием как раз и есть смерть (в «Проповедях» (*Sermones*), например, Августин называет смертью души отсутствие в ней Бога [18, 430]). Но опять-таки следует четко сознавать, что хотя Августин и произнес требуемое от себя как от клирика «не стал бы говорить» (*non dixissem*), дабы нивелировать расхождение с буквой Писания, он все же никак не выступил против центрального аргумента доказательства, состоящего в том, что божественное с необходимостью существует и что субъектом этого существования является человеческая душа, запечатлевшая в себе его образ. Поскольку же само это бытие всеобщего в субъекте необходимо и непреходяще, то разделение, о котором автор замечает в «Пересмотрах», не является субстанциальным, а значит, и не затрагивает принцип аргументации.

Последняя корректура в философском плане наиболее интересна (хотя ее анализ выводит наше рассмотрение за рамки поставленной цели и погружает в дискуссию о логической природе августиновского принципа доказательства). На прежнее высказывание о том, что «нет сознательной жизни, кроме души», Августин возражает, замечая, что таковой сознательной жизнью в абсолютном

смысле является Бог [6, p. 26]. Сам автор не делает из этого замечания никаких критических выводов насчет своего доказательства, но мы предлагаем сделать этот шаг за него. Предположим, что раз божественное (разум, истина) само есть самосознательная жизнь в абсолютном смысле, то для него нет необходимости в человеческой душе как субъекте. Тогда человеческая душа перестает быть необходимым моментом божественной субстанции и лишается основания своего бессмертия. Но такой ход мысли логически превратен: во-первых, потому что становится невозможным (разумно) объяснить бытие человеческой души наряду с божественной субстанцией; во-вторых, потому что в нем эта субстанция оказывается субъектом только *в себе*, т. е. лишь *понятием* субъекта, не имеющим реализации. Для того же, чтобы божественное стало действительным субъектом, различие моментов самосознания должно быть положено как реальное, т. е. оно должно выступить в форме противоположности ищущей своего бессмертия человеческой души и животворящей ее вечной Истины. А это и есть исходный принцип августиновского доказательства.

Итак, мы удостоверились в том, что для самого Августина проведенное им доказательство бессмертия души (сформулированное в «Беседах» и расширенное в сочинении «О бессмертии души») имело завершенный по своему философскому принципу характер. В этом мы убеждаемся, благодаря его положительному отзыву на свою аргументацию в Письме к Небридию. Кроме того, изучение критических замечаний в соответствующих разделах «Пересмотров» показало, что Августин нигде не подвергает сомнению фундаментальный принцип разработанного доказательства. Решение этой проблемы открывает возможность более глубокого исследования философской ценности его аргументации, ибо отныне мы вправе ставить вопрос не о том, насколько она была состоятельной в глазах ее автора, а о том, насколько она значима в контексте развития философского мышления в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Cary Ph. God in the Soul: Or, the Residue of Augustine's Manichaean Optimism // The University of Dayton Review. — Vol. 22, Summer, 1994. — P. 69–82.

2. Cary Ph. Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist. — Oxford, New York: Oxford University Press, 2000. — XV, 213 p.

3. Catapano G. Augustine's Treatise *De Immortalitate Animae* and the Proof of the Soul's Immortality in his *Soliloquia* // Documenti e studi sulla tradizione filosofica medieval. — 2014. — Vol. XXV. — P. 67–84.

4. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. consilio et impensis Academiae Litterarum caesareae Vindobonensis. — Pragae, Vindobonae, Lipsiae: F. Tempsky, G. Freytag, 1896. — Vol. 33 [=CSEL 33] — XXXVII, 396 p.

5. CSEL 34.1. — 1895.

6. CSEL 36. — 1892.

7. CSEL 40.1. — 1899.

8. CSEL 40.2. — 1900.

9. CSEL 44. — 1904.

10. Eller M. F. The “Retractationes” of Saint Augustine // Church History. — Vol. 18, № 3. — September, 1949. — P. 172–83.

11. Harnack A. von. Die Retractationen Augustin‘s // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1905. Zweiter Halbband. Juli bis December. — Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften, 1905. — S. 1096–131.

12. Hegel G. W. F. Werke in 20 Bänden mit Registerband. —— Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. — Bd. 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. — 544 S.

13. Kant I. Werkausgabe in 12 Bänden. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. — Bd. 7. Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — 304 S.

14. Mourant J. A. Augustine on Immortality. — Villanova, PA: Villanova University Press, 1969. — 138 p.

15. Nourrisson J. — F. La philosophie de saint Augustin. — Paris: Didier et C^{ie}, Libraries-Éditeurs, 1865. — T. 1. — XII, 486 p.

16. Patrologiae cursus completus: Series Latina / accurante J. — P. Migne. — Parisiis, 1877. — T. 32 [=PL 32]. — 1508 col.

17. PL 33. — 1902.

18. PL 38. — 1863.

19. PL 42. — 1841.

20. Plato. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus by H. N. Fowler. — Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press, 2005. — XXI, 583 p.

21. Plato. Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus by W.R.M. Fowler. — Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press, W. Heinemann, 1952. — XX, 508 p.

22. Tiedemann D. Geist der spekulativen Philosophie. — Marburg: Neue akademischen Buchhandlung, 1793. — Bd. 3: Von der neueren Akademie bis auf die Araber. — XVI, 568 S.

УДК 225+902/904

К. В. Неклюдов*

СИТУАЦИЯ В ГАЛИЛЕЕ НАЧАЛА I В. ПО Р. Х. КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ПРОПОВЕДИ ИИСУСА ПО ДАННЫМ СОВРЕМЕННОЙ АРХЕОЛОГИИ

Статья посвящена анализу роли современной археологии в восстановлении политической, социально-экономической, этнорелигиозной и культурной ситуации в Галилее времени проповеди Иисуса. Полученные за последние десятилетия данные позволили историкам и библеистам во многом продвинуться в восстановлении этого ближайшего контекста земного служения Иисуса, а также отказаться от ряда прежних гипотез, направленных, с одной стороны, на объяснение доминирующей темы проповеди Иисуса как социальной (Иисус-революционер) или, с другой, объясняющих ее универсальность особенностями галилейского иудаизма этого времени (Иисус нееврей).

Ключевые слова: Галилея, археология, религиозно-культурный и социальный контекст провозвестия Иисуса Христа, «поиск исторического Иисуса».

K. V. Neklyudov

THE SITUATION IN GALILEE BEGINS I C.A. AS A HISTORICAL CONTEXT OF THE PREACHING OF JESUS ON THE DATA OF CONTEMPORARY ARCHEOLOGY

The article is about analysis of the role of modern archeology at restoration of the political, socio-economic, ethno-religious and cultural situation in Galilee during the time of Jesus's preaching. The data obtained over the last decades allowed historians and biblical scholars to make a significant progress in restoration, with certain clarity, this closest historical context of Jesus' earthly ministry, and in the current scientific debate about "historical Jesus" — reject a number of previous hypotheses which, on the one hand, should explain the main theme of Jesus's preaching as a social one (Jesus-revolutioner) or, on the other hand, explain its universality by the peculiarities of Galilean Judaism of that time (Jesus as Not-Jewish).

Keywords: Galilea, archeology, religious, cultural and social context of the proclamation of Jesus Christ, "the quest for the historical Jesus".

По свидетельству евангелистов-синоптиков, именно Галилея по преимуществу была той областью, где проходило земное служение Иисуса Христа. Здесь

* Неклюдов Константин Викторович, заведующий редакцией библеистики, Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»; neklyudov@inbox.ru

происходят основные события Его жизни и учения (кроме события Рождества, эпизода, когда отрок Иисуса учил в храме (Лк. 2), и последней страстной седмицы в Иерусалиме (Мк. 11: 1–16:8)). Евангелие от Иоанна предлагает в целом такую же картину, за тем исключением, что четвертый евангелист, в отличие от синоптиков, сообщает о нескольких путешествиях Иисуса в Иерусалим (Ин. 2: 13; 5: 1; 7: 2–10, 14–52; 10: 22–23; 11: 55). В Галилее Иисус призывает Своих учеников, местных рыбаков, вступает в споры с противниками. Галилейский колорит во многом определяет ряд евангельских жанров (притч, споров, рассказов о чудесах). Однако если ставить вопрос о реконструкции исторического контекста провозвестия Иисуса, то становится ясно, что Евангелия не дают всей репрезентативной «картины» галилейской жизни того времени. Тематизируются лишь отдельные ее элементы: некоторые аспекты жизни небольших деревень, рыбная ловля, бедность жителей, но нет, например, таких данных, которые могли бы помочь понять жизнь в галилейских столичных городах, внешние культурные влияния и т. п. Многие подобные вопросы получили свои предварительные ответы благодаря введению в научный оборот результатов интенсивных археологических исследований, которые ведутся в Галилее последние почти сорок лет. В итоге образ Галилеи времени Иисуса в научной дискуссии об «историческом Иисусе» самым существенным образом изменился по сравнению с более ранним периодом исследований.

Археологические данные позволили сделать выводы о нескольких этапах истории этого региона и, что наиболее важно для новозаветной библеистики, скорректировать и во многих случаях отказаться от ряда гипотез и представлений о галилейском контексте проповеди Иисуса, а также о ее содержании, в т. ч. от тех, которые прежде были широко приняты. Так, археология не дает основания для подтверждения ни кинической гипотезы с ее аргументом об эллинизированной Галилее [2, с. 554], ни тезиса о какой-то радикальной социальной напряженности в регионе. К основным результатам таких исследований можно отнести следующие.

Благодаря раскопкам получил свой ясный ответ вопрос об этнорелигиозной идентичности галилеян раннеримского времени. В элинистический период III–II вв. до Р. Х. Галилею заселяли люди, бытовая керамика которых была связана с местными производственными традициями позднего железного века («грубая галилейская посуда»), она также поступала из прибрежных городов Восточного Средиземноморья, из области культурного доминирования эллинизированной Финикии. Фундаментальное изменение культурного характера региона происходит в результате хасмонейской экспансии на север в конце царствования Иоанна Гиркана I (ок. 110 г. до Р. Х.) и Аристобула (104/3 г. до Р. Х.): на смену финикийскому влиянию приходит влияние хасмонейского эллинизированного иудаизма. Известны археологические следы уничтожения дохасмонейских поселений, на смену им приходят новыми деревни и небольшие города с южной материальной культурой [5] — явное свидетельство систематической колонизации Галилеи с юга, из Иудеи.

Помимо сказанного, об иудейской идентичности галилеян I в. говорят следующие результаты исследований: (1) на многих исследованных местах в слоях конца VIII в. до Р. Х. исчезает характерная для этих поселений в более

ранний период керамика и нет заметных следов обживания данной территории (свидетельство о запустении и о депопуляции региона после ассирийского завоевания) [4]; (2) следы постепенного нового заселения Галилеи прослеживаются только в конце персидского и уже в эллинистическое время, а, как уже сказано, с хасмонейского периода появляется много новых поселений с иудейской материальной культурой; (3) выделены культурные маркеры, типичные для таких поселений: фрагменты каменных сосудов; миквы; отсутствие свиных костей; остатки синагог (до 70 г.). (4) Языческая эпиграфика с момента прихода хасмонеев начинает исчезать. На основании этих данных делается общий вывод о том, что галилеяне раннеримского периода (т. е. времени служения Иисуса) не были потомками древних северных израильтян, но в основном это в третьем-четвертом поколении потомки иудейских колонистов, переселившихся сюда при хасмонеях и иродианах. Археологические свидетельства о заселении ими Галилеи и о проведении при Хасмонеях ясной культурной границы этой территории с окружающими областями позволили сделать вывод о Галилее I в. как о еврейской земле. Поэтому на рубеже XX–XXI вв. специалисты окончательно отказались от гипотезы о «языческой Галилее» I в. Однако указанные факты не исключают возможности для вывода об определенном эллинистическом влиянии на образ жизни галилеян (но не на их религиозность). Данное влияние, судя по всему, побудило галилеян задуматься о собственной идентичности и способствовало развитию локальной материальной культуры, ориентированной на новые архитектурные и художественные возможности ее выражения (наличие материала для водонепроницаемой штукатурки позволило сооружать миквы, архитектура греческой базилики стала источником вдохновения при постройке самых ранних синагог (Гамла, Магдала)). Найденные фрагменты изделий из стекла, импортная керамика указывают на то, что у столичной галилейской аристократии эллинистические представления о роскоши не вступали в противоречие с иудейской идентичностью. На такую идентичность большинства населения города указывают найденные фрагменты каменных сосудов и целый ряд микв.

Итак, то, что подавляющее большинство галилеян времени Иисуса независимо от социального статуса были иудеями, в новозаветной науке стало консенсусом. Верность Иерусалимскому храму и его священству, исполнение предписаний об обрядах, таких как обрезание, соблюдение субботы и ритуальная чистота, безусловно, принимались всеми галилейскими иудеями. Евангельские тексты, а также более поздняя раввинистическая традиция показывают, что здесь можно было горячо спорить о правильном толковании воли Божией.

Археологи также сделали общие выводы о степени урбанизации, типах поселений и о социально-экономической ситуации в Галилее. Наиболее исследованы три больших города, существовавших и еще строившихся во время Иисуса — столичные Сепфорис и Тивериада, а также Магдала. Оба столичных города по размерам и архитектуре были очень скромными в сравнении с ближайшими к Галилее эллинистическими центрами.

Благодаря своему расположению Сепфорис в персидский и эллинистический период был важным звеном в торговле между Средиземным морем и регионом Галилейского озера. Сын Ирода Великого, Антипа, унаследовавший

Галилею после смерти отца, восстановил город и сделал его своей резиденцией (Ios. Flav. Antiq. XVIII 27), однако масштаб этого строительства археологически пока точно не определен. Слои I в. сохранились очень плохо, этим временем датируются лишь немногие объекты (остатки дома с миквами на западном холме, театр (датировка спорная), акведук и некоторые другие объекты).

Новая столица тетрархии Тивериада была основана Антипой примерно в 7 км к югу от Магдалы в 19/20 г. по Р. Х. и названа в честь императора Тиберия. О еврейском населении Тивериады также свидетельствуют находки фрагментов каменных сосудов (Иосиф Флавий упоминает здесь большую синагогу — Ios. Flav. Vita. 276–280), но в отношении архитектуры город с самого начала строился как греко-римский (найдены: остатки кардо, монументальные ворота, помещение с мозаичным полом в иродианском стиле, возможно, оставшееся от дворца Антипы, остатки стадиона, начальная стадия строительства театра и некоторые другие), в источниках также упоминаются некоторые типичные для эллинистических городов институты и должности; эпиграфические надписи содержат имена должностных лиц, предполагающие многонациональный состав тивериадской элиты.

Недавно окончательно раскрыт еще один большой город, Магдала, основанный еще при хасмонейском правителе Александре Яннае (103–76 г. до Р. Х.). Здесь найдено несколько типичных для эллинистических городов архитектурных объектов (площадь с портиком, «дом у источника», остатки сети дорог, кардо и декуманусы, общественные термы, виллы). Для понимания жизни в прибрежном регионе времени Иисуса особенно важны данные раскопок огромного порта Магдалы, с причалами, пирсом и башнями; его размеры позволяют предположить, что город был важнейшим звеном в становящейся все более интенсивной торговле между Птолемаидой на средиземноморском побережье и городами Декаполиса на восточном берегу Галилейского озера. Если и искать где-то в Галилее смешанное население, то, возможно, именно в Магдале. Поэтому и предположение о двуязычии Иисуса и первых Его последователей вполне допустимо. Ср., например, двойное название Магдалы: кроме арамейского названия (грецизированное Μαγδαλά = «башня»), она была известна и под греческим именем Ταριχέα (τάριχος = соль/соленая рыба). В то же время об иудейском населении в этом городе свидетельствуют находки микв, фрагментов каменных сосудов, остатки по крайней мере одной синагоги (до 70 г.), каменная база, украшенная рельефами, один из которых с изображением меноры.

Результаты раскопок Магдалы дают основания для вывода о высоком уровне инвестиций Хасмонеев в строительство нового города и в развитие его экономической инфраструктуры и, как следствие, — вывод о создании ими слоя местной иудейской социально-экономической аристократии сразу же после аннексии этой территории. Именно данная группа людей, ориентированная прежде всего на Магдалу и Сепфорис, получала основные выгоды от налогов и таможенных сборов, получаемых в этом развивающемся регионе. При тетрархе Ироде Антипе эта тенденция усилилась. Антипа был первым правителем, который жил непосредственно в Галилее (и Перее) (Ios. Flav. Antiq. XVIII 36–38), поэтому налоги не утекали в Иерусалим, как при Хасмонеях

и при Ироде, но в значительной мере контролировались тетрархом, который, оставаясь под контролем Рима, использовал собственную налоговую администрацию. Судя по всему, именно это позволило Антипе проводить свою программу урбанизации Галилеи. Помимо таможенных налогов и сборов от торговли большие возможности для эффективной эксплуатации рыбных ресурсов озера давали порты Магдалы и Тивериады. Строительство портовых сооружений Магдалы, как уже было отмечено, слишком больших только для внутренней экономической деятельности на озере, было возможно только благодаря начатой Хамонеями и продолженной Иродианами политике, направленной на установление торговых связей Галилеи со средиземноморским районом.

Резюмируя сказанное о данном аспекте социально-экономической ситуации в Галилее, можно отметить, что археологические материалы дают основание для утверждения, что Галилея во времена Иисуса была не замкнутой, периферийной сельскохозяйственной областью, но динамически развивавшимся регионом, где проводилось интенсивное городское строительство. Для реализации этих проектов нужны были рабочие руки, привлекалось местное население, и то, что в восстановлении и строительстве Сепфориса жители Назарета, небольшой деревни недалеко от Сепфориса, как и многие другие галилеяне, могли участвовать, вполне можно себе представить, хотя никаких доказательств того, что Иисус также принимал в этом участие, нет.

Необходимо отметить, что для реконструкции самого ближайшего социального контекста служения Иисуса особенно важны материалы раскопок галилейских поселений другого типа — небольших сельских городов и деревень. Они позволили археологам сделать следующие выводы о социально-экономических последствиях урбанизации Антипы: однозначных признаков упадка экономической жизни в таких поселениях нет (ранее считалось, что такая деградация должна была стать следствием эксплуатации городами окружающих территорий), наоборот, наблюдается их расширение и увеличение населения. Находки демонстрируют также процесс социальной и экономической дифференциации жителей таких поселений: помимо связанных с двором тетрарха элит, были и локальные лидеры, очевидно, получавшие выгоду от торговли и сельского хозяйства, они часто также стремились обозначить свое благополучие в архитектуре и интерьере своих построек. О некотором влиянии эллинистических представлений о жизни говорят находки: в Йодфате стены некоторых домов украшены фресками во «втором помпеянском стиле», с цветной штукатуркой, а пол — фресками; общественные здания (в Гамле — базилика и синагога; в Капернауме — остатки синагоги I в. под византийской синагогой, остатки какого-то общественного здания на православном участке современного Капернаума, жилые инсулы, сближающие это поселение с Сепфорисом и Тивериадой; в Хирбет-Кана — различные жилые и производственные зоны). То есть ясно, что крестьяне не были однородной группой обедневших и угнетенных маргиналов; на уровне небольших поселений можно видеть различия в производстве и сбыте сельскохозяйственной продукции, что также отразилось на благосостоянии людей. Так, в поселениях сельской глубинки были найдены изделия из импортного стекла, лощеной керамики, предметы

бытовой роскоши (например, в Йодфате — многофитильный светильник и фрагменты прямоугольного стола из известняка).

В то же время приходится констатировать, что от собственно деревень Галилеи I в. осталось очень немного археологического материала. Из поселений этого типа хорошо раскопан только Эт-Тель (возможно, евангельская Вифсаида). Находки I в. в Назарете фрагментарны. Но и работы в Эт-Теле показывают, что и в деревнях появились предметы «повседневной роскоши», такие как привозная керамика и изделия из стекла, и деревенский мир западного берега озера также был открыт для импорта эллинистических товаров.

Стало ясно, что экономика «сельских городов» и деревень была ориентирована не только на поддержание минимального уровня жизни крестьян, но и на реализацию произведенного продукта на городских рынках. Раскопки в Кфар-Ханании, показали, что это деревенский центр по изготовлению керамики, откуда она распространялась во многие другие места Галилеи, в т. ч. по городским рынкам, в Сепфорис и его окрестности. Ни одно изделие из Кфар-Ханании не датируется временем более ранним, чем время основания Сепфориса и Тивериады, что указывает на то, что эти города служили основными рынками для их реализации, а распространение изделий — на интенсивные экономические взаимодействия городских рынков и потребителей товаров в деревнях.

Отметим, что Капернаум, который по его градостроительным элементам относят к городскому типу поселения (малый галилейский город), располагался недалеко от Магдалы на важном транспортном маршруте, выполняя в политической и экономической структуре тетрархии Антипы функцию пограничной таможни (Мк. 2: 14–15). Иисус, судя по всему, дистанцировался от столичных городов Тивериады и Сепфориса, но и Капернаум был местом, совершенно открытым для эллинизированного иудейского мира. Сам город был важным элементом в цепи коммуникации, связывающей, с одной стороны, малые города с окружающими деревнями, и с другой — со столичными центрами. Он становится исходной точной (и базой) проповеднических путешествий Иисуса и Его апостолов.

Важным для восстановления социального контекста служения Иисуса фактом является то, что по материалам раскопок прослеживается значительный рост населения Галилеи в I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х. Это происходит во всех ее регионах, даже в самых отдаленных: заселенная площадь в этот период увеличивается на 50%, а население — в 2 раза, так что его плотность к началу Первого антиримского восстания достигла наивысшего значения [5]. Вопрос о том, какие последствия эти процессы могли иметь для жителей Галилеи, остается спорным. С одной стороны, как было сказано, крестьяне, ремесленники, рыбаки могли извлечь определенную выгоду в ситуации экономического роста в I в., с другой — в этой ситуации социальных, экономических и культурных изменений безусловно были и проигравшие [7]. Местные ресурсы, такие как доступная для обработки земля или уровень урожайности выращиваемых культур, часто не могли поддержать растущее население, поэтому многие жители оставались бедняками и под бременем налогов могли закладывать имущество или даже идти в долговую кабалу.

В заключение еще раз резюмируем роль галилейской археологии в восстановлении историко-культурного контекста служения Иисуса. Эти данные позволили в новом свете понять некоторые аспекты евангельской традиции об Иисусе, но прежде всего — оказали решающее влияние на отсечение из круга обсуждаемых в дискуссии об «историческом Иисусе» ряда прежних гипотез. Прежде всего это отказ от гипотезы о «языческой Галилее» и, соответственно, от попыток дать объяснение универсальному содержанию провозвестия Иисуса как следствию того, что Галилею населяло смешанное, полуязыческое население, плохо знавшее закон Моисея, а Сам Иисус евреем не был [1]. Кроме того, археологические данные не подтверждают и гипотезу о Галилее Иисуса как области, охваченной беспорядками, характеризующейся социальной напряженностью и революционными настроениями, и о Его учениках и первых последователях как представителях угнетенного нижнего социального слоя. Эта гипотеза, получившая в конце XX в. широкое распространение, в свете новых данных представляется исследовательским мифом, служащим для обоснования образа Иисуса как революционера, якобы проповедовавшего в ситуации тяжелых социальных и экономических потрясений. Источники не сообщают ни о политических восстаниях при Антипе, ни о социальных движениях крупного масштаба [6]. Приведенные в статье данные, говорящие о Галилее как области с интенсивным экономическом развитием и с динамичными социальными изменениями, скорее свидетельствуют в пользу другого ее образа, более согласного с евангельской традицией (ср.: Мк. 1: 16–20; 10: 28–30). Особое внимание евангельской традиции об Иисусе к маргинальным социальным группам, неожиданное и даже для многих вызывающее провозвестие о Царстве Божием невозможно рассматривать как следствие ситуации угнетения и нищеты в Галилее, но именно того акцента, который Сам Иисус ставил в Своем провозвестии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Bauer W. Jesus der Galiläer // Idem. Aufsätze und kleine Schriften / Hrsg. G. Strecker. — Tübingen: J.C.B. Mohr, 1967. — S. 91–108.

2. Crossan J. D. The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant: 2 vols. — San Francisco: Harper, 1991.

3. Fiensy D. A., Strange J. R., eds. Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods. — Minneapolis: Fortress. 2014–2015.

4. Gal Z. Lower Galilee during the Iron Age. — Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992.

5. Leibner U. Settlement and History in Hellenistic, Roman, and Byzantine Galilee. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

6. Ostmeyer K. — H. Armenhaus und Räuberhöhle?: Galiläa zur Zeit Jesu // Zeitschrift für neutestanebtliche Wissenschaft. — 2005. — N96. — S. 147–170.

7. Reed J. L. Instability in Jesus' Galilee: A Demographic Perspective // Journal of Biblical Literature. — 2010. — N129/2. — P. 343–365.

8. Zangenberg J. Jesus der Galiläer und die Archäologie: Beobachtungen zur Bedeutung der Archäologie für die historische Jesusforschung // Münchener Theologische Zeitschrift. — 2013. — N64. — S. 123–156.

УДК 22.08

Игумен Иосиф (Крюков)[*]

ПРОБЛЕМА РОДОСЛОВИЯ СВ. ИОСИФА ОБРУЧНИКА В БОГОСЛОВСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Данная статья посвящена анализу проблем, связанных с родословной св. Иосифа Обручника, в трудах Отцов Церкви и богословов последующего времени. Разнящиеся данные об отце св. Иосифа из Евангелий от Матфея и Луки привели к появлению нескольких теорий в библеистике, которые пытаются примирить имеющиеся противоречия и редко рассматриваются в научной литературе в совокупности. Реконструкция богословских взглядов на родословную св. Иосифа поможет прояснить и ряд других вопросов, в частности проблемы обстоятельств и места рождения св. Иосифа, что может быть крайне полезно для дальнейших исследований о жизни Святого Семейства.

Ключевые слова: св. Иосиф Обручник, Родословие Иисуса Христа, синоптические Евангелия, патристика.

Hegumen Joseph (Kryukov)

THE PROBLEM OF THE GENEALOGY OF SAINT JOSEPH IN THEOLOGICAL LITERATURE

This article is devoted to the analysis of problems associated with the genealogy of St. Joseph in the writings of the Church Fathers and the theologians of later times. Differentiating data about the father of St. Joseph in the Gospels of Matthew and Luke led to the emergence of several theories in biblical studies that attempt to reconcile the existing contradictions and which are rarely explored in the scientific literature in total. Reconstruction of the theological views on the genealogy of St. Joseph will help to clarify a number of other issues, in particular the problems of circumstances and birthplace of St. Joseph, which can be extremely useful for further research about the life of the Holy Family.

Keywords: Saint Joseph, Genealogy of Jesus, Synoptic Gospels, Patristics.

Проблему родословия св. Иосифа Обручника в богословской литературе кажется конструктивным рассматривать путем анализа трех

[*] Игумен Иосиф (Крюков Максим Олегович), магистр богословия (St. Tikhon's Orthodox Theological Seminary, Московская Духовная академия). Соискатель степени кандидата богословия (Общецерковная аспирантура им. свв. Кирилла и Мефодия), настоятель Московского подворья Спасо-Преображенского Валаамского монастыря; mospodvorie.ru

касающихся ее тем: непосредственно родословной св. Иосифа по евангельским спискам; обстоятельствам его рождения, включающим вопрос о его непорочном происхождении; и, наконец, места рождения Обручника Пресвятой Богородицы.

Родословная св. Иосифа. Одной из проблем, с которой часто сталкиваются богословы при анализе евангельского образа св. Иосифа, является вопрос его родословной, разнящейся в описаниях Матфея (1: 16) и Луки (3: 23). Согласно Евангелию от Матфея, отцом Иосифа является Иаков; по св. Луке, Иосиф — это сын Илия.

Известны три главные гипотезы для примирения кажущихся здесь противоречий [3, с. 70–72].

Самая древняя теория, которая объясняет разногласия в родословиях, связана с т. н. законом ужичества (Втор. 25: 5–6). Известна она была уже раннехристианскому писателю Юлию Африкану (III в.), который и воспользовался ею в данном случае. В послании Юлия Африкана Аристиду, которое цитирует знаменитый церковный историк первой половины IV в. Евсевий Кесарийский, упоминается факт того, что израильские родословия составлялись либо согласно кровному родству, либо согласно закону, по которому если некто умирал бездетным, его брат обязывался «восстановить семя» и родить от его жены детей (см.: [24]). Это и произошло в данном случае. Мать Иосифа была замужем за Илием и, не имея от него детей, после его смерти вышла замуж за его брата, Иакова, от которого и родила Иосифа. Следовательно, прав первый евангелист, который заявляет, что «Иаков родил Иосифа» (Мф. 1: 16), потому что Иаков был Иосифу родным отцом; но прав также и третий евангелист, который признает отцом Иосифа Илия (Лк. 3: 23), сыном которого Иосиф был по Торе. Согласно же «Житию Пресвятой Богородицы» византийского агиографа первой половины IX в. Епифания Монаха, Илий — родной брат Иоакима, отца Пресвятой Богородицы [8, с. 297].

Однако если Иаков и Илий были родными братьями, то, стало быть, отцом у них было одно и то же лицо, на котором оба родословия должны были бы сойтись, чего в действительности не наблюдается. Поэтому Юлий Африкан предположил, что Иаков и Илий были братьями по матери, а у нее было двое мужей, из которых один был потомком Зоровавеля по линии Рисая, а другой — по линии Авиуда; от первого родился Илий, а от второго — Иаков. Аналогично раннехристианский историк объясняет различие в родословиях Салафииля (Салафиила), утверждая, что Иехония и Нирий были единоутробными братьями, оба из рода Давида, а именно: Иехония — по линии Соломона, Нирий же — по линии Нафана. Один из них, Иехония или Нирий, женился на вдове другого, и от этого брака родился Салафииль, который, будучи сыном одного по плоти, являлся сыном другого по Торе. Более того, этот способ согласования разногласий в евангельских родословиях Юлий Африкан выдает не за свою догадку или чье-либо предположение, но за свидетельство самих сродников Спасителя по плоти.

Версия, связанная с обычаем левирата, получила большое распространение и в патристической литературе. Так, один из Великих каппадокийцев, свт. Григорий Богослов, пишет:

> Узаконено было Моисеем: если еврей умирал, не оставив после себя семени, то, чтобы память его не истребилась среди людей, один из братьев его, или ближних родственников умершего обязан был, взяв любезную его супругу и имение, восстановить семя и дом умершему. А потому о Богочеловеке открыл я следующую сокровенность. Матфан, который вел род от Соломона, был женат на Есфене, но по смерти его Есфену имел женою Нафанов потомок по имени Матфат. И она родила сынов — одному Иакова, а другому Илия. По смерти же Илия, поелику у него не осталось рода, и дом, и супругу его немедленно взял себе рожденный по одному с ним отцу Иаков, и родил брату доблестного сына Иосифа. Так Иосиф был сын Иакова, а закон приписывает его Илию. И один из евангелистов, Матфей, указывает на естественное происхождение, а другой, Лука, на законное [4, с. 298].

Этой точки зрения придерживались учителя Церкви IV–V вв. бл. Августин (см.: [20]) и бл. Иероним Стридонский [9, с. 10], Отец Церкви VIII в. св. Иоанн Дамаскин [10, с. 139] и византийский богослов второй половины XI в. Феофилакт Болгарский [18, с. 25], а также Киевский митрополит середины XII в. Климент Смолятич [15, с. 22–23]. Ее же мы находим и во многих позднейших работах богословов Нового времени, посвященных св. Обручнику Божией Матери (см.: [1]). К этой теории склоняется и большинство современных комментаторов, например американский богослов Джозеф Фицмайер [25, p. 23]. В то же время такие построения периодически подвергаются критике за видимую сложность и искусственность. Например, по мнению американского библеиста Раймонда Брауна, различие в двух родословных св. Иосифа объясняется, скорее всего, тем, что родословие Матфея отражает принятое традиционное понимание Иисуса Христа и Иосифа как потомков Давида, а родословие Луки — буквальное перечисление предков Иосифа [21, p. 90, 503–504].

Сравнительно недавно стала популярной теория, суть которой заключается в предположении о том, что Матфей изложил родословие Иосифа, а Лука — Марии. Получившее определенное признание, это мнение, однако, имеет много противников (см.: [26]). Один из них — епископ Кассиан (Безобразов) — пишет:

> Вопреки очень распространенному мнению, которое видит в одном родословии родословие Иосифа, а в другом — родословие Марии, — и то и другое родословие есть родословие Иосифа. Тайна бессеменного зачатия современникам не была известна. Для современников Христовых отец Иисуса был Иосиф. Семейная среда Иисуса была среда Иосифа. Его род был род Иосифов. Иосиф был Давидид. К какому колену принадлежала Пресвятая Дева, мы не знаем [14, с. 19].

Это мнение также разделяет и Раймонд Браун [21, p. 89]. Замечание о том, что Евангелие умалчивает о родословии Божией Матери, встречается, например, в «Толковании на Четвероевангелие» одного из сирийских Отцов Церкви прп. Ефрема Сирина [7, с. 284]. Обычным верованием, однако, является вера в то, что и Иосиф, и Мария принадлежали к одному роду. Это убеждение закреплено, например, у свт. Иоанна Златоуста [12, с. 21], в уже упомянутом «Житии Пресвятой Богородицы» Епифания Монаха [8, с. 296–297] и в толковании Евангелия от Матфея византийского богослова XII в. Евфимия Зигабена [6, с. 12]. Соглашаясь с этим, Феофилакт Болгарский считает, что

Матфей, перечисляя предков св. Иосифа, таким образом изложил и родословие Богородицы:

> Дав родословие Иосифа, [Матфей] дал и родословие [Девы], ибо был закон не брать жен ни из другого колена, ни из другого рода или фамилии, но из того же колена и рода. Так как был такой закон, то ясно, что если дается родословие Иосифа, то тем самым дается и родословие Богородицы, ибо Богородица была из того же колена и того же рода; если же нет, то как бы она могла быть обручена ему? Таким образом, евангелист соблюл закон, который запрещал вести родословие по женской линии, но, тем не менее, дал родословие Богородицы, дав родословие Иосифа [17, с. 20].

Другой способ примирения упомянутого противоречия, несколько более древний сравнительно с предыдущим, основывается на законе о наследстве (Чис. 36:8–9; 1 Паралипом. 2: 21–22; Неем. 7: 63), по которому взявший за себя дочь умершего отца вписывался в потомство последнего и считался сыном его. Таким образом, в данном случае предполагается, что св. Иосиф вступил в брак с дочерью скончавшегося Иакова и через это был причислен к его роду.

Таким образом, в трудах Отцов Церкви и богословов последующего времени наибольшее признание получила «теория» левирата, которая достаточно конструктивно объясняет мнимое противоречие из фрагментов обоих Евангелий о родословии св. Иосифа Обручника.

Рождение св. Иосифа. В то время как из Священного Писания нам известны имена обоих отцов св. Иосифа, какой-либо информации о его матери в нем нет. Церковная традиция также умалчивает об этом [29, p. 66]. Ничего определенного нельзя сказать и о времени года, когда родился св. Иосиф, хотя на Западе его сугубое воспоминание совершается в марте, а в течение недельного богослужебного круга — в среду [29, p. 67]. Стоит отметить, что наибольшее внимание к подобным вопросам, включая рассуждения о том, был ли Иосиф первородным сыном и было ли его зачатие непорочным, свойственно, в основном, только католической традиции [28, p. 119]. В частности, тема избежания св. Иосифом первородного греха как «земного отца» Иисуса Христа, вероятно, пересекается со знаменитым догматом католической церкви *Ineffabilis Deus* о непорочном зачатии Девы Марии. Например, мало кому известно, что одним из предметов обсуждения Первого Ватиканского Собора 1870 г. был также и вопрос возможности возведения в статус догмата веры в непорочное зачатие св. Иосифа. И хоть сама идея никогда не была канонизирована, отвергнута она также не была и до сих пор широко распространена в Римско-Католической Церкви. Так, в одном из самых объемных трудов, посвященных св. Иосифу и опубликованных в последней четверти XIX в., его автор, английский католический богослов Эдуард Хили Томпсон, пишет:

> Это <благодатное> освящение <св. Иосифа> могло произойти двумя путями. Его прекрасная душа в момент соединения ее с телом сохранена от пятна первородного греха; или, иначе, когда пятно уже было ею приобретено, оно могло быть единовременно отменено и очищено благодатью будущего Спасителя [29, p. 43].

Что касается православной традиции, то в ней подобные вопросы, связанные с обстоятельствами рождения св. Иосифа практически никогда не поднимались и не обсуждались на уровне догматического богословия. Общее отношение традиции к данной проблематике можно кратко выразить словами прп. Ефрема Сирина: «Род Давида пребыл даже до обручника Марии Иосифа, рождение коего было естественно…» [7, с. 284]. В целом же позиция православной догматики касательно вопроса о непорочном зачатии св. Иосифа, вероятно, будет схожа с аналогичным мнением об отношении к католическому догмату про отсутствие первородного греха у Богородицы. Как известно, восточнохристианская традиция придерживается позиции о том, что свободным от греха в своей земной жизни был лишь один Господь Иисус Христос, все же остальные люди ежедневно грешат на земле — такое учение было закреплено на поместном Карфагенском соборе 419 г. в 115-м правиле [16, с. 260]. Лишь один непогрешимый Иисус Христос упоминается и в православной литургии — в коленопреклоненных молитвах на Троицу свт. Василия Великого и в песнопении после прочтения Евангелия на Утрене: «Воскресение Христово видевше, поклонимся Святому Господу Иисусу, единому безгрешному…» [2, с. 145]. В качестве «точки» в дискуссии о непогрешимости Богородицы в православной традиции можно привести мнение и свт. Иоанна Шанхайского: «Учение о безгрешности Богоматери учению православному не только чуждо, но и противно. Имея много свидетельств против себя, оно не имеет никаких за себя» [13, с. 30]. Таким образом, согласно православному учению, обрученный муж Пресвятой Богородицы, св. Иосиф, как и Она, был причастен первородному греху, в связи с чем вопрос о его непорочном зачатии в Православной Церкви никогда не поднимался.

Место рождения св. Иосифа. Четыре города Иудеи и Галилеи рассматривались в разное время в качестве отечества св. Иосифа и места его рождения: Иерусалим, Капернаум, Назарет и Вифлеем [29, p. 68–70]. Что касается Иерусалима, то утверждается, что предки Иосифа, принадлежавшие к дому Давидову, проживали на склоне Сионской горы даже после того, как род пришел в упадок. В качестве доказательства, например, упоминается дом св. Иоакима и Анны, который показывают паломникам до сих пор. В нем была рождена Пресвятая Богородица, происходившая, вероятно, из того же рода, что и св. Иосиф Обручник, согласно сочинениям свт. Иоанна Златоуста [12, с. 323], преп. Максима Исповедника [27, p. 38] и св. Иоанна Дамаскина [11, с. 254, 259]. Об этом косвенно свидетельствуют и находящиеся неподалеку места погребения Божией Матери и Иосифа, ибо согласно тогдашней традиции захоронения осуществлялись возле места проживания рода [19, p. 173–190].

Основание для того, чтобы считать родным городом Иосифа Капернаум, заключается в тех словах, которые, согласно Евангелию, говорили местные жители: «Не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем?» (Ин. 6: 42). Но из того, что жители этого города хорошо знали Иосифа, не следует, что Капернаум был его родным городом. Он мог просто часто общаться с горожанами — так же, как и Сам Спаситель, о Котором мы знаем, что Он родился не в Капернауме. «Город, в котором Христос родился, — Вифлеем; в котором воспитан, — Назарет; а в котором имел постоянное пребывание, — Каперна-

ум», — говорит в толковании на Евангелия свт. Иоанн Златоуст [12, с. 323]. Вероятно, Капернаум стал ассоциироваться с родиной св. Иосифа лишь по причине переселения Святого Семейства туда: так, русский духовный писатель и митрополит свт. Димитрий Ростовский (1651–1709) в «Поучении на неделю шестую по Святом Духе» высказывает мнение, что, прожив некоторое время в Назарете, Святое Семейство переселилось в Капернаум, где св. Иосиф смог заниматься своим ремеслом и приобрел дом [5, с. 397].

В пользу Назарета приводятся более существенные аргументы. В своем Евангелии св. Лука говорит, что после бегства в Египет Иосиф, Мария и Иисус возвратились в «город свой Назарет» (Лк. 2: 39). Также и св. евангелист Иоанн рассказывает, как Филипп, встретившись с Иисусом, говорит Нафанаилу, что они нашли предреченного пророками Мессию — Иисуса, «сына Иосифова, из Назарета» (Ин. 1: 45). Но что касается первого текста, из него лишь можно заключить, что Назарет, возможно, был родиной Марии, а не Иосифа, и если и назывался «его» городом, то только лишь в силу его там проживания после обручения. Однако, по «Житию Пресвятой Богородицы» Епифания, Иаков и Илий — отцы св. Иосифа по естеству и по Закону — проживали в Галилее. Там же жил в бедности, зарабатывая себе на хлеб древоделанием, и сам св. Иосиф [8, с. 296, 299]. Из отрывка же из Евангелия от Иоанна также нельзя сделать каких бы то ни было определенных выводов. Мы знаем, что Господь родился в Вифлееме, однако Его называли «Иисусом из Назарета». Подобная лексика может быть употреблена и в отношении св. Иосифа.

Наиболее же вероятным местом рождения св. Иосифа является Вифлеем. Действительно — это город, в котором проживали потомки Давида по линии Соломона; здесь родился сам Давид и сюда вернулись Давидиды после Вавилонского плена (Лк. 2: 4). Но главным доказательством в пользу этой теории служит тот факт, что именно сюда, повинуясь повелению кесаря Августа идти для переписи каждому в свой город (Лк. 2: 1–3), пришел с Божией Материю св. Иосиф. Более того, ирландские апокрифы XV в. “Leabhar Breac” и “Liber Flavus Fergusiorum”, тексты которых восходят к IX в. и находятся под сильным влиянием известной апокрифической «Книги Иосифа Плотника», утверждающей, что св. Иосиф был родом из Вифлеема (глава II), вкладывают в уста святого слова, которыми он признает свое происхождение из этого города [23, p. 63]. О том же пишет и прп. Максим Исповедник [27, p. 63]. Помимо этого, еще один аргумент в пользу Вифлеема приводит «Кембриджская история христианства». Авторы обращают внимание на то, что определение «свои» (Ин. 1: 11), скорее всего, имеет в виду не только человечество вообще, но более конкретно — жителей Иудеи, где и расположен Вифлеем [22, p. 131].

Таким образом, мы приходим к следующим выводам. Разногласие в родословиях св. Иосифа в Евангелиях от Матфея и Луки объясняется с помощью закона левирата — мать Иосифа была замужем за Илием и, не имея от него детей, после его смерти вышла замуж за его брата, Иакова, от которого и родила Иосифа, то есть св. Иосиф был родным сыном Иакова (Мф. 1: 16), однако по иудейскому закону считался и сыном Илия (Лк. 3: 23), брата Иакова. Именно такая точка зрения получила наибольшее распространение в патристической литературе и библеистике, т. к. остальные гипотезы (например, о наличии

родословия Богородицы в списках одного из евангелистов) имеют гораздо больше недостатков. Церковная традиция не располагает данными об имени матери св. Иосифа или точной информацией о месяце его рождения. Что касается обстоятельств рождения Обручника Пресвятой Богородицы, то согласно православному учению его рождение было естественным, т. е. он унаследовал первородный грех, вопрос о наличии которого у св. Иосифа до сих пор не до конца разрешен в католической традиции. Наиболее вероятным местом рождения св. Иосифа является иудейский Вифлеем — город Давидов, куда как на свою родину пришел св. Иосиф с Богородицей для переписи (Лк. 2: 1–5), что подтверждается и более поздними средневековыми текстами, восходящими к апокрифической «Книге Иосифа Плотника».

ЛИТЕРАТУРА

1. Анисенко О. Жизнь Св. Иосифа Прекрасного / О. Анисенко. — М., 1903.

2. Антонов Н. Храм Божий и Церковные Службы / Н. Антонов. — СПб., 1912.

3. Богословский М. О двух генеалогиях Иисуса Христа / М. Богословский // Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению четвероевангелия, с библиографическим указателем / сост. М. Барсов. 2-е изд. — СПб., 1893. — Т. 1.

4. Григорий Богослов, свт. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова: в 2 т. — СПб., 1914. — Т. 2.

5. Димитрий Ростовский, свт. Проповеди и поучения. — Б. м., 1995. — Кн. 2.

6. Евфимий Зигабен Толкование на Евангелие. — М., 2000.

7. Ефрем Сирин, прп. Творения: в 4 т. — Б.м., 2002–2003. — Т. 4.

8. Житие Пресвятой Богороды. Епифаниа иеромонаха, обители Калистратовы, о житии и о воспитании, и летнаго показаниа Пречистыя и Преблагословенныя Владычица нашея Богородица и Приснодевы Мариа // Порфирьев И. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, по рукописям Соловецкой библиотеки. — СПб., 1890. — С. 295–311.

9. Иероним Стридонский, бл. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. — М., 1997.

10. Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. — М., 2003.

11. Иоанн Дамаскин, св. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / пер. свящ. Максима Козлова. — Мартис, 1997.

12. Иоанн Златоуст, свт. Творения: в 12 т. — СПб., 1901. — Т. 7.

13. Иоанн (Максимович), архиеп. Православное почитание Божией Матери. — Вильмуассон; СПб., 1992.

14. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. — М., 2006.

15. Климент (Смолятич), митр. Послание митрополита Климента к Смоленскому пресвитеру Фоме. — СПб., 1892.

16. Никодим (Милаш), еп. Правила Православной Церкви: в 2 т. — М., 2001. — Т. 2.

17. Феофилакт Болгарский, св. Толкование на Святое Евангелие блаженного Феофилакта Болгарского: в 2 т. — М., 2010. — Т. 1.

18. Феофилакт Болгарский, св. Толкование на Святое Евангелие блаженного Феофилакта Болгарского: в 2 т. — М., 2010. — Т. 2.

19. Aarde A. The Carpenter's Son (Mt 13.55): Joseph and Jesus in the Gospel of Matthew and Other Texts // Neotestamentica. — 2000. — N34 (1). — P. 173–190.

20. S. Augustini. De Consensu Evangelistarum Libri Quatuor. 2.3.5 // PL 34. Col. 1072–1073.

21. Brown R. The Birth of the Messiah. — Doubleday, 1993.

22. Cambridge History of Christianity / ed. Margaret M. Mitchell. — New York: Cambridge University Press, 2006. — Vol. 1.

23. Elliott J. A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives. (New Testament Tools and Studies, 34.) — Leiden: Brill, 2006.

24. S. Eusebius Pamphili. Historia Ecclesiastica. VII // PG 20. Col. 90–100.

25. Fitzmyer J. Saint Joseph in the New Testament // Josephinum Journal of Theology. — 2000. — Vol. 7, N1–2. — P. 18–30.

26. Hagner D. Word Biblical Commentary Vol. 33a, Matthew 1–13. — Dallas, Texas, 1993.

27. St. Maximus the Confessor. The Life of the Virgin / trans. by Stephen J. Shoemaker. — Yale University Press, 2012.

28. Prcela I. St. Joseph: The Virginal Father of Jesus. — Friesen Press, 2012.

29. Thompson E. The Life and Glories of St. Joseph, Husband of Mary, Foster-Father of Jesus, and Patron of the Universal Church. — Rockford, IL, 1980.

УДК (281.3+281.4):93 «03»

Д. С. Курдыбайло[*]

БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ В КОНСТРУИРОВАНИИ ЕВСЕВИЕМ КЕСАРИЙСКИМ МИФА О КОНСТАНТИНЕ ВЕЛИКОМ[**]

В статье анализируется описание Евсевием Кесарийским личности Константина Великого и его эпохи в «Жизни Константина» с точки зрения внеисторических аспектов, прежде всего разнообразных библейских сравнений и аллегорий, с помощью которых современным для Евсевия историческим событиям придается статус продолжения истории священной. Показано, что биография Константина может быть разделена на четыре периода, в описании каждого из которых превалирует соответствующий тип сравнений: с пророком Моисеем, с христианским епископом, с апостолами и со Христом. Такое нарастание семантической насыщенности образов создает картину усиливающейся значимости василевса, после смерти освобождающегося от ограничений телесной природы человека и тем самым не лишающегося, но напротив, только расширяющего и усиливающей свое могущество. Так формируется мифологический образ Константина, во многом определяющий этос византийского института императорской власти в последующие века.

Ключевые слова: Евсевий Кесарийский, Константин Великий, миф, история, Римская империя, библеистика.

D. S. Kurdybaylo

EUSEBIUS' OF CAESAREA MYTH OF CONSTANTINE THE GREAT: ITS CONSTRUCTION AND BIBLICAL SOURCES

Eusebius' of Caesarea descriptions of Constantine the Great and his time in the Vita Constantini are discussed from the ahistorical standpoint, primarily in the scope of various Biblical comparisons and allegories, which are used to install the Eusebius' contemporaries

---

[*] Курдыбайло Дмитрий Сергеевич, кандидат философских наук, научный сотрудник отдела информационных проектов, Русская христианская гуманитарная академия.

[**] Работа подготовлена в Санкт-Петербургском государственном университете при поддержке РНФ, проект № 17–18–01168 «Модификации социально-политического учения Библии в истории и религиозные основания политико-правовой мысли Российской империи».

into the flow of Biblical history. It is suggested to divide Constantine's life into four periods, each being described with a dominating type of comparisons: with Moses, with a Christian bishop, with Apostles, and with Christ. Such an ascend of semantic intensity in Eusebius imagery draws a picture of emperor's increasing significance, who finally becomes unconstrained by bodily limits after his death just to further expand his power over the Empire. Eusebius' narrative makes a mythological character of Constantine's figure, which becomes the identity of Byzantine imperial ethos for a few following centuries.

Keywords: Eusebius of Caesarea, Constantine the Great, myth, history, Roman Empire, Bible studies.

> Constantine was much too big a figure to be buried in 337, even among memorials of the apostles. And the Constantine who lived on and indeed grew in stature after 337 can only be studied through the narrative 'versions', which profess to tell us about his own life and times but were increasingly coloured by the consequences of the changes he had brought about. There is no one moment when 'legend' prevails over 'history' — there are only successive and interdependent versions, which add to and subtract from the historical Constantine in reaction to historical circumstances which he himself had created [15, p. 169–170].

Тема взаимоотношений Константина Великого и Евсевия Кесарийского не перестает привлекать внимание современных исследователей, особенно в контексте формирования политико-идеологического ландшафта первой христианской империи. Значительное число работ посвящено символике в описаниях Константина Евсевием. В этой работе мы попытаемся подойти к «константиновским» текстам Евсевия с несколько необычной точки зрения: пользуясь терминологией А. Ф. Лосева, можно было бы назвать ее реконструкцией диалектики мифа о Константине, каким он прочитывается у Евсевия (применение антитезы «миф — история» к наследию Евсевия обосновывается в существующих исследованиях, см., напр.: [17]). В рамках данной статьи мы ограничимся текстом «Жизни Константина» (далее — VC), привлекая прочие тексты Евсевия лишь в той мере, в какой это необходимо для уточнения анализируемого контекста.

По оценке современных исследователей, VC изначально задумывалась скорее всего как панегирик [19, p. 686], а затем приняла характер наставления для молодых августов — детей Константина [10]. На первый взгляд, она не выполнила ни одной из своих задач: написанная вскоре после смерти Константина (337 г.) и незадолго до смерти самого Евсевия (339 или 340 г.), VC практически не привлекала к себе внимания в течение нескольких веков [19, p. 691–692] (так, VC не упоминается Иеронимом Стридонским [10, n. 31], для которого сочинения Евсевия были важным источником, некоторые из них он переводил). Бытовавшее среди исследователей XX в. мнение о том, что Евсевий имел значительное влияние на Константина, на сегодняшний день едва ли может считаться верным; вероятнее всего, за всю жизнь Евсевий лично общался с василевсом лишь четыре раза [5, p. 265–267].

I

Одна из наиболее ярких тематических линий в 1–2-й книгах VC (далее греческий текст VC цитируется по [13], русский перевод по [2]) — сравнение Константина с пророком Моисеем. Это сравнение Евсевий разрабатывает в ряде самостоятельных эпизодов:

1. (VC1.12, 19)«Константин, подобно Моисею, воспитан при дворе тиранов». Как Моисей, проведя детство при дворе фараона (Исх. 2: 1–10), «отказавшись словом и делом от воспитателей, признал близкими истинных своих братьев и сродников» (VC1.12.1.7–9), так и Константин, по словам Евсевия, воспитываясь в языческой среде, «не унаследовал ничего свойственного» ей (VC1.12.2.8–3.1), «живя среди… товарищей своего отца по царствованию… подобно тому древнему пророку Божьему» (VC1.19.1.1–2). Евсевий почти полностью умалчивает о родстве Константина с его предшественниками — приверженцами язычества и гонителями христиан [10] (за исключением его отца, Констанция, который у Евсевия выступает уже сочувствующим христианству, VC1.13–14; Historia ecclesiastica 8.13.12–13 (далее — HE), цит. по [4]) — здесь один из первых примеров логики «принципиально “беспочвенного” бытия», которая, по утверждению С. С. Аверинцева, развивается из представления о «посланности» человека Богом, к которому «приложима в гротескно-сниженном переосмыслении новозаветная характеристика царя-священника Мелхиседека, этого прообраза средневековой теократии: “без отца, без матери, без родословия” (Евр. 7: 3). Он тоже по-своему изъят из родовых связей» [1, с. 19–20]. О роли этого сюжета в полемике Евсевия с критиками христианства см.: [17].

2. (VC1.20; заметим, что К. Рапп присоединяет этот сюжет к предыдущему, см.: [19, p. 687–689; 20, p. 182]). Константин «искал спасения в бегстве, чем опять уподобился великому пророку Моисею» (VC1.20.2.3–4). Евсевий продолжает сравнение со второй главой Исхода: Моисей, убивший египтянина и опасавшийся быть казненным за это, бежал из дома фараона и скрывался от него (Исх. 2: 11–15). Моисею уподобляется молодой Константин, по всей видимости, бежавший от Галерия, вполне обоснованно опасаясь за свою жизнь [2, примеч. 71 и 72 к кн. 1]. Для повествования Евсевия, однако, это событие служит еще одним подтверждением изъятости Константина из рода языческих правителей Римской империи, его выделенности и исключительности. Сохранение в повествовании указаний на родство с отцом имеет для Евсевия существенное значение, если согласиться с предположением, что VC задумывалась как наставление для детей Константина [10]: отношение сына с отцом, Константина с Констанцием, становится в этой перспективе образцом для отношения молодых августов к наследию самого Константина, и в первую очередь к тому балансу между государственной и церковной властью, который сформировался при первом василевсе-христианине.

3. (VC1.38 = HE9.9.5–8) Смерть Максенция, утонувшего в водах Тибра, сравнивается с гибелью в Красном море фараона и сопутствовавших ему преследователей израильского народа при исходе из Египта (Исх. 14: 8–28). Сравнивая Константина с Моисеем, предводителем исхода, Евсевий влагает в уста первого победную песнь из Исх. 15: 1–20 (этот момент Евсевий преподносит как отдельный аспект аналогии Константина и Моисея, повторяя его

в VC1.39.1–2). То, что в книге Исход в морской пучине погибают преследователи, тогда как Максенций утонул, «обращенный в бегство Константином» (VC1.38.2.6), не смущает Евсевия, для которого несоответствие частных деталей не так важно, как общее враждебное отношение Максенция к Константину и готовность погубить его при удобном случае — т. е. целостный образ гонителя по отношению к «спасающемуся бегством» будущему василевсу.

Это архетипическое сравнение избавления от преследования Максенция у Мульвийского моста с переходом через Красное море впервые упоминается Евсевием еще в «Церковной истории» (9.9.5–8) и, возможно, было придумано самим Константином [10], а затем воспринято и развито Евсевием. Существенно, что при сравнении этого сюжета в VC и HE можно видеть сохранение одних и тех же библейских цитат и ключевых фраз, тогда как фактические подробности события уступают место этическим характеристикам героев, объяснению их мотивов и более подробному описанию библейского прецедента.

4. (VC2.12) Евсевий вспоминает еще один эпизод Исхода: создание Моисеем скинии (Исх. 33: 7–10), которая стала особым местом, где *Господь говорил с Моисеем… как бы говорил кто с другом своим* (Исх. 33: 9, 11), и которая располагалась *вдали от стана* (Исх. 33: 7), т. е. за пределами лагеря, где остановились израильтяне, идущие через пустыню. С этой скинией Евсевий сравнивает «палатку» (σκηνή), которую поставил Константин «извне и вдалеке от [лагеря] войска», в которой, «держась непорочного и чистого образа жизни, возносил молитвы к Богу» (VC2.12.1.3–5). Подобным образом уже гораздо позднее Константин, планируя военную кампанию в Персии (которой не суждено было состояться ввиду его болезни и скорой смерти), «с великим тщанием устроил для этой войны и палатку наподобие церкви (τὴν σκηνὴν τῷ τῆς ἐκκλησίας σχήματι), чтобы в ней к подателю победы Богу вместе с епископами возносить свои молитвы» (VC4.56.4).

0. (VC1.28–29) Наконец, остается самая яркая пара эпизодов из жизнеописаний Моисея и Константина, аналогия между которыми напрашивается сама собой, но не находит даже намека у Евсевия. На наш взгляд, такими кульминационными событиями можно считать заключение Завета с Богом и принятие Моисеем скрижалей на горе Синай (Исх. 32–34) в сопоставлении с явлением креста перед Константином и его войском (VC1.28), за которым последовало явление ему Христа во сне, до конца изъяснившее смысл виде́ния (VC1.29).

Почему Евсевий, подробно разработавший четыре эпизода аналогий между Моисеем и Константином, не использовал этот сюжет, который мог бы оказаться самым ярким среди остальных? Стоит отметить, что рассказ о видении Константина предваряется ремаркой:

> …василевс получил удивительнейшее, посланное от Бога знамение, так что и поверить было бы нелегко, если бы говорил кто-то другой. Но нас с клятвой уверял в этом сам победоносный василевс, когда, спустя долго после того, мы писали настоящее сочинение и удостоились его знакомства и беседы (VC1.28.1.3–6).

Также исследователями отмечаются [9, p. 148; 11, p. 7] разногласия в описании того, как Константин интерпретировал видение и обратился к христианству: в VC говорится о том, что после видения василевс призвал христианских

священнослужителей (букв. «таинников слова», λόγων μύστας)«и спросил их, кто тот Бог, и какой смысл знамения, которое он видел?» (VC1.32.1.3–2.1); тогда как сам Константин утверждал, что «не принял от людей никакого наставления» в вере (ἡμῖν δὲ παιδεία μὲν ἡ ἐξ ἀνθρώπων οὐδεμία πώποτε συνήρατο) [7, 11.2.1–2], что в ином месте повторяется и самим Евсевием (De sepulchro Christi [12], 11.1.4–7; [11, p. 16]). Умаление чудесного характера обретения веры Константином и тень недоверия рассказу о видении обнаруживаются только в VC, и только в этом произведении Евсевий проводит последовательное сопоставление Константина и Моисея в череде аналогий.

Стоит заметить, что у хрониста V в. Зосима представлена совсем иная версия обращения Константина в христианство: убив своего сына Криспа, а затем и супругу Фаусту, он сильно испугался мести языческих богов и, созвав жрецов различных культов, спрашивал, как избежать ее. Никто из них не мог предложить способа уберечься от справедливой кары, кроме давнего друга Константина, принявшего христианство и проповедавшего ему всепрощающего и всемогущего Бога [22, 2.29.2–3]. Это и определило выбор христианской веры василевсом. Если допустить, что Евсевий знал об этом эпизоде, то слушая впоследствии рассказ о видении креста как причине обращения в христианство, он мог испытывать вполне понятный скепсис. Стоит заметить, что в EH о видении креста Константином не говорится вообще.

Так или иначе, но в VC Евсевий, скорее всего, намеренно старался снять акцент с видения Константином креста, по какой-то причине избегая сравнения с Моисеем в связи именно с этим сюжетом. Если принять эту гипотезу, то придется не согласиться с мнением Клаудии Рапп о том, что поскольку Евсевий не успел завершить работу над текстом VC, то и линия сравнения Константина с Моисеем осталась не доведенной до конца. По ее мнению, Евсевий планировал переработать текст так, что начатая в первой книге череда аналогий продолжилась бы и в остальных трех книгах [19, p. 695].

Исходя из нашей гипотезы, нужно предположить обратное: поскольку есть эпизоды, которые сознательно исключены из аналогии между Константином и Моисеем, то и сам ряд этих аналогий не является исчерпывающим замысел Евсевия, но скорее должен служить его частью, оставляя место для других экзегетических ходов, интерпретирующих современные ему события в контексте библейской истории.

Стоит отметить слова К. Рапп о том, что начиная с Мелитона Сардийского христианские авторы видели в Моисее прообраз Христа, после чего ею приводится отсылка на этот же мотив и у самого Евсевия [19, p. 693]. При этом сравнение Константина с Христом у Евсевия проступает во многих местах (см. их перечень в [3, с. 60–64]), в т. ч. и в завершении VC. Было бы логично предположить, что переход от сравнения с Моисеем как прообразом к сравнению с Христом как его осуществлением уже должен налагать ограничения на обширность первого ряда сопоставлений, который где-то должен уступить место второму. На деле, как мы постараемся показать ниже, таких рядов сопоставлений в VC больше, чем два.

Анализируя места книги Исход, цитируемые Евсевием, и сопоставляемые им события в жизни Константина, можно заметить, что и те, и другие даны

с сохранением хронологической последовательности — в этом Евсевий показывает себя честным историком. Обращение к синайскому законодательству вполне бы продолжило ряд событий Ветхого Завета, но видение креста хронологически предшествовало гибели Максенция у Мульвийского моста и, таким образом, нарушило бы порядок повествования о жизни Константина. Если же этот порядок был бы сохранен, то тогда был бы нарушен порядок библейских событий: израильский народ оказался бы у Синая прежде выхода из Египта.

II

Второй ряд сравнений, состоящий всего из двух эпизодов, но имеющий существенное значение, — это сравнение или прямое именование Константина епископом. Первое упоминание такого рода находим в VC1.44, где описывается роль Константина в поместных соборах 313–314 гг. [2, прим. 108 к кн. 1]:

> …имея особенное попечение о Церкви Божьей, он, в случае взаимного несогласия епископов в различных областях, действовал как общий, поставленный от Бога епископ (οἱά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος), и учреждал Соборы служителей Божьих, даже не отказывался являться и заседать сам среди сонма их и, заботясь о мире Божьем между всеми, принимал участие в их рассуждениях (VC1.44.1.1–2.2).

Заметно позднее сам Константин сравнивает служение василевса и епископа:

> …угощая некогда епископов, Константин справедливо сказал, что и сам он епископ (приводим собственные его слова, произнесенные при нас): «только вы — епископы внутренних дел Церкви, а меня можно назвать поставленным от Бога епископом дел внешних (ἀλλ᾽ ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην)» (VC4.24.1.1–4).

Примечательно, что в обоих фрагментах почти дословно повторяется оборот ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος, из чего с осторожностью можно предположить, что она берет начало в речи самого Константина. Косвенным подтверждением этому может быть редкость использования Евсевием этого оборота: единственное найденное нами место у Евсевия со сколь-нибудь схожей формулировкой — Demonstratio Evangelica 4.15.41.4–5, но совсем в другом контексте. Вообще говоря, καθεσταμένος в текстах Евсевия употреблено в разных формах всего шесть раз, причем кроме указанных трех, остальные не содержат связанного с ним упоминания Бога.

Отдавая должное замечаниям К. Рапп о том, что для многих раннехристианских авторов Моисей выступал «образцом идеального епископа» [19, p. 691; 11, p. 8], фигурой, в которой «объединились черты духовного и политического авторитета» [19, p. 691], нельзя, однако, не видеть и существенного отличия в том, какой аспект личности василевса Евсевий подчеркивает, проводя сравнение с Моисеем, и какой — с «поставленным от Бога епископом». Ряд сравнений с Моисеем (включая и последний упомянутый нами и не актуализированный Евсевием эпизод) раскрывает внутреннее становление личности Константина, демонстрирует его благочестие, в целом описывает путь к христианской вере.

Объединяющей темой здесь может быть назван исход из Египта — для Моисея в прямом смысле, для Константина — как метафора дистанцирования от языческого наследия предшественников. В целом это подготовительный период как самого Константина к принятию единоличного управления империей, так и всей империи к превращению в христианское государство.

Что касается деятельности василевса в образе епископа, то здесь речь идет о его продолжительном попечении о развитии церкви и государства, постепенном проведении реформ, издании и изменении законов, упорядочении церковной жизни, отчленении ересей от соборно принимаемого учения, борьбе с язычеством. Многолетний труд Константина во всех этих областях характеризуется внешней направленностью, проявляющей деятельный характер его личности, и вполне отчетливо разнится с той канвой событий, что ассоциируется с Моисеем.

III

Третий ряд сравнений: василевс сопоставляется с апостолами и тем или иным образом включается в число Двенадцати. Историческое основание этому — завещание Константина, чувствовавшего приближение смерти, быть похороненным в храме Двенадцати апостолов, воздвигнутом по его повелению:

> …в этом храме он приготовил сам себе место на случай своей кончины, чрезвычайной силой веры предусматривая, что по смерти мощи его сподобятся названия апостольских, и желая даже после кончины иметь участие в молитвах, которые в этом храме будут возноситься в честь Апостолов. Итак, соорудив там двенадцать ковчегов (θήκας), как бы двенадцать священных памятников (στήλας ἱερᾶς), в честь и славу лика Апостолов, посреди них поставил он гроб (λάρναξ) для самого себя, так что с обеих сторон этого гроба стояло по шести апостольских (VC4.60.2.1–3.3).

Трудно не увидеть двусмысленности такого устроения: с одной стороны, разумеется, по логике Евсевия, Константин оказывается в одном ряду с апостолами — в полном соответствии с усвоенным ему впоследствии церковью чином *равноапостольного*. Но с другой стороны, оказываясь в центре, ровно посреди апостолов, Константин занимает место Христа (ср. рассуждение С. С. Аверинцева о символике двенадцати членов, организованных около «некоего трансцендирующего этот круг центра» [1, с. 74–75]), — символика захоронения должна была, видимо, свидетельствовать об уподоблении его Христу и/или его исключительной богоизбранности. Из этих двух мотивов Евсевием эксплицируется только первый в контексте смерти и погребения Константина, хотя разные аспекты уподобления его Христу не раз встречаются в текстах Евсевия [21, p. 50–51], о чем подробнее будет сказано ниже.

Что касается сравнения с апостолами, нужно указать также, во-первых, VC4.71, где при описании погребения Константина он «назван сопрославленным вместе с апостолами (τῶν ἀποστόλον προσρήματι συνδοξαζόμενον)» (VC4.71.2.5), и, во-вторых, VC3.8, где участники первого Вселенского собора сравниваются с апостолами во время Пятидесятницы с тем только отличием, что из числа собравшихся в сионской горнице

не все были из служителей Божьих, между тем как в настоящем собрании находилось множество епископов, числом более двухсот пятидесяти, а сопровождавших их пресвитеров, дьяконов, чтецов и многих других невозможно было и исчислить (VC3.8.1.6–10).

И хотя здесь сам Константин явно не упоминается (ниже будет дано подробное описание его прибытия на Собор), очевидно, что его роль председательствующего будет не меньше, чем равная апостольскому достоинству участвующих епископов. О прибывшем на заседания Константине Евсевий пишет: «то был будто небесный ангел Божий, которого торжественные одежды блистали молниями света» (VC3.10.3.2–3; еще одно сравнение Константина с ангелом можно усмотреть в словах VC2.61.1.1: «уподобляясь громогласнейшему вестнику Божьему», θεοῦ μεγαλοφωνότατος κήρυξ). Гиперболичность этого описания становится более выпуклой, когда становится ясно, что Константин не только готов руководить обсуждением, но и внимать слову священнослужителей; он садится на свое место «не прежде, как подали ему знак епископы» (VC3.10.5.3–4).

Стоит однако помнить, что по традиции не только сам римский император, но и множество обитателей, предметов, обычаев его дворца окружались религиозным почитанием — как минимум, на уровне языка, жеста и ритуала. Избежать влияния такого отношения не мог, разумеется, и Константин:

> The emperor's pagan as well as his Christian subjects were obliged to venerate his *sacra maiestas*. His palace remained a *domus divina* (it had been likened to a temple); the ceremonies that took place in the palace considered a holy ritual, *sancti palatii ritus*. The orders sent out from *sacrarium*, the *adyton*, were received as *oracula* of the emperor's divine *numen*, to whose *altaria* supplications (*preces*) had to be addressed [21, p. 53].

Если предположить, что и сравнение с апостолами выделяет особую сферу деятельности василевса, то параллель с Пятидесятницей делает это наиболее показательно: Константин не только исполняет функции епископа — как «внешних дел», так и участвующего в богословских прениях, — но и выступает носителем апостольской благодати, через него таинственно открывается и действует Святой Дух. С этой позиции василевс, с одной стороны, держит себя с епископами как равный среди равных, а с другой — может возвышаться над ними не столько по праву императорской власти (ведь с христианской точки зрения она не сакральна сама по себе), сколько ввиду равенства апостолам и, следовательно, первенства перед «обычными» епископами. На этом, возможно, делается акцент и в именовании «общим епископом».

IV

Теперь обратимся к сравнению Константина со Христом. В VC этот мотив явственен только после смерти василевса. В основе его — идея универсальности: если до распятия Христос был ограничен человеческим телом, то после Вознесения Он становится снова всеприсутствующим Логосом, не ограниченным временем и пространством. То же старается показать Евсевий и в отношении Константина: после смерти его власть и авторитет становятся неподвластны ограничениям человеческой природы:

…он, как бы возродившись для высочайшей власти, удерживает царство и по смерти, и сохраняя имя победителя, великого Августа, самым названием (αὐτῷ προσρήματι) управляет римлянами (VC4.71.2.7–9).

…Блаженный василевс, даже по смерти, царствовал один, и все шло обыкновенным порядком, как было при его жизни. Одному только ему от начала мира Бог даровал такую честь. И действительно, из всех автократоров, он один различными делами чтил всех Бога и Христа его, а потому один по всей справедливости и сподобился этого. Одному только ему сущий над всеми Бог даровал преимущество царствовать над людьми даже по смерти, и людям, не лишенным смысла, этим ясно указал на нестареющее и нескончаемое царствование души его (VC4.67.3.1–7).

…Он уподобился Спасителю, который, как зерно пшеницы, умножившись из одного себя, по благословению Божьему, произрастил колос, и своими плодами наполнил всю землю. Подобно ему, и сей преблаженный, через преемство детей своих, из одного сделался многочисленным (ἀνθ'ἑνὸς πολυπλασιαζόμενος), так что у всех народов на почетных картинах изображается вместе со своими детьми, и любимое имя Константина живет не менее после его смерти (VC4.72.1.4–10).

Наконец, Евсевий замечает, что после смерти Константина

его изображения чеканили и на монетах: с одной стороны на них представляли блаженного с покрытой главой, а с другой — сидящим на четырехоконной колеснице и возносящимся на небо, куда простертая свыше рука принимала его (VC4.73).

И хотя в этом изображении вознесения на колеснице, казалось бы, в первую очередь узнается пророк Илия, Евсевий, тем не менее, сообщает об этом после пассажа с явным сравнением со Спасителем, после чего уход к ветхозаветным аналогиям выглядит уничижительным и теряет свою очевидность.

Как видим, Вознесение Христа служит, прежде всего, образцом разрешения диалектики целого и частного: то, что при жизни было неполным и ограниченным, через смерть и вознесение обретает полноту и универсальность. Константин из пускай и выдающегося, но все же «одного из» друг другу подобных императоров превращается в богоизбранного родоначальника христианской автократии и основоположника христианской государственности: принцип полноты предполагает неограниченное продолжение власти Константина в христианской Византии, независимо от того, кем будет конкретный преемник его престола в ту или иную историческую эпоху.

Стоит отметить, что эта трактовка уподобления Константина Христу существенно отличается от его понимания Евсевием, например, в речи по случаю тридцатилетия царствования василевса. В ней Евсевий, развивая оригенистическое учение о Логосе как единственном посреднике между миром смертных людей и Богом Отцом, встраивает василевса в иерархическую структуру, где его роль — трансляция своим подданным умопостигаемых истин, откровенных ему божественным Логосом (подробнее см.: [8, p. 53; 3, с. 60 сл.]).

* * *

Отдельного упоминания заслуживает линия ветхозаветных мессианских и эсхатологических пророчеств, которые, по мысли Евсевия, исполнились в правление Константина. Впрочем, если признавать аутентичность грамоты, цитируемой в VC2.24–42, то выходит, что исключительную историческую роль признавал за собой и сам василевс (или тот, кто подготовил для него текст грамоты):

> Не будет, конечно, никакой гордости хвалиться тому, кто сознает, что благодеяния получил он от Существа Высочайшего. Мое служение Бог нашел и судил годным для исполнения Его воли. Начав от того британского моря и от тех мест, где, по некой необходимости, определено заходить солнцу, я при помощи какой-то высочайшей силы гнал перед собой и рассеивал все встречавшиеся ужасы, чтобы воспитываемый под моим влиянием род человеческий призвать на служение священнейшему закону и, под руководством Высочайшего Существа, взрастить блаженнейшую веру (VC2.28.1.6–2.7).

Сам Евсевий видит в правлении Константина, во-первых, отказ от язычества как разрушение власти темных сил и, во-вторых, своеобразное восстановление Августова *pax Romana* под всеми признаваемой властью единого Бога и «от Бога поставленного» василевса. В разных произведениях Евсевий считает сбывшимися в его эпоху:

– пророчество Ис. 2: 1–4 о «последних днях», когда вера в единого Бога объединит все народы вокруг Сиона, Бог будет единственным Судьей, прекратятся войны и люди *перекуют мечи свои на орала, и копья свои — на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать* (подробнее см.: [18, p. 314]);

– пророчество Ис. 11: 6 — *тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их* — Евсевий интерпретирует как сложившееся при Константине согласие представителей государственной власти, аллегорически изображаемых животными, с членами церковного клира в образе «малого дитяти» [18, p. 314–315];

– пророчество Ис. 27: 1: *в тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское*. Картина с сюжетом, изображающим исполнение этого пророчества Константином, осененным крестным знамением, была «прибита высоко при входе во дворец василевса» и должна была напоминать о его роли в христианизации империи и победе над государственным язычеством (VC3.3);

– восстановление разрушенного Иерусалима по повелению Константина Евсевий интерпретирует как осуществление пророчества о «новом Иерусалиме» в Откр. 21: 2 (ср. тж. 3: 12). Такой вывод можно сделать из общего смысла VC3.33, хотя Евсевий не цитирует Апокалипсис дословно, вместо библейского καινῆ Ἰερουσαλήμ предпочитая прилагательное νέος (VC3.33.1.2–3).

Кроме этого, в том или ином виде Евсевий интерпретирует как осуществившиеся пророческие слова Мих. 4: 1–9, 5: 3–4 и Пс. 71: 7 [18, p. 316]. Исто-

риософия Евсевия имеет своеобразный «оптимистический» оттенок: он исходит из той посылки, что монархия должна соответствовать монотеистической государственной религии, тогда как политеизм предполагает и полиархию (как любую из форм сочетания множественных сил в управлении государством) [8, p. 52–62]. С этой точки зрения, начиная с Александра Македонского и в особенности после Августа, Римская империя с необходимостью должна была рано или поздно прийти к государственному монотеизму.

Что касается ветхозаветной истории, то в монотеистическом Израиле Евсевий видел также определенный путь развития: подлинным иудаизмом была вера патриархов, тогда как пребывание в Египте ослабило ее, и Моисеем были даны законы, соответствующие «расслабленному» состоянию душ его народа [18, p. 317]. Божественным Промыслом израильский народ постепенно должен был возводиться к чистоте отеческой веры, и Христос, воплотившись, осуществляет в т. ч. и возвращение к ней во всей полноте [18, p. 323]. В этой перспективе Константину уготована роль своеобразного завершителя: с точки зрения священной истории, через него продолжает происходить спасение богоизбранного народа (под которым понимаются теперь уже не иудеи или евреи, но все, кто принял Крещение), начатое Моисеем и осуществленное Христом, а с точки зрения государственно-политической, он — продолжатель Августа и возобновитель *pax Romana*. Если библейская история началась с грехопадения, которое было исцелено Боговоплощением, то торжество христианской веры в Римской империи может мыслиться окончательным завершением спасения человечества [8, p. 64] (отметим, что эти кажущиеся высокопарными слова становятся вполне логичными, если вспомнить об упоминавшейся выше иерархии Бог Отец — Логос — василевс, где последний выступает посредником, истолкователем и осуществителем воли Христа в пространстве общественной жизни подданных его империи; ср. также [8, p. 54–55]) — или, по меньшей мере, свидетельством того, что библейская священная история продолжает совершаться на глазах Евсевия и его современников [18, p. 324], а значит, правильно выстроенная герменевтика истории оказывается нагляднейшей *demonstratio Evangelica* (ср.: [17, p. 444–445]).

Для понимания историософии Евсевия важно учитывать влияние на него Оригена, для которого история, и в особенности история священная, выступает прежде всего предметом символического истолкования. Разумеется, непосредственная действительность фактов не ставится им под сомнение, но полнота постижения божественного Промысла предполагает проникновение *за* эту очевидную данность. По словам о. Георгия Флоровского,

> экзегеза [Оригена]… преследует одну цель — преодолеть историю, разорвать покров событий, выйти за пределы «буквы», которая убивает не только *sub umbraculo legis*, но и во времена Нового Завета Благодати. Реальность и историчность событий не отрицается, но они истолковываются как указания, знаки и символы. …Такая ориентация на будущее, на то, что грядет, неизбежно приводит к недооценке прошлого, уже произошедшего. Ведет она и к своего рода «сглаживанию» потока времени, ведь весь он — лишь символ непреходящего, и в произвольной точке временно́й оси можно вырваться в вечность. «Аллегорический» или, точнее, символический метод экзегезы подразумевает определенное равенство двух

Заветов: оба они историчны, а значит — не более чем прообразовательны. Оба они — лишь «тени», хотя и в разной степени [14, p. 87–88].

Разумеется, в отличие от Оригена, Евсевий по праву может называться историком ввиду его стремления представить и связать между собой факты, привести цитаты как можно полнее, сохранить хронологический порядок событий. Однако, как мы отчасти уже могли видеть, Евсевий действительно не вводит резкой границы между Ветхим и Новым Заветом, рассматривая их скорее как единую канву священной истории. Сама же священная история не имеет для него самостоятельной ценности как *история*, но важна прежде всего как свидетельство того, что Евангелие являло себя как задолго до того, как было написано, так и вплоть до событий новейшей истории. Континуальность исторического процесса у Евсевия становится едва ли не тождественной континуальности Промысла, понимаемого как непрестанное откровение Бога в жизни человечества (ойкумены, отдельных народов).

Анализируемое о. Георгием письмо Евсевия к Констанции [14, p. 83–85; 16, passim] дает важный материал для дальнейшей интерпретации образа Константина. В этом письме Евсевий отвечает сестре василевса, просившей прислать ей икону Христа, что изобразить Спасителя можно либо в Его «образе уничижения», но «такие образы запрещены Законом, и в церквях их не бывает»; либо же — в том великолепии, в которое Он облачился после Вознесения, но оно не изобразимо ни красками, ни словами, ни какими-либо другими человеческими средствами, его можно только созерцать в чистоте своего сердца, а не в искусственных подобиях [14, p. 85–86]. Принципиальная неизобразимость Христа означает и непостижимость его преображенного, обóженного человечества, онтологическую дистанцию между Ним и ныне живущими людьми.

Именно в такой картине отношений Бога и человека мотив посредничества приобретает особую значимость: василевс, выступающий как посредник между Логосом и смертными людьми, до некоторой степени оказывается и живой иконой Христа — не искусственным подобием, а истинным обиталищем Бога во вполне евангельском смысле (Ин. 14: 23). С другой стороны, даже по смерти, следуя логике Евсевия, Константин не испытывает того совершенного обóжения человеческой природы, которое он приписывает исключительно Христу, и потому его вопрос о его «изобразимости» не возникает не только ввиду очевидной политической конъюнктуры, но и из богословских убеждений Евсевия. Смерть василевса только распространяет его власть во времени и пространстве, но не дистанцирует от живых людей, т. е., как мы уже видели, после смерти Константина его посредническая роль не только не пропадает, но должна приобрести новый, универсальный масштаб.

* * *

Подводя итоги сказанному, попытаемся сформулировать целостную картину совокупности образов, сопровождающих описание личности Константина, которую вполне можно назвать полноценным *мифом* о первом василевсе-христианине.

Четыре линии аналогий, выделенных нами в VC, могут хорошо дополнять друг друга, если принять, что Евсевий использует их последовательно для изображения пути духовного становления Константина:

– первый мотив — сравнение с Моисеем — ставит на первое место дистанцирование василевса от языческого наследия, от закона мести и обычаев прежних императоров (стоит подчеркнуть, что речь здесь идет более о внутренних намерениях и личном образе жизни Константина, нежели о его публичных действиях);

– выйдя из «египетского плена» и обратившись к христианству, Константин начинает долгую, методическую и постепенную работу над преобразованием общественной жизни и упорядочением жизни церковной — на этом поприще он действует в образе епископа;

– следующий шаг — признание апостольского достоинства василевса, благодаря которому он возвышается над епископами-священнослужителями в собственном смысле слова и может выступать не только наравне с ними, но и как «общий епископ», обладая универсальностью, позволяющей охватывать епископат современной ему церкви как одно целое. Подобно апостолам, Константин обращает в христианство вверенную ему Богом империю и заканчивает свою жизнь в символическом окружении Двенадцати;

– наконец, центральное положение среди апостолов недвусмысленно намекает на уподобление Константина Самому Христу, по отношению к Которому василевс выступает иерархическим посредником, транслируя умопостигаемые истины, получаемые им от в откровении от Бога (Евсевий пишет о «многочисленных виде́ниях», в которых Бог наставляет Константина: [12, 18.1.4–2.3; 13, 1.47.2.1–3.3]), и сам выступает зримым образом Спасителя, своеобразной живой иконой, лучше всякого изображения свидетельствующей о Нем.

В масштабных преобразованиях жизни империи Евсевий видит осуществление Божиего Промысла, полноту спасения падшего человечества, полное освобождение от язычества, торжество евангельской проповеди, установление гармонии между религиозной жизнью и гражданским порядком общества. Исполнив свою миссию, Константин покидает земную жизнь, чтобы достигнув небесного Царства, продолжать царствовать уже наиболее совершенным и универсальным образом, не будучи стеснен какими-либо вещественными границами; его посредничество между Христом и народом империи нисколько не умаляется.

Таким образом, в VC может быть выделена четырехступенная иерархия образов, которым уподобляется Константин — от Моисея до Христа, соответствующая нескольким временным отрезкам жизни василевса и в своем построении вполне сочетающаяся с принципами Оригеновой символической экзегезы и Евсевиева расширения историзма Евангелия на всю историю человечества. С этой позиции легко может быть разрешено недоумение Клаудии Рапп о неравномерном упоминании образа Моисея на страницах VC [20, p. 197] (ср.: [6, p. 267]), как и предположение о «недоработанности» текста, жанр которого Евсевий решил изменить, когда первый вариант был уже написан [19, p. 686]. На наш взгляд, несмотря на отсутствие строгой систематичности в использовании образов-сравнений, и с точки зрения общей композиции,

и специально в отношении мифа о Константине VC содержит все необходимое, чтобы рассматриваться как целостное и законченное произведение, одна из главных задач которого — подведение итогов царствования Константина с точки зрения Евсевиевой экзегезы истории как продолжения Евангелия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Coda, 1997.

2. Евсевий Памфил. Жизнь Константина / перев. СПбДА; пересмотрен и исправлен В. В. Серповой; примеч. А. Калинина. — М.: Labarum, 1998.

3. Курдыбайло Д. С., Курдыбайло И. П. О переосмыслении мифа о колеснице души из «Федра» Платона в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // Соловьевские исследования. — 2015. — № 3 (47). — С. 49–66.

4. Bardy G. (éd.) Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique: 3 vols. — Paris: Cerf, 1952–1958. (TLG 2018 002.)

5. Barnes T. D. Constantine and Eusebius. — Cambridge; London: Harvard University Press, 1981.

6. Biliarsky I. Old Testament models and the state in early Medieval Bulgaria // Magdalino P., Nelson R. (eds.) The Old Testament in Byzantium. — Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010. — P. 255–277.

7. Constantini imperatoris oratio ad coetum sanctorum // Heikel I. A. (hrgb.) Eusebius Werke. — Leipzig: Hinrichs, 1902. — Bd. 1. — S. 151–192. (TLG 2018 021.)

8. Cranz F. E. Kingdom and polity in Eusebius of Caesarea // The Harvard Theological Review. — 1952. — Vol. 45, N1. — P. 47–66.

9. Dagron G. Emperor and priest: The imperial office in Byzantium / transl. J. Birrell. — Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2003.

10. Damgaard F. Propaganda against propaganda: Revisiting Eusebius' use of the figure of Moses in the Life of Constantine // Johnson A. P., Schott J. M. (eds.). Eusebius of Caesarea: Traditions and Innovations. Washington: Center for Hellenic Studies, 2013. — URL: https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5872 (дата обращения: 01.12.2017).

11. Drake H. The emperor as a 'man of God': the impact of Constantine the Great's conversion on Roman ideas of kingship // História (São Paulo). — vol. 35 (Franca 2016). — URL: http://www.scielo.br/pdf/his/v35/1980–4369-his-35-e83.pdf (дата обращения: 01.12.2017).

12. Eusebius Caesariensis. De laudibus Constantini // Heikel I. A. (hrgb.) Eusebius Werke. — Leipzig: Hinrichs, 1902. — Bd. 1. — S. 195–259. (TLG 2018 022.)

13. Eusebius Caesariensis. Vita Constantini // Winkelmann F. (hrsgb.) Eusebius Werke. — Berlin: Akademie-Verlag, 1975. — Bd. 1.1. — S. 3–151. TLG 2018 020

14. Florovsky G. Origen, Eusebius, and the iconoclastic controversy // Church History. — 1950. — Vol. 19, N2. — P. 77–96. [Цитируемый рус. перев.: Флоровский Г. Ориген, Евсевий и иконоборческий собор. — URL: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_035.htm]

15. Fowden G. The last days of Constantine: Oppositional versions and their influence // The Journal of Roman Studies. — 1994. — Vol. 84. — P. 146–170.

16. Gero S. The true image of Christ: Eusebius' letter to Constantia reconsidered // The Journal of Theological Studies, NS. — 1981. — Vol. 32, N2. — P. 460–470.

17. Hollerich M. J. Myth and history in Eusebius's De vita Constantini: Vit. Const. 1.12 in its contemporary setting // The Harvard Theological Review. — 1989. — Vol. 82, N4. — P. 421–445.

18. Hollerich M. J. Religion and politics in the writings of Eusebius: Reassessing the first 'Court Theologian' // Church History. — 1990. — Vol. 59, is. 3. — P. 309–325.

19. Rapp C. Imperial ideology in the making: Eusebius of Caesarea on Constantine as 'bishop' // Journal of Theological Studies, NS. — 1998. — Vol. 49, 2 (Oct.). — P. 685–695.

20. Rapp C. Old Testament models for emperors in Early Byzantium // Magdalino P., Nelson R. (eds.) The Old Testament in Byzantium. — Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010. — P. 175–197.

21. Straub J. A. Constantine as κοινὸς ἐπίσκοπος. Tradition and innovation in the representation of the first Christian emperor's majesty // Dumbarton Oaks Papers. — 1967. — Vol. 21. — P. 37–55.

22. Zosimus. Historia nova // Paschoud F. (éd.) Zosime. Histoire nouvelle: vols. 1–3.2. — Paris: Les Belles Lettres, 1971–1989. (TLG 4084001.)

УДК 226+801.7+101.8

Свящ. И. Кванчиани*

ФИЛОСОФИЯ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ПРИТЧИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РУССКОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

Притчевый язык хорошо известен как форма изложения религиозных идей, как литературная форма, но в философском дискурсе притча фигурирует редко. В статье делается вывод, что библейская притча в дореволюционной науке не была предметом основного внимания. Более того, качество изучения притч со временем даже падало, хотя к ним применялись и все более инновационные (научные) методы исследования. Если же говорить о философском дискурсе, то он со временем все более нивелировался, по мере того как в духовных академиях философия становилась все менее востребованным предметом и уходила из центра внимания библеистов. Тем не менее в области философского подхода был сделан прорыв еще в конце XVIII в. архимандритом Сильвестром (Лебединским). Философский герменевтический метод, в конце XVIII в. еще не разработанный, был успешно применен к евангельским притчам, и хотя более поздняя библеистика ушла от подобного дискурса и методологии, она востребована и сегодня.

Ключевые слова: Библия, евангельская притча, герменевтика, архиепископ Сильвестр (Лебединский), епископ Виталий (Гречулевич), Н. Н. Виноградов, философский дискурс, гносеология, библеистика.

Priest I. Kvanchiani

PHILOSOPHY OF THE GOSPEL PARABLE IN PRE-REVOLUTIONARY RUSSIAN BIBLICAL STUDIES

The parable language is well known as a form of exposition the religious ideas, as a literary form, but the parable is rarely featured in the philosophical discourse. The article concludes that the Bible parable in prerevolutionary science was not in the focus of attention. Moreover, the quality of the parables study fell over time, although they were applied to innovative (scientific) research methods. If we talk about philosophical discourse, it was more and more leveled, as philosophy became less and less in the theological academies and lost the interest of biblical scholars. Nevertheless, it was made a breakthrough in the field of the philosophical approach at the end of the 18th century by Archimandrite Sylvester (Lebedinsky).

* Священник Иоанн Кванчиани, магистр богословия, преподаватель кафедры библеистики, Тбилисская духовная академия и семинария; isidor-church@mail.ru

The philosophical hermeneutical method, which was not yet developed at the end of the 18th century, was successfully applied to evangelical parables and it is in demand today, although later biblical scholarship left such discourse and methodology.
Keywords: The Bible, the evangelical parable, hermeneutics, Archbishop Sylvester (Lebedinsky), Bishop Vitaly (Grechulevich), N. Vinogradov, philosophical discourse, gnoseology, biblical studies

Притчевый язык хорошо известен как форма изложения религиозных идей, как литературная форма, но в философском дискурсе притча фигурирует редко. Тем не менее философский аспект притчи также имеет право на существование, поскольку «притча воспринимается как одна из ведущих форм интеллектуальной литературы» [11, с. 3]. С. В. Мельникова посчитала, что евангельские притчи, имеющие право рассматриваться как «философские сентенции», не удовлетворяют литературной форме современной притчи, т. к. не содержат аллегории или иносказания [11, с. 5]. Однако, думается, притче нельзя отказывать в праве называться формой философского мышления, поскольку в ней содержится стремление к раскрытию одного из основных вопросов философии — отнологического познания и передачи этого знания окружающим [18, с. 382]. Притча есть результат рассуждения, предполагающий отвлечение, символизм, иносказательную иллюстративность (см.:[13]).

Косвенные признаки позволяют вынести евангельские притчи — иносказательные рассказы, которые принадлежат Иисусу Христу — в отдельную группу. Евангельская притча признается особым жанром письменно зафиксированных устных форм передачи истин Иисусом Христом, поддающихся типологии: сравнение, аналогия, пример и аллегория [1]. При этом в качестве особенности евангельских причт, особенности, которая важное значение имеет именно в философском аспекте, упоминают то обстоятельство, что многие притчи Иисуса «содержат две или даже три истины, причем каждая притча может быть совершенно особенным образом связана с изображенной в ней реальностью» [7, с. 466]. Истина выражена в притче в прикровенной форме, предполагающей очевидность образа, но неочевидность точной интерпретации (Мф. 13: 13, 34, 35). Толкование притчи, предполагающее известную степень герметизма в передаче смысла (Мк. 4: 34), должно иметь ключ к пониманию, т. е. метод ее истолкования. Поэтому одной из традиционных форм работы библеиста является герменевтика.

Однако в дореволюционной библеистике, бывшей золотым веком развития отечественного изучения Библии и связанных с ней дисциплин — библейской истории, текстологии, кодикологии, герменевтики и экзегетики, а также некоторых иных, — евангельские притчи изучались мало (сегодня ситуация почти не изменилась: достигнутое в дореволюционной библеистике дополняется выводами библейской критики, произведенной в Европе и США в XX в. Едва ли не единственной современной работой о евангельских притчах является книга прот. В. Хулапа [20]). Всего три автора изучали притчи вполне профессионально. Первым в русском богословии коснулся темы притч архиепископ Астраханский и Кавказский Сильвестр (Лебединский). Выпускник Киевской Духовной Академии, он почти всю жизнь провел в Казани и Астрахани [5, с. 446]. Изучением притч он занялся, став ректором Казанской духовной семинарии, написав книгу «Приточник евангельский», изданную в 1796 г. [14]. Его труд

почти совпал с подъемом русской библейской науки в Санкт-Петербургской духовной академии, который ознаменовался трудами митрополита Филарета (Дроздова) и протоиерея Герасима Павского. «К сожалению, несколько последующих десятилетий после плодотворных 10-х годов прошлого столетия для библеистических исследований СПбДА, да и вообще для всей отечественной библеистики, были отмечены если не регрессом, то почти полным застоем» [6, с. 193]. Именно поэтому первые основательные труды, посвященные Христовым притчам, стали появляться в духовных академиях только с 1860-х гг.

Следующим библеистом, обратившимся к изучению притч, стал Могилевский епископ Виталий (Гречулевич). Он долгие годы был столичным протоиереем, зарекомендовавшим себя прежде всего как проповедник и духовник [10, с. 2]. Овдовев, в 1876 г. он был пострижен в монашество и возведен в сан архимандрита [8, с. 11, 19], в 1879 г. хиротонисан во епископа Острожского, викария Волынской епархии, а в 1882 г. переведен в Могилев [8, с. 20, 22]. В 1885 г. скончался. Ученым в подлинном смысле епископ Виталий не был. Выпускник Санкт-Петербургской Духовной Академии в степени магистра богословия 1847 г. [8, с. 5], книги и статьи на евангельские темы он начал писать в 1850-х, после получения священнического сана [12, с. 211]. Наиболее объемной работой был «Подробный сравнительный обзор Четвероевангелия», изданный в 1875 г. [8, с. 11]. Большинство работ, вышедших из-под его пера, носили душеполезный, духовно-назидательный или патетический характер. Тематика работ была очень разнообразной, так что библеистом в чистом виде его назвать трудно. Почитатели отмечали такие особенности опубликованных его трудов, как церковность, умилительное восприятие Евангельской истории. Епископ Виталий был в большей степени проповедник, нравоучитель и законоучитель, чем кропотливый исследователь или вдумчивый богослов [9, с. 1–3]. Книга о евангельских притчах вышла из-под его пера в 1860 г. [4], когда книга архиепископа Сильвестра уже сильно устарела. Однако адресат у новой книги был иной — простое сельское население, тогда как архимандрит Сильвестр в свое время писал только для грамотной аудитории, не только понимающей тонкости богословия, но и разбирающейся в литературе, языках и даже масонских знаках.

Третьим и последним профессиональным специалистом в области евангельских притч был Н. И. Виноградов. Он по-настоящему занялся церковной наукой довольно поздно. Выпускник Московской Духовной Академии 1876 г., магистерскую диссертацию «Притчи Господа нашего Иисуса Христа» он защитил только в 1893 г. [2; 3], будучи преподавателем Вифанской духовной семинарии. Соответствующая монография вышла из печати годом ранее [17, с. 176; 12, с. 209]. Таким образом, Н. И. Виноградов стал единственным церковным ученым, посвятившим притчам диссертационную работу. Однако его работа стала в значительной мере трансляцией европейских научных трудов о евангельских притчах, чем в полной мере самостоятельным исследованием. Пытаясь быть независимым в своих выводах, Н. И. Виноградов оказался довольно непоследовательным автором, который делал порой противоречивые выводы из своих наблюдений и заимствований.

Ретроспектива исследований евангельских притч показывает, что ни один из перечисленных авторов не рассматривал притчи непосредственно

в философском дискурсе. Однако нельзя сказать, что философский ракурс им принципиально чужд. Ряд ценных замечаний оставил в предисловии к читателю первый отечественный библеист, коснувшийся толкования евангельских притч, архиепископ Сильвестр (Лебединский). Его рассуждение начинается с утверждения отнологического влечения мира к добру, антропологический ракурс которого носит базисный характер. Влечение к добру реализуется гносеологически — через возможность прикоснуться к «благости Источника через премудрость». «Добро премудрости», онтология мира, имеет множество типологических параллелей в этом мире, поэтому познание возможно посредством образного языка [15, с. 3]. Однако в силу отнологической поврежденности мира, Христос адаптировал свое знание к слушателям в форме притч, защищенных своей иносказательной формой от проникновения в их смысл нежелательных слушателей — фарисеев, книжников и иных. Восприятие притч, таким образом, требовало напряженной мыслительной работы, опыта интерпретации притч, знания ключа, раскрывающего смысл, — иными словами, следования заложенной традиции толкования притч. Форма притч такова, что народный язык и образность способствуют передаче этого герметического знания даже без понимания тонкостей смысла. И, наконец, самое важное: «Три вещи в притчах примечания достойны: 1) предмет или цель; 2) скорлупа, или поверхность от вещей видимых; 3) смысл, или другая часть духовная» [15, с. 5–8]. Все эти особенности дают представление о методе истолкования притч как герменевтическом, причем герменевтический метод дает в результате применения чистое знание. Именно по такому принципу двигался в своем толковании притч архимандрит Сильвестр. Сначала он предлагал текст притчи, затем первый пласт — тема притчи, далее евангельский контекст, позволяющий вскрыть «поверхностный» смысл, а затем уже он углублялся в тонкости интерпретации, позволявшие увидеть неочевидный и даже неожиданный смысл, часто замешанный на прочтении символики. В то же время нельзя сказать, что герменевтический метод применялся архимандритом Сильвестром сознательно, последовательно и всегда одинаково плодотворно. Кроме того, он даже и не был еще толком разработан [18, с. 119].

Однако, герменевтический подход епископа Виталия (Гречулевича) был на порядок беднее, проще и примитивнее. Такая особенность его работы с притчами коренилась не только в значительно менее подготовленном читателе — адресате его книг и статей, но также и в сниженном интеллектуальном уровне автора. Это отмечали его оппоненты по научной стезе [19, с. 6–9]. Если целью архимандрита Сильвестра было извлечение из притч их скрытого смысла, а образование и общая культура его мышления находились на очень высоком уровне, то цель епископа Виталия была значительно проще — простое, даже не вполне мотивированное морализаторство. Таким образом, в его работах метод остался философским, а результат работы был лишен даже намека на философский дикурс, морализаторство же было предельно бытовым, равно как и выводы о чисто религиозном содержании (см.: [4]).

Методологический подход Н. И. Виноградова к притчам может быть охарактеризован как общенаучный, т. к. в его работах (правда, чаще всего

без прямого указания на источник заимствования сведений) использованы, впервые в отечественной библеистике применительно к евангельским притчам данные и методы филологии, психологии и истории. Однако по мере все более активного применения методов и результатов смежных дисциплин философский дискурс не получил стимула к развитию. Это и понятно: преподавание философии в духовных академиях в течение всего XIX в. постоянно сокращалось (особенно в отношении к общему объему предметной сетки), а также ей придавалось все более вспомогательное значение [16, с. 68–70, 288, 425–426], а в светских университетах при большом внимании к философскому знанию вообще не обращали внимания на возможность философского подхода к темам, «оккупированным» церковной наукой.

И в то же время трудно сказать, что более вытесняло философский дискурс — сокращение к нему внимания со стороны духовных академий и идеологов реформ духовного образования или отсутствие интереса и даже недоверие со стороны самих преподавателей и студентов, но в своей работе Н. И. Виноградов сознательно устранился от возможности философской интерпретации притч. Более того, он их даже противопоставил. Он в своей работе утверждал, что Христос «не хотел, подобно мудрым мужам классической древности, основать новую школу ученых» [3, с. 7] [(читай — философов), т. е. обозначил противоречие между классической античной философией и учением Христа. Исторически такое противопоставление глубоко неверно, что подтверждается и появлением апокрифического памятника «Переписка апостола Павла с Сенекой», и литературой апологетов, симптоматически отразивших близость христианского учения к античной философии. Н. И. Виноградов также отказал притче в наличии философской мысли, сведя ее, вслед за епископом Виталием (Гречулевичем), к вопросу отношения человека к Богу и нравственных требований к первому [3, с. 7–8]. И только противопоставляя внутренний и внешний (аллегорический) смысл, он оговорил возвышенный характер первого, в то время как второй позволяло раскрыть применение современных наук, чем, в сущности, и занимался Н. И. Виноградов.

Наше исследование показало, что библейская притча в дореволюционной науке не была предметом основного внимания. Более того, качество изучения притч со временем даже падало, хотя к ним применялись и все более инновационные (научные) методы исследования. Если же говорить о философском дискурсе, то он со временем все более нивелировался — по мере того как в духовных академиях философия становилась все менее востребованным предметов и уходила из центра внимания библеистов. Тем не менее в области философского подхода был сделан прорыв еще в конце XVIII в. архимандритом Сильвестром (Лебединским), что было оценено и в наши дни — его книга единственная из всех исследований притч в дореволюционной библеистике была переиздана в постперестроечной России. Философский герменевтический метод, в конце XVIII в. еще не разработанный, был успешно применен к евангельским притчам, и хотя более поздняя библеистика ушла от подобного дискурса и методологии, он востребован и сегодня. Фактически философский интерес к евангельским притчам может быть возвращен, однако пока это дело будущего.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение / пер. с англ. В. В. Полосина, под ред. А. Л. Хосроева. — СПб.: РБО, 2000.

2. Виноградов Н. И. Речь перед зашитой диссертации // Богословский вестник. — 1893, апрель.

3. Виноградов Н. И. Притчи Господа нашего Иисуса Христа: вып. 1–4. — М., 1890–1891.

4. Виталий (Гречулевич), еп. Притчи Христовы. — СПб., 1860.

5. Здр. Сильвестр (Лебединский) // Русский биографический словарь. — СПб., 1904. — Т. Сабанеев — Смыслов. — С. 446.

6. Иannуарий (Ивлиев), иером. Вклад С.-Петербургской Духовной Академии в русскую библеистику // Богословские труды. Сборник, посвященный 175-летию Ленинградской Духовной Академии. — М., 1986. — С. 192–198.

7. Иисус и Евангелия. Словарь. / под ред. Д. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла; пер. с англ. А. Бакулова, С. Дорогиной, Л. Сумм, Г. Ястребова. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. — Т. 1.

8. Каргопольцов И. Преосвященный Виталий (Гречулевич), епископ Могилевский и Мстиславский. — СПб., 1894.

9. Л. Т., свящ. Преосвященный Виталий (Гречулевич) в своих проповедях и журнальных очерках. — Почаев, 1906. — Отд. оттиск из Волынских епархиальных ведомостей. — 1906. — № 31–32.

10. Л. Т., свящ. Преосвященный Виталий, епископ Могилевский и Мстиславский (бывший Острожский), основатель Волынского епархиального женского училища (ко дню двадцатипятилетнего юбилея). — Почаев, 1906.

11. Мельникова С. В. Притча как форма выражения философского содержания в творчестве Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова: автореф. дис. … канд. филол. наук. — М., 2002.

12. Мень А., прот. Библиологический словарь. — М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. — Т. 1.

13. Мусхелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Притча как средство инициации живого знания // Философские науки. — 1989. — № 9. — С. 101–104.

14. Сильвестр (Лебединский), архим. Приточник евангельский или Изъяснение притчей во святом Евангелии обретающихся, на мнении святых отец основанное: С приложением душеспасительных приличных всякой притче разсуждений и богословских нравоучений. — М., 1796.

15. Сильвестр (Лебединский), архим. Приточник евангельский или Изъяснение притчей… — [СПб.]: Светослов, 1997.

16. Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы. Вторая половина XIX века. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006.

17. Сухова Н. Ю. Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.). — М., 2013.

18. Философский энциклопедический словарь / редкол.: С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др. — М.: Советская энциклопедия, 1989.

19. Хвольсон Д. А. Последняя Пасхальная вечеря Иисуса Христа и день Его смерти. Ответ на статью о. архимандрита Виталия Гречулевича. — СПб., 1878.

20. Хулап В., свящ. Истории, рассказанные Христом. Как понимать евангельские притчи. — М.: Эксмо, 2008.

УДК 273.99

М. А. Вишняк*

МОНАХ ЛАЗАРЬ: РАСКОЛЬНИК-АРСЕНИТ ИЛИ РЕВНИТЕЛЬ ПРАВОСЛАВИЯ?

В статье рассматривается личность монаха Лазаря (PLP, № 14329), автора шести писем иерархам и монахам западных областей Византийской империи, составленных ок. 1275–1276 г. П. Гунаридис причисляет монаха Лазаря к членам арсенитского раскола (1265–1310) на основании содержания его писем. Однако нет никаких оснований считать монаха Лазаря арсенитом, т. к. в его письмах практически отсутствует ключевая для арсенитов тема отношения к патриарху Арсению Авториану и его преемникам. Другие косвенные признаки — оппозиция императору Михаилу VIII Палеологу, обличительный тон писем, призыв к исповедничеству — объясняются сложными обстоятельствами, связанными с Лионской унией 1274 г., когда не только арсениты, но и большая часть монашествующих оказались противниками унии. В этом отношении позиция монаха Лазаря близка позициям других обличителей Лионской унии, многие из которых полемизировали также с арсенитским расколом. Таким образом, монаха Лазаря можно смело назвать исповедником Православия, но не арсенитом.

Ключевые слова: монах Лазарь, арсениты, арсенитский раскол, раскол, Лионская уния, Михаил VIII Палеолог, иосифиты, Галактион Галисиот, Мелетий Галисиот.

M. A. Vishnyak

MONK LAZARUS: A SCHISMATIC-ARSENITE OR A ZEALOT OF ORTHODOXY?

The article discusses the personality of monk Lazarus (PLP, No. 14329), the author of six letters to hierarchs and monks of the Western regions of the Byzantine Empire, compiled approx. 1275–1276. P. Gounarides, basing on the contents of the letters, reckons the monk Lazar among the members of the Arsenite schism (1265–1310). However, there is no reason to consider the monk Lazarus as an arsenite. In his letters, there is practically no indications on the theme of attitude to the patriarch Arsenios Autoreianos and his successors, which was key for the Arsenites. Other indirect signs, such as the opposition to Emperor Michael VIII Palaeologus, the accusatory tone of letters, and the call for confession, may be explained by the complicated circumstances of the Union of Lyons (1274). In this period, not only the Arsenites, but also the greater part of the monks were opponent to the Union. In this respect,

* Вишняк Михаил Андреевич, аспирант, Московская духовная академия; gweharall@gmail.com

the position of the monk Lazar is close to the positions of other exposers of the Lyons Union, many of whom also polemized with the Arsenite schism. Thus, the monk Lazar can safely be called a confessor of Orthodoxy, but not an arsenite.

Keywords: monk Lazarus, Arsenites, Arsenite schism, schism, Union of Lyons, Michael VIII Palaeologus, Josephites, Galaktion Galesiotes, Meletios Galesiotes.

Болезненный арсенитский раскол, возмущавший Византийскую империю с 1265 по 1310 гг., начался из-за разногласий канонического порядка, связанных с незаконным удалением с престола императором Михаилом VIII Палеологом патриарха Арсения Авториана. Однако с самого начала к расколу примкнули многие сторонники сверженной Михаилом VIII династии Ласкарей и вообще почему-либо недовольные политикой Михаила. Лионская уния 1274 г., насаждавшаяся Михаилом VIII путем лжи и насилия, еще более осложнила ситуацию. Теперь ему противостояли не только сторонники сверженной династии или приверженцы патриарха Арсения, но и все те, кто не желал жертвовать Православием ради политических выгод — а таковых в Византийской империи было большинство.

Сохранившиеся документы той эпохи дают почувствовать ее драматизм. В их числе — письма неизвестного монаха Лазаря [9, № 14329] иерархам и монахам западных областей империи (Τοῦ μοναχοῦ Λαζάρου ἐπιστολαί), изданные Жаном Даррузесом в его «Греческом досье Лионской унии» [5, p. 99–104, 543–555]. Парис Гунаридис, автор наиболее значимой монографии об арсенитском расколе, считает, что их автор, монах Лазарь, был арсенитом [2, σ. 32, 109–111]. Как будет показано в настоящей статье, нет достаточных оснований считать монаха Лазаря арсенитом, потому что в его письмах не содержится никаких прямых указаний на принадлежность их автора к арсенитскому движению, а некоторые косвенные признаки, которые могли бы указывать на такую принадлежность, допускают иную трактовку.

По мнению Ж. Даррузеса, письма монаха Лазаря написаны в первые два года патриаршества Иоанна Векка, т. е. в 1275–1276 гг., их автор — монах из западных областей империи, возможно, из Фессалоники [5, p. 102–103]. В шести письмах, адресатами которых являются митрополиты Ларисссы, Фессалоники и Навпакта, игумен монастыря Акапниу в Фессалонике, а также одно неизвестное лицо, монах Лазарь призывает к противостоянию Лионской унии, обличает своих адресатов в измене Православию, побуждает их к покаянию и исповедничеству.

В письмах нет никаких прямых указаний на то, что их автор является арсенитом. П. Гунаридис не приводит никаких доводов в пользу того, что Лазарь является арсенитом, но просто включает его письма в перечень арсенитских источников и далее уже рассматривает их в таковом качестве. Возможно, он исходит из указания Ж. Даррузеса, который сближает позицию монаха Лазаря с позицией арсенитов, особенно монаха Галактиона Галисиота [9, № 3473], ослепленного за обличение Михаила VIII как нового Юлиана Отступника [5, p. 102]. Действительно, Лазарь, подобно Галактиону, называет императора Михаила VIII «тираном-отступником» (ἀποστάτης τύραννος), а послушных ему епископов — «соотступниками» (συναποστάται) [5, p. 547.27]. Но обвинения

монаха Лазаря в адрес Михаила, как и обвинения Галактиона, звучат исключительно в контексте противостояния Лионской унии.

Относительно Галактиона Ж. Даррузес опирается на повествование Георгия Пахимера:

> ἦσαν δ' οὗτοι καὶ μᾶλλον ὁ Γαλησιώτης τε Γαλακτίων καὶ ὁ Μελέτιος, ὃς καὶ ἅγιος, ὁ ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου καὶ δικαίου Λαζάρου κείμενος, ὧν ὁ μὲν στέρησιν ὀμμάτων ὁ δ' ἐκτομὴν γλώττης πέπονθεν, ἐπ' αἰτίαις ὁ μὲν ψεύδους, ὡς ἴδοι βασιλέα λέγων ἀζύμοις εἰς ἁγιασμὸν χρώμενον, τὴν ἀνατολὴν διερχόμενος, ὁ δ' ὕβρεως, Ἰουλιανὸν ἄλλον τὸν βασιλέα εἰπὼν κατὰ πρόσωπον [1, vol. 3, p. 25.23–27.2].

Как видно, этот отрывок скорее следует интерпретировать так, что Галактион Галисиот был ослеплен будто бы за то, что он, «проходя по Востоку» (речь идет о малоазийских владениях империи), распространял слух, что император Михаил причащается опресноками, тогда как его сподвижник, св. Мелетий Галисиот [9, № 17753], подвергся отсечению языка, назвав Михаила «новым Юлианом». Но, по большому счету, в данном случае не имеет значения, кто из этих двух монахов подвергся одному или другому наказанию и за что именно, поскольку ни Галактион, ни Мелетий не были арсенитами. П. Гунаридис даже называет Галактиона и св. Мелетия «героями антиуниатских иосифитов» [2, σ. 72]. «Иосифитами» (Ἰωσηφῖται [7, p. 167.9]) современники событий называли сторонников патриарха Иосифа I (1266–1275; 1282–1283) [9, № 9072], который снял с Михаила VIII анафему Арсения, наложенную за ослепление Иоанна IV Ласкаря [9, № 14534]. Иосифитов сближала с арсенитами только их непримиримая позиция относительно Лионской унии, а в остальном они были антагонистами. Например, Никифор Григора повествует:

> καὶ τοὺς μὲν Ἰωσὴφ εἶναι μερίδα φάσκειν τοῦ πατριάρχου, τοὺς δὲ Ἀρσενίου τοῦ πάλαι θανόντος· καὶ τοὺς μὲν εἶναι λέγειν ὑπ' Ἀρσενίου ἀφωρισμένον τὸν Ἰωσὴφ, ὅτι ζῶντος ἐκείνου τὸν ἐκείνου θρόνον εἰλήφει· τοὺς δὲ καθῃρημένον εἶναι κανονικῶς Ἀρσένιον ὑπὸ πάσης τῆς τῶν τότε παρόντων ἀρχιερέων συνόδου· τοὺς δὲ ἄλλα κατ' ἀμφοτέρων προτείνειν κεφάλαια [9, p. 161.19–25].

Таким образом, согласно Григоре, иосифиты утверждали, что патриарх Арсений был законно низложен собором архиереев. Нет никаких оснований считать Галактиона и Мелетия ни арсенитами, ни иосифитами, поскольку, насколько видно из источников, они не высказывали своего отношения к низложению патриарха Арсения.

Патриарх Иосиф I до патриаршества был настоятелем Галисийского монастыря, откуда происходили Галактион и св. Мелетий. По мнению П. Гунаридиса, после унии этот монастырь стал центром иосифитов [2, σ. 72], которые, в отличие от арсенитов, сохраняли политическую лояльность императору даже во времена унии, продолжая называть его «святым императором» и противостоя только церковным сторонникам унии [2, σ. 108]. Но, как показывает пример Галактиона и св. Мелетия, не все галисийские монахи были согласны с таким подходом. Этот же пример демонстрирует, что отношение к личности Михаила VIII в период гонений не может служить показателем принадлежности к арсенитскому движению. Вполне вероятно, что отношение монаха Лазаря

к Михаилу VIII обусловлено не его участием в арсенитском расколе, а общим положением дел в западных областях империи, где религиозная оппозиция, вследствие исторических обстоятельств, смешивалась с политической [5, p. 100]. Церковно-политическая палитра этого периода отнюдь не исчерпывалась течениями арсенитов и иосифитов.

В письме Арсению, игумену монастыря Акапниу, Лазарь перечисляет вины Михаила VIII — «нового гонителя»: убийство законного государя (Иоанна IV Ласкаря; в действительности имело место ослепление) и «дела патриархов», после чего он «изувечил» также дела веры:

> οὔπω γὰρ ἀπεπλύθημεν τοῦ ἄγους, οὗ ὁ νέος διώκτης τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαν ἐσπίλωσεν, τοῦ φόνου λέγω τοῦ ἑαυτοῦ δεσπότου καὶ προσῆψεν ἡμῖν τὰ τῶν πατριαρχῶν. Καὶ οὔπω τὰ τῶν πατριαρχῶν ἰσχύομεν ἀπομάξασθαι καὶ ἠκρωτηρίασεν ἡμῖν τὰ τῆς πίστεως [9, 548.8–11].

Достойно замечания, что двумя адресатами монаха Лазаря были митрополиты Ларисский (по всей вероятности, Фома [9, № 7786]) и Навпактский Иоанн Ксир [9, № 20921] — двое из трех архиереев (третьим был митрополит Адрианопольский Герман, будущий патриарх Герман III (1265–1266) [9, № 17091], которого Михаил VIII сначала поставил на место смещенного им Арсения), голосовавших за беззаконное низложение патриарха Арсения на соборе 1264 г. [1, vol. 2, p. 349.1–2], но Лазарь даже намеком не ставит им это на вид.

В своих письмах монах Лазарь доказывает возможность неподчинения еретичествующим пастырям (особенно в 5-м письме, являющимся ответом митрополиту Навпактскому, в котором тот упрекал его в «неповиновении и кичливости» — ἀνυποταξία καὶ μεγαλαυχία [5, p. 550.20–552.16]) и оправдывает свое вмешательство в церковные дела предательством пастырей (в 6-м письме неизвестному лицу [5, p. 552.17–553.37]). Эти два положения впоследствии развивались арсенитами, но у монаха Лазаря они звучат в контексте Лионской унии. Схожие положения, хотя и в более мягкой форме, встречаются, например, в письме святогорцев синоду (1275): οἴμοι, οἴμοι, ὅτι οὓς ἐδοκοῦμεν εἶναι ποιμένας, τούτους λύκους ὁρῶμεν, καὶ οὓς ᾠήμεθα εἶναι τῶν χειμαζομένων λιμένας, οὗτοι ναυαγία γεγόνασι [5, p. 421.21–22 и далее].

Ж. Даррузес также связывает письма монаха Лазаря с постановлением собора арсенитов 1278 г. [8, σ. 471–474], отмечая такие общие черты, как пророческий тон, превосходство монахов над институциональной иерархией и призыв к мученичеству [5, p. 101]. Этот собор, как предполагается, проходил в Новых Патрах; однако П. Гунаридис полагает, что в действительности собора не было, а его постановление было составлено арсенитами как доказательство официального осуждения удаления Арсения с престола [2, σ. 116–118]. В нем, во-первых, единодушно отвергается и осуждается «всякая безбожная ересь с возникшей ныне Македонской, и все ее виновники, защитники и общники» [8, σ. 473.5–8]. Речь идет о «духоборах» латинянах (учение латинян о Filioque сопоставлялось византийцами с духоборческой ересью Македония, осужденной II Вселенским Собором; ср. письмо святогорцев синоду: εἰ ἡ πνευματομάχος αἵρεσις κεφαλὴν ἦρε [5, p. 423.9]), еретичествующем патриархе Иоанне Векке и всех состоящих с ним в общении. Далее выражается убеждение, что кафолическая Церковь никак

не причастна какой-либо ереси и неканоническому загрязнению (ἀκανονίστου ῥυπάσματος), а в противном случае она не Церковь Божия, а «часть дьявола»: οὐ γὰρ αὕτη ἐκκλησία Θεοῦ, ἀλλὰ προδήλως τοῦ διαβόλου μερὶς καὶ τοῦ ἐναντίου ἐπίπνοια [8, p. 473.11–12]. Во-вторых, отвергается и осуждается «всескверное деяние, коварно соделанное (σκαιωρηθεῖσαν) против триблаженного, всесвятейшего и вселенского патриарха господина Арсения, и все его виновники и соучастники» [8, σ. 473.12–15]. Далее в братском и единомысленном духе выражается готовность пострадать до смерти за свое исповедничество и воздерживаться от общения с «поистине раскольниками, беззаконниками, преступниками и узурпаторами», т. е. «Никифором прелюбодеем, проклятым Германом, новым Измаилом, и Иосифом, прежде отлученном, прелюбодеем и гонителем, и их хиротоний» (Никифор II (1260–1261) [9, № 21596], Герман III, Иосиф I — патриархи, занимавшие престол после Арсения):

> ἀπεχόμενοι πάντες, ὡς ἐπὶ Θεοῦ ἀλαθήτοις καὶ παντεφόροις ὄμμασι, καὶ τῆς κοινωνίας τῶν ὡς ἀληθῶς σχιστῶν καὶ παρανόμων καὶ παραβατῶν καὶ ἐπιβατῶν, οὓς οἱ θεῖοι καὶ ἱεροὶ κανόνες μηδὲ ἐξιδιαζομένους τῆς τοῦ ἀγαθοῦ κοινωνίας ἀξιοῦσι, τοῦ τε Νικηφόρου δηλαδὴ τοῦ μοιχοῦ, καὶ τοῦ καταράτου Γερμανοῦ τοῦ νέου Ἰσμαήλ, καὶ Ἰωσὴφ τοῦ προαφωρισμένου καὶ μοιχοῦ καὶ διώκτου, καὶ τῶν χειροτονιῶν αὐτῶν [8, σ. 473.22–28].

Наконец, выражается предостережение тем, кто захочет отвергнуть «таковое спасительное начинание», и снова впасть в «двойную еретичную блевотину» (καὶ πρὸς τὸν διπλοῦν αἱρετικὸν ἔμετον παλινδρομῆσαι [8, σ. 473.30–31]), что часть их будет с Иудой и Гиезием (см. 3 Цар. 19: 21; 4 Цар. 3: 11) и всеми отступниками от Бога, и они подвергнутся анафеме [8, σ. 473.29–33].

В этом тексте ярко выражаются психология и основные идеи арсенитов — дух закрытой общины, выход из которой невозможен, «ревность» (περὶ τὸν ποιητὴν ἡμῶν ζῆλον [8, σ. 472.14–15]), групповая клятва верности, готовность к мученичеству, противопоставление себя «беззаконникам», категорическое неприятие патриархов после Арсения. Заметно смешение догматических вопросов с каноническими. В целом документ представляет довольно заметный контраст с письмами монаха Лазаря. У последнего не наблюдается ни подобной экзальтации, ни смешения догматических вопросов с каноническими или политическими; нет в его письмах и приписываемых ему Ж. Даррузесом мотивов превосходства монахов над иерархией (или харизматической власти в Церкви над институциональной). Пророческий тон, призыв к исповедничеству — все это, как уже неоднократно отмечалось, звучит исключительно в контексте противостояния Лионской унии; некоторые же непочтительные выражения и общий обличительный тон, допускаемые автором в адрес иерархов, хотя и выходят несколько за ожидаемые пределы, но вполне объясняются «пророческим» характером писем. Характерно, что Лазарь пишет только от своего лица, тогда как другим арсенитским источникам свойственен общинный дух.

Позиция монаха Лазаря вполне близка и антиарсенитским полемистам. Например, св. Феолипт Филадельфийский [9, № 7509], один из наиболее видных обличителей арсенитского раскола, сам пострадавший во времена гонений унии, хвалит арсенитов за сопротивление унии, но порицает их за то,

что они приписали победу не Богу, но себе, и потому после восстановления мира отвратились от Церкви [4, σ. 337.436–447]. Все полемисты с арсенитами порицали их не за противостояние унии, а за то, что они продолжали раскол и после отречения императора Андроника II Палеолога от унии и восстановления Православия в 1282 г. Например, св. Феолипт говорит, что те, кто «во времена Православия» препятствуют христианам приходить в церковь, не суть христиане: ὅσοι ἐν καιροῖς ὀρθοδοξίας κωλύουσι τοὺς χριστιανοὺς εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν ἐκκλησίαν… οὔκ εἰσι χριστιανοί [4, σ. 330.274–331.282]. Полемисты подчеркивали, что не следует отделяться от архиереев при условии, что они хранят Православие. Некоторые антиарсенитские трактаты имеют эту мысль даже в заголовках, например, трактат монаха Мефодия: οὐ δεῖ σχίζεσθαι τοὺς λαοὺς ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων ὀρθοδόξων ὄντων [6, col. 781], и трактат митрополита Иоанна Хилы: ὀρθοδοξούσης τῆς Ἐκκλησίας, ἀλόγως ταύτης διΐστανται… ἐχούσης τῆς Ἐκκλησίας χάριτι Θεοῦ ὀρθοδόξως [3, p. 348]. С этой точки зрения позиция монаха Лазаря вполне оправданна.

В отличие от писем Лазаря, в постановлении собора арсенитов «всескверное деяние против патриарха Арсения» называется ересью и ставится в один ряд с Лионской унией. В нем также звучит отказ от общения с патриархами Никифором, Германом и Иосифом, тогда как монах Лазарь ничего не упоминает о своем отношении к этим иерархам.

Таким образом, письма монаха Лазаря — важный источник эпохи Лионской унии, но нет никаких оснований считать их автора членом арсенитского раскола. Как таковая проблема патриарха Арсения и его преемников на патриаршем престоле, которую, собственно, и следует считать главным содержанием движения арсенитов, в его письмах практически отсутствует. В период Лионской унии говорить об арсенитских документах следует только в том случае, когда в них ставятся вопросы, связанные с отношением к преемникам патриарха Арсения — патриархам Никифору, Герману и Иосифу, как, например, в случае с письмом монаха Каллиста [10, σ. 17–26 (о Каллисте см.: [9, № 5544]), в котором ставится четкий вопрос: следует ли арсенитам вступить в общение с патриархом Иосифом, изгнанным за нежелание вступить в общение с папой? Письма же монаха Лазаря являют единодушие с другими творениями антиунионального характера этого времени, и потому их автора можно смело назвать ревнителем Православия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Georges Pachymérès. Relations historiques / ed. A. Failler. — Paris: Soc. d'éd. «Les Belles Lettres», 1984. — Vol. II.; Paris: Inst. fr. d'études byzantines, 1999. — Vol. III.

2. Γουναρίδης Π. Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261–1310): ἰδεολογικὲς διαμάχες τὴν ἐποχὴν τῶν πρώτων Παλαιολόγων. — Ἀθήνα: Δόμος, 1999.

3. Documents inédits d'ecclésiologie byzantine / ed. J. Darrouzès. — Paris: Institut français d'études byzantines, 1966.

4. Θεολήπτου Φιλαδελφίας τοῦ Ὁμολογητοῦ (1250–1322) Βίος καὶ Ἔργα. Β' μέρος: Κριτικὸ κείμενο — σχόλια / Ἔκδ. Ι. Κ. Γρηγοροπούλου. — Κατερίνη: Τέρτιος, 1996.

5. Laurent V., Darrouzès J. Dossier grec de l'union de Lyon (1273–1277). — Paris: Institut français d'études byzantines, 1976.

6.Methodii Monachi de schismate vitando // Patrologia cursus completus. Series graeca / ed. J. P. Migne: t. 1–161. — T. 140. — Col. 781–805.

7. Nicephori Gregorae Byzantina historia / ed. L. Schopen. — Vol. 1. — Bonn: imp. ed. Weberi, 1829.

8. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. — Τ. Α'. — Πετρούπολη, 1891.

9. Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit / Hrsg. E. Trapp, R. Walther, H. — V. Beyer [et al.]. — Electronic data. — Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss., 2001. — 1 electronic disk (CD-ROM). — Title from screen.

10. Συκουτρής Ἰ. Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν // Ἑλληνικά. 1930. — Τ. 3. — Σ. 15–44.

УДК 215

А. Ю. Лебедев*

К БОГОСЛОВИЮ ВРЕМЕНИ И ПРИЧИННОСТИ

Описание восприятия времени в христианской культуре обычно ограничивается обсуждением структуры церковного календаря и Пасхалии. Исследование «богослужения времени» позволяет выявить ряд других особенностей восприятия и описания времени и причинно-следственных отношений в церковной традиции. В статье рассмотрена временная динамика воскресных текстов Октоиха, атрибутированных перу преподобного Иоанна Дамаскина. При изучении параллельных мест в группе догматиков обнаруживается единый текст, составленный из нескольких тем и разделенный на восемь ступеней таким образом, что смысловое ядро каждой ступени переходит на соседнюю ступень за счет появления в нем новой темы и/или исчезновения темы, существовавшей ранее. Симметрия этих переходов сходна с симметрией связей триграмм в ицзинистике.

Ключевые слова: время, причинность, богослужение, гимнография, календарь.

A. Yu. Lebedev

ON THE THEOLOGY OF TIME AND CAUSALITY

Description of time perception in the Christian culture is usually confined to discussion of sacred calendar and Paschal cycle structure. Investigation of "worship of time" enables to reveal other features of church perception of time as well as cause-and-effect relationships. In this article, time dynamics of Octoechos Sunday texts attributed to St. John of Damaskus is considered. The study of parallelism in the dogmaticons assembly discloses an integrated text, composed of several themes and divided into eight steps so that the semantic kernel of each part accomplishes the transition to the next step by virtue of emersion of a new theme and/or discontinuance of the previous theme. The symmetry of these transitions is similar to the trigrams interaction symmetry in Yi Ching.

Keywords: time, causality, divine service, hymnography, calendar.

Когда говорят о восприятии феномена времени в христианской культуре, то круг рассматриваемых вопросов обычно ограничивается обсуждением устройства церковного календаря и истории его формирования. На эту тему

* Лебедев Александр Юрьевич, аспирант, кандидат физико-математических наук, Общецерковная Аспирантура и Докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия; leb-alexandr@yandex.ru

написано много работ, инициированных, главным образом, проблемой различия календарных стилей и Пасхалий, принятых в восточной и западной половинах христианского мира.

О степени канонической значимости таких различий в церковном сообществе давно ведется полемика, обостряемая тем обстоятельством, что календарный вопрос входит в повестку дня Всеправославного Собора. В ходе дискуссий разные стороны занимают порой диаметрально противоположные позиции (см., напр.: [5] и [11] и приведенную в этих статьях библиографию), однако приверженцам этих полярных точек зрения не удается привести исчерпывающие логические аргументы в их защиту в силу серьезной общечеловеческой проблемы — непонимания самой природы того, что представляет собой время, и связанной с этим невозможности оценки последствий действий, предпринятых в данной сфере в отсутствие такого понимания.

Проблема сакрального описания времени была унаследована Церковью от ветхозаветной эпохи, где она имела разрешение в виде богоданного (Лев. 23, 25) священного календаря, построенного на базе седмеричных временных циклов различной продолжительности, главными из которых были семидневный и семилетний и образованные от них путем семикратного повторения периоды большей длительности (Пятидесятница, Юбилейный год).

Христианская календарная традиция продолжила и развила традицию ветхозаветную. При этом символика числа 7, восходящая к Шестодневу и описывающая реальность века сего, уступила место символике числа 8, описывающей вошедшую в мир реальность «восьмого дня» и нового творения — Воскресения и жизни будущего века.

> Должно знать, что число семь обозначает все настоящее время, как говорит мудрейший Соломон: *даждь часть седмим и* даже *осмим* (Еккл. 11, 2). И богоглаголивый Давид, воспевая *о осмом* (Пс. 6, 1), пел о будущем состоянии — после воскресения из мертвых [7].

Однако эта новая реальность не полностью заменила собой предыдущую и присутствует в мироздании как бы наряду с ней, достигая полноты своего проявления в духовном опыте святых и будучи гораздо менее ощутимой на чисто физическом, грубо материальном плане, и тем оставляет возможность для свободного волеопределения человеческой личности в условиях ее обычного мирского существования (Откр. 22: 11).

В церковном богослужении, освящающем его участников и поднимающим их «якоже можаху» над горизонтом естественного земного бытия, обе эти реальности сосуществуют и переживаются одновременно и образуют, по терминологии отца Александра Шмемана, два литургических полюса, одним из которых является сакраментальный элемент — Евхаристия, а другим — «богослужение времени», построенное на основе суточного, седмичного и годового кругов и сохраняющее, по мнению большинства исследователей, историческую преемственность с ветхозаветным культом.

> Евхаристия (т. е. элемент сакраментальный) и «богослужение времени» не просто «сосуществуют» в литургической жизни Церкви, а связаны между со-

бою так, что эта связь и составляет устав в его самой общей и основоположной форме. <…> принципом, как связи, так и различия между собой двух указанных элементов устава, является отношение каждого из них к *времени* [19].

В дневниках Шмемана имеются свидетельства субъективного переживания им наложения этих двух реальностей в виде упоминаний об испытанных во время богослужения «уколах» счастья и полноты жизни (см.: [20]).

Диакон Павел Сержантов проводил систематическое изучение исихастского опыта соприкосновения с тайной «восьмого дня». По результатам его работ обнаружилось, что в мистико-аскетической традиции Православия восприятие внешнего по отношению к человеку календарного природно-космического времени (хроноса) отличается от индивидуального внутреннего восприятия времени спасения (кайроса). При этом возможно говорить о различных моделях внутреннего времени человека: циклическом времени в язычестве и состоянии греха, спиральном или линейном времени, характерном для ветхозаветной эпохи и начальной ступени христианского подвижничества, а также о дискретном («точечном» или даже «штрихпунктирном») времени, свойственном высоким примерам исихастской традиции (см.: [12]).

Именно такая дискретность, прерывистость, порой уподобляемая вспышке молнии, когда в одно мгновение можно узреть всю полноту картины, а не привычная континуальность плавных переходов между фазами восприятия характерна для возвышенных ступеней христианского духовного опыта. Подтверждающие это примеры многочисленны и авторитетны. «Об этом свидетельствует Макариевский корпус, Евагрий Понтийский, Нил Анкирский, Иоанн Лествичник, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Николай Кавасила, Каллист Ангеликуд, Силуан Афонский, Софроний Сахаров…» [12, с. 209]. Это позволяет предполагать, что и сходного рода явления, наблюдавшиеся в не христианском мире, не являются плодом чистого субъективизма или ложной духовности, а обладают известной долей объективности. «Учение о дискретном времени содержится в Упанишадах, буддизме (практике дзен-буддизма), в суфизме (Ибн Араби)» [12, с. 317]. Оно присутствует также у многих философов. Причины, по которым подобное может происходить, описаны отцом Софронием (Сахаровым):

> Многие богословы-философы, будучи по существу рационалистами, восходят до <…> сверхлогической мысленной сферы, но эта сфера <…> не есть еще Божественный мир, а заключена в пределах человеческого тварного естества и <…> доступна разуму в естественном порядке. <…> Те категории, которыми оперирует в подобных состояниях ум-рассудок, выходят за пределы временных и пространственных измерений <…>. Достигая этих *границ света со тьмою* (Иов. 26: 10), человек созерцает свою умную красоту, которую многие приняли за Божество [14, с. 145].
>
> Пространственно-временная дискретность инструментально фиксируется даже в такой экзотической и, казалось бы, далекой от богословия области явлений, как видеосъемки движения высокоскоростных НЛО [8].

Вместе с тем естественно ожидать, что при столь значительном различии внешнего и внутреннего представлений о времени возможны коррективы

и в сфере представлений о причинности как необходимой обусловленности настоящего прошлым. «Время неразрывно связано с идеей каузальности. В естествознании научное объяснение, по сути, представляет собой установление всеобщей связи временной последовательности событий» [15]. Основная идея данной работы состоит в том, что изучение «богослужения времени» способно пролить дополнительный свет на особенности восприятия и описания времени и причинно-следственных отношений в церковной традиции, остающиеся не замечаемыми при изучении только лишь церковного календаря.

Сложившееся на протяжении многих веков Православное богослужение регламентируется Церковным уставом (Типиконом), который почитается книгой богодухновенной и иконой небесного богослужения. Его Первообраз — служение у Престола Божия сонма ангельских и человеческих чинов, происходящее в вечности, проецируясь в нашу земную временну́ю реальность, формирует структуру церковных служб, образцом для построения которых является Литургия. «Богослужение, совершаемое на земле, есть лишь прорыв сквозь время к тому вневременному богослужению, которое Вселенская Церковь (в т. ч. и все силы бесплотные) совершает на небе» [1]. При этом сама Литургия во многом воспроизводит структуру Апокалипсиса, но если в последнем седмеричные последовательности (семь светильников, семь Церквей, семь громов, семь печатей и другие) многочисленны, то единственным подобным периодом в богослужении является седмичный цикл, связанный с чередованием дней недели.

В отличие от суточного и годового цикла, происхождение которых обусловлено очевидными астрономическими причинами, семидневный круг не находит себе простого объяснения. Попытки увязать его с фазами Луны не выдерживают серьезной критики, а идущая еще из доветхозаветной древности система планетных соответствий, преобразованная в христианскую эпоху в систему церковных памятей, усвоенных дням седмицы, не имеет аналогий в сфере сегодняшних представлений о природе. Кроме того, даже если бы нашелся циклический природный процесс, длительность которого идеально точно совпала бы с неделей, то это не приблизило бы к пониманию происхождения, к примеру, семилетнего цикла. Высказывалось предположение, что эти ритмы могут быть обусловлены внутренними еще не познанными законами самого человека [4, с. 80].

Вместе с тем, какова бы ни была природа подобного ступенчатого ритма, очевидно, что между отдельными дискретными стадиями такого процесса должны существовать как различие, так и некоторое сходство, обусловливающие их взаимную упорядоченность, что порождает закономерный вопрос — в чем именно эти присущие отдельным ступеням особенности могут проявляться?

Структурный подход к исследованию чинопоследований богослужения был впервые применен О. В. Шведовым [17]. Им обнаружен ряд закономерностей числового и симметрийного характера, свидетельствующих о строгой внутренней логике построения церковных служб, которую «нельзя ни специально придумать, ни заимствовать, ни синтезировать из разнородных элементов» и которая, по утверждению автора, могла быть «внушена творцам молитвословий только силою и наитием Духа Святого» [18, с. 75].

Однако в этих работах рассматривалась, условно говоря, только каркасная схема богослужения, формируемая неизменяемыми текстами суточного круга и блоками изменяемых молитвословий без конкретизации содержания последних, в результате чего анализировалась статичная картина, не отражающая временно́й динамики и не передающая ее особенностей. Для восполнения этого недостатка необходимо рассмотреть и сравнить тексты изменяемых молитвословий одного и того же типа, но относящихся к различным дням церковного года.

Проводить сравнение этих текстов имеет смысл, исключив, по возможности, факторы, вносящие в них любые элементы случайности, такие как, например, различие авторства этих текстов и различие священных событий, прославлению которых данные тексты посвящены. При таком характере выбора гимнографического материала естественно остановиться на текстах молитвословий воскресных служб, атрибутированных перу преподобного Иоанна Дамаскина.

Преподобный Иоанн Дамаскин относится к числу наиболее выдающихся церковных гимнографов. Многие исследователи обосновано считают, что ему просто нет равных в этой области. Среди его богатейшего песненного творчества (см. [16, с. 205–210]) особое место занимает Октоих, или Осмогласник, принятый еще при жизни его составителя по всему православному востоку. Преподобный Иоанн не только создал тексты песнопений вечернего и утреннего богослужений воскресных дней, но и установил способ их пения на восемь гласов. Ему же принадлежит и новая редакция Иерусалимского устава, определившая отношение введенных им последований к уже существующим.

К написанным им воскресным песнопениям относят воскресные каноны всех восьми гласов, догматики, а также алфавитные стихиры на стиховне. Первые три стихиры на «Господи воззвах», называемые древними (αρχαία), как и первая воскресная стихира на стиховне, а также воскресные тропари имеют более раннее происхождение и, видимо, дошли до нас в редакции преподобного Иоанна (см.: [13, с. 117]), т. к. хотя он, как замечает архиепископ Филарет, «вводя октоих или новое пение, не мог не сделать перемен в тексте древних св. песней, но не было нужды вовсе оставлять прежние песни, когда они были освящены давностью» [16, с. 276]. Принадлежность преподобному Иоанну воскресных антифонов в последнее время оспаривается (см.: [6, с. 47]). Остальные молитвословия Октоиха появились позднее.

Разбор всех воскресных канонов Дамаскина представляет собой весьма объемную задачу, не вписывающуюся в рамки данной статьи и предполагающую отдельное исследование. Рассмотрим самую немногочисленную группу его песнопений — догматики. Она состоит из восьми кратких священных текстов, каждому из которых усвоен определенный глас, на который он и исполняется на воскресной службе того же гласа. Гласы воскресных служб последовательно чередуются от 1-го до 8-го и затем вновь повторяются в той же последовательности, поскольку «глас есть понятие не только мелодическое, но и календарное, представляющее собой практическое воплощение определенной концепции времени» [9, с. 49]. Соответственно этому чередуются и догматики от недели к неделе. Есть ли в их последовании какая-либо внутренняя закономерность?

Скабалланович, цитируя работу архиепископа Модеста «О церковном Октоихе», пишет:

> Можно усмотреть связь между всеми 8 догматиками по их содержанию. «В догматике 1 гл. раскрытие догмата воплощения начинается указанием всемирной славы Пресв. Девы; *этим как бы воспоминается* (курсив здесь и далее наш. — *А. Л.*) обетование о семени жены, данное прародителям в раю и исполнившееся на Пресв. Деве. В догматике 2 гл. показывается отношение ветхозаветных прообразований к новозаветным событиям. В догматике 3 гл. показывается самое рождение по плоти Господа нашего Иисуса Христа, образ сего рождения. *Поелику необходимо знать* цель воплощения Сына Божия, то это раскрывается в догматике 4 гл. *Далее, нам непостижимо,* как Матерь Божия, будучи Девою, родила Христа и как по рождестве пребыла Девою: это несколько приближается к разумению нашему чрез содержание догматика 5 гл. (чрез некоторые ветхозаветные прообразы). *Поелику мы еще не знаем,* каким образом в лице Иисуса Христа соединяются два естества, Божеское и человеческое, то об этом говорится в догматике 6 гл., т. е. что два естества неслитно и нераздельно соединены в одном лице Богочеловека. *Впрочем, при всех объяснениях*, воплощение Бога Слова *есть тайна, уразумеваемая более верою, нежели испытующим умом;* посему в догматике 7 гл. говорится, что оно совершилось сверхъестественным образом. В догматике 8 гл. догмат о воплощении Бога Слова излагается положительным и кратким образом (цит. по: [13, с. 121]).

В таком изъяснении, видимо, есть определенная логика. Но отдельно взятое явление может быть объяснено разными способами. Лишь рассмотрение его вкупе со связанными явлениями позволяет выбрать наиболее адекватное объяснение. Обратим внимание на выделенные курсивом фрагменты приведенной цитаты. Станет ли во время богослужения задавать себе подобные вопросы молящийся человек? И сохранит ли его сознание спустя несколько недель эту последовательность вопрошающего хода мысли? Ответ, конечно, очевиден. Такие темы могут сделаться предметом богомыслия во внемолитвенное время, но никак не в ходе церковной службы. А на что отвечают совопроснику догматики 2-го, 3-го и 8-го гласов, при этом и вовсе остается без ответа.

Однако нельзя не согласиться с тем, что имеется «связь между всеми 8 догматиками по их содержанию», из-за чего эти песнопения и получили свое специальное наименование δογματικὸν (Θεοτοκίον). Для ее выявления попробуем подойти к вопросу с другой стороны, абстрагировавшись от мелодической компоненты и сосредоточив внимание на чисто текстуальной. Тогда, не будучи связанными временно́й последовательностью гласов, можно обнаружить такую последовательность текстов догматиков, при которой они буквально «перетекают» друг в друга не только в смысловом отношении, но и во многих случаях дословно, и образуют собой, в сущности, единый текст, сотканный, подобно ковру, из нескольких тем и побуждающий ум как бы вращаться в круге его смыслов и образов.

Этот текст разделен на восемь дискретных ступеней, таким образом, что смысловое ядро каждой ступени переходит на соседнюю ступень за счет появления в нем новой темы и/или исчезновения в нем темы, существовавшей ранее. Эта последовательность догматиков представлена в таблице, где для

удобства восприятия параллельные темы выделены и показаны в тексте одинаково оформленным шрифтом.

Темой, проходящей через все догматики, является тема Рождества, объединенная с темой Приснодевства (прописные). Христологическая тема (жирный курсив) проходит в группе 8-го, 6-го и 3-го догматиков. В группе 7-го, 2-го и 5-го догматиков проходит тема чуда и противопоставления нового ветхому (курсив). В 6-м, 3-м и 4-м догматиках — Отеческая тема (выворотка прописными). В группе 4-го, 1-го и 7-го догматиков — тема прославления Богоматери (курсив прописными). Имеется и ряд других текстуальных соответствий (курсив с подчеркиванием и подчеркивание), в частности в молитвенных окончаниях догматиков.

Таблица. Параллельные темы в догматиках различных гласов.

Глас	Догматик
2	Прейде сень законная, благодати пришедши: якоже бо *купина не сграраше опаляема*, тако ДЕВА РОДИЛА ЕСИ И ДЕВА ПРЕБЫЛА ЕСИ. *Вместо столпа огненнаго* праведное возсия Солнце; *вместо Моисеа* Христос, спасение душ наших.
5	В Чермнем мори неискусобрачныя Невесты образ написася иногда: *тамо Моисей разделитель воды, зде же Гавриил служитель чудесе. Тогда глубину шествова немокренно Израиль: ныне же* Христа РОДИ БЕЗСЕМЕННО ДЕВА. *Море по прошествии Израилеве пребысть непроходно*: Непорочная ПО РОЖДЕСТВЕ Еммануилеве ПРЕБЫСТЬ НЕТЛЕННА. Сый и прежде Сый, явлейся яко человек, Боже, помилуй нас.
8	Царь Небесный за человеколюбие на земли явися и с человеки поживе: ОТ ДЕВЫ БО ЧИСТЫЯ ПЛОТЬ ПРИЕМЫЙ и из Нея прошедый с восприятием, ***един есть Сын, сугуб естеством, но не ипостасию. Темже совершенна Того Бога и совершенна человека*** воистинну проповедающе, исповедуем Христа Бога нашего; Егоже моли, Мати Безневестная, помиловатися душам нашим.
6	Кто Тебе не ублажит, Пресвятая Дево; кто ли не воспоет ТВОЕГО пречистаго РОЖДЕСТВА: безлетно бо ОТ ОТЦА возсиявый СЫН ЕДИНОРОДНЫЙ, Тойже ОТ ТЕБЕ ЧИСТЫЯ пройде, неизреченно ВОПЛОЩЬСЯ, ***естеством Бог сый и естеством быв человек*** нас ради, ***не во двою лицу разделяемый, но во двою естеству неслитно познаваемый***. Того моли, Чистая, Всеблаженная, помиловатися душам нашим.
3	Како не дивимся Богомужному РОЖДЕСТВУ ТВОЕМУ, Пречестная: искушения бо мужескаго не приемши, Всенепорочная, РОДИЛА ЕСИ БЕЗ ОТЦА СЫНА плотию, прежде век ОТ ОТЦА РОЖДЕННАГО без матере, ***никакоже претерпевшаго изменения, или смешения, или разделения, но обою существу свойство цело сохраншаго***. Темже, МАТИ ДЕВО Владычице, Того моли спастися душам православно Богородицу исповедующих Тя.
4	Иже Тебе ради БогоОТЕЦ пророк Давид песненно о Тебе провозгласи *ВЕЛИЧИЯ ТЕБЕ СОТВОРШЕМУ*: предста *ЦАРИЦА* одесную Тебе. Тя бо МАТЕРЬ Ходатаицу ЖИВОТА показа БЕЗ ОТЦА ИЗ ТЕБЕ ВОЧЕЛОВЕЧИТИСЯ БЛАГОВОЛИВЫЙ БОГ, да Свой паки обновит образ, истлевший страстьми, и заблуждшее горохищное обрет овча, на рамо восприим, КО ОТЦУ принесет, и Своему хотению, *с Небесными совокупит силами*, и спасет, Богородице, мир, Христос имеяй велию и богатую милость.

1	*ВСЕМИРНУЮ СЛАВУ* от человек прозябшую и ВЛАДЫКУ РОЖДШУЮ, *Небесную дверь*, воспоим МАРИЮ ДЕВУ, *безплотных* песнь и верных удобрение; Сия бо явися небо и храм Божества; Сия преграждение вражды разрушивши, мир введе и *ЦАРСТВИЕ* отверзе. Сию убо имуще веры утверждение, поборника имамы из Нея Рождшагося Господа. Дерзайте убо, дерзайте, людие Божии: ибо Той победит враги, яко все*силен*.
7	МАТИ убо позналася еси *паче естества*, БОГОРОДИЦЕ, ПРЕБЫЛА ЖЕ ЕСИ ДЕВА паче слова и разума, и *чудесе* РОЖДЕСТВА ТВОЕГО сказати язык не может. *ПРЕСЛАВНУ БО СУЩУ* зачатию, Чистая, непостижен есть образ рождения: *идеже бо хощет Бог, побеждается естества чин*. Темже Тя вси МАТЕРЬ БОЖИЮ ведуще, молим Ти ся прилежно: моли спастися душам нашим.

Аналогичная таблица легко строится и на основе современного греческого Октоиха [21]. Она имеет такую же структуру и, по существу, не содержит дополнительной информации, поскольку современный церковнославянский текст является весьма точной калькой греческого.

Если вернуться теперь к циклической временно́й последовательности гласов, которую удобно представить в виде круга, и схематически изобразить соответствия текстов догматиков различных гласов с помощью внутренних соединительных линий, то получается следующая диаграмма (рис. 1).

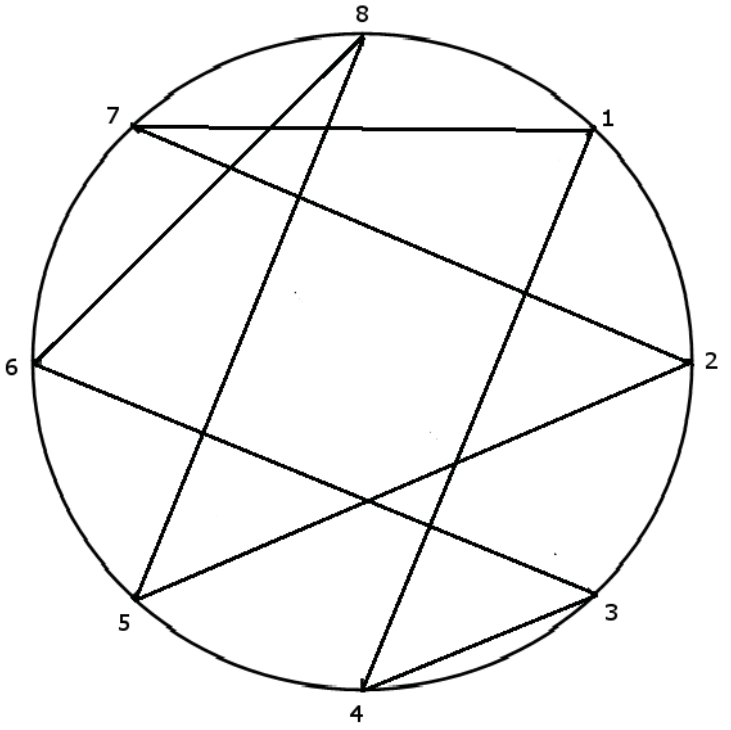

Рис. Схема смысловых и текстуальных соответствий догматиков различных гласов. Цифрой обозначен номер гласа.

Первое, что можно сразу же сказать, глядя на этот строго симметричный рисунок, — это что он не мог возникнуть случайно. Симметрия всегда бывает связана с проявлением некоего закона. Обращает на себя внимание и то, что симметрия соответствий текстов догматиков (1–6; 2–5; 3–4; 8–7) не совпадает с симметрией автентических и плагальных гласов (1–5; 2–6; 3–7; 4–8), на которые исполняются данные тексты. Это говорит об ином характере взаимодействия богослужебного текста и мелоса, чем просто синхронная эмоциональная иллюстрация словесного содержания песнопения.

> Слово и мелодическая структура выполняют различные функции и заключают в себе различные аспекты единого смысла. Текстовой континуум заключает в себе имманентный аспект смысла, мелодический же континуум заключает в себе трансцендентный аспект смысла [10, с. 66].

Кроме того, на диаграмме соответствий текстов видна определенная закономерность при двоичной записи номеров гласов догматиков (001–110; 010–101; 011–100; 000–111). Номера гласов догматиков, симметрично расположенные на диаграмме, попарно связаны преобразованием инверсии и переходят друг в друга при замене 0↔1. Это имеет аналогии с закономерностями расположения триграмм в древнекитайской «Книге перемен», обнаруженными в ходе ее реконструкции, где встречаются и такая инверсия, и отчасти похожие симметричные диаграммы взаимосвязи триграмм в восьмеричных циклах (см.: [3]).

Полученные результаты, безусловно, нуждаются в осмыслении. В настоящее время в психологии не принято пользоваться термином «подсознание», но наличие у человека, как минимум, долговременной памяти, в которой хранится все, когда-либо оказавшееся в сфере его восприятия, неоднократно подтверждалось экспериментально и является, по-видимому, твердо установленным фактом. Поэтому, при временно́м чередовании гласов Октоиха, из-за включения глубинных ассоциативных связей, молящийся человек должен, пусть даже на неосознанном уровне, воспринимать смысловой резонанс священных текстов и ритмически упорядоченную во времени «рифмовку» их содержания.

Исследование параллельных лингвистических конструкций в книгах Священного Писания, интенсивно ведущееся на протяжении последних тридцати лет, выявляет множественные и подчас неочевидные смыслы, не сводимые к сумме значений отдельных элементов текста. Как отмечает А. С. Десницкий, «речь здесь идет не просто о случайных внешних совпадениях и не просто о риторическом приеме, но о своеобразном отражении внутренней организации окружающего мира» [2], вплоть до подробного описания временны́х и причинно-следственных зависимостей в нем.

Тем более аналогичные закономерности должны проявляться в текстах и структуре богослужения, являющегося, по сути, сердцевиной Священного Предания и, согласно многим толкованиям, символически отражающего как структуру мироздания, так и последовательность событий священной истории.

В наши дни причинно-следственные связи между явлениями принято описывать с учетом, преимущественно, действующей причины, и при рассмотрении живых систем иногда принимают в расчет целевую причину. Если выявленный тип соотношений в цикле взаимосвязанных событий (рис.) носит

универсальный характер, то у событий окажется не по две причинно-следственных связи (с предшествующим и последующим состояниями), а по четыре, причем среди этих связей будут и «дальнодействующие во времени». Внешние проявления последних похожи на случайности, не обусловленные локально, но имеющие отношение к удаленным во времени (возможно, правильнее говорить о пространстве-времени) событиям единого с ними цикла. Может ли временна́я нелокальность подобного рода реализовываться в природных процессах, происходящих без участия сознания человека — вопрос открытый.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алымов В. Лекции по исторической литургике // Православная энциклопедия Азбука веры. 2016. — URL: https://azbyka.ru/m-lekcii-po-istoricheskoj-liturgike (дата обращения: 24.03.18).

2. Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма. — М.: ББИ, 2007. — 576 с. — URL: http://desnitsky.ru/wp-content/uploads/2015/01/Параллелизм-2-эл.pdf (дата обращения: 24.03.18).

3. Еремеев В. Е. Символы и числа «Книги перемен». 2-е изд., исп. и доп. — М.: Ладомир, 2005. — 600 с.

4. Зелинский А. Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст 1978: Литературно-теоретические исследования. — М.: Наука, 1978. — С. 62–135.

5. Зелинский А. Освященное время // Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата. — 1983. — № 113. — С. 209–250.

6. Игнатия, монахиня. Церковные песнотворцы. — М.: Православие и современность. Электрон. библ-ка, 2005. — URL: http://pstgu.ru/DATACENTER/DIR_FILES/DIR_ZIP/Poplia/Bibliotheque/Ignatia.pdf (дата обращения: 24.03.18).

7. Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. — М.: Изд. Сретенского мон-ря, 2003. — Кн. 4. Гл. XXIII. — С. 154.

8. Карабанов В. НЛО: проход. — URL: https://www.youtube.com/watch?v=cALU7uOwNyg (дата обращения: 24.03.18).

9. Мартынов В. И. История богослужебного пения: Учебное пособие. — М.: РИО Федеральных архивов, Русские огни, 1994. — 239 с.

10. Мартынов В. И. Культура, иконосфера и богослужебное пение Московской Руси. — М.: Прогресс — Традиция, Русский путь, 2000. — 224 с.

11. Петр, епископ (Л'Юилье). Постановления Никейского Собора о совместном праздновании Пасхи и их значение в настоящее время // Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата. — 1983. — № 113. — С. 251–263.

12. Сержантов П. Исихастская антропология о временном и вечном / Ин-т философии Рос. Акад. Наук. — М.: Центр библейско-патрологических исследований отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви, Православный паломник — М, 2010. — 317 с.

13. Скабалланович М. Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. — Вып. 2. — Киев, 1913. — 336 с.

14. Софроний, схиархимандрит. Старец Силуан: Жизнь и поучения. — М.: Воскресение, 1991. — 463 с.

15. Тищенко П. Д. Время и онтология «Да Будет! (Fiat!)» // VOX. Философский Журнал. — Вып. 1. — 2006. — URL: https://vox-journal.org/html/issues/vox1/4 (дата обращения: 24.03.18).

16. Филарет (Гумилевский), архиеп. Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви. 3-е изд. — СПб., 1902. (Репр. ТСЛ, 1995) — 393 с.

17. Шведов О. В. Чинопоследование утрени — структура и симметрия // Журнал Московской Патриархии. — 1993. — № 12. — С. 84–96.

18. Шведов О. Чудный строй православного богослужения. — М.: Русская историко-филологическая школа «СЛОВО», 1999. — 125 с.

19. Шмеман А., протопресвитер. Введение в литургическое богословие. — URL: https://predanie.ru/shmeman-aleksandr-protoierey/book/72443-vvedenie-v-liturgicheskoe-bogoslovie/ (дата обращения: 24.03.18).

20. Шмеман А. Дневники: 1973–1983. — М.: Русский путь, 2013. — 720 с. 21. ΟΚΤΩΗΧΟΣ. — URL: http://glt.goarch.org/#02 (дата обращения: 24.03.18).

УДК 1 (091)

Н. А. Редин*

ЧТО ТАКОЕ БОГОСЛОВИЕ ПОДРАЖАНИЯ ХРИСТУ?

В статье предпринимается попытка анализа предложенных С. Бортником двух направлений в современной православной теологии. Первое из них — «богословие общения», рассматривается на примере митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа и религиозного философа Христоса Яннараса, второе, «богословие подражания Христу», — представлено французским патрологом Жан-Клодом Ларше. Поднимается вопрос о правомочности такого деления. Автор, основываясь на том, что бесспорное представление о появлении «богословия подражания» в XV в. в трудах немецкого католического монаха Фомы Кемпийского оказывается лишь одним из многочисленных стереотипов, подвергает критике расхожее представление ряда авторов, стремящихся к проведению как можно более точной демаркации между православной и католической духовностью, о том, что концепция «подражания Христу» не является частью православной духовной традиции.

Ключевые слова: подражание Христу, богословие общения, аскеза, пиетизм, Жан-Клод Ларше, Христос Яннарас, Иоанн Зизиулас, Фома Кемпийский.

N. A. Redin

WHAT IS THE THEOLOGY OF IMITATION OF CHRIST?

In the paper, I analyze two movements in contemporary Orthodox theology highlighted by S. Bortnik. The first movement is the "theology of communication". It is considered as it is developed by the Metropolitan of Pergamon John Zizioulas and by religious philosopher Christos Yannaras. The second is "theology of imitation of Christ" is presented by Jean-Claude Larchet, one of the foremost Orthodox Patristics scholars. I consider the competence of such division. Then basing on the fact that "imitation of Christ" appears in the fifteenth century in the writings of the German Catholic monk Thomas à Kempis, is only one of many stereotypes, I argue that the common view of a number of Orthodox authors who are striving to carry out the most accurate demarcation between Orthodox and Catholic spirituality is misleading, since we have to accept in providing such demarcation that the concept of "imitation of Christ" is also a part of the Orthodox spiritual tradition.

Keywords: The imitation of Christ, theology of communion, ascesis, pietism, Jean-Claude Larchet, Christos Yannaras, John Zizioulas, Thomas a Kempis.

* Редин Николай Александрович, аспирант, Институт философии РАН; terani@list.ru

Доклад доцента Киевской духовной академии С. Бортника, прочитанный в декабре 2015 г. на конференции по философской теологии в стенах Общецерковной аспирантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, в прошлом году вышел в виде статьи [1]. Несмотря на свое название «Богословие общения и богословие подражания Христу в современной православной мысли», статья практически полностью посвящена анализу концепции «богословие общения» в контексте ее рецепции в среде русскоязычного богословия. Автор, анализируя существующую направленность дискуссии и рецепцию данного феномена исключительно в границах русскоязычной православной теологии, пытается примирить данный подход с течением, по его мнению, более традиционным, если не сказать господствующим, — «концепцией подражания Христу» [1, с. 99].

Рост популярности И. Зизиуласа и его главной книги «Бытие как общение», если верить Бортнику, вызвал ответную реакцию со стороны консервативных теологов. Они начиная со второй трети XX в. вынуждены, в противовес набирающему популярность течению сторонников митрополита Пергамского, вернуться к «богословию подражания Христу», восходящему к Фоме Кемпийскому и ставшему, по его мнению, концепцией вполне традиционной и для православия. В настоящей статье я поднимаю вопрос о правомочности выделения «богословия подражания Христу» в отдельное направление православной теологии.

1. На сегодняшний день вопрос влияния в период с XVI по XX в. на русское православие Фомы Кемпийского, как и западной мистики в целом, исследован достаточно хорошо [5; 8; 15]. Невозможно отрицать вызванное работой Фомы влияние, как и влияние, стоящей за ним традиции. Однако идет ли в данном случае речь о направлении в теологии, о типе духовности, о «литературе без границ» [8, p. 362], в силу ряда сложившихся исторических реалий занявшей уникальное положение в определенном историческом интервале, или о чем-то еще? Для ответа на этот вопрос остановимся на рассмотрении позиции того круга авторов сторонников и противников «богословия общения», что был предложен С. Бортником и которые видятся нам ключевыми в разработке ответа на поставленный вопрос. Однако сначала отметим один важный для нас момент. В то время, как духовное движение devotio moderna, классическим примером которого является книга августинского каноника, связано с возрождением святоотеческого наследия на Западе, применительно к православию мы можем наблюдать обратную тенденцию [13]: интерес к Фоме падал прямо пропорционально повышению внимания к наследию отцов, и уже с начала XX в. линия, идущая от него, начинает заметно пользоваться всё меньшим авторитетом, становясь маргинальным явлением.

Итак, начнем с Х. Яннараса, не допускающего даже мысли о том, что «подражание Христу» имеет право занять место в православной традиции. Яннарас в своей книге «Свобода морали» камня на камне не оставляет не только от подражания, но также и от самой идеи личной набожности: как одно, так и другое для него являются чистой воды морализмом, пиетизмом, фарисейством, а виной тому влияние католичества и протестантизма [17, p. 217–251]. Греческий автор аналогичным образом прослеживает генезис концепции «подражания Христу», соотнося его, помимо Фомы, с пиетизмом 1690–1730 гг., французским

янсенизмом XVII в., квиетизмом, Терезой Авильской, Иоанном Креста, Франсуа Сальским, Франсуа Фенелоном и др. [16, p. 109–114]. Характерными чертами религиозности такого порядка являются кальвинисткое понимание духовности и чувство вины, страх вероотступничества, подход к Писанию как к источнику для морального исправления и развития, обращение к нравственности как к самоцели, а к богослужению и таинствам — как к укреплению практики индивидуальной добродетели [17]. Данный подход, всецело сформировавшийся на Западе, если верить Яннарасу, к несчастью, о чем мы говорили вначале, успешно прижился и на православной почве, и именно русская Церковь первой испытала на себе его пагубное влияние через петровские преобразования и активную в них деятельность Феофана (Прокоповича).

Однако упоминание подражания Христу в русском православии прослеживается и в эпоху куда более раннюю, нежели Реформация. У кардинала Т. Шпидлика мы находим: «…в русской духовной литературе можно найти много прекрасных текстов о подражании Христу, ибо любовь ко Христу и желание уподобиться Ему суть основные определяющие черты истинно верующего» [6, с. 51]. В качестве примера он приводит Кирилла Туровского (1130 — ок. 1182): «С трезвением подражай Христову житию» [6, с. 51]. Такие примеры не единичны. Они наряду с житийными описаниями, как показывает исследование Т. Руди, свидетельствуют о том, что «подражание Христу» является ключевой литературной парадигмой, что легко проследить на примере агиографической поэтики Древней Руси, [15]. Может ли это подражание быть связано с определенными западными практиками? По-видимому, не может, поскольку, полагает Шпидик, не ограничивается как внешними действиями, так и областью морали [6, с. 51–52].

Обилие дошедших до нас текстов более раннего периода, в которых речь идет о подражании Христу, не дает нам лишь одним упоминанием Фомы Кемпийского и западного индивидуализма определить границы и происхождение «богословия подражания». Вряд ли жившего в XI в. иерарха русской Церкви Кирилла Туровского можно уличить в том, что он находился под влиянием католического мистицизма и уж тем более протестантского пиетизма. Подтвердить ту точку зрения, что подражание Христу является частью православной традиции будет легче, если не ограничиваться рамками русского православия. Привести в защиту этой позиции работы авторов разных эпох не составит особого труда [14]. После ряда исследований (в первую очередь критики позиции Лосского католическим исследователем И. Хошерром [7]) трудно оспорить, что «подражание Христу» является частью духовной традиции как на Западе, так и на Востоке, начиная с первых веков христианства. При том уточнении, что утверждать, что подражание есть часть православной традиции, не значит утверждать, что оно было типологически близко тому подражанию, которое имел в виду Лосский.

Самобытную позицию в вопросе появления концепции «подражания Христу» мы находим у еще одного, наряду с Х. Яннарасом, отца-основателя «богословия общения», И. Зизиуласа. Он предпринимает попытку объяснить концепцию «подражания Христу» из расчета очевидности признания ее истоков в эпохе куда более ранней, нежели XV в.

Согласно митрополиту Пергамскому, не обвинявшему во всех грехах Фому Кемпийского, причиной формирования традиционного христианского представления о святости и как следствие концепции «подражания Христу» является философия Платона. Зизиулас объясняет формирование христианской духовности платоновским представлением об идеях: именно оно через Оригена, Климента Александрийского и александрийскую школу сильнее, чем что-либо еще, оставило свой отпечаток на православной аскезе. Во-первых, именно благодаря Платону, Логос превратился в модель для подражания, а во-вторых, личная аскеза и как следствие монашество стало тем методом и средством, что дает возможность душе освободиться от господства тела (плоти), очиститься от страстей и соединиться с Богом. Вся православная духовность в том виде, в котором она дошла до наших дней, которую Зизиулас характеризует как духовность главным образом монашескую (аскетическую), есть не что иное, как попытка обрести человеком свою идентичность в трансцендентном архетипе [18, p. 139–141]. Поддавшись влиянию античной философии, христианство до краев наполнилось идеей духовной внутренней борьбы, что стало чуть ли не единственным аспектом, заслуживающим внимания. Однако то, что принято понимать под православной духовностью, в сути своей есть не что иное, как форма психологизма. А если так, то все формы человеческих усилий на пути личной аскезы («подражания Христу» в их числе) сводятся к пиетизму и обесцениваются как усилия бесполезные и безрезультатные.

Не имея цели давать оценочные суждения позициям предложенных нами авторов, отметим тот важный для поднятого нами вопроса момент, что они единодушно выступают с критикой вовсе не направления в теологии, а исключительно аспектов духовной жизни. Если контекстуально рассмотреть работы каждого из них, то мы увидим, что вовсе не умозрительный концепт теологии подражания побудил их к написанию озвученных работ. К примеру, весь пафос Лосского есть не что иное, как квинтэссенция нарастающей с середины XIX в. критики (св. Игнатий (Брянчанинов), В. Соловьёв, о. П. Флоренский, о. Г. Флоровский) чувственного характера практики подражания, неприемлемого для православных. Так, он пишет: «…святые Восточной Церкви никогда не имели стигматов — внешних отпечатков, как бы уподоблявших страдающему Христу некоторых великих подвижников и мистиков Запада» [3, с. 371]. Критика со стороны Х. Яннараса объясняется его десятилетним членством в пуританском братстве «Зоэ». В сути своей его позиция ясна только исходя из истории формирования греческих братств, своей основой весьма напоминающих протестантские сообщества того времени (которые, в отличие от ортодоксальных лютеран, имели определенную склонность и симпатию к католичеству) [17, p. 217–251]. Что касается И. Зизиуласа, то он, как и в случае со своим концептом онтологии личности, ведет полемику больше с античной философией, нежели с кем-то еще. Приведенные примеры позволяют нам утверждать, что рассмотренные авторы обсуждают подражание не как теологической концепт, а как духовную практику, но не всеобщую, а заключенную во вполне определенный исторический контекст, причем каждый автор сам выбирает тот или иной контекст для своего анализа.

2. Единственно возможным вариантом именования «подражания Христу» богословием является его рассмотрение как части нравственной теологии,

а единственным способом противопоставления современных православных авторов в данном вопросе является их отношение к онтологическому статусу добродетелей. Другими словами: относится ли подражание Христу и к этике, и к онтологии?

Действительно, подражать Христу, вести себя нравственно безупречно — это в немалой степени область этики. Ряд современных исследователей отмечают, что применительно к православию вполне оправдано рассматривать вопросы этики как модели поведения в соответствии с заповедями Христа [9, p. 222]. Однако рассмотренных нами представителей богословия общения (Яннарас и Зизиулас) данный подход не устраивает. Складывается впечатление, что, скептически настроенные к подражанию, они относят его исключительно к вопросам морали, приводящим к индивидуализму, моралистическому и психологизму, или же считают мораль и этику одним и тем же, с чем нам сложно согласиться, как и теологу Ж.-К. Ларше, чьи взгляды мы рассмотрим далее.

Ряд авторов полагают, что было бы большой ошибкой ограничивать «подражание Христу» исключительно рамками вопросов морали [4]. Наглядное тому подтверждение — позиция французского теолога Ж.-К. Ларше, который считает неприемлемым разделение и противопоставление между этическим и онтологическим, как если бы этика сводилась во всех случаях к морали, причем в пиетистском, юридическом и чисто формальном ключе. В своей критике митрополита Пергамского Ларше отмечает, что Зизиулас в равной степени, как и прочие сторонники его подхода, имеет настолько плохое понимание теории добродетелей, что не в состоянии ощущать их как онтологические реалии, в качестве предмета сходства человека и Бога [12, p. 330]. Ведь если ограничиться только моральной стороной, Христос больше не будет выступать в антропологии чем-то бóльшим, нежели сугубо моделью для подражания в поступках.

В ответ на критику личной набожности Ларше настаивает, что исполнение божественных заповедей не имеет ничего общего ни с пиетизмом, ни с индивидуализмом. Оно является одной из главных задач духовной жизни, поскольку первое основание любви к ближнему — это подражание Богу в той мере, в какой это возможно для человека (1Ин. 4: 17) [12, p. 221]. Говорить о подражании Христу возможно лишь применительно к аскезе, поскольку оно — лишь часть аскетических усилий, требование совершенства от каждого христианина (см.: Мф. 5: 48; 19: 21; Еф 4: 13), а не влияние платонизма, Фомы Кемпийского или чего-то еще. Пример Христа — это фундаментальная данность христианства, вписанная в Новый Завет:

> Невозможно отрицать связи ряда концепций православной духовности с платонизмом, или с неоплатонизмом, но, что касается, к примеру, страстей и добродетелей, связей со стоицизмом насчитывается куда больше. Мы не можем говорить, в сущности, о влиянии, поскольку духовность, как и христианская теология, соткана из большого многообразия данных, которые перевариваются, интегрируются и христианизируются. Ценность состоит не в их источнике, а в способе, которым Церковь интегрирует их в Традицию и делает своим достоянием, способным выражать истину [12, p. 391].

Что касается «богословия подражания», то, по мнению Ларше, такого направления в православной теологии как никогда не существовало, так и не существует. Он, во-первых, подтверждает тот тезис, что аскетическая традиция православной Церкви, к которой принадлежит и подражание Христу, — явление куда более древнее в сравнении с определенным фрагментарным интересом к наследию Фомы Кемпийского в границах русского православия. А во-вторых, свидетельствует о том, что подражание Христу — нечто большее, нежели область морали. В подтверждение озвученной позиции французский автор, отмечая онтологическую роль добродетелей, конституирующих человеческую природу, приводит пример св. Максима, для которого

> упражнение и сопровождающие его труды изобретены любителями добродетели только чтобы отделить обман, занесенный в душу ощущением, а не для того, чтобы только теперь принести добродетели извне — ведь те, как сказано, вложены в нас с создания. Поэтому, как только обман будет окончательно смыт, душа сразу же обнаруживает блеск природной добродетели. Ведь кто не глуп, тот разумен, а кто не труслив и не дерзок — мужествен, и не развратный — целомудрен, а не неправедный — праведен. По природе же ум есть разумение, способность суждения — праведность, а гневное начало — мужество, а вожделеющее — целомудрие. Следовательно, после отнятия противного природе обычно обнаруживается только то, что соответствует природе, как после снятия ржавчины — природный блеск и сверкание железа» (Disputatio cum Pyrrho, PG 91, 309B-312A).

Это значит, что помимо того, что Бог является источником добродетелей и совокупностью совершенств, они (добродетели), совершенствование в которых и заключает в себе подражание Христу, также являются изначально частью человеческой природы, потенциально их в себе содержащей [10, p. 126–127]. Добродетели, как и образ Божий, находящиеся в падшей человеческой природе в состоянии сокрытости и подавленности, по средствам личностных, аскетических, свободных усилий способны актуализироваться (проявиться) [10, p. 134–137]. Вот почему подражание Христу мы в полном праве понимать в смысле уподобления Богу, когда благодаря свободной воле движение человеческой природы направляется (поступая согласно добродетелям) либо к своему исполнению (Богу), либо, наоборот, отходит от Него и противоречит Ему (пребывая во грехе и во власти страстей). Единственно верным будет рассматривать концепцию «подражания Христу» в контексте христианской аскезы, призванной, говоря словами св. Максима, «направлять» способ существования подвижника сообразно логосу человеческой природы [10, p. 125–126]. Данный путь стяжания добродетелей, или жизни по заповедям, позволяет христианину реализовать свое сходство с Христом и соединиться с Ним, стать «причастником Божественного естества» (2 Пет. 1: 4). Поэтому подражание Христу — это существенная задача духовной жизни [11, p. 283, 402].

Под эти углом зрения подражание, как мы видим, опять же никак не может претендовать на отдельное направление в современной теологии. Максимум, о чем возможно говорить, так это о подходящем языке для обозначения пути возрастания в духовной жизни: можно подражать Христу, но ровно также можно подражать и Адаму, упорствуя в личном грехе. И даже если мы и ус-

ловимся определять «подражание Христу» как богословие нравственное, что верно лишь отчасти, то в желании противопоставления его с «богословием общения» мы будем иметь попытку искусственного «столкновения» радикальной реинтерпретации всей христианской теологии, антропологии, космологии и иных областей теологии и фиолософии, с одной стороны, и только лишь аскетических практик — с другой [12, p. 219].

3. Итак, подведем итоги. Нет никаких оснований видеть в современных консервативных авторах последователей какого-либо течения, инициированного работами Фомы Кемпийского. Поскольку же Фома — лишь один из многих авторов, развивавших концепцию «подражания Христу» (даже имя его стало нарицательным), постольку недопустимо ставить знак равенства между Фомой и подражанием, ведь упоминать Фому Кемпийского — значит, прежде всего, обращаться к определенной практике духовных упражнений, которая есть часть практики божественного чтения (lectio divina) [2]. Вот почему представителям «консервативного лагеря» уже давно стоит отказаться от мысли, что Фоме, Герту Гроту или кому-либо еще принадлежит монополия в том, что касается подражания, как стоит отказаться и от ряда клише в отношении представителей других христианских конфессий. Более того, неверным является не только связь «богословия подражания» со знаменитой работой Фомы Кемпийского, но и выделение применительно к православию «богословия подражания Христу» в отдельное направление в теологии. Ни у одного из рассмотренных нами авторов, вне зависимости от его личного отношения к подражанию Христу, невозможно найти словосочетание «теология подражания», как и в целом предметного к ней интереса.

Главная ошибка искусственного противопоставления «богословия общения» и «богословия подражания Христу» заключается в том, что под видом анализа двух направлений в современной православной теологии на деле предпринимается попытка увязать методологию, с одной стороны, и духовную практику, с другой. Поэтому и недопустимо определять противников митрополита Пергамского в последователи «богословия подражания»: по той простой причине, что такого направления попросту не существует. А что до того, что существует реально, так это, во-первых, духовная практика внутри католичества, а во-вторых, упоминания о подражании Христу в православии в течении первого тысячелетия, не имеющие никакого отношения ни к lectio divina, ни к теологии как таковой, а являющиеся исключительно практическим руководством к духовной жизни. Когда мы обращаемся к святоотеческим текстам, находя в них места, в большей или меньшей степени посвященные подражанию Христу, мы имеем дело не с системой, а, как хорошо показал Ларше, или Хошерр, лишь с одним из элементов духовной жизни, существующим наряду с прочими. Поэтому его определение в отдельное направление в православном богословии с исторической точки зрения не кажется имеющим достаточного основания, равно как беспочвенными оказываются и попытки с его помощью уравновесить позицию Зизиуласа и его сторонников.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бортник С. М. Богословие общения и богословие подражания Христу в современной православной мысли // Труды киевской духовной академии. — 2016. — № 24. — С. 99–124.

2. Карпов К. В. Lectio divina, meditatio, oratio, contemplatio как базовые категории средневековой духовности // Философия религии: Альманах 2014–2015 / сост. и отв. ред. В. К. Шохин. — М.: Наука — Восточная литература, 2015. — С. 124–140.

3. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). 2-е изд., испр. и перераб. — Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. — 586 с.

4. Мандзаридис Г. Обожение человека. По учению святителя Григория Паламы. — Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2003. — 128 с.

5. Ходзинский П., свящ. На пути к синтезу: святитель Тихон Задонский и Иоганн Арндт // Христианство и русская литература. — СПб., 2010. — С. 3–25.

6. Шпидлик Т. Русская идея: иное видение человека / пер. с франц. В. К. Зелинского и Н. Н. Костомаровой. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. — 464 с.

7. Hausherr I. Études de spiritualité orientale. — Rome: Institut Pontifical d'Etudes Orientales, 1969. — 497 p.

8. Lambrechts A. Perle précieuse ou fruit de l'orgueil? La réception de l'Imitation du Christ dans l'Église orthodoxe russe // Irénikon. — 2016. — T. 89. — P. 276–362.

9. Ladouceur P. Treasures New and Old: Landmarks of Orthodox Neopatristic Theology // St Vladimir's Theological Quarterly. — 2012. — Vol. 56, N2. — P. 191–227.

10. Larchet J.-C. L'inconscient spirituel. — Paris: Cerf, 2005. — 260 p.

11. Larchet J.-C. Thérapetique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de L'Église Orthodoxe. — Paris: Cerf, 1997. — 644 p.

12. Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinite — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchretien contemporains. — Paris: Cerf, 2011. — 404 p.

13. Norelli E. La litterature du Desert dans le renouveau catholique au debut de l'epoque moderne // Irenikon. — 1978. — T. 51. — P. 5–45.

14. Ranke-Heinemann U. Zum Motiv der Nachfolge im fruhen Monchtum // Erbe und Auftrag. — 1960. — T. 36. — P. 335–347.

15. Rudi T. Imitatio Christi // Die Welt der Slaven. — 2003. — Vol. 48. — P. 123–134.

16. Yannaras C. La Liberté de la morale. — Gèneve: Labor et fides, 1983. — 256 p.

17. Yannaras C. Orthodoxy and the West. — Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2006. — 379 p.

18. Zizioulas J. L'Église et ses institutions. — Paris: Cerf, 2011. — 528 p.

УДК 22.01

И. Р. Тантлевский [*]

КАК МЕЛХИСЕДЕК «СТАЛ ПОДОБНЫМ СЫНУ БОГА»: ФИГУРА ХАНААНЕЙСКОГО «ЦАРЯ ШАЛЕМА И СВЯЩЕННИКА БОГА ВСЕВЫШНЕГО» В ИУДЕЙСКОЙ И РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИЯХ [**]

В статье автор анализирует представления о Мелхиседеке, засвидетельствованные в Еврейской Библии (*Быт.*, гл. 14; *Пс.* 110[109]), кумранских рукописях (1Q Genesis Apocryphon ar; 11Q Melchizedek; 4Q ShirShabb^{b}; 4QAmram^{b} ar), у Филона Александрийского и Иосифа Флавия, в новозаветном Послании к евреям, коптском гностическом трактате «Мелхиседек» (Наг-Хаманиямади IX, 1) и раннехристианской традиции.

Ключевые слова: Мелхиседек, Быт, гл. 14, *Пс.* 110[109], кумранские рукописи, «Мидраш Мелхиседека», Послание к евреям, «Панарион» Епифания Саламинского, теология, мистицизм, мессианизм, эсхатология.

I. R. Tantlevskij

AS MELCHIZEDEK BECAME "LIKE THE SON OF GOD": THE FIGURE OF CANAANITE "KING OF SALEM AND PRIEST OF GOD MOST HIGH" IN THE JEWISH AND EARLY CHRISTIAN TRADITIONS

In the article the author analyzes the ideas about Melchizedek, attested in the Hebrew Bible (*Gen*. 14: *Ps*. 110), the Qumran manuscripts (1Q Genesis Apocryphon ar; 11Q Melchizedek; 4Q ShirShabb^{b}; 4QAmram^{b} ar), Philo of Alexandria and Josephus Flavius, in the New Testament Epistle to the Hebrews, the Coptic Gnostic treatise Melchizedek (Nag-Hammadi, IX, 1) and the early Christian tradition.

Keywords: Melchizedek, Genesis, ch. 14, Ps. 110, the Qumran manuscripts, the Midrash Melchizedek, the Epistle to the Hebrews, "Panarion" by Epiphanius of Salamis, theology, mysticism, messianism, eschatology.

[*] Тантлевский Игорь Романович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой еврейской культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, директор Международного центра библеистики, гебраистики и иудаики, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; tantigor@mail.wplus.net.

[**] Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15–18–00062); Санкт-Петербургский государственный университет.

I

Фигура Мелхиседека заняла выдающееся место в древнееврейской — по-видимому, еще со времен израильского царя Давида — и христианской религиозных концепциях. С другой стороны, в Еврейской Библии речь о нем идет лишь дважды: в *Быт*., гл. 14 и *Пс*. 110[109]. Имя Мелхиседек (евр. *Малки́ цеде́к*) буквально означает «царь праведности/ справедливости (или: «царь (мой) — (бог) *Цедек*; имя ханаанейского божества, вероятно, почитавшегося доизраильским населением Иерусалима в качестве покровителя этого города)» или просто «царь праведности», «праведный царь» (ср.: Иосиф Флавий. *Иудейская война*, VI, 438; *Евр*. 7:2.).

В *Быт.* 14:18–20 рассказывается о том, как праотец Аврам (Авраам), участвовавший в разгроме коалиции царей, возглавлявшейся Кедорлаомером, царем Элама, был встречен Мелхиседеком, «царем *Шале́ма*» *(*букв.: «цельный», «благополучный», «мирный»), т. е. Иерусалима (ср.: *Пс*. 76[75]:3; также: 1Q Genesis Apocryphon ar 22:13 и 14; *Иосиф Флавий. Иудейская война, VI, 438;* Idem. *Иудейские древности,* I, 180; VI, 67), и «священником Бога Всевышнего (*Эл Элйо́н* [букв.: «возвышенный»; первоначально, возможно, имя ханаанского божества, отца *Шама́има*, букв. «небо», деда *Эла*, букв. «бог», и прадеда *Шалема* (см. ниже)]; см.: [12, 23, примеч. 47]), «Творца (Владыки) неба и земли» (*Быт.* 14:18–20), который вынес ему хлеб и вино и благословил его и Бога Всевышнего. В *Пс*. 76[75]:3 Шалем упоминается в параллелизме с Сионом:

> И стало в Шалеме Жилище Его,
> И Обитель Его — в Сионе.

Предполается, что Шалем — это имя ханаанейского божества, которое носил также и город; первая же часть полного наименования города — Иерусалим — восходит к западносемитскому слову *yrh*, означающему: «основание» или «краеугольный камень» [14, 23].

Важнейшим религиоведческим аспектом рассказа является то, что в *Быт.* 14:22 Авраам, обращаясь к YHWH-ГОСПОДУ, называет его «Бог Всевышний, Творец неба и земли»; т. е. здесь засвидетельствована традиция, согласно которой Мелхиседек мог рассматриваться евреями, прежде всего, иудеями, как священник Иерусалима, служивший Самому Господу. В последующем это сыграет выдающуюся роль в формировании религиозной идеологии при Давиде, сделавшем Иерусалим столицей Израильского царства, что видно из текста *Пс*. 110[109], к рассмотрению которого мы обратимся ниже. Отметим также, что поскольку Кедорлаомер изображается в *Быт.*, гл. 14 как сюзерен Земли Обетованной, военный триумф Авраама, вероятно, символизирует обретение патриархом прав над страной. С другой стороны, то, что Авраам отдает Мелхиседеку «десятую часть из всего» (т. е. из трофеев), могло интерпретироваться как признание им приоритета последнего (ср.: 1Q Genesis Apocryphon ar 22:14–17). Показательно, что в *Быт.*, гл. 14, вероятно, содержащей неизраильские по своему происхождению материалы (о чем свидетельствуют содержание, упоминаемые персонажи, терминология и стиль данной главы; [16, 99–109]), всходящие, скорее всего, к XVIII в. до н. э.

Во времена царя Давида, с начала I тысячелетия до н. э., в Израиле появляется новая идеология (возможно, под ханаанейским влиянием), согласно которой царь в определенной мере оказывается наделенным элементами святости и может выполнять священнические функции. Эта идеология эксплицитно выражена в Псалме 110[109] — интронизационном оракуле, возможно, сочиненном для Давида пророком Натаном [8, с. 173–176; 9, с. 31–41; ср.: 12, 138–139, 279, 993] или кем-то из придворных поэтов.

(1) Давида. Псалом.
Речение ГОСПОДА (יהוה) господину моему (éðãà [*’адони́*]):
«Воссядь одесную Меня,
доколе Я не сделаю врагов твоих
подножием для ног твоих».
(2) Жезл силы твоей
пошлет ГОСПОДЬ (יהוה) с Сиона:
«Правь посреди врагов твоих;
(3) почет с тобой
в день силы твоей,
во славе святости.
От чрева зари (или: ‘от чрева, <прежде> зари’. — *И. Т.*),
<подобно> росе, Я породил тебя (יְלִדְתִּיךָ׃ вокализация в соответствии со многими еврейскими рукописями и интерпретацией Септуагинты (ἐξεγέννησά σε); аналогично:
Ориген (ὁ Ἑβραῖος), Сирийская версия; стандартная масоретская огласовка:יְלִדְתֶּיךָ׃
ср. также: *Пс.* 2:6–7(!), 2 и 12; 89[88]:27–28. — *И. Т.*)».
(4) Поклялся ГОСПОДЬ (יהוה)
и не раскается:
«Ты священник вовек (כהן לעולם),
по слову Моему (éúøáâ [*дабба́рти*]; דברת, “слово” (см.: *Втор.* 33:3), с местоименным суффиксом 1 л. ед. ч. — *И. Т.*), Мелхиседек».
(5) Мой господин (אדני [*’адони*]) одесную Тебя.
(NB: данная огласовка исходит из указания стиха 1 на то, что «господин» (אדני [*’адони*])
восседает «*одесную*» YHWH-ГОСПОДА. — *И. Т.*)
Он разобьет в день гнева своего царей;
(6) будет судить народы,
наполнит (землю) трупами,
будет разбивать головы (или: «глав», «главных». — *И. Т.*) в земле обширной
(или: “во многих странах”. — *И. Т.*).
(7) Из потока на пути будет пить,
и потому вознесет главу.

Фраза, засвидетельствованная в стихе 4 Псалма 110[109]: «Ты священник вовек, по слову Моему, Мелхиседек», возможно, воспроизводит древнюю ханаанейскую посвятительную формулу, относящуюся к царю-священнику Иерусалима. «Мелхиседек» же здесь выступает, скорее, как традиционный *титул* [ср.: 14, 31 и сл.; 6, 256–260] владыки города; вариантной формой дан-

ного титула, включающего компонент *цедек* (вероятно, воспринимавшийся при Давиде и позднее не как имя языческого бога *Цедек*, а буквально: «справедливость/праведность»), было обозначение «'Адоницедек» (букв.: «господин (мой) — Цедек»; ср.: *И. Нав.* 10:1, 3). Иными словами, оказывается, что «Мелхиседек», или новый «Мелхиседек», в данном Псалме — это *сам Давид*, легитимный наследник древних царей Иерусалима, претендующий, так же, как и они, на священнические функции.

Таким образом, исходя из текстов *Быт.* 14:18–20 и *Пс.* 110[109], читатель мог допустить, что священство Бога Всевышнего, Творца неба и земли, и царственность существовали в Иерусалиме изначально. Мелхиседек предстает как прообраз *вечного* (и, таким образом, в определенном смысле «возвращающегося»), праведного, порожденного Богом царя-(перво)священника (прототип Давида, царя-Давидида). При этом!yiT: dil: y («Я породил тебя») в 110[109]:3, как и в *Пс.* 2:7, могло подразумевать то, что Господь наделил царя (перво) священническими функциями.

Впоследствии же авторство данного Псалма было приписано самому Давиду, и, соответственно, упоминаемая в стихах *Пс.* 110[109] 1 и 5 личность «господина», «сидящего одесную ГОСПОДА», перестает отождествляться с самим этим древним израильским царем (ср., например: *Мф.* 22:42–45, *Мк.* 12:35–37, *Лк.* 20:41–44; *Деян.* 2:34–35; ср. также: *1 Кор.* 15:24–26; *Евр.* 1:13), а интерпретируется — по крайней мере, в отдельных кругах — как фигура «порожденного» Богом царя-священника, который будет послан на землю для спасения мира в критические для иудеев дни.

Отсюда и истолкование Септуагинты пассажа *Пс.* 110[109]:4b:

> Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶ να κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ
> «Ты Священник вовек по чину Мелхиседека».

То есть в данной интерпретации Септуагинты и следующим ей переводам буква *йод é* («йод) в еврейской фразе **על דברתי** рассматривается как древнее генитивное окончание для смягчения перехода в поэтическом тексте. Обратим также внимание на то, что Септуагинта истолковывает еврейский текст стиха Псалма 110:5a — **אדני על ימינך** — таким образом:

> Κύριος ἐκ δεξιῶ ν σοὺ̀
> Господь одесную тебя…,

т. е. этот древний греческий перевод огласовывает и интерпретирует встречающийся в данном полустишии еврейский термин **אדני** как *'Адона́й*-Господь.

Автор стихов *Дан.* 7:13–14 вполне мог коррелировать описываемого им трансцендентного и предсуществующего «Подобного сыну человеческому» с «Господином», «сидящим одесную ГОСПОДА» (*Пс.* 110[109]:1, 5), к которому когда-то обращался царь Давид (см., например: [7; 316–330]; не исключена возможность, что фигура «Сына Бога» в тексте Апокрифа Даниила (4Q246) соотносилась в Кумране именно с Мелхиседеком [см., например: 3, 279–286; 19]). Так и в Евангелиях стихи *Пс.* 110[109]:1, 5 и *Дан.* 7:13–14 истолковываются как относящиеся к *единой* сотерологической фигуре (см., например: *Мф.* 26:63–64;

Мк. 14:61–62; *Лк.* 22:69; ср. также: *Лк.* 21:27; *Деян.* 2:31–36; *1 Фес.* 4:16–17; *Откр.* 1:13–16). (О новозаветной христологии в контексте иудейского мессианизма и эсхатологии см., например: [10; 13*; 15*].)

С другой стороны, в свете стиха 4 *Пс.* 110[109] можно было заключить, что личность, обозначаемая в первом стихе данного произведения как *'адони* (здесь: «мой господин»; «Господин») становится новым Мелхиседеком. Или даже можно было бы, по сути, интерпретировать эту фигуру как воплощенного Мелхиседека, по крайней мере, символически.

Возможно и такое рассуждение относительно истолкования фигур «господина» (*'адони*) и Мелхиседека в Псалме 110[109]. Если *'адони*, к которому обращается псалмопевец, сидит *одесную* ГОСПОДА, но лишь уподобляется Мелхиседеку (или становится «Священником вовек» благодаря нему), тогда последний как бы «оказывается» на Божественном месте. Стих же четвертый тогда можно было бы интерпретировать так:

> «Поклялся ГОСПОДЬ
> и не раскается;
> ты Священник вовек,
> по словам/слову Мелхиседека».

Фраза стиха 5а о том, что «Господь» (традиционная огласовка здесь: *'Адонай*) — побивающий (нечестивцев-)язычников и их царей и учиняющий суд над чужеземными народами (см. стихи 5b-7) — пребывает «одесную» «господина» (*'адони*), воспеваемого автором Псалма 110[109] и сидящего «одесную» YHWH ГОСПОДА (стих 1), вероятно, позволяла отдельным читателям соотносить термин *'Адонай*/*'адонай* в стихе 5а с Мелхиседеком.

II

В кумранских рукописях фигура Мелхиседека приобретает характер трансцендентного искупителя и судии. В сильно фрагментированном экземпляре кумранского произведения Песни субботнего всесожжения, или Ангельская литургия (4Q401=4Q ShirShabb^{b}), Мелхиседек, возможно, выступает в роли Первосвященника небесного Храма (фр. 11, стк. 3: «…[Мелхи]седек, Священник в общин[е Бога (или: "богов", т. е. ангелов. — *И. Т.*) …]»; ср. также: 11Q17 = 11ShirShabb, 2, 7 и 4Q 401 = 4Q ShirShabb^{b} 22, 3). В Завещании Амрама (4Q544 = 4QAmram^{b} ar), по всей вероятности, именно он фигурирует в качестве правителя всего светлого (т. е. главы сынов Света) и антагониста Мелхиреши (*Малки́ ре́ша;* букв.: «царь (мой) — нечестие»). Последний «правит над всей тьмой» и, вероятно, тождествен с Велиалом (ср.: фр. 2, 2–3; 11Q Melch 2:13–14; также: 4Q280, фр. 1 и 4Q286, фр. 7, кол. 2).

Что касается кумранского Мидраша Мелхиседека (11Q13 = 11Q Melchizedek; о нем см., напр.: 2, 18–23; 3, 254–312; 14, 1–79), то в этом произведении Мелхиседек выступает как глава ангелов и ангелоподобных существ. Он обитает на небе, но в конце «десятого» («послед[него]») юбилея (гипотетически, по преданию Иудеи в руку вавилонского царя Навуходоносора (586 г. до н. э.); ср., напр., Дамасский документ (CD-*A*) 1:5–11; 4Q390 (Pseudo-Moses Apocalypse^{e}), фр. 1, 7–8; ср. также: *Дан.* 9:24–27) должен будет явиться на землю, «дабы ис-

купить (грехи) всех сынов [Света (или: "своего поколения". — *И. Т.*) и] люд[ей ж]ребия [Мелхи]седека» и учинить «Суд Бо[жий]» над нечестивцами, Велиалом и его духами. (Ср. кумранскую версию *Ис.* 19:20 [1Q Is[a]]: «*И* Он пошлет им спасителя, и он спустится (с небес? — *И. Т.*)…».) В Мидраше Мелхиседека (11Q Melch 2:15–25) кумранский автор толкует, в частности, стих *Ис.* 52:7 таким образом, что фигура «благовестника» Исайи отождествляется здесь (11Q Melch 2:18) с «Мессией (Помазанником) Ду[ха]», а также, вероятно, с фигурой «Мессии», упоминаемым в *Дан.* 9:25 (или 26). Что касается встречающегося здесь обозначения «Мессия Духа», то оно возникло, по всей вероятности, под влиянием *Ис.* 61:1–2.

Далее, в истолковании *Ис.* 52:7 «благовестник» отождествляется интерпретатором с «утешителем всех сетующих» из *Ис.* 61:2. Так как в рассматриваемом Мидраше текст *Ис.* 61:1–2 несколько раз соотносится с Мелхиседеком и его деятельностью, то кажется весьма вероятным допустить, что фигура «Мессии-благовестника» в данном произведении отождествляется именно с ним. Эта идентификация, как представляется, подтверждается следующим текстом из рассматриваемого Мидраша: «[…] Судо[м] Бога, как написано о нем: "[говорящий Си]ону: Царствует Бог твой!" (*Ис.* 52:7)». Так как в данном произведении именно Мелхиседек выступает в роли того, кто учиняет «Суд Бо[жий]», то под «[говорящим Си]ону: Царствует Бог твой!» и «благовестником» (*Ис.* 52:7) здесь, по всей вероятности, также подразумевается Мелхиседек. «Сион» же, по-видимому, истолковывается в данном произведении как Кумранская община. Соотнесение «гор», на которых стоят ноги «благовестника» (*Ис.* 52:7), с «пророк[амии]» в 11Q Melch 2:17, по-видимому, подразумевает, что автор Мидраша Мелхиседека рассматривает «Мессию-благовестника» как личность, превосходящую пророков, которые предвозвестили его пришествие.

Особое внимание при анализе кумранского Мидраша Мелхиседека обращает на себя следующий аспект. Судя по контексту, ряд цитируемых в данном произведении библейских пассажей, в которых субъектом действия является Бог, истолковываются как относящиеся к Мелхиседеку и коррелируют с его функциями. В частности, сохранились соответствующие фрагменты комментариев к *Пс.* 82[81]:1: «Бог (*'элохи́м*) ста]л[в сон[ме Божием (*'эл*);] среди богов (*'элохим*; здесь: "ангелов". — *И. Т.*) судит Он» (11Q Melch 2:9–11) и *Пс.* 7:8b-9a: «Над ним (т. е. над «сонмом людей»; 7:8a. — *И. Т.*) на (небесную) высоту возвратись, Бог (*'эл*) будет судить народы» (11Q Melch 2:10–11). В Масоретском тексте в *Пс.* 7:9a написан Тетраграмматон YHWH; вероятная кумранская «замена» Имени Бога — Тетраграмматона — на обозначение «Бог» (*'эл*) свидетельствует в пользу того, что текст *Пс.* 7:8b-9a соотносился общинниками с миссией Мелхиседека. Вероятно, с тем же обстоятельством мы встречаемся и в 11Q Melch 2:3–4 в отношении текста *Втор.* 15:2. Цитата из *Ис.* 52:7 также интерпретируется в Мидраше как относящаяся к Мелхиседеку, в том числе, возможно, и фраза «царствует Бог твой». (Текст истолкования данной фразы почти полностью разрушен.)

Отметим также встречающееся в Мидраше выражение «время года благоволения Мелхисе[дека]» (2:9), возникшее, по всей вероятности, под влиянием текста *Ис.* 61:2: «Возвестить год благоволения ГОСПОДА…». (Фрагменты

истолкования стихов *Ис.* 61:2b-3a сохранились в 11Q Melch 2:19–20.) Наряду с присутствующим в кумранских рукописях выражением «жребий Бога» (см., напр.: Устав общины (1Q S) 2:2; Устав войны (1Q M) 13:5, 15:1, 17:7), в данном произведении появляется понятие «[ж]ребий [Мелхи]седека» (2:8). В Мидраше Мелхиседека засвидетельствовано и выражение «наследие Мелхиседека» (2:5), возможно, каким-то образом соотносящееся кумранскими общинниками со встречающимися в Библии понятиями «наследие ГОСПОДА» и «наследие Бога». Таким образом, Мелхиседек, по всей вероятности, рассматривается в кумранском Мидраше как личность, через которую реализуются некоторые функции Бога в отношении земного мира. [Ср. далее, например: 17, 193–213; 18, 195–212; 19.]

В связи с вероятной корреляцией терминов *'элохим* и *'эл* («Бог»/«бог») с мессианской фигурой Мелхиседека укажем на *Пс.* 45[44]:3, 7–8 и *Ис.* 9:5 как на возможные библейские источники идеи деификации мессианской фигуры. В стихах из Псалма об идеальном, праведном царе говорится следующее:

> «Ты (т. е. царь. — *И. Т.*) прекраснее сынов человеческих,
> была излита милость на уста твои;
> посему благословил тебя Бог навеки…
> Трон твой, бог (*'элохим*), во веки вечные:
> жезл царства твоего — жезл правоты.
> Возлюбил ты праведность и возненавидел нечестие;
> посему помазал тебя, бог (*'элохим*), Бог твой
> елеем радости более товарищей твоих».

Заметим, что в *Евр.* 1:8–9 пассаж *Пс.* 45[44]:8–9 цитируется как один из библейских текстов, на основе которого следует заключить, что Сын Божий — превосходнее ангелов. В стихе из Книги Исайи идеальный Правитель назван «могучим богом (*'эл*)» и «отцом вечности (*ʿолáм*)», т. е., вероятно, мира как временнóй и пространственной целостности.

В заключение обзора текста кумранского «Мидраша Мелхиседека» заметим, что данное произведение, в конечном счете, могло возникнуть как своего рода «конкретизация» идей Псалма 110[109], ст. 1 (ср.: *Мф.* 22:44, *Мк.* 12:36, *Лк.* 20:42; *Деян.* 2:31–36; *Евр.* 1:13; ср. также: *1 Кор.* 15:25.) и 4 (ср.: *Евр.* 5:6, 7:17). При этом — в отличие от новозаветных истолкований Пс. 110[109]:4b, восходящих к Септуагинте, — кумраниты, по всей вероятности, придерживались первоначальной его интерпретации (см. выше: параграф I).

(О фигуре Мелхиседека в раввинистической литературе и Таргумах см., например: [3, 263 и сл.].)

III

Филон Александрийский в трактате «О предварительных исследованиях», 99, характеризует Мелхиседека как «самодействующего» и «обучившего самого себя» первосвященника. В трактате «Об Аврааме», 235, Филон называет его «великим священником (т. е. первосвященником. — *И. Т.*) Бога Величайшего». Комментируя текст книги *Быт.* 14:18–20, он приводит ряд сведений, отсутствующих в библейском рассказе. В частности, Филон пишет, что Авраам вернулся

после битвы с коалицией царей, не потеряв ни одного человека. Мелхиседек воздел руки к небесам в молитве и принес победные жертвоприношения за всех участников сражения. Он возрадовался победе Авраама над коалицией царей, как будто это была его собственная победа; и так оно и было на самом деле, ибо «дела друзей ведутся сообща», особенно дела добрых людей, чья общая цель — угождать Господу. (Допускается возможность, что здесь Филон основывается на традиции о Мелхиседеке, отсутствовавшей в источниках Еврейской Библии.) В трактате «Аллегорическое истолкование», III, 79–82 Филон, также комментируя текст книги Бытия 14:18–20, замечает, что Бог поставил Мелхиседека священником и «миролюбивым» (ср.: *Евр.* 7:2) царем изначально, так что он не имел предшественников в священстве и царственности. Здесь же александрийский еврейский философ рассматривает Мелхиседека как репрезентацию Логоса, как воплощенный Логос. (Вообще, Филон неоднократно идентифицирует первосвященника с Божественным Логосом (например: «О странствовании Авраама», 102; «О бегстве и обнаружении», 108 и след.) В этой связи заметим, что Филон, описывая полиморфические деяния Логоса, обозначает его как: человек или тень Бога, образ Бога, орудие Бога, пастырь вселенной, кормчий, архангел или глава ангелов, соправитель Бога, первосвященник вселенной, первородный сын Бога, заместитель Бога, второй Бог, и даже «Бог» (θεός) (ср.: «О снах», I, 299). Воплощаясь в истинного человека, Логос становится некой средней божественной природой, высшей, чем человеческая, и низшей, чем Божественная, будучи не рожден как человек, не нерожден как Бог, но являясь серединою, касающейся обеих их природ и соединяющей их в себе, началом и источником мудрости и доброй деятельности, истинным первосвященником Бога, «ходатаем» и «посредником», молящимся перед Отцом своим за страждущий род человеческий, искупителем и «спасителем» человечества, благодаря связи с которым дух единственно и удостаивается трансцендентного существования.

В сочинениях «Иудейская война» (VI, 438) и «Древности» (I, 180) Иосиф Флавий замечает, что имя Мелхиседек означает «праведный царь»; сей муж действительно был праведен и «в силу этого он первый стал священником Бога, первый построил святилище, назвал город, прежде именовавшийся Салимом (= евр. Шалем. — *И. Т.*), Иерусалимом». В «Древностях» (I, 180 и сл.) историк также отмечает, что Мелхиседек стал священником Бога именно по причине своей праведности. В дополнение к библейскому рассказу Иосиф Флавий замечает, что Мелхиседек снабдил в обилии продовольствием армию Авраама и стал восхвалять его и благословлять Бога на пиру.

IV

Во 2 (Славянском Апокалипсисе) Еноха рассказывается о чудесном рождении Мелхиседека. Еще до Потопа он был безгрешно зачат — судя по контексту, от Бога — Софонимой, женой престарелого Нира, священника, Ноева брата. (Ср.: Филон Александрийский. *О херувимах*, 43–44.) Новорожденный Мелхиседек имел печать святительства на груди и был славен видом; он мог говорить и благословил Господа. Господь сообщает Ниру в ночном видении, что чудоребенок будет взят Архангелом Михаилом в Рай Едема (= евр. Эден), а после

Потопа тот станет Священником для всех святых священников, и Он освятит его и утвердит его главой священников будущего, или *вовек* (Пространная версия 71:29 [рук. J; БАН 13.3.25]). Господь обратит его «в великий род, который благословляет» Его (71:29 [рукопись A]). Пространная версия добавляет, что «будет другой Мелхиседек, глава священников, правящих над народом и осуществляющих служение Господу» (71:37); в краткой же версии говорится так: «Мелхиседек станет главой священников, правящих над царственным народом, служащим тебе, Господи». Иными словами, автор как бы хочет сказать здесь, что Мехиседек будет в определенном смысле «возвращающимся» Священником; или же, что он (его дух, «самость»?) будет воплощаться во (всех/некоторых) послепотопных первосвященниках, включая Первосвященника Конца дней. (Эта идея могла возникнуть как своеобразный «мидраш» на *Пс.* 110[109]:4.) Через сорок дней ребенок был перенесен в Рай.

V

В новозаветном Послании к евреям находит свое отражение традиция сближения фигуры Мелхиседека с Иисусом (вплоть до их уподобления друг другу) Так, в трактовке автора этого Послания (согласно традиции, апостола Павла) Сын Божий, которого Бог «поставил наследником всего, через которого Он сотворил Вселенную (букв. "вечности", "миры". — *И. Т.*)» (*Евр.* 1:2), отождествляемый с *'адони*, «господином» Псалма 110[109]:1, — является прототипом образа Мелхиседека; возможно даже, что здесь имплицитно подразумевается воплощение Сына Бога в Мелхиседеке. В *Евр.* 7:2–3 сказано, что Мелхиседек — «царь праведности» и «царь Салима, то есть царь мира, без отца, без матери, без родословия, не имея ни начала дней, ни конца жизни, но созданный подобным Сыну Бога (ср. интерпретацию пассажа *Дан.* 7:13–14 в Септуагинте; см.: [7, 316–330]. — *И. Т.*), пребывает священником постоянно ("(на)всегда". — *И. Т.*)». Автор Послания к евреям старается также убедить своих адресатов (возможно, иудео-христиан из бывших ессеев) в том, что Иисус, хотя он и «произошел из (колена) Иуды», принеся в жертву самого себя и войдя в небесный Храм, «стал (Перво)священником вовек по чину Мелхиседека» (*Пс.* 110[109]:4–*Евр.* 5:6, 6:20, 7:17). Отметим также, что в 1-й главе Послании к евреям стих 1-й Псалма 110[109] цитируется, наряду с рядом других пассажей из Еврейской Библии (*2 Сам.* 7:14–*1 Хр.* 17:13; *Пс.* 2:7, 45[44]:7–8, 97[96]:7, 102[101]:26–28, 104[103]:4), как один из священных текстов, на основании которого следует заключить, что Сын Божий — превосходнее ангелов. (Ср.: *Фил.* 2:10.)

В раннехристианском гностическом трактате, условно называемом «Мелхиседек» (Наг-Хаммади IX, 1; оригинал данного произведения был создан на греческом языке в Египте, но дошло оно до нас по-коптски), Мелхиседек, пребывающий до времени на небесах, вероятно, отождествляется с Иисусом Христом, Сыном Божьим. Автор данного трактата изображает Мелхиседека в качестве «истинного Первосвященника Бога» и «Святого воина», т. е. как жреческого и светского Мессию, который будет явлен миру (в третий раз?) в Конце дней.

Юстин Мученик в своем «Диалоге с Трифоном» 33, 83, 113, созданном ок. 165 г., рассматривает Мелхиседека как образ Иисуса. Он пишет (там же, 33),

что Мелхиседек «был назван “Господом” (κὺριον) Святым Духом»; ср.: *Пс.* 110:1, 5. (Ср.: Епифаний, Панарион, LV, 9, 7.)

В своем «Панарионе», LV, Епифаний Саламинский описывает гностическую секту мелхиседекиан. Возможно, что секта мелхиседекиан состояла из духовных наследников ессеев (о них см., например: [1; 2, 7–126; 3; 4, 279–283; 5, 54–66; 17, 193–213; 18, 195–212; 19]) или же была основана бывшими ессеями. Мелхиседекиане рассматривали своего эпонима в качестве Святого Духа, Сына Божьего, Первосвященника небесного Храма и истинного Посредника между Богом и людьми. (Египетский ересиарх Иеракас также идентифицировал Мелхиседека со Святым Духом (см., например: «Панарион», LV, 5, 2–3; LXVII, 3, 1–2); в «Послании по поводу Евангелий», 73, 1, 1–2; 2, 1 Иероним приписывает эту идею христианскому ученому и философу Оригену и его секретарю Дидиму. Они оба рассматривали Мелхиседека также как ангела или своего рода сверхъестественное существо (Псевдо-Августин. *127 вопросов касательно Ветхого и Нового Заветов*, вопрос 109).) Согласно Епифанию, мелхиседекиане приносили жертвы во имя Мелхиседека (т. е. они появились еще до разрушения Второго Храма?) и говорили, что люди должны приносить жертвоприношения Богу через него, потому что он «правитель праведности», уготованный Богом быть на небе именно для этой цели, духовное существо и (*вариантное чтение:*) Сын Бога (альтернативное чтение: «… и определен во священство Богу») (8, 1). Они говорят, что смогут обрести спасение через него. В «Панарионе», LV, 9, 6 Епифаний, полемизируя с воззрениями мелхиседекиан относительно личности их эпонима, Мелхиседека, замечает, что в тексте *Ин.* 1:1 не говорится ведь «в начале был Мелхиседек», так же, как не говорится «Мелхиседек был Бог (θεὸς)»; это, как кажется, подразумевает, что данные сектанты отождествляли Мелхиседека со Словом (¿ ëüáïò в *Ин.* 1:1) и даже «Богом» (θεός в *Ин.* 1:1). В «Панарионе», LV, 7, 1 Епифаний пишет: «Иудеи повторяют, что он (т. е. Мелхиседек. — *И. Т.*) был праведным, благим и священником Бога Всевышнего, как об этом говорится в Писании, но так как, говорят они, он был сыном блудницы, то мать его не упоминается, а отец его неизвестен». (Ср.: *Евр.* 7:3.)

У Епифания в «Панарионе», LV, 4, 1–2; 9, 3, 6–8 и 7, 3 присутствует также следующее замечание: «Но некоторые, являющиеся членами Церкви, высказывают различные утверждения об этом Мелхиседеке. Некоторые предполагают, что он является действительным Сыном Божьим (т. е. тождествен (?) с Иисусом Христом. — *И. Т.*), и что он тогда являлся Аврааму в облике человека» (ср.: *Ин.* 8:56–58; см. далее: [3, 259 и сл.]). (Ср. также: «Диалог с Трифоном» Юстина Мученика, 113, 4–5; «Панарион», XXX, 3, 3–5; Псевдо-Климент. *Гомилии*, III, 20, 2; *Узнавания*, I, 33–34; 52, 3.) Здесь же отметим, что египетский монах Марк Пустынник, ученик Иоанна Златоуста, в своем трактате «О Мелхиседеке» высказывается против заявлений тех, кто считает, что Мелхиседек был Логосом и Сыном Бога до того, как вошел во чрево Девы, и тех, кто полагает, что он был *Бог-Логос*, «до того, как воплотился или был рожден Марией» как Иисус.

ЛИТЕРАТУРА

1. Амусин И. Д. Тексты Кумрана. — Вып. 1. — Москва, 1971.

2. Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. — СПб., 2007.

3. Тантлевский И. Р. Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. — СПб., 2012.

4. Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. — СПб., 2013.

5. Тантлевский И. Р.; Светлов Р. В. «Ессеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии. — Schole. Философское антиковедение и античная традиция. — 2014. — Т. 8. — № 1. — С. 54–66.

6. Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб., 2016.

7. Тантлевский И. Р. Образ сотерологической фигуры «Подобного сыну человеческому» в иудейской литературе эпохи эллинизма и его возможный прототип в Псалме 110[109] — Schole. Философское антиковедение и античная традиция. — 2015. — Т. 9. — № 2. — С. 316–330.

7. Тантлевский И. Р. Псалом 110[109] как источник религиозно-теологической концепции кумранского «Мидраша Мелхиседека» (11Q13). — Вестник РХГА. — 2016. — Т. 17. — № 4. — С. 211–217.

8. Bentzen A. Zur Geschichte der Ṣadoḳiden // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 10 [51]. — H. 2. — 1933. — S. 173–176.

9. Bowker J. W. Psalm CX // Vetus Testamentum. — T. 17. — 1967. — P. 31–41.

10. Boyarin, D. (2012) The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ. — New York, NY.

11. Dahood M. Psalms III, 101–150. — New York, NY, 1970.

12. Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. 3. neubearbeitete Aufl. — Tübingen, 1964.

13. Hengel M. The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish Hellenistic Religion / trans. by J. Bowden. — Eugene, OR, 2007.

14. Mazar E. The Palace of King David. Excavations at the Summit of the City of David. Preliminary Report of Seasons 2005–2007. — Jerusalem, 2009.

15. Schäfer P. The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other. — Princeton, Oxford, 2012.

16. Speiser E. A. Genesis. — The Anchor Bible. Vol. 1. — New York, NY, 1963.

17. Tantlevskij I. R. Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources // The Qumran Chronicle. — Vol. 7. — N 3/4. — 1997. — P. 193–213.

18. Tantlevskij I. R. Etymology of “Essenes” in the Light of Qumran Messianic Expectation // The Qumran Chronicle. 1999. — Vol. 8, N3. — P. 195–212.

19. Tantlevskij I. R. Melchizedek Redivivus in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls // The Qumran Chronicle. — Vol. 12. — № 1. — 2004. — P. 1–79.

УДК 261.7.

Йорг Диркен*

РЕВОЛЮЦИЯ БЕЗ РЕФОРМАЦИИ? ПО ПОВОДУ ОДНОГО ИЗРЕЧЕНИЯ ГЕГЕЛЯ ИЗ ПЕРСПЕКТИВЫ 2017 ГОДА

Автор анализирует знаменитую реплику Гегеля из «Философии истории», гласящую, что это «ложный принцип» — считать, будто «революция может быть без реформации». Это высказывание касается гегелевской интерпретации Французской революции с воспоследовавшим за ней террором. Гегель считает, что современный общественный строй, базирующийся на принципах свободы, должен опираться на образование граждан, целью которого является свобода. Реформация дала решающий импульс к формированию подобного образования, объединяющего в себе религиозные и светские элементы. Данная статья рассматривает этот мотив из перспективы 500-летнего юбилея Реформации, одновременно с которым отмечается и 100-летний юбилей русской революции. На фоне этих событий автор задается вопросом об актуальном значении упомянутой реплики Гегеля, в фокусе которой находится свобода.

Ключевые слова: Реформация, революция, религия, философия, свобода, современность.

Jörg Dierken

REVOLUTION WITHOUT REFORMATION? REFLECTIONS ON A HEGELIAN DICTUM IN 2017

The paper discusses the famous dictum of Hegel's philosophy of history, that it would be a "false principle… that a revolution can take place without a reformation". This dictum refers to Hegel's interpretation of French Revolution with its following terror. The point is that a modern social order with its principles of freedom needs to correspond with an inner education of its citizens, aiming at freedom. Such an education — that combines religious and worldly elements — was brought forward by the Reformation. The paper explains this motif on the occasion of the 500th anniversary of the Reformation — which is at the same time the year of the 100th anniversary of the Russian Revolution. Against this background the paper seeks to understand the contemporary meaning of this dictum of Hegel.

Keywords: Reformation, revolution, religion, philosophy, freedom, modernity.

---

* Йорг Диркен, профессор (Dr. Habil), богословский факультет Университета им. Мартина Лютера (г. Галле, Германия); joerg.dierken@theologie.uni-halle.de

I

В историко-философских лекциях Гегеля встречается высказывание, что считать, будто «революция может быть без реформации», — заблуждение («ложный принцип») [3, S. 535]. Гегель имеет в виду Французскую революцию 1789 г. В 2017 г. последняя есть предмет чисто исторического воспоминания. Иначе обстоит дело с другой частью приведенной цитаты — с Реформацией. В Германии и во всем протестантском мире в 2017 г. вспоминается 500-летие начала Реформации, без которой путь в современность и в эпоху модерна не понять. Исторической привязкой служит дата 31 октября 1517 г. — день, в который Лютер прибил к двери церкви Виттенбергского замка 95 тезисов, в которых подверг резкой критике римско-католическую практику отпущения грехов. Даже если нельзя с уверенностью сказать, что все происходило с таким пафосом, как любили это представлять в XIX в., тезисы Лютера без сомнения стали центральным событием в истории западного христианства. Они положили начало спору о реформе Церкви и веры, приведшему к расколу западного христианства на две конфессии. Позже — такова интерпретация истории, предлагаемая Гегелем, — это сторонними путями привело к процессам, не в последнюю очередь подготовившим буржуазную революцию во Франции в 1789 г., стоившую множества человеческих жизней, принесенных в жертву Робеспьеровой «добродетели террора». В вышеприведенной цитате Гегель подразумевал и это. Понятие это глубоко амбивалентно; неоднозначность эта, как известно, в 1789 г. не нашла своего разрешения.

В 2017 г. в России, и в Европе также, вспоминается еще одно историческое событие всемирного значения. Русская революция 1917 г., которая — подобно Французской революции — привела к окончательному падению феодальной системы и правления аристократии и стала апогеем целого ряда восстаний и мятежей, хотя объяснялась, конечно, процессами совершенно другого рода, чем Французская революция, и имела другие последствия. Ее особенным фоном стала индустриальная революция, начавшаяся в Западной Европе и приведшая к невероятному взлету производства, но вместе с тем и к крайнему обнищанию пролетариата, что, согласно сформировавшейся в XIX в. марксистской идее, должно было привести к восстанию слоев населения, не имевших допуска к буржуазному обществу. Социализм должен был стать промежуточным результатом этого восстания, а коммунизм — окончательным. Ожидания, связанные с эсхатологическими чаяниями, должны были лишиться своего потустороннего характера, их следовало изъять из религии и передать в ведение сего мира. Хотя процессы, приведшие к формированию индустриального капитализма, протекали скорее в Западной Европе, чем в России, и в России должны были наверстываться в условиях бунтов и военной экономики, ценой огромного количества жертв, в колоссальном темпе, — несмотря на это, все же именно Россия, соединенная прочными узами с европейскими элитами, стала в момент заката Западной Европы в период Первой мировой войны местом подобной — в итоге пролетарской — революции. Несколько позже последовала победа большевиков на фоне Гражданской войны. В возникшей затем советской системе в центре общественной реальности оказался парадоксальный, насильственно внушаемый тезис, согласно которому только благодаря ком-

мунистической партии пролетариат смог постичь истину. Парадоксальность этого тезиса заключается в том, что пролетариат, являя собой воплощение человеческого общества, как бы сам по себе уже является носителем истины — согласно коммунистической логике.

Исторические последствия коммунистического партийного правления известны.

Связанные с понятиями «Реформация» и «революция» даты европейской истории требуют сфокусировать взгляд на сложных переплетениях религиозных и политических процессов, протекающих в Европе. В идеале память о прошлом позволяет сформироваться ориентиру в настоящем. Если смотреть из немецкой перспективы, настоящее определяется еще одним событием в недавнем прошлом, воспоминание о котором напрашивается вслед за воспоминанием о Реформации и революции. Я имею в виду 1989 г., когда — 200 лет спустя после Французской революции — состоялась мирная революция против режима ГДР. Она также готовилась в церковных стенах и питалась религиозными идеалами. Фоном этих событий в Германии, где последствия раздела Европы и мира после спровоцированной Германией Второй мировой войны бросались в глаза с особенной силой, — фоном этих событий был наметившийся конец советского господства, что несколькими годами позже манифестировалось и в России.

II

Историческое воспоминание случайных дат заставляет задаться вопросом о связи между ними. Высказывание Гегеля о том, что революция не может быть без Реформации, усматривает эту связь в сложной диалектике между религией и политикой. Для начавшегося с Реформацией движения к современности характерны, по Гегелю, с одной стороны, отделение друг от друга таких институций, как церковь и государство, поскольку через подобное отделение появилась свобода в области мирского. С другой стороны, необходимым представлялось продуманное формирование (образование) внутреннего настроя каждого отдельного человека, что делало бы его способным к конструктивному участию в общем деле. Подобное образование настроя, по Гегелю, возможно только на почве собственного прозрения и свободы, касающейся как отношений человека с Богом, т. е. с величиной предельного, всеобъемлющего значения, так и отношений в области государства и права в посюстороннем мире. Но сколь бы конструктивна ни была диалектика обеих областей, признающая за каждой из них их право на свою собственную логику, все же, по Гегелю, дух религиозной символики не может находиться в постоянном противоречии с духом конституции и с системой политических институций. Свобода, лежащая в основании подобного настроя, отличает его от «добродетели террора» и произвола и образует комплексное противоядие. В этом смысле, по Гегелю, «правительство и народ» должны составить друг для друга «взаимную гарантию сего настроя», что возможно лишь «в такой религии, которая не противоречит разумному государственному устройству». В случаях, где подобная взаимоинтеграция путем названного настроя отсутствует, начинаются обширные патологии.

В отношении Французской революции Гегель указывает на предреволюционные конфликты, интриги, насилие — между аристократией, духовенством и народом — в борьбе за выгодные места в системе привилегий, противоречащих конституции общей воли как основного столпа современного права. Кроме того, Гегель указывает на постреволюционную добродетель террора при Робеспьере, когда революционный принцип свободы и равенства был дискредитирован самозванным господством морали, которое — подобно инквизиции наоборот — орудовало гильотиной, распространяло дикие слухи и запугивало граждан. Если подобное господство добродетели подает себя как высшую нравственную инстанцию, ссылаясь на якобы имеющееся у нее особое знание истины, это напоминает псевдорелигиозный антипринцип по отношению к идее равенства всех перед законом независимо ни от каких частных интересов — равенства, к которому стремится революция. И то, что позже возникнет усиленная форма властного произвола — например в лице Наполеона, — Гегеля поэтому не удивляет. Революция, стремившаяся учредить буржуазную (гражданскую) республику на принципах свободы, равенства перед законом и братства, потерпела неудачу, преткнувшись не в последнюю очередь о вещи, связанные с религией и духовным настроем.

Тезис Гегеля, состоящий в том, что религиозный настрой объединяет общество и что народ и правительство становятся как бы взаимогарантией, легко истолковать превратно. Гегель не имеет в виду ни культ государства по античному образцу, ни повторную функционализацию религии в качестве «утешения в несправедливости» во времена «угнетения» [2, § 270]. И здесь он подразумевает не восстановление домодерных и средневековых отношений, в которых религия с церковной иерархией образовывали символическое или даже реальное средоточие общественного устройства. Мысль Гегеля о «настрое» как о чем-то объединяющем государственное устройство и религию представляет собой скорее центральный протестантский принцип. Это проявляется уже в том, что Гегель наряду с понятием «настрой» привлекает и такие типично протестантские понятия, как «внутренний мир» (Innerlichkeit), «сердце», «вера» и «совесть», — последнее и вовсе в смысле «протестантской совести», в которой, по Гегелю, соединяются «принципы религиозной и нравственной совести», а эти принципы, в свою очередь, в сочетании «религиозной духовности» (religiöse Geistigkeit) и «нравственности государства», «образовывают нерушимые гарантии» [1, § 552].

Эта и подобные ей формулировки поражают, потому что, по Гегелю, для протестантизма характерны как раз не единство государства и церкви, а напротив — разведение религии и политики. Его мысль представляет собой своего рода рецепцию реформаторского учения о двух царствах (правлениях) Божиих: в духовной и в мирской сферах. Решающее понятие для Гегеля в этом контексте — свобода.

III

Для Гегеля «существенное содержание Реформации» состоит в осознании того, что «человек… сам по себе предназначен к свободе» [3, S. 497]. Этот тезис покоится главным образом на представлении Лютера о том, что все содержание

религии должно быть усвоено в субъективности веры, если ему (содержанию религии) надлежит стать «спасительным». «Простое учение Лютера состоит в том, что сие, бесконечная субъективность, то есть настоящая духовность, Христос, ни в коей мере не присутствует внешним образом, действительно, но достижимо только в примирении с Богом — в вере и радости» [3, S. 494]. Это, говорит Гегель, непосредственно касается Слова Божия в Библии с обетованием оправдания верой. Оно нацелено на усвоение, на понимание — поэтому оно проповедуется на родном языке, поэтому оно подлежит чтению с помощью перевода Библии. Хотя Библии в споре с папой римским и отводится центральная роль — авторитета, доказывающего неправоту последнего, но с Библией надлежит не просто внешне соглашаться, ее следует постичь и усвоить внутренне как Слово Божие. Поскольку община должна судить проповедников по тому, соответствует ли их проповедь библейскому Слову Божию, в процессе подобного усвоения Слова растет и особая роль субъективности: она превращается в рефлексию, в способность к суждению о вере.

Предельное основание этому образует основной христианский мотив: Бог стал человеком и вселяется Духом Своим в сознание общины. Тем самым Бог принципиальным образом признает человека и дарует ему способность самостоятельно распознать Божественное и Истинное. К этому добавляется и то обстоятельство, что авторитет церковной иерархии во главе с папой римским, всегда считавшимся представителем божественной истины, оказался подмытым. Символами этого процесса выступают ключевые сцены Реформации: например, Лютер в Виттенберге и Вормсе, ссылаясь на Библию и собственную совесть, восстает против папской системы.

Ссылки на Библию в долгой перспективе возможны, только если она понятна. Поэтому ее перевод на родной язык и встраивание в систему школьного образования — естественные последствия. Принятие человека Богом, доступность библейского текста для всех, повышение уровня образования, а потому и развитие способности к самостоятельному религиозному суждению без посредства промежуточных инстанций — все это, в связке с верой, создает фон, открывающий человеку непосредственное предстояние перед Богом, равный для всех доступ к Богу. В этом заключается суть тезиса Гегеля о свободе, пришедшей с началом Реформации.

Кроме внутреннего мира (Innerlichkeit) веры, совести и настроя, свобода, пришедшая с началом Реформации, проявляется еще в одном месте. Это мотив, согласно которому внешний мир (семья, профессия, экономика и, наконец, общественно-политическая жизнь) превращается в место жизни христианина. На место монашества и целибата заступает семья; идеалу бедности и странничества противопоставляется идеал гражданских занятий. В отношении политики, которая у Лютера (за исключением отказа признавать мирское господство над духовной сферой) трактуется все еще в позднесредневековых сословных формах, все, конечно, сложнее. В гегелевском понимании Реформации важно в этом контексте, что мирская жизнь здесь сама обретает религиозное и духовное признание. Именно религиозные соображения ведут к усилению роли семьи и профессии в качестве альтернативы целибату и нищенствующему монашеству. Именно по религиозным соображениям

внутримирская договоренность касательно форм семьи и профессии, состоявшаяся в координатах свободы и равенства, обретает вес, не подлежащий релятивированию. Тем самым высвобождается рациональность гражданского образа жизни в мире — рациональность, давшая, согласно Гегелю, сильные импульсы развитию мирского образования и мирской жизни. В отношении кальвинистского крыла Реформации Макс Вебер [4] позже говорил о том, что рационализм — вместе с техникой и капитализмом — стал существенным фундаментом современности. Его светлые стороны заключаются, например, в свободе промышленной деятельности и в высвобождении производительных сил. Его теневые стороны состоят, напротив, в монотонной механизации работы и растущем имущественном неравенстве, как это сформулировал уже Гегель (ср.: [2, § 185; 199 и далее]). Тем самым намечаются, конечно, и прочие комплексные процессы.

Решающую роль оба центральных аспекта реформационной свободы играют в изменении отношений церкви и отдельных личностей. Католическая церковь, рассматривавшая себя как в качестве духовной, так и в качестве мирской величины, в реформационном религиозном конфликте (в котором имели значение, конечно, и мирские политические интересы князей) оказалась деконструированной. С точки зрения протестантизма церкви следует быть как раз только духовной величиной, задача которой состоит в проповеди Слова Божия, а не в стремлении к политическому весу в обществе. Центр церкви сокровенен и невидим, сколь бы видимой она ни представала во время богослужения, во время передачи Слова Божия. Духовное и мирское, религия и политика — вот две разные сферы, которые хотя и многократно соприкасаются, но должны считаться и с независимым бытием друг друга. По отношению к церкви отдельный индивидуум свободен в силу своей веры и совести. У церкви нет и не должно быть власти в этой сфере, поскольку в вере и совести действует Сам Бог. Поскольку же вера и совесть всегда суть вера и совесть конкретного человека, то индивидуум оказывается, таким образом, на небывалой доселе высоте.

IV

Хотя Реформация заложила основы в фундамент современности, Гегель отмечает и момент серьезной инертности. Так, учение Лютера (не считая его ориентации на субъективность и свободу) «осталось совершенно католическим», пишет он, а протестантское свидетельство о сознании греха и вины отдавало «терзаниями и причитаниями» [3, S. 495, 505]. Конфессии превратились в «партии-противницы», действия которых определялись княжескими интересами, писал Гегель [3, S. 498]. Феодально-сословный порядок остался в силе. Преследование еретиков и ведьм после Реформации возобновилось. Наказание «религиозного настроя как такового» заставляет Гегеля сравнивать Реформацию с ситуацией всевластия римского императора, с инквизицией, с Робеспьером [3, S. 507].

То есть Реформация не положила конец, образно говоря, инквизиции. И только современный субъективизм, зародившийся с Декартом и Кантом, позволил перевести свободу (которая у Лютера представала заданностью, явлен-

ной в Откровении) в плоскость личного убеждения (ср.: [3, S. 523]). Тогдашний мир все-таки не созрел для «политического переустройства» как «последствия церковной Реформации» [3, S. 499]. И потому задачей промежутка «времени с тех пор и до нас» было «внедрить этот новый принцип в мир» [3, S. 499].

Происходило это, однако, далеко не прямолинейно. Наоборот — дальнейшая история находилась под знаком великой борьбы обеих западно-христианских конфессий. Борьба эта была крайне кровавой и имела своим апогеем Тридцатилетнюю войну. В этом весьма сложном процессе Гегель выделяет два аспекта, которые он считает центральными. Один из них состоит в том, что Реформация и ее последствия привели к тому, что «церковная сторона раскололась сама в себе» [2, § 270]. С этого момента, согласно Гегелю, церковь больше не существует как нечто единое, пронизывающее собой все общественное пространство; теперь она существует лишь в отдельных институциях и обладает весьма ограниченной властью. И именно в связи с этим обстоятельством, говорит Гегель, и оказалось возможным разведение религии и политики — в т. ч. в институциональном измерении, состоящем в выведении церкви из государства. А посему это разделение ни в коем случае не следует рассматривать как «несчастье» [2, § 270]. Другой аспект касается дальнейших религиозно-политических процессов. Религиозные войны, ведущиеся конфессиями за светскую власть, привели, согласно Гегелю, «в результате совершеннейшего разорения» к всеобщей «усталости», так что борьба завершилась, в итоге, «без идеи» [3, S. 516]. Поиск религиозной истины отходит на второй план. Этот процесс привел, как считает Гегель, к освобождению государства от религии, расколовшейся на партии. В результате подобного исхода религиозных войн, «природа которых была исключительно политической» [3, S. 516], государство, так сказать, отказывается от религиозных претензий и становится светским. Оно больше не имеет обязательств по отношению к миру каких-то определенных религиозных идей и, находясь теперь над религиозными партиями, обретает независимый статус.

Теперь его основной задачей становится реализация надзора за общественными интересами посредством права, посредством закона. Для достижения этих целей государство добивается монополии на власть. А право, закон, в свою очередь, ориентируется на реальные поступки, а не просто на мнения, идеи и настроения. Поэтому право для Гегеля — бытие свободы, буквально «вторая природа» — по крайней мере во внешних вещах [2, § 4]. Закон, подобно природе человеческой, касается всех, невзирая не лица. Поэтому свободу Гегель увязывает с равенством. Поэтому и государство связано правом, воплощением которого выступают конституция и разделение властей. Французская революция, пишет Гегель, изначально была нацелена на достижение подобных прав, хотя ее последствия для общества оказались весьма противоречивыми.

Гегель считает, что наиболее последовательно было осуществлено господство прав в политических реформах Прусского государства. Не без противоречия по отношению к своим собственным основным понятиям Гегель буквально обожествляет фридриховскую Пруссию и называет ее «светской стороной» «протестантского принципа» [3, S. 519]. При этом мысль Гегеля,

конечно, все же сама содержит в себе масштаб для критики подобного обожествления государства.

Политические процессы в Европе Нового времени были, тем не менее, много сложнее. Гегелевское изображение дифференциации религии и политики, включая их институции — церковь и государство, несет в себе черты идеала. А мотив «прогресса в сознании свободы», лежащий в основе его философии истории, демонстрирует не только историческую «хитрость разума» [3, S. 32, 49], но выдает — в свете высокой цены крови, заплаченной во времена религиозных войн — и трагические, если не сказать, цинические черты. История мира для Гегеля ведь одновременно и суд мира.

V

Согласно Гегелю, принципом модерна является государство, зиждящееся на праве и не способствующее ни одной религиозной конфессии обрести власть. Согласно же импульсам Реформации, как раз светские формы жизни — семья и экономика — получают религиозное признание. Так возникает вопрос о новом статусе исконно религиозного. С одной стороны, в эпоху модерна религиозное, как кажется, превращается в светскую нравственность, с другой же оно, наоборот, стоит на отсталой, противной здравому смыслу или, в худшем случае, фундаменталистской позиции. Однако же это упрощенное противопоставление обманчиво. Ибо и в условиях современного порядка вещей, при котором государство является секулярным и нравственность светской, остается необходимость в формировании убеждений, в формировании сердца и совести отдельного человека. Граждане нуждаются в базовом понимании смысла элементов подобного порядка, смысла взаимосвязи этих элементов, в противном случае он размоется. Нужно постоянно помнить о его базисных принципах, в противном случае свобода, которая всегда одновременно означает и самообязывание и вместе с тем автономию, деградирует в произвол. Универсальная гегелевская социологическая интуиция, состоящая в том, что «государства и законы… суть не что иное, как проявление религии в обстоятельствах действительности» [3, S. 497], — эта интуиция сохраняет силу даже в тех случаях, когда религия мутирует в антирелигию и начинает возвещать противоположность свободы и равенства — будь это господство определенной расы или класса, будь это власть более сильных, более богатых или просто тех, кто умеет заставить силой. Здесь нетрудно было бы привести больше примеров — на фоне явлений XIX и XX вв., вплоть до нашего времени.

Задача по формированию убеждений и сознания граждан, как считал Гегель, была делом разных акторов: и церковно-религиозной практики, и искусства и философского размышления. Сегодня можно сказать, что в идеале оно совершается в плюральности форм в пространстве гражданского общества. Сам Гегель приписывал философии несущую, в конечном итоге, недосягаемую роль в деле осознания взаимосвязи элементов этого порядка. А поэтому искусство и религия, считал он, должны трансформироваться, перелиться в философию. Но тогда встает вопрос, не отводит ли Гегель философии — а в государственных университетах это ведь институционализированная философия — роль последней инстанции в знании истины или в знании того, что есть на самом

деле религия, искусство, политика? И поэтому гегелевская фигура «трансформации» (снятия, нем. Aufhebung) может быть прочитана и в противоположном смысле — в том смысле, что задача по формированию убеждений и сознания граждан есть всеобщая задача: задача религии (сегодня скорее «религий»), а также искусства, общественного дискурса и других элементов общества.

В год юбилея Реформации и революции особая роль религии состоит, возможно, и в том, чтобы (продолжая упрочивать субъективность веры как способность к суждению в делах божественных) привязать к вере и сознание ответственности за оформление мира. Конечно, подобная установка свойственна в большей степени протестантизму. Но он может принести свои плоды и в диалоге с другими формами христианства. К счастью, ожесточенная борьба между христианскими конфессиями — дело прошлого, в т. ч. благодаря формированию модерных форм государства и права. В подобном межхристианском обмене и у кафолической (православной и католической) стороны была бы задача напомнить об Античности — будь то греко-римская форма акцентуирования действительности божественного разума в упорядоченных общественных формах, будь то византийская форма подчеркивания созерцания истины. И если религии следует отчасти самой перенять задачу философии (в том виде, как понимает ее Гегель), тогда ей — при всей рефлексии — надлежит освободить какое-то место созерцанию (как это предлагает православие) и существовать, однако в упорядоченных общественных формах (как это предлагает католичество). Уже хотя бы поэтому плюральность разных форм христианства легитимна, по крайней мере, пока они в своем разнообразии обогащают друг друга.

ЛИТЕРАТУРА

1. Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenshaften um Grundrisse (1830) // Hegel G. W. F. Theorie-Werkausgabe / hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. — Frankfurt a. M., 1969–1971. — Bd. 10.

2. Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821). — Hamburg, 1995.

3. Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte // Hegel G. W. F. Theorie-Werkausgabe / hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. — Frankfurt a. M., 1969–1971. — Bd. 12.

4. Weber M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. 8. Ausgabe. — Tübingen, 1988. — S. 1–236.

Перевод с немецкого А. М. Брискиной-Мюллер

УДК 261.7.

Марианнэ Шрётер*

РЕФОРМАЦИЯ ЦЕРКВИ КАК РЕФОРМАЦИЯ МЫСЛИ: ГЕРМАНИЯ, 1517 ГОД

С самого начала своего существования протестантизм поставил вопрос о тесных, непростых отношениях между индивидуальной жизнью в вере и научным разумом. Исчерпывается ли реформационный прорыв 1517 г. внутрицерковной проблематикой или реформация все же грезила о новой концепции научного богословия, философии, антропологии, гносеологии? Иными словами: как реформационные идеи «оправдания только верой» и незаместимости верующего в его отношениях с Богом сказались на «реформации мысли»? В своей статье автор освещает эту широкую тему на примере великих виттенбергских реформаторов: Мартина Лютера и Филиппа Меланхтона. Лютер предпочитает — согласно уже ранним свидетельствам — строго библейское богословие, освобожденное из-под гнета философии. Ему важна личная рефлексия веры, не застывающая на вероучительных формулировках и не растворяющаяся в спекуляциях, но направляющая все свои силы на самое ядро веры, на собственное сердце и на личные отношения с Богом. Поэтому своей задачей в преподавании он считает (как он выражается в своих «Лекциях по Толкованию на Послание к римлянам», 1515/16 гг.) «облаивание философии». В этом вопросе Меланхтон мыслит вполне в категориях Лютера: для него продолжение преподавания философии в прежнем виде — в комментариях, комментариях на комментарии и прочих самосозерцаниях — также означало бы опасность пройти мимо задач, поставленных временем. И тем не менее в его текстах звучат и другие интонации. Вновь и вновь он возвращается к теме «простой» философии, которая играла бы конструктивную роль в церковной и научной области и вносила бы свою лепту в общественно-политический дискурс времени. Наряду с формальными и практическими аспектами образования важны для него те области физики, метафизики, антропологии и нравственной философии, которые вместе с областью богословия образуют общее пространство «полноценной науки». Базируясь на источниках, данная статья фокусирует свое внимание на методико-критических последствиях теорий XVI в. и кратко обращается к важнейшим вехам возникновения протестантских религиозно-философской теорий.

* Марианнэ Шретер, Dr. (кандидат наук), директор, Научный фонд «Лейкорея», Университет им. Мартина Лютера (г. Виттенберг, Германия); marianne.schroeter@leucorea.uni-halle.de

Ключевые слова: Реформация, теология, религия, философия, теория науки, Лютер и Меланхтон.

Marianne Schröter

THE REFORMATION OF THE CHURCH AS THE REFORMATION OF THE THINKING: GERMANY, 1517

Since it's beginning a close and polar relation between individual faith an scientific reason is typical for protestantism. Did the reformation in 1517 merely focus a reformatory discurse within the church or did it have consequences for new concepts of scientific theology, philosophy, anthropology or theory of recognition? To put it differently: How did the reformatory ideas of justification on grace alone and the individual immediacy towards god affect a 'reformation of the thinking' as well? In the following these questions will be treated exemplarily by focussing the two great reformers from Wittenberg, Martin Luther and Philipp Melanchthon. Since his early times Luther prefered a non-philosophical purely biblical theology. His main concern was the personal reflection of faith. Doctrinal or speculative thoughts were to put aside. Instead, the focus should lie on the inner core of the matter, the own heart of the believer and his personal relationship to god. Because of that Luther considered it to be his main task as a teacher, to 'bark' against contemporary philosophy — as he put it in his lectures on Paul's Epistle to the Romans (1516/17). Melanchthon followed Luther in his enzyklopedical orientation. Melanchthon too did not want to continue the previous philosophical teaching: with it's commentaries, commentaries of commentaries and other self reflexions it risked to miss the important questions of the present. But that is not his only way of seeing it. Repeatetly Melanchthon calls for a 'simple' philosophy, which is able to play a constructive role in dealing with ecclesiatical and scientific as well as sociopolitical discourses. In this perspective he does not only deal with formal and pragmatic aspects, but also with problems of physics, metaphysics, anthropology and moral philosophy, which only in conjunction with theology can form a 'complete' science. The following presentation focusses the methodical and critical bearing of Luther's and Melanchthon's concepts and identifies some stations of the later philosophy of religion insofar as it is influenced by protestant thoughts.

Keywords: Reformation, theology, religion, philosophy, science theory, Luther and Melanchthon.

Когда заходит речь о непростой задаче определить соотношение между протестантским представлением о вере и научным разумом, вспоминается сцена, имевшая место в первые годы существования Виттенбергского университета. Многократно подтвержденная источниками, она иллюстрирует разницу в отношении обоих реформаторов — Мартина Лютера и Филиппа Меланхтона — к роли философии в богословском образовании. Приведу эту историю в пересказе профессора юриспруденции и историка науки Иоганна Готтлиба Гейнеция (Heineccius), преподававшего в университете города Галле в середине XVIII в.:

> Меланхтон хоть и был близким другом Лютера, но все же пребывал в весьма ошибочном убеждении, что схоластическая философия необычайно полезна. Поскольку же он, однако, побаивался Лютера, то самолично сочинял compendia omnium disciplinarum (лат.: компендиумы всех наук). Самые заметные нелепости он выпускал, а остальное преподносил так искусно, с такими примерами, что оно обретало совсем другой вид. И оставалось оно тем же ядом, вот только Меланхтон посыпал его сахаром. От Лютеруса это не скрылось, и он имел обыкновение гово-

рить: «Я выгоняю схоластическую философию через парадный вход, а Филиппус пускает ее назад через черный» [2, S. 210].

Эта зарисовка прекрасно иллюстрирует ситуацию тех лет. Всех занимал вопрос: должны ли реформы, начало которым было положено в 1517 г., сосредоточиться исключительно на внутрицерковных темах или же за ними стояла новая концепция пропедевтики, философии, антропологии и эпистемологии? Иными словами: каким образом влияли реформационные (т. е. религиозные) идеи об оправдании только верой и незаместимости человека в его отношениях с Богом на «реформацию мысли»?

Я попытаюсь ответить на этот вопрос на примере позиций обоих великих виттенбергских реформаторов. Сначала речь пойдет о представлении Лютера о необходимости — и границах — осмысления веры. Затем я рассмотрю меланхтонскую программу протестантско-гуманистической реформы богословско-философской мысли. И наконец, следует — хотя бы парой штрихов — обозначить вехи формирования протестантской религиозной философии.

* * *

Философское образование Мартина Лютера проходило целиком в духе номинализма. Его учитель логики в Эрфуртском университете, Йодокус Трутфеттер, помог ему обрести обширные знания в области античной философии, но вдохновлял его и на критическое отношение к традиции, и к самостоятельности в мысли. Здесь шла прямая полемика с томизмом, исходившим из того, что философское познание мира и церковная догма плавно перетекают одно в другое без всякого противоречия. Вильгельм Оккам во второй половине XIV в. обратил всеобщее внимание на неоднородность понятия Бога — понятия, согласно которому Бог в смысле своей potentia absoluta (абсолютной власти) может совершать поступки и творить по независимым и ниоткуда не выводимым принципам, и только в отношении своей potentia ordinata (упорядоченной власти) он ориентируется на координаты данности, связанные с творением. С одной стороны, здесь прослеживаются явные черты высвобождения богословия: подчеркивалась уникальность богословия и несравнимость его с другими науками. С другой стороны, мыслители сами продолжали играть на спекулятивной клавиатуре, поскольку была принята точка зрения, согласно которой считалось, что с недоказуемостью и неочевидностью религиозных утверждений следует работать прежде всего методом силлогического доказательства.

В одном из самых ранних дошедших до нас писем Лютера имеется реплика об отношении богословия и философии, позволяющая некоторым образом приблизиться к смыслу критики философии у Лютера. В марте 1509 г. Лютер, будучи студентом богословия и одновременно доцентом на факультете философии и искусств, пишет своему эрфуртскому однокашнику, что с самого начала (ab initio) воспринимал изучение философии насильно навязанным (violentum studium). Ему милее библейское богословие, над которым не тяготеет философия, — «ядро ореха», «сердцевина пшеничного зерна», «спинной мозг» человеческой учености («…quam ego ab initio libentissime mutarim theologia, est inquam theologia, quae nucleum nucis et medullam tritici et medullam ossium

scrutatur») [6, S. 40]. Эти три метафоры представляют собой иллюстрацию к программе Лютера. Речь идет о личной рефлексии веры, не тонущей в хламе ученых построений, не растворяющейся в спекуляциях, а сосредоточивающейся на самой сердцевине веры, на собственном сердце, на отношениях с Богом. В курсе «Послание к Римлянам», прочитанном Лютером в зимнем семестре 1515/16 гг., мы видим то же. Лютер пишет и тем самым закладывает программу:

> Что касается меня, верую, что должен сотворить сие послушание Господу — то есть нападать на философию и увлекать к Священному Писанию. …Ибо пришло время предаваться другим ученым занятиям — пришло время научиться Иисусу Христу, распятому [5, S. 17].

Подобная, скорее методически ориентированная, критика обретает антропологический фундамент, если бросить взгляд на раннюю антисхоластическую диспутацию Лютера: 4 сентября 1517 г. он предоставляет свои тезисы магистру Францу Гюнтеру для диспутации в Виттенбергском университете (Disputatio contra scholasticam theologiam, 1517 [4, S. 19–33]). Разрушительное в его глазах влияние Аристотеля на философию высокого и позднего Средневековья заставляет его утверждать следующее: «Ошибочно утверждение, что без Аристотеля невозможно стать богословом… Наоборот — богословом можно стать только без Аристотеля» (тезисы 5–6). Эту смену курса по отношению к философской традиции он обосновывает аргументами из области теории воли. В аристотелевском положении о том, что человек становится праведным, совершая праведные поступки, Лютер видит причину всех форм тезиса о том, что человеческая воля свободна. Этот тезис определял все средневековые схоластические системы. Для Лютера — и здесь он ссылается на свидетельство Св. Писания и на Августина — человеческая воля наоборот не свободна, а находится в плену. И это «пленение» подробно разбирается в упомянутых тезисах; оно сказывается уже в первых формах вожделения (*appetitus)* (ср. Disputatio contra scholasticam theologiam, тезис 5 [4, S. 21]), характерно для всего расположения воли и поэтому косвенно всегда касается и всех поступков, проистекающих вследствие решений, принятых этой волей (тезисы 22–25). Сотериологически эта аргументация перетекает в следующий тезис: «Без благодати Божией Закон и воля суть два непримиримых противника» [4, S. 29] и «Благодать Божия дается для руководства волей — чтобы воля не заблудилась» [4, S. 31]. В диспутациях 1517 г. подобные утверждения для Лютера ни в коем случае не являются только методологическими и научно-систематическими аспектами, объясняющими его осторожность по отношению к философской традиции. В положениях аристотелевской антропологии и в ее современной ему рецепции он видит опасное искажение идеи оправдания, а потому угрозу вечному спасению человека.

Подобным образом Лютер аргументирует и в своем возражении Эразму Роттердамскому, известном под заголовком «De servo arbitrio» (1525), и в диспутации «De homine» (1536). И здесь он настаивает на том, что философия — при всех ее заслугах «изобретательницы и направительницы всех [свободных] искусств, медицины, права и всей той мудрости, имеющейся у человека в этой жизни, всей власти, трудолюбия, славы» (De homine [3, S. 663]) — все же огра-

ничена в тех местах, где мы покидаем пределы посюстороннего существования и пытаемся познать его причинные основания. Описывать эти основания как следствие божественной воли есть и всегда будет задачей библейско-сотериологического богословия (De homine [3, S. 667]).

Здесь мы имеем дело с «реформацией мысли», к которой призывает Лютер. Ее задача — протянуть руку индивидуальному опыту веры, имеющему принципиальное право на собственное существование — протянуть руку личному опыту веры с тем, чтобы он напитался мыслью. Георг Вильгельм Фридрих Гегель пишет в своих «Лекция по истории философии» о протестантском «своенравии… [сказывающемся] в отказе признавать что-либо, не нашедшее себе оправдания в мысли» [1, S. 260].

* * *

В подходе к философии науки Филипп Меланхтон целиком придерживается линии Лютера. Продолжение практиковавшегося до тех пор философского научного метода с комментариями и комментариями на комментарии и прочими самосозерцаниями и для Меланхтона влечет за собой опасность пройти мимо задач, которые ставит перед человеком время. И все же мы слышим у него и другие интонации. Меланхтон вновь и вновь требует «простой философии» (напр., в «Речи о философии» [7, S. 138]), которая бы взяла на себя конструктивную роль в церковном, научном, а также в общем общественно-политическом дискурсе. Обратимся к двум произведениям.

В 1518 г. юный — ему исполнился 21 год — профессор древнегреческого языка в Виттенбергском университете Лейкорея читает традиционную лекцию при вступлении в должность. Заголовок Меланхтон сформулировал так: «О необходимости принципиально нового устройства образования юношества» [8, S. 45]. На эту лекцию откликнулись далеко за пределами Виттенберга. За ней последовала обширная реформа университета. В своей лекции Меланхтон рисует перелом, пришедший с Реформацией и гуманизмом, как шанс освободиться от схоластической мысли, веками считавшейся нормативной. В своих аргументах он ссылается на философию и историю науки и призывает студентов учиться проверять все самостоятельно и вырабатывать собственные суждению [8, S. 48]. Он упрекает схоластику в том, что она предала забвению многих античных авторов [8, S. 51]. Видя в любых свободных занятиях философией угрозу собственному авторитету, она исказила дошедшие до нас суждения — Меланхтон говорит, что она «изувечила» и «искромсала» их по своему разумению [8, S. 50]. И теперь необходимо продраться к античным текстам сквозь заросли подмен, ибо эти тексты суть «основания искусств… (основания) познания природы и нравственного образования» [8, S. 56, 60]. Если задаться вопросом о методе, мы здесь ясно слышим типично гуманистическую апелляцию «назад к источникам» (Ad fontes!). Однако для подобного самостоятельного, свободного изучения источников необходим и новый тип университетского преподавания: нужно искать пригодных авторов и подходящие тексты, нужно обзаводиться филологическим и историческим инструментарием, нужно научиться привлекать темы т. н. знания мира и сопоставлять их как друг с другом, так и с научным богословием [8, S. 59–61].

18 лет спустя в своей «Речи о философии» (1536) Меланхтон предложит первый системный обзор задач философии и богословия с протестантской точки зрения. До тех пор он многократно предпринимал попытки подобного обзора с точки зрения богословия, теперь он идет обратным путем и описывает продуктивность «простой философии» для Церкви и общества. Типичным признаком Римской Церкви в ее позднесредневековом изводе является для него подавление и затруднение свободного развития образования и науки [8, S. 133–135]. Но без импульсов с их стороны ослабевают все порядки, начинается «варварство и смущение всего рода человеческого» [8, S. 133]. Для Меланхтона формальный философский метод, опирающийся на логику и риторику, есть часть того инструментария, которым обязательно должен владеть каждый образованный богослов. Это требование имеет под собой и актуально-прагматическое соображение, поскольку оно представляет собой основу способности человека к самостоятельному суждению и помогает сформулировать свою позицию в церковно-политических спорах эпохи. Имея подобное образование, виттенбергские богословы оказываются способными «методически делать заключения во время религиозных собеседований, формулировать внутренние взаимосвязи, связывать бессвязное и освещать темные спорные вопросы» [8, S. 135].

К этим формальным и практическим аспектам образования добавляются и те тематические области физики, метафизики и нравственной философии, которые вместе с богословием вместе составляют «полноценную науку» [8, S. 136]. Особенно антропологические вопросы — такие как идея души, структура вожделений воли, эмотивные и волюнтативные диспозиции или эпистемологические предпосылки — уточняются и проясняются благодаря привлечению античных авторов. И тон здесь задает в первую очередь Аристотель — но, в отличие от схоластической традиции, Аристотель, филологически «очищенный». Так обосновывается инициированное Меланхтоном возвращение философских дисциплин в классический набор богословских предметов.

* * *

Попытаться свести пятьсот лет истории формирования религиозно-философских теорий протестантского происхождения к нескольким строчкам было бы неадекватным. А потому ограничимся несколькими тезисами. Необходимо вспомнить тип философско-богословской мысли, возникший в т. н. Лютеранской ортодоксии XVI–XVII вв., в т. ч. не в последнюю очередь в результате рецепции Меланхтона. После потрясений опустошающих конфессиональных войн во всей Европе к концу XVII в. зародилось движение, находившееся в поиске религиозной философии, которая — отойдя от конфессионально-догматических отличий — не выходила бы за «пределы чистого разума». Английские деисты и деятели Просвещения, но в первую очередь Иммануил Кант, создали концепцию априорической разумной религии. Немецкий идеализм, в свою очередь, попытался заново определить место религии исходя из религиозного сознания человека и свойственной ему структуры духа. И, в конце концов, нужно вспомнить концепцию Фридриха Шлейерма-

хера — концепцию религии как «особой провинции души» и ее определении на базе теории чувства.

Для протестантизма в целом существенно важно, что каждому христианину надлежит вновь и вновь определять соотношение веры и разума, религиозного переживания и мыслительного проникновения в него.

ЛИТЕРАТУРА

1. Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3 // Hegel G. W. F. Sämtliche Werke. — Stuttgart, 1959. — Bd. 19.

2. Johann Gottlieb Heineccius. Anleitung zur Historie der Weltweisheit. — Berlin, 1743.

3. Luther M. De homine (1536) // Der Mensch vor Gott / hg. von Wilfried Härle und Mitarbeit von Michael Beyer (Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Bd. 1). — Leipzig, 2006.

4. Luther M. Disputatio contra scholasticam theologiam (1517) // Der Mensch vor Gott / hg. von Wilfried Härle und Mitarbeit von Michael Beyer (Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Bd. 1). — Leipzig, 2006.

5. Luther M. Die Vorlesung über den Römerbrief // D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. — Weimar, 1938. — Bd. 56.

6. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken / hg. von Wilhelm Martin Leberecht de Wette: 6 Bde. — Berlin, 1825. — Bd. 1.

7. Melanchthon P. Rede über die Philosophie // Melanchthon deutsch. — Bd. 1: Schule und Universität, Philosophie, Geschichte und Politik, hg. von Michael Beyer, Stefan Rhein und Günther Wartenberg. — Leipzig, 2011. — S. 131–141.

8. Melanchthon P. Über die Neugestaltung des Studiums der Jugend // Melanchthon deutsch. — Bd. 1: Schule und Universität, Philosophie, Geschichte und Politik, hg. von Michael Beyer, Stefan Rhein und Günther Wartenberg. — Leipzig, 2011. — S. 45–67.

Перевод с немецкого А. Брискиной-Мюллер

УДК 271

Д. А. Пономарев*

РУССКИЕ МОНАСТЫРИ В ЦЕРКОВНОЙ И СВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XIX — НАЧАЛА XX ВЕКОВ

В результате проведенного микроисследования автором последовательно составлена историография работ о русском монашестве и русских православных монастырях, которые появились в отечественной печати в течение XIX — начале XX вв.. В представленной статье отмечается, что при ближайшем рассмотрении текстов этих научных исследований и популярной литературы можно прийти к выводу, что практически все они посвящены крупным обителям и их архивам, социально-политической и экономической деятельности монастырей. И как на начало XX в., так и по сей день не существует исследований, посвященных малым, «пустынным», расположенным вне городов и их пригородов монастырям, хотя с конца XIV в. они составляли подавляющее большинство в общем числе русских православных обителей.

Ключевые слова: малый монастырь, «пустынный» монастырь, русское монашество, жития святых, общежительные и необщежительные обители, Студийский устав, землевладения и архивы монастырей, колонизация Русского Севера.

D. A. Ponomarev

RUSSIAN MONASTERIES IN THE CHURCH AND NONRELIGIOUS HISTORIOGRAPHY OF THE19TH AND EARLY20TH CENTURIES

As a result of small authorship research, a historiography of works devoted to Russian monasticism and Russian Orthodox monasteries which appeared in the national press during the 19th and early 20th centuries was compiled by author. The article noted: almost texts of researches and popular literature in question are devoted to large monasteries and their archives, the socio-political and economical activities of monasteries. In the early twentieth century, and today there were no studies devoted to small, "deserted" monasteries, which are located outside the cities and regions. At the same time, small monasteries had a majority in Russia at the end of the fourteenth century and later.

* Пономарев Дмитрий Анатольевич, штатный священник, кандидат богословия, Храм Покрова Пресвятой Богородицы на Боровой улице Санкт-Петербурга подворья Антониево-Дымского мужского монастыря Тихвинской епархии Санкт-Петербургской Митрополии; blagoveschenie@mail.ru

Keywords: small monasteries, "deserted" monasteries, Russian monasticism, Russian monks, Lives of the Saints, biography of Saints, cenobitic monastery (cenoby) and uncommunicative monastery, Studiyskii statute, lands and archives of monasteries, the Russian north colonization.

Интерес к прошлому русских монастырей возник в отечественной историографии в первой половине XIX в. С 1801 по 1809 гг. издается многотомный «Географический словарь Российского государства» А. М. Щекатова, содержащий описания находящихся в России обителей и пустыней [65]. В это же время начинают появляться исторические описания монастырей с публикацией документов из их архивов. И здесь первенство принадлежало несомненно талантливому и чрезвычайно плодовитому писателю Митрополиту Киевскому и Галицкому Евгению (Болховитинову). Он стал одним из первых исследователей истории Киево-Печерской Лавры [17]. Им же был составлен «Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина» [16].

Ссылки на источники из монастырских архивов мы видим и в капитальном труде епископа Пензенского и Саратовского Амвросия (Орнатского)«История Российской иерархии» [1].

В 1819 г. выходит в свет «Описание монастырей, в Российской империи находящихся» [46].

В 1836 г. автор статей для знаменитого, издававшегося с 1835 г. энциклопедического лексикона Плюшара, историк и писатель князь Д. А. Эристов издает «Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых» [66].

В 1842 г. выходит «Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры» ординарного профессора, а впоследствии ректора Московской духовной академии А. В. Горского [11], которое было составлено им в 1841 г. по заказу священноархимандрита Лавры Московского митрополита Филарета (Дроздова).

В 1845 г. будущий митрополит, а тогда еще иеромонах Макарий (Булгаков) вначале в журнале «Христианское чтение», а затем, в 1846 г., отдельным оттиском публикует свою «Историю христианства в России до равноапостольного князя Владимира» [30]. Лекции, прочитанные им же по домонгольскому (988–1240) периоду истории Русской Церкви [43, с. 54], были опубликованы в 1847 г. в качестве очерка истории Русской Церкви в период дотатарский [31]. Здесь автор говорит о существовании в первой половине XIII в. католических монастырей в Киеве [31, с. 58], отмечает различие между нашими монастырями, разделяя их на общежительные и пустынные, обращает также внимание на то, что еще с 1159 г. становится известным понятие «приписного» монастыря как подчиненного более крупной обители [31, с. 181].

В 1848–1850 гг. в «Христианском чтении» было напечатано еще несколько статей Макария (Булгакова), которые впоследствии вошли в первые тома его фундаментальной «Истории Русской Церкви» [32]. Наконец, в 1857 г. выходят первые три тома «Истории», ставшие, по мнению современников, событием «в отечественной историографии» [22].

«История» включала в себя многочисленные сведения о русских монастырях. Над ее последующими томами, став митрополитом, Макарий (Булгаков) работал вплоть до своей кончины в июне 1882 г. Автор успел подготовить

к печати 12-й том [33] и начал работу над 13-м: составил подробнейший план и собрал необходимые материалы.

По мнению митрополита Макария, с древнейших времен на Руси монастыри по большей части были небольшими и необщежительными, иноки сходились вместе только на церковные службы и более не имели ничего общего. Каждый сам заботился о себе, своем жилище, пище, одежде, особо держал правило в своей келье и в ней же трапезовал [34, с. 136].

С 1848 г. [35] последовательно начинают выходить труды о монастырях и их основателях будущего описателя древностей и монастырей Великого Новгорода [36–40], архимандрита, а впоследствии архиепископа Донского и Новочеркасского Макария (Миролюбова).

Возведенный 21 декабря 1841 г. в сан епископа Рижского архимандрит Филарет (Гумилевский) в 1847–1848 гг. печатает разделенную на пять периодов и содержащую сведения о монастырях «Историю Русской Церкви» [60]. С 1849 г. появляются первые его брошюры о монастырях. Впоследствии из-под его пера вышло большое число небольших по объему очерков с кратким описанием истории обителей, рассчитанных на паломников.

В 1848 г. А. Б. Лакиер впервые исследует монастырское землевладение как одну из форм земельной собственности в средневековой Руси [27].

В 1852 г. появляется «Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквях в России» А. Ратшина [48]. Труд этот носит описательный характер.

В 1855 г. увидело свет одно из первых исследований по истории русского монашества П. С. Казанского [20]. Он же стал одним из первых русских авторов, описавших историю православного монашества на Востоке [21]. Так, обращая внимание в своих трудах на малые обители нашего Отечества, в которых подвизалось 3–4 человека, П. С. Казанский говорит о том, что не все обители могли быть общежительными, и при таком малом братстве Студийский Устав не мог быть введен [20, с. 183].

В 1856 г. был опубликован труд прот. Димитрия Вершинского «Месяцеслов Православно-Кафолической Восточной Церкви» [5].

В 1859 г. вышло «Историческое исследование об отцах церкви» архиепископа Черниговского Филарета (Гумилевского) [61]. С 1861 г. печатаются составленные им жития святых, которые содержали описания жизни многих основателей русских обителей [62].

В 1865 г. Филарет (Гумилевский) печатает труд «Святые южных славян» [63]. Впоследствии увидели свет составленные им 12 томов «Житий святых, чтимых Православной Церковью, со сведениями о праздниках Господских и Богородичных и о явленных чудотворных иконах» [64].

С середины XIX в. возрастает интерес к монастырским имениям. В. А. Милютин в своем исследовании показал пути роста земельных владений обителей и попытки государства ограничить его [42]. В этой работе он производит классификацию монастырских актов.

В 1867 г. увидело свет исследование иеромонаха Арсения о служках Троице-Сергиевой лавры [2]. А. С. Павлов описал секуляризацию церковных земель в XV–XVI вв. [47].

В 1869 г. в Новороссийском университете В. С. Иконников защитил диссертацию «Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории» [19]. Он обращает внимание на то, что русский человек воспринимал преобладающий на Востоке тип монашеского делания монаха-пустынника как основной. А школой русского иночества служил Восток, куда постоянно совершали путешествия русские люди начиная с XI–XII вв. [19, с. 68].

Большое количество фактического материала о монастырях содержит труд М. И. Горчакова [12], который впервые использовал в своей работе в качестве исторических источников приходные и расходные книги монастырей.

В. О. Ключевский в одной из своих ранних работ о формах организации древнерусского иночества «Новые исследования по истории древнерусских монастырей» (1869) писал, что «скитство не привилось на Руси и ограничилось отдельными попытками», которые заканчивались превращением в общежитие либо распадением обители, а «деятельный, неутомимый основатель древнерусского пустынного монастыря не похож на созерцательного египетского безмолвника», т. к. созерцательное направление иночества «не в характере и степени развития нашего народа» [26, с. 417].

Ключевский вполне серьезно считал, что основание собственного монастыря являлось заветной целью русского пустынножителя, который стремился сделаться самостоятельным руководителем собственных словесных овец, а «назначение быть основателем обители дается подвижнику свыше, как награда за долгое упражнение его сил в уединенном безмолвии» (!). И именно в этом заключается «главный источник той энергии, какую лучшие древнерусские монастыри обнаружили в выделении из себя иноческих колоний» [26, с. 421].

В 1871 г. В. О. Ключевский издает первое, инициированное его учителем С. М. Соловьевым, комплексное исследование произведений агиографического жанра «Древнерусские жития святых как исторический источник» [23]. Анализируя тексты житий, он зачастую (впрочем, на наш взгляд, не всегда удачно) «пересматривал «некоторые установленные факты, предлагал новые датировки» [3].

Ключевский проделал титанический труд, просмотрев не менее пяти тысяч житийных списков. В ходе подготовки диссертации он написал еще шесть самостоятельных микроисследований, в числе которых очерк хозяйственной деятельности Соловецкого монастыря, тем самым положив начало изучению социально-экономической истории монастырских вотчин [24, с. 5–30]. Для иллюстрации тех или иных положений он использовал данные приходно-расходных книг.

В 1876 г. архиепископ Сергий (Спасский) публикует свой «Полный месяцеслов Востока» [50]. А в 1877 г. Археографическая комиссия издает капитальный труд П. М. Строева «Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви», который содержал имена архимандритов, игуменов и строителей практически всех русских монастырей [58]. Затем М. В. Толстой публикует «Книгу, глаголемую: Описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыне поживе и чудеса сотвори, всякого чина святых» [59].

С 1878 по 1907 г. выходят в свет 14 томов уникального свода сведений по русской агиографии, обобщающего достижения церковных и светских

историков, агиографов и краеведов, который был издан архиепископом Димитрием (Самбикиным) [15].

В действительно масштабной «Истории Русской церкви» идейного соратника Ключевского Е. Е. Голубинского, тома которой начали печататься с 1880 г. [6], также содержались сведения о монастырях и их основателях, но опять же критического характера. Е. Е. Голубинский впервые рассмотрел виды и формы монашеского подвижничества, имевшие место на Руси.

А. Е. Мерцалов писал о процессе колонизации на Русском Севере. Он отмечал, что «в деле колонизации северной Руси весьма важное значение имели монастыри: сначала они были "починными", а затем охранительными пунктами в этой стране» [41, с. 105–106].

В 1891 г. архимандрит Леонид (Кавелин) печатает свой труд «Святая Русь, или Сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века), обще и местно чтимых. Справочная книжка по русской агиографии» [28]. В 1893 г. появляется фундаментальное исследование о канонизации русских святых В. П. Васильева [4]. А в 1894 г. в «Богословском вестнике» начинает печататься исследование о канонизации русских святых Е. Е. Голубинского [7–10].

В 1897 г. С. В. Рождественский публикует свою работу о взаимоотношениях монастырей и их вкладчиков [49].

На рубеже XIX–XX вв. началась более подробная разработка истории отдельных монастырей, жизни их крестьян и монастырских слуг. Исследованиями землевладений Соловецкого, Кирилло-Белозерского монастырей и Новгородского Дома св. Софии занимались В. О. Ключевский, Н. К. Никольский, Б. Д. Греков [13].

Тему монастырей и монастырских землевладений В. О. Ключевский рассматривал и в своем итоговом «Курсе русской истории», над которым он трудился более трех десятилетий, но решился начать его публикацию лишь в начале 1900-х гг. Основной вывод, который он делает, следующий: до конца XIII в. из ста имевшихся на Руси обителей известно не более десятка пустынных, малых монастырей, которые располагались в сельской местности, «зато начиная с XIV в. движение в лесную пустыню развивается среди северного русского монашества быстро и сильно». Новые пустынные монастыри в XIV в. сравнялись числом с вновь возникшими городскими, а в XV в. превзошли их более чем вдвое. К концу XVI в. на Руси уже насчитывалось «150 пустынных и 104 городских и пригородных монастыря» [25, с. 233]. По мнению Ключевского, осуществление идеи настоящего иночества необходимо искать именно в пустынных монастырях, основатели которых «выходили на свой подвиг по внутреннему призванию» еще в молодости, а не в т. н. мирских монастырях, куда постригались, уходя на покой в преклонном возрасте [25, с. 243].

Н. К. Никольский в своем капитальном труде о Кирилло-Белозерском монастыре [45] впервые применил комплексный подход к изучению отдельной обители. Это позволило исследователю выяснить, за счет каких средств существовал монастырь, показать внутреннюю келейную жизнь, быт его обитателей, особенности управления и богослужения. Кроме того, в приложении к своей работе Н. К. Никольский опубликовал большое число хозяйственных документов из архива обители.

С 1902 г. начинают печататься труды Н. И. Серебрянского по истории монастырской жизни в псковской земле и житиям святых [51–57].

Накопленный опыт в изучении произведений русской агиографии позволил в начале XX в. осуществить два фундаментальных издания «Житий святых», составленных святителем Дмитрием Ростовским [18] и епископом Никодимом (Кононовым) [44].

В 1908 г. появилось обширное исследование Л. И. Денисова о монастырях Российской империи [14]. М. К. Любавский, читавший свои лекции в Московском университете в 1908–1909 гг., был убежден, что монастыри влияли на расселение крестьян в Средневековой Руси и они также содействовали ассимиляции других народов при освоении новых областей [29, с. 192].

Подытоживая обзор работ, касающихся истории русских монастырей, следует констатировать тот факт, что в научной литературе, как дореволюционной, так и советского периода, описание которой требует отдельного очерка, все внимание авторы уделяли социально-политической роли и экономической стороне жизни обителей. Однако еще на заре изучения истории монашества и монастырей в России П. С. Казанский писал, что «история монашества отличается от всякой другой истории… Она должна представлять не внешние события… но внутреннюю жизнь души — подвиги самоотвержения, совершаемые в уединении пустыни, в тишине келии…» [20, с. 11]. В отечественной же исторической науке до сих пор монастырские землевладения — наиболее глубоко разработанная тема, чего не скажешь о внутренней, духовной жизни обитателей монастырей.

В последнее время произошли значительные изменения в спектре научных интересов исследователей. Теперь история монастырей все чаще рассматривается в контексте повседневной жизни, истории отдельных персоналий. Однако практически все существующие на сегодняшний день исследования о монастырях носят либо общий, обзорный характер, либо посвящены крупным обителям и их архивам. Подавляющее же большинство монастырей нашей церкви всегда были малыми. Малым мы называем такой монастырь, который со времени своего основания являлся малоземельным, имел небольшое число насельников и обычно располагался не в городе или ближайших к нему пригородах, а в сельской местности. Но как к началу XX в., так и сейчас мы не имеем практически ни одного исследования, посвященного именно этому типу монастыря. Проблема эта в отечественной исторической науке даже не поднималась.

ЛИТЕРАТУРА

1. Амвросий (Орнатский), еп. История российской иерархии: в 6 т. — М., 1807–1815.

2. Арсений, иером. Доклады, грамоты и другие акты о служках Троицкого Сергиева монастыря // ЧОИДР. — М., 1967. — Кн. 3.

3. Бълхова М. И. Монастыри на Руси XI — середины XIV века // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: исторические очерки. — М.: Наука, 2002.

4. Васильев В. П. История канонизации русских святых // ЧОИДР. — М.: Университетская тип., 1893. — Кн. 3 (166), разд. III.

5. Вершинский Дмитрий, прот. Месяцеслов православно-кафолической восточной церкви / сост. прот. Димитрием Вершинским. — СПб.: Тип. Глазунова, 1856.

6. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. — М.: Тип. Лисснера и Романа, 1880. — Т. I: Период первый. Киевский или домонгольский. 1-я пол. т. 7. Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской церкви. О канонизации святых в древней Греческой церкви // Богословский вестник. — 1894. — Т. 2. — № 6.

8. Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви: Макариевские соборы 1547 и 1549 годов; Пространство времени от собора 1549 года до учреждения Святейшего Синода // Богословский вестник. — 1894. — Т. 3, № 8.

9. Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской церкви. — Сергиев Посад: 2-я тип. Снегиревой, 1894.

10. Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской церкви. 2-е изд., испр. и доп. — М., 1903.

11. Горский А. В. Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. — М.: Унив. тип., 1842.

12. Горчаков Д. И. О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и св. Синода (988–1738 гг.): Из опыта исследования в истории русского права. — СПб., 1871.

13. Греков Б. Д. Новгородский Дом святой Софии. (Опыт изучения организации и внутренних отношений церковной вотчины). — СПб.: тип. Александрова, 1914. — Ч. 1.

14. Денисов Л. И. Православные монастыри Российской империи: Полн. список всех 1105 ныне существующих в 75 губерниях и областях России и 2 ин. государствах муж. и жен. монастырей, архиер. домов и жен. общин. — М.: А. Д. Ступин, 1908.

15. Димитрий (Самбикин), архиеп. Месяцеслов святых, всей Русской церковью или местно чтимых и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и св. угодников Божиих в нашем отечестве: вып. 1–12. — Каменец-Подольск: тип. Подол. губ. правл., 1893–1902. — 14 т.

16. Евгений (Болховитинов), митр. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина грекороссийской церкви: в 2 т. — СПб.: Тип. Н. Греча, 1818.

17. Евгений (Болховитинов), митр. Описание Киево-Печерской Лавры с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, также планов Лавры и обеих пещер. — Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1826.

18. Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовскаго с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых: в 12 т. и 3 т. дополнительных. 2-е изд. — М., Син. тип., 1903–1911; Книги дополнительные 1–2: Жития русских святых. Сентябрь–декабрь. — М., 1908; Январь–апрель. — М., 1916.

19. Иконников В. С. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории // Известия университета Св. Владимира. — Киев, 1869.

20. Казанский П. С. История православного русского монашества от основания Печерской обители до основания Лавры Св. Троицы преподобным Сергием. — М., 1855.

21. Казанский П. С. История православного монашества на Востоке: в 2 т. — М., 1854–1856.

22. Карпук Д. А. Студенческие годы и научная деятельность митрополита Макария (Булгакова) в Киевской и Санкт-Петербургской Духовных академиях // Доклад на круглом столе «Митрополит Макарий и его время». Белгород, Белгородская духовная семинария, 9 сентября 2016 г. Сайт СПбДА. — URL: http://spbda.ru/publications/d-a-karpuk-studencheskie-gody-i-nauchnaya-deyatelnost-mitropolita-makariya-bulgakova-v-kievskoy-i-sankt-peterburgskoy-duhovnyh-akademiyah/ (дата обращения 07.12.2017).

23. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. — М.: Изд. К. Солдатенкова (тип. Грачева), 1871.

24. Ключевский В. О. Хозяйственная деятельность Соловецкого монастыря в Беломорском крае // Ключевский В. О. Соч.: в 9 т. — М., 1987. — Т. 8.

25. Ключевский В. О. Сочинения: в 9 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2, ч. 2: Курс Русской истории / под ред. В. Л. Янина. Послесл. и коммент. сост. В. А. Александров, В. Г. Зимина.

26. Ключевский В. О. Новые исследования по истории древнерусских монастырей // Православие в России: сборник. — М.: Мысль, 2000.

27. Лакиер А. Б. О вотчинах и поместьях // Соч. Александра Лакиера. — СПб.: Тип. книжного магазина Крашенинникова и компании, 1848.

28. Леонид (Кавелин), архим. Святая Русь, или Сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века), обще и местно чтимых: Справочная книжка по русской агиографии. — СПб., 1891.

29. Любавский М. К. Историческая география России в связи с колонизацией. Курс, читанный в Московском университете в 1908–1909 гг. — М., 1909.

30. Макарий (Булгаков), архим. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в Историю Русской Церкви // Соч. архим. Макария, инспектора и проф. богословских наук С. — Петерб. дух. академии. — СПб.: Тип. воен. уч. заведений, 1846.

31. Макарий (Булгаков), архим. Очерк истории русской церкви в период дотатарский: (Статья из «Христианского чтения») // Соч. архим. Макария. — СПб.: тип. К. Жернакова, 1847.

32. Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви: в 12 т. — СПб., 1857–1883.

33. Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви // Соч. Макария, митрополита Московского и Коломенского. — СПб.: Тип. Р. Голике, 1883. — Т. XII, кн. III: Патриаршество в России.

34. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви: в 9 т. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. — Т. 3: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). Отд. I: Состояние Русской Церкви от митрополита Кирилла II до митрополита святого Ионы, или в период монгольский (1240–1448).

35. Макарий (Миролюбов), иером. Описание Оранской Богородицкой пустыни, составленное профессором, иеромонахом Макарием. — М., 1848.

36. Макарий (Миролюбов), архим. Краткое обозрение древних церквей в Новгороде, построенных до присоединения его к Московской державе в 1478 году. — СПб.: тип. Королева и К°, 1855.

37. Макарий (Миролюбов), архим. Хутынский Варлаамов Спасо-Преображенский мужской монастырь. Опись Новгородского Спасо-Хутынского монастыря 1642 года. — СПб., 1856.

38. Макарий (Миролюбов), архим. Описание Новгородского архиерейского дома // Соч. архим. Макария. — СПб.: тип. Э. Веймара, 1857.

39. Макарий (Миролюбов), архим. Описание Новгородского общежительного первоклассного Юрьева монастыря // Соч. архим. Макария. — М.: Унив. тип., 1858.

40. Макарий (Миролюбов), архим. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях // Соч. архим. Макария. Ч. 1–2. — М.: тип. В. Готье, 1860.

41. Мерцалов А. Е. Вологодская старина. Материалы для истории Северной России. — СПб., 1889.

42. Милютин В. А. О недвижимых имуществах духовенства в России. — М.: Унив. тип., 1862.

43. Нестор (Соменок), архим. На пути к синтезу русского академического богословия и церковно-исторической науки: вклад Киевской Духовной Академии // ТКДА. — 2009. — № 11.

44. [Никодим (Кононов), еп.] Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX вв. Сентябрь–август. — М., 1906–1910. — Кн. дополнительные. Сентябрь–август. — М., 1912.

45. Никольский Н. К. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII века. — СПб., 1897, 1910. — Т. 1, вып. 1, 2.

46. Описание монастырей, в Российской империи находящихся. — М.,1819.

47. Павлов А. С. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. — Одесса, 1871.

48. Ратшин А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквях в России. — М.: Университетская тип., 1852.

49. Рождественский С. В. Служилое землевладение в Московском государстве XVI века. — СПб.: тип. В. Демакова, 1897.

50. Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока: в 2 т. — М., 1876.

51. Серебрянский Н. И. Монастырский устав преподобного Ефросина Псковского: (текст памятника с параллельными местами его источников и историко-библиографическою меткою). Перед загл. Н. И. Серебрянского [автор предисл. и коммент.]. — Псков: Тип. губернского земства, 1902.

52. Серебрянский Н. И. О редакциях жития преподобного Саввы Крыпецкого. — СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1903.

53. Серебрянский Н. И. О редакциях жития преподобного Никандра Псковского — СПб.: ОЛДП, 1904.

54. Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле с критико-биографическим обзором литературы и источников по истории псковского монашества. — М.: Синод. тип., 1908.

55. Серебрянский Н. И. Житие преподобного Евфросина Псковского. — Тип. М. А. Александрова, 1909.

56. Серебрянский Н. И. Заметки и тексты из псковских памятников. — М.: Синод. тип., 1910.

57. Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития: обзор редакций и тексты // ЧОИДР. — М., 1915. — Кн. III. (254).

58. Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. — СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1877.

59. Толстой М. В. Книга, глаголемая: Описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыне поживе и чудеса сотвори, всякого чина святых. — М., 1887.

60. Филарет (Гумилевский), архиеп. История Русской Церкви: Периоды 1–5 // Соч. Е[пископа] Р[ижского] Ф[иларета]. — М.: Унив. тип., 1847–1848.

61. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое исследование об отцах церкви: в 3 т. — СПб., 1859.

62. Филарет (Гумилевский), архиеп. Русские святые, чтимые всей Церковью или местно: Опыт описания жизни их // Соч. Ф[иларета] А[рхиепископа] Ч[ерниговского]. — Чернигов: Губ. тип., 1861–1864.

63. Филарет (Гумилевский), архиеп. Святые южных славян: Опыт описания жизни их: в 2 т. — Чернигов: Тип. Ильинского монастыря, 1865.

64. Филарет (Гумилевский), архиеп. Жития святых, чтимых православной церковью, с сведениями о праздниках господских и богородичных, и о явленных чудотворных иконах: С прил. портрета преосвящ. Филарета: Январь-декабрь / сост. преосвящ. Филаретом (Гумилевским), архиеп. Черниг., с доп. из других; с изображениями святых и праздников акад. Ф. Г. Солнцева. — СПб., 1885–1900.

65. Щекатов А. М. Географический словарь Российского государства, сочиненный в настоящем оного виде: ч. 1–7. — М., 1801–1809.

66. [Эристов Д. А.]. Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых / цензор, семинарии ректор, архимандрит Макарий. — СПб: тип. II Отд-ния собств. е. и. в. канцелярии, 1836.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 228, 229.

А. А. Беляев*

ГЕРМЕНЕВТИКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ АПОКАЛИПСИСОВ ИОАННА И ПЕТРА**

Статья является герменевтико-религиоведческим анализом двух наиболее авторитетных Апокалипсисов в ранней церкви до момента окончательного утверждения канона Нового Завета. Автор статьи приводит свидетельства о широком принятии не вошедшего в канон Апокалипсиса Петра, а также констатирует поднимаемые в ранней церкви вопросы об авторстве и авторитете Апокалипсиса Иоанна. В исследовании приведены литературные источники мыслей двух Апокалипсисов, цели их создания, а также названы общие для обоих текстов темы. На конкретных примерах лжеучителей автор статьи показывает их различие и связанные с ними проблемы в жизни ранней церкви, которые скрываются в обоих Апокалипсисах.

Ключевые слова: Апокалипсис, Откровение, Иоанн, Петр, раннее христианство, апокалиптическая литература.

A. A. Belyaev

HERMENEUTICO-RELIGIOUS ANALYSIS OF APOCALYPSES JOHN AND PETER

The present article consists of a hermeneutic-theological analyses of the two most authoritative early Christian Church Apocalypses that had played quite significant role within the early Christian tradition until the New Testament Canon was formed. The author brings forth a variety of evidences with regard to the Apocalypse of Peter, the one that has never become part of the Christian Canon, as well as establishes the questions of authorship and authority of the Apocalypse of John that were repeatedly raised within the early Christian Church. Besides, the article examines all literal sources, thoughts and ideas that permeate both Apocalypses in addition to such questions as: the purpose of their writing, and intersecting

* Беляев Александр Анатольевич, магистр теологии (MTh) в области новозаветных исследований, докторант (PhD cand.), Radboud University, Nijmegen, Netherlands; проректор; Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования евангельских христиан-баптистов «Санкт-Петербургский Христианский Университет»; abelyaev@spbcu.ru

** Публикация осуществляется за счет средств Религиозной организации — духовной образовательной организации высшего образования евангельских христиан-баптистов «Санкт-Петербургский христианский университет», выделяемых на научно-исследовательские проекты в области Теологии и Истории церкви.

themes that exist in both of them. By utilizing the example of false teachers the author points to the difference that existed between the subjects and all those problems that were closely related to them within the early Christian Church context.
Keywords: Apocalypse, Revelation, John, Peter, early Christianity, apocalyptic literature.

Цель данной статьи — проведение герменевтико-религиоведческого анализа Апокалипсисов Иоанна и Петра. Несмотря на то что в библейском каноне Нового Завета присутствует только Апокалипсис Иоанна, необходимо отметить, что в ранней церкви были в употреблении и другие апокалиптические тексты. Одним из наиболее ранних подтверждений этого является Канон Муратори — самый древний перечень новозаветных книг в латинском переводе, датируемый II в., но сохранившийся в рукописи VII–VIII вв. В этом Каноне названы три текста, принадлежащие к жанру апокалиптической литературы: Апокалипсисы Иоанна, Петра и «Пастырь Герма». Однако говорить о единстве мнения ранней церкви относительно авторитетности этих текстов и других Апокалипсисов не приходится. Уже в списке канона Муратори по поводу данных Апокалипсисов сказано: «Мы признаем только Апокалипсисы Иоанна и Петра (*scripta apocalypse etiam Iohanis et Petri tantum recipimus*), хотя некоторые из нас полагают, что последний не должен читаться в церкви» [6]. Апокалипсис Петра имел широкое распространение в период со II по IV вв. за пределами палестинского иудеохристианства. А. Якаб, приводя прямые и косвенные доказательства, отмечает, что Апокалипсис Петра был в употреблении на следующих территориях: Рим (II в. — Канон Муратори, III в. — Ипполит Римский); Сирия (II в. — Оракулы Сивиллы, Epistula Apostolorum); Эдесса (III в. — Деяния Фомы); Палестина (III в. Клемент Александрийский, IV в. — Евсевий Кессарийский, Иероним, Кирилл Иерусалимский, V в. — Апокалипсис Павла); Египет (III в. — коптский Апокалипсис Илии, IV в. — фрагменты греческого Ап. Петра); Северная Африка (III в. — Псевдо-Киприан, IV в. — Гомилия на притчу о десяти девах); Малая Асия (IV в. — Мифодий Олимпийский) [12, с. 185–186]. Все эти данные свидетельствуют о широком признании Апокалипсиса Петра в ранней церкви, так что он был близок к тому, чтобы войти в канон Нового Завета.

Что касается Апокалипсиса Иоанна, вошедшего в канон Нового Завета, то он широко признавался Западной церковью, а вот на Востоке, после того как Дионисий Александрийский (ок. 250 г.) выразил сомнение относительно авторства Апокалипсиса, книгу часто отвергали. О подобном неоднозначном отношении к Апокалипсису Иоанна свидетельствует его отсутствие в Пешитте. Евсевий Кессарийский в IV в. также выражает неопределенное отношение к Апокалипсису Иоанна, помещая его как в списке «бесспорных» книг Нового Завета, так и в списке «подложных» книг, среди которых фигурирует также и Апокалипсис Петра [3, III. 25.1–7]. Таким образом, можно сказать, что до IV в., во-первых, имеются свидетельства сомнения в авторитетности канонического Апокалипсиса Иоанна, во-вторых, встречаются указания на другие апокалиптические тексты, авторство которых приписывается знаменитым в христианском мире личностям; в-третьих, одним из наиболее заметных текстов раннехристианской апокалиптической литературы, не вошедших в канон Нового Завета, является Апокалипсис Петра.

Апокалипсис Петра представляет собой псевдо-эпиграф, созданный около 135 г., во время правления императора Адриана, который придерживался антихристианской политики своего предшественника, императора Траяна. Как было сказано выше, данный Апокалипис является одним из первых христианских апокалипсисов, который имел широкое распространение наряду с принятым впоследствии в канон Апокалипсисом Иоанна. Текст был создан в палестинском иудео-христианском контексте во время восстания Бар-Кохбы (132–136 гг.) [12, с. 185]. Как отмечает Д. Ауни, Апокалипсис Петра первоначально был написан на греческом, однако до наших дней дошла лишь его версия в эфиопском переводе, а также несколько фрагментов на греческом, однако они менее надежны [1, с. 245]. Согласно этому Апокалипсису, откровение имело место на Масличной горе, когда ученики спрашивали Иисуса о Его Втором пришествии и конце времени. Несмотря на то что этот Апокалипсис, на первый взгляд, соотносится с апокалипсисами — путешествиями по загробному миру, он не отвечает всем характеристикам жанра апокалиптической литературы; более того, данный текст — это не странствие по аду. Здесь нет ни спутника, ни собственно странствия. Текст представляет собой скорее апокалиптическую речь Иисуса Христа о будущих событиях, в которую вкраплены два коротких вопроса Петра (Ап. Петр., гл. 2–3, 16). Основное содержание Апокалипсиса составляет описание вечных мук, которые ожидают грешников. При этом наказание часто соотносится с тем преступлением, за которое осужден человек. Основываясь на этом, можно сказать, что данный Апокалипсис был предназначен для того, чтобы внушать людям страх перед вечными муками, страх, который должен был побудить их к праведной жизни. Д. Ауни пишет: «Акцент на грехах и наказаниях грешников отражается смесь еврейских, христианских и в особенности греко-римских мифов о преисподней» [1, с. 245].

Апокалипсис Иоанна был создан во второй половине I в. и предназначался для церквей региона Малой Азии. Согласно Апокалипсису, текст был написан Иоанном, который находился в заключении на острове Патмос. Относительно точного времени написания книги имеется две основные теории: ранняя датировка (60-е гг.) связана с временем правления императора Нерона и поздняя (90-е гг.), — с правлением императора Домициана.

Как Апокалипсис Петра, так и Апокалипсис Иоанна имеют явные параллели с другими источниками раннехристианской литературы. Однако они различны. Так, Апокалипсис Петра, особенно первая его часть, перекликается с синоптическими Евангелиями или их источниками: первая глава фактически представляет собой парафраз речи Иисуса Христа на Елеонской горе, сказанной в ответ на вопрос учеников о признаках Пришествия и изложенной в Евангелии от Матфея, гл. 24; вторая глава развивает тему Пришествия с использованием образа смоковницы (гл. 2, 3, 16) и предостерегает от лжепророков. В дальнейшем содержании Апокалипсиса Петра явные параллели с евангельскими текстами не прослеживаются (до гл. 14), но окончание Апокалипсиса повторяет евангельский сюжет о явлении Моисея и Илии во время пребывания учеников на горе Преображения. Обозначенные параллели встречаются как в виде парафраза, так и в виде прямых цитат, например: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Ап. Петр. 17, ср. Мф. 3: 17, 2 Петр. 1:

17). Таким образом, Апокалипсис Петра претендует на то, что его содержание было дано Иисусом Христом своим ученикам при Его жизни. Исследователи отмечают аллюзии на ветхозаветные тексты [15, с. 169–184]. В Апокалипсисе Иоанна также указывается на то, что именно Иисус Христос передает послание, но это событие происходит уже в эпоху служения учеников, а Сам Христос является представителем трансцендентного мира. В Апокалипсисе Иоанна нет прямых аллюзий на евангельские повествования, но множество параллелей с ветхозаветными текстами и другими иудейскими апокалиптическими трактатами данного периода позволяют увидеть в Апокалипсисе Иоанна связь с иудео-христианской апокалиптической традицией [10].

Несмотря на неоднородность литературных форм и источников, а также целей двух Апокалипсисов, в них имеются общие темы, образы и идеи. (1) Если у Иоанна два свидетеля безымянны, то в Апокалипсисе Петра они названы: Енох и Илия, как эсхатологические посланники, цель которых — научить людей правде (Ап. Ин. 11, Ап. Петр. 2); (2) для обоих Апокалипсисов общей является тема «Великой скорби», связанная с плачем и страданиями грешников (Ап. Ин. 7: 14, Ап. Петр. 3, см. также: Мф. 24: 21); (3) также общими являются упоминания Дня Бога (Ап. Петр. 4, Ап. Ин. 16: 4.), воскресения мертвых (Ап. Петр. 4, Ап. Ин. 20: 5), престолов (Ап. Петр. 6, Ап. Ин. 4.), казней (Ап. Петр. 6: 21, Ап. Ин. 18: 8.), лжепророков (Ап. Петр. 14: 1, Ап. Ин. 13); (4) как в Апокалипсисе Иоанна, так и в Апокалипсисе Петра встречаются предостережение от отступничества (Ап. Петр. 5, Ап. Ин. 12, 13), тема суда Божьего и подробное описание рая (Ап. Петр. 14:12, Ап. Ин. 22), которые призваны побудить читателей к праведной жизни.

Несмотря на общность тем, можно говорить о том, что богословские акценты в раскрытии данных идей расставлены в Апокалипсисах по-разному. Например, уже при первом знакомстве с текстами становится очевидным, что в Апокалипсисе Петра тема ада и загробных мучений весьма детализирована и является центральной, а в Апокалипсисе Иоанна описана только общими словами. Другой важной темой, которая на первый взгляд может показаться малозаметной, является тема лжеучителей, которая поднимается в разных библейских текстах и во многом определяет условия и процесс формирования религиозной идентичности. Более внимательное рассмотрение этого вопроса на основе двух Апокалипсисов позволит не только определить их общие и отличительные черты, но и даст возможность читателю отнести каждый из них к определенному моменту истории. В Апокалипсисе Петра вопрос о лжепророках поднимается в гл. 14: 1:

> Многие из них будут лжепророками и станут учить путям и различным уставам погибели. Но это будут сыны погибели. И тогда Бог придет к моим верным, — алчущим, жаждущим и притесняемым — и в этой жизни испытают души их, сынов же беззакония будет судить Он [5, с. 196].

Какие исторические события и личности могут подразумеваться в данном тексте? Некоторые исследователи отмечают, что под лжепророком имеется в виду лидер иудейского восстания против властей Рима в 132–135 гг. Шимон Бен-Косиба, которому впоследствии было дано имя «сын звезды»

(арам. — Бар-Кохба) [9, с. 269–287]. Я. Болюки отмечает, что христиане, в том числе и иудео-христиане, которых преследовал Бар-Кохба, прозвали его Бар-Козиба, т. е. «сын лжи» [11, с. 581]. Надпись на его монетах гласила «Шимон Наси», т. е. «Принц Шимон», что указывает на мессианский титул. Бар-Кохба был беспощаден к своим оппонентам, в т. ч. к иудеям и иудео-христианам, которые отказывались признавать его мессианскую роль. Спустя некоторое время Иустин Мученик написал об этом: «Да и в бывшей последней Иудейской войне Вархохева, предводитель Иудейского возмущения велел одних только христиан предавать ужасным мучениям, если они не отрекутся от Иисуса Христа и не будут хулить Его» [4, I. 3]. Текст указывает на то, что лжеучитель не просто сообщает некое послание, но и притесняет верных последователей Бога. В период с 80 по 160 гг., за исключением Бар-Кохбы, сложно найти более подходящую историческую личность, претендовавшую на статус Мессии и из-за этого подвергавшую христиан преследованиям. Р. Бокем отмечает, что одной из особенностей раннехристианской эсхатологической литературы является наделение статусом «лжемессии» или «лжепророка» каждой значимой исторической фигуры, которая притесняет христиан за их веру [8, с. 4724]. Другой важный текст Апокалипсиса Петра, затрагивающий тему лжеучителей, записан во второй главе:

> Истинно говорю тебе, когда в конце ветви ее станут мягкими, придут лжехристы и возбудят надежду, говоря: «Я Христос, уже являвшийся в мир». И когда увидят они, что злы дела их, отвернутся от них и прославят того, которому возносили хвалу наши отцы, распявшие первого Христа и тяжко тем согрешившие [5, с. 287–188].

Р. Бокем указывает на то, что данный текст, в котором выражается надежда на обращение иудеев в христианство, может быть актуален только для раннего периода христианства, совпадающего со временем Бар-Кохбы [8, с. 4724]. Немного выше автор Апокалипсиса Петра называет иудеев «мягкими ветвями и плодами смоковницы», у которых есть шанс принести плод, исполнив тем самым свое предназначение. Я. Болюки выдвигает гипотезу, что в случае, если лжемессией в Апокалипсисе Петра является Бар-Кохба, тогда за личностью лжепророка скрывается Рабби Акива, который признал в Бар-Косибе мессию и, ссылаясь на Числ. 24: 17, дал ему новое имя Бар-Кохба [11, с. 59]. Его аргументация сводится к следующим тезисам: согласно апокалиптической традиции, личность лжемессии всегда связана с личностью лжепророка, который является «рупором пропаганды»; лжепророк должен завоевать авторитет среди верующих, и этим авторитетом Бар-Косибу наделил именно равви Акива; равви Акива пользовался большим авторитетом благодаря своей активности и мистицизму, выражавшемуся в чудесах, которые ему приписывались; эсхатологический и политический оптимизм равви Акивы нашел свое выражение в поддержке Бар-Косибы; в конечном счете мученическая смерть равви Акивы, которого казнили римские власти с целью поддержания законности и порядка на территории Империи, свидетельствует о его опасной для Империи популярности [11, с. 60–62]. Таким образом, исторические личности в Апокалипсисах описаны языком религиозного

символизма, который обладает более сложным значением, нежели символ социально-политический [7].

Связка «лжемессия — лжепророк» присутствует и в Апокалипсисе Иоанна (13: 11–17; 16: 13; 19: 20; 20: 10). Так же, как и в Апокалипсисе Петра, лжепророк здесь является органом пропаганды, цель которой состояла в том, чтобы навязать людям ложную идеологию и обеспечить поклонение лжемессии. Автор Апокалипсиса открывает сущность зверя, выходящего из земли, указывая на его единственное требование к людям: они должны сделать образ первого зверя и поклоняться ему (13: 14, 15). Если говорить о возможной идентификации исторических персонажей, скрывающихся за личностями лжепророка и лжемессии, то в случае с Апокалипсисом Иоанна их прототипы следует искать в политико-религиозной жизни Римской империи, а не в религиозном контексте иудаизма. Имеются как литературные, так и нелитературные свидетельства о том, что в городах Малой Азии был культ императора, о чем упоминается в Откровении [13, с. 3–5]. Культ императора в данный период не навязывался в агрессивной форме политическими институтами Империи. Однако, как указывает Э. Шнабел, несмотря на то что культ императора еще не сложился, в городах восточной части Империи запрос на его реализацию уже существовал [14, с. 617]. Существование культа императора в Малой Азии в I в. н. э. не означает, что император воспринимался как божество, которому поклонялись, скорее культ императора данного периода характеризовался молитвами *за* императора и жертвоприношениями ради него, а не самому императору как божеству. Тем не менее в Апокалипсисе Иоанна под вторым зверем, т. е. лжепророком, скорее всего, имеется в виду император Нерон [2, с. 29–50].

В Апокалипсисе Иоанна встречается упоминание лжепророков без их прямого взаимодействия с лжемесией. В 2: 20 осуждается деятельность пророчицы Иезавели. Данное имя является нарицательным, поскольку в Ветхом Завете Иезавель не была пророчицей (Неем. 6: 14; Иез. 13: 17–19). Ветхозаветная Иезавель склоняла израильтян к идолопоклонству, обвинялась в прелюбодеянии, волхвовании и причастности к языческим культам (4 Цар. 9: 22). В Апокалипсисе Иоанна Иезавель скорее представляет собой внутреннюю, а не внешнюю угрозу, на что указывает выражение «Я дал ей возможность покаяться» (2: 20). Данная внутренняя угроза, вероятно, заключалась в лояльности языческим традициям и, как следствие, потери христианской идентичности.

На основании данного исследования можно сформулировать следующие выводы: (1) до момента формирования новозаветного канона в раннехристианской церкви в употреблении были и другие тексты, принадлежащие к жанру апокалиптической литературы; (2) одним из наиболее признаваемых текстов, не вошедших в канон, является Апокалипсис Петра; (3) данный текст имел широкое распространение в различных географических областях и являлся источником аргументации христианской веры; (4) Апокалипсисы Иоанна и Петра имеют сходство с ветхозаветной апокалиптической традицией, однако в Апокалипсисе Петра также прослеживается литературная зависимость от синоптических Евангелий; (5) оба текста претендуют на то, что изложенная в них информация исходит от Иисуса Христа; (6) несмотря

на различие в сюжетных линиях, Апокалипсисы имеют общие темы, характеризующие апокалиптический жанр; (7) на основании сравнения обеих книг Апокалипсисов можно предположить, что цель Апокалипсиса Петра заключалась в том, чтобы побудить людей к праведной жизни под страхом вечных мук; Апокалипсис Иоанна также мотивирует к праведной жизни, но посредством описания будущего Божьего возмездия и ужасающей судьбы этого мира; (8) анализ одной из общих тем в обоих текстах, связанных с лжеучителями и лжепророками, показывает, что в Апокалипсисе Петра вопрос лжеучителей связан с внешней угрозой религиозного характера, а именно — иудаизма и его революционных настроений; в Апокалипсисе Иоанна тема лжеучителей связана как с внешней угрозой, исходящей из политико-религиозной жизни Римской Империи, так и от внутреннего контекста раннехристианской общины.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ауни Д. Новый Завета и его литературное окружение / пер. с англ. — СПб.: Российское Библейское Общество, 2000. — 272 с.

2. Беляев А. А. Преклонение перед богопротивной властью как вид религиозного отступничества в книге Откровения. Отступничество от веры: библейско-богословская, историческая и современная перспективы вопроса // Труды СПбХУ. — № 9. — СПб.: Санкт-Петербургский христианский университет, 2017. — С. 29–50.

3. Евсевий Кессарийский. Церковная история. — М.: Православный Свято-Тихоновский гумманитарный университет, 2016. — 608 с.

4. Иустин Философ. Творения. Аппология I, 31. — URL: http://predanie.ru/iustin-filosof-muchenik/book/67694-iustin-filosof-tvoreniya/#toc1 (дата обращения: 04.12.2017).

5. Откровение Петра. Апокрифические Апокалипсисы / пер. М. Витковской, В. Витковского. — СПб.: Алетейя, 2000. — С. 185–199.

6. Раннехристианские писания. Канон Муратори. — URL: http://www.earlychristianwritings.com/text/muratorian-greek.html (дата обращения: 28.11.2017).

7. Прилуцкий А. М. Семиотика религии: философско-религиоведческие исследования / науч. ред. Исаев С. А. — Санкт-Петербург: Инкери, 2007. — 218 с.

8. Bauckham R. Apocalypse of Peter: An Account of Research // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II. 25.6. — Berlin, 1988. — 4724 p.

9. Bauckham R. The Two Fig Tree Parables in the Apocalypse of Peter // Journal of Biblical Literature. — 104 (1985). — P. 269–287.

10. Bauckham R. The Use of Apocalyptic Tradition // The Climax of the Prophecy. Studies on the Book of Revelation. — London, New York: T&T Clark, 1993. — P. 38–91.

11. Bolyki J. False Prophets in the Apocalypse of Peter // The Apocalypse of Peter / Jan N. Bremmer, Istvan Czachesz, eds. — Leuven: Uitgeverij Peeters, 2003. — P. 52–62.

12. Jakab A. The Reception of the Apocalypse of Peter in Ancient Christianity // The Apocalypse of Peter / Jan N. Bremmer, Istvan Czachesz, eds. — Leuven: Uitgeverij Peeters, 2003. — P. 174–186.

13. Price S. R. F. Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor. — Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, and Sydney: Cambridge University Press, 1986. — P. 290.

14. Schnabel E. J. Early Christian Mission: in 2 vols. — Inter Varsity Press, 2004. — Vol. 1: Jesus and the twelve. Downers Grove. — 911 p.

15. Ruiten J. van.The Old testament Quotations in the Apocalypse of Peter // The Apocalypse of Peter / Jan N. Bremmer, Istvan Czachesz, eds. — Leuven: Uitgeverij Peeters, 2003. — P. 158–173.

УДК 21(215)

А. С. Волчков*

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ И ПЕРСПЕКТИВЫ ХРИСТИАНСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Деконструктивизм объявляет войну многовековой традиции европейской онтотеологии. Что это значит для христианской богословской рефлексии? Возможно ли позитивное богословское творчество в эпоху краха глобальных нарративов? В предложенной статье мы даем перечень наиболее известных рецепций постметафизической мысли постструктурализма представителями христианской теологии.

Ключевые слова: теология, метафизика, постсекулярность, Жак Дерида, логоцентризм, онтотеология, апофатика, Томас Альтицер, Марк Тейлор, Карл Рашке, Джон Капуто, Ричард Кирни, Кевин Ванхузер, Джон Мануссакис, Джанни Ваттимо.

A. S. Volchkov

POSTSTRUCTURALISM AND THE FUTURE OF CHRISTIAN METAPHYSICS

Poststructuralism declares war on the tradition of European philosophical metaphysics. What does it mean to Christian theology? Is it possible to produce positive theological knowledge at times, when "all grand narratives died" (Lyotard)? In this article, we present an outline of all receptions of poststructuralist post-metaphysics thought by Christian theologians.

Keywords: theology, metaphysics, post-secularism, Jacques Derrida, logocentrism, ontotheology, apophatics, Thomas Altizer, Mark Taylor, Karl Raschke, John Caputo, Richard Kearney, Kevin Vanhoozer, John Manoussakis, Gianni Vattimo.

Постструктурализм — общее название целого спектра подходов в гуманитарном познании, ориентированных на семиотическое истолкование реальности (восприятие мира как «текста»). Этот подход оформился в 1970-х гг. и получил развитие в последующие два десятилетия. Для постструктурализма характерно отрицание понятия объективной истины, абсолютизация языка («панъязыковая картина мира»), подозрительное отношение к любым устоявшимся компромиссам, критика существующих иерархий и властных отношений.

* Волчков Алексей Сергеевич (иерей Алексий Волчков), аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени св. равноапостольных Кирилла и Мефодия, клирик, Собор Феодоровской иконы Божией Матери в память 300-летия Дома Романовых.

Сам Ж. Деррида заявляет, что для него «нет такой вещи, как религия» [9, с. 21]. Французский философ пишет, что «если под религией вы понимаете набор верований, догм или институций, Церковь, то я бы сказал, что религия как таковая должна быть деконструирована, иногда это надо делать во имя веры» [9, с. 21]. Слова о вере звучат в этом пассаже обнадеживающе, но, несомненно, под «разборкой» логоцентризма подразумевается ниспровержение уходящей в глубину тысячелетий европейской культурной традиции, упразднение какой бы то ни было инстанции, с которой соотносятся богословие, благовестие, молитва. В этой связи дерридианство угрожает самому существованию христианской метафизики, претендующей на объективное изложение того знания о Боге, которым обладает Церковь благодаря Откровению.

В чем вина европейской логоцентричной метафизики? Деррида видит в ней форму систематического исключения. Логоцентризм, как и любой иной вид «центризма», стремится свести всё многообразие мира к единой схеме, набору абстрактных понятий. Логоцентризм оказывается репрессивен ко всему, что не вписывается в принятые рамки [3, с. 132].

Философский логоцентризм навязывает человеческому мышлению бинарные схемы. В соответствии с бинарным стилем мышления реальность всегда сводится к двум вариантам («бинаризм»). Мир состоит из мужчин и женщин, Израиля и народов, свободных и рабов, праведников и грешников и проч. Причем эти оппозиции всегда находятся в иерархических отношениях, при которых один из элементов подавлен, репрессирован другим. Деконструкция ставит под вопрос этот стиль мышления, поскольку мышление, сводимое исключительно всего к двум вариантам, является ущербным и бедным, при этом предпочтение одного из членов оппозиции является произвольным и внутренне несправедливым, т. е. аморальным.

Впрочем, уже при жизни Деррида стали появляться работы, в которых дерридианские понятия помещаются в парадигму апофатической традиции христианского богословия. В этих работах Ж. Деррида предстает как продолжатель идей Псевдо-Дионисия и преподобного Максима Исповедника. Сам Деррида довольно сдержанно относился к заявлениям своих последователей, которые видели в деконструкции разновидность апофатической мысли. Для него христианская апофатика оставалась неприемлемо катафатической. Уходя от метафизики, апофатическое богословие в действительности, по мнению Деррида, впускает ее с черного хода, вводя такие метафизические по своей природе понятия, как «Единое», «свехсущее», «подлинное Ничто» и проч. Ж. Деррида пишет: «Постоянным рефреном негативной теологии является напоминание о том, что, даже если предикат Бога и отрицается, его непременно следует признавать как высшую, невоспринимаемую и непознаваемую форму бытия» [5, с. 129].

Даже апофатическое богословие высказывается о Боге, сообщает позитивную информацию о нем, используя человеческий язык. Деконструкция же, вводя понятия дифферанса, следа, диссеменации, фактически лишает богослова свободы на позитивное высказывание о трансцендентном.

Деррида неоднократно писал о том, что любое «понимание» текста является его «непониманием». Таким образом, непонимание, неправильное толко-

вание (для деконструктивизма понятие «правильного толкования», впрочем, отсутствует) идей Ж. Деррида оказалось залогом их сохранения и развития. Парадоксальным образом сам деконструктивизм, «неправильно» понятый, стал причиной появления нового богословского направления — богословия деконструкции. Подобная интерпретации отчасти обусловлена собственной позицией Деррида, ведь сам философ в поздних работах нередко обращался к священным текстам и богословским темам.

Богословие деконструкции появилось в начале 1980-х гг. как особое направление среди американских теологов [16, с. 76–92]. Именно в это время богословы, близкие к философии Ф. Ницше (теология смерти Бога), Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера, открыли для себя труды Ж. Деррида. В 1982 г. вышел в свет сборник статей «Деконструкция и теология» [10], редактором которого выступил американский радикальный теолог Томас Альтицер. В сборнике опубликованы работы таких теологов, как Марк Тейлор, Карл Рашке, Чарльз Винквист и др. В том же году М. Тейлор издал монографию, целиком посвященную этому богословскому направлению [15]. Благодаря Ж. Деррида группа американских теологов получила apparatus criticus для развития своих мыслей о «конце теологии».

М. Тейлор и К. Рашке были одними из первых теологов, кто рискнул использовать в своих поисках критический пафос ранних работ Ж. Деррида. Первая рецепция дерридианства была при этом и самой радикальной. Оба исследователя исповедуют «ницшеанскую концепцию деконструкции», они восприняли идеи Деррида в духе учения Т. Альтицера и его «теологии смерти Бога». По мнению Тейлора, Деррида излагает мысли Ницше и Альтицера языком герменевтики. Начинается время а-теологии (неологизм Тейлора), поскольку Деррида засвидетельствовал невозможность какого-либо позитивного знания или высказывания о Боге. На страницах Ж. Деррида умирает трансцендентальный Бог христианской метафизики.

Любопытно, что первые работы М. Тейлора и К. Рашке, где представлена теологическая трактовка дерридианских идей, появились раньше того, когда сам Ж. Деррида, в позднем периоде своего творчества, обратился к вопросам веры и этики.

Тейлор и Рашке используют мысли французского мыслителя для доказательства тезиса о том, что теология может существовать исключительно в форме а-теологии.

Поздние рецепции дерридианства были более умеренными, представляли собой попытки сохранить теологию в условиях постметафизики.

Пожалуй, наиболее активным проповедником дерриадианских идей в контексте христианского богословия является Джон Капуто. Американский богослов видит в деконструкции освобождающую силу, спасающую религию от фундаментализма и агрессии. Капуто пишет, что сама деконструкция устроена подобно религии, она живет и дышит воздухом мессианства, подобно религии, она обращена к вере, надежде, даже к молитве, молитве о возможности невозможного. Ключевым текстом Деррида для Капуто оказывается работа «Circumfession». В этой работе 1991 г., написанной совместно с Джоффри Беннингтоном (Geoffrey Bennington), Деррида вспоминает о своем детстве

в Алжире, о доме на улице святого Августина, о матери, рассуждает о своей причастности иудейской культуре (Circumcisio), своих принципах и упованиях (Confessio), приводит цитаты из сочинений христианского богослова и земляка блаженного Августина, подражает стилю «Исповеди» Жан-Жака Руссо — всё это дает основание Капуто видеть в этой работе удивительную историю обращения от секулярных текстов и языков к еврейскому, к жизни, где есть вера и страдания, молитвы и слезы (prayers and tears). Свое сочинение, посвященное французскому философу, Капуто также назвал «Молитвы и слезы Жака Деррида» («The Prayers and Tears of Jacques Derrida»).

Согласно Капуто, Ж. Деррида открывает перспективу развития утонченной неметафизической теологии, предлагающей последовательный отказ от идолопоклонства, состоящего в некритическом восприятии наследия греческой философии. Критика Деррида является в данном случае развитием и продолжением критики Ф. Ницше, говорившего о том, что не существует великого метафизического фундамента, который бы поддерживал здание нашего знания о себе и мире. Всякий, кто утверждает (Гегель, Шеллинг, христианская философская метафизика), что ему якобы удалось такой фундамент нащупать, по мнению Ницше и Деррида, ошибается. Деконструкция выполняет для религии роль проводящего исповедь священника — она заставляет испытать свою совесть, сознаться в смешивании веры и знания, покаяться в гордыне и порабощенности духу триумфализма [9, с. 159]. По мнению Капуто, деконструкция близка богословскому творчеству, мысли Деррида помогают богословскому поиску быть более аутентичным.

Ричард Кирни известен своим «постметафизическим» богословским проектом. Один из важнейших трудов Кирни носит провокативное название «The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion» [12–13]. По мнению Кирни, Бог не является ни тем, кто «есть», ни тем, «кого нет». В действительности Бог — это Тот, кто может быть, — это основной тезис книги. Постулируя необходимость отказа от метафизического каркаса прежних веков, Кирни опирается на критическую философию Деррида.

Р. Кирни исходит из того, что в христианской интеллектуальной традиции всегда присутствовали гетерогенные, не вписывающиеся в общий богословский синтез элементы. Западная метафизика в лице как светской философии, так и христианского богословия (догматического, систематического) пыталась подавить эти гетерогенности. Условие возрождения христианства, по мнению Кирни, лежит в возвращении к иудео-христианскому наследию, свободному от философских напластований. Христианство, освободившееся от онтотеологии, по мнению Кирни, может существовать и развиваться в эпоху постмодерна. Кирни видит в дерридианстве хороший инструмент для разрушения связи между христианской верой и метафизическим богословием.

Выводы Р. Кирни развивает Кевин Ванхузер, именующий деконструкцию «прежде всего, стратегией, разработанной с целью поставить философию на место» [2, с. 20]. По мнению Ванхузера, Деррида вызывает возмущение у многих академических философов тем, что открывает страшную тайну: истина доступна философам не более, чем всем остальным. Например, те же писатели и поэты обладают способами описания действительности не худшими, чем философы.

К. Ванхузер представляет философию Ж. Деррида как угрозу трем идолам философии языка эпохи модерна. Французский философ выступает против «идола надежности», указывая на то, что знак хронически ненадежен, его связь с «действительностью» скомпрометирована наличием дифферанса. «Идол определенности» состоит в веровании, что знак обладает единым фиксированным смыслом. Оспаривая эту веру, Деррида указывает, что знак полисемичен, его значение подвержено смысловой интерференции, зависит от положения других означающих. Традиционная герменевтика убеждена в том, что знак нейтрален и объективен («идол нейтралитета»). В действительности, по мысли Деррида, каждый знак ангажирован, он не столько описывает, сколько предписывает и давит, подчиняясь властным инстанциям [2, с. 47]. По мнению Кевина Ванхузера, христианская вера есть рассказ, повествование, история, а не философская метафизическая система.

Православный священник архимандрит Джон (Мануссакис) является богословом, который ставит перед собой целью создание системы христианского богословия, свободного от уз онтотеологии. Его труд «Бог после метафизики» [7; 14] развивает многие из тезисов философии деконструкции. Мануссакис не считает возможным после критической работы Деррида использовать метафизические конструкции прошлого в теологической работе. Эстетика и феноменология — вот что, по мнению Мануссакиса, может служить фундаментом нового богословского синтеза.

Деконструкция не обрекает христианство на необходимость радикального разрыва с метафизической традицией. Не веруя в возможность такого разрыва, дерридианство предлагает рассматривать каждый из элементов метафизики в «перечеркнутом состоянии» (франц. sous rature, нем. kreuzweise Durchstreichen). Подобная операция «взвешивания» и «отсрочивания» позволяет уменьшить власть философской метафизики над богословской чувствительностью, развить полный и более осмысленный взгляд на феноменологию религиозного опыта, который выходит за рамки метафизики и онтотеологии. Мануссакис полагает, что Бога возможно описать, скорее, доксологическим языком хвалы, в музыкальных гимнах, но не посредством систематического логоса теологии.

Отказ от рационализма, сомнение в достоверности научного познания приводят постмодернистов к «эпистемологической неуверенности», к убеждению, что наиболее адекватное постижение действительности доступно не естественным и точным наукам или традиционной философии, опирающейся на систематически формализованный понятийный аппарат логики с ее строгими законами взаимоотношений посылок и следствий, а интуитивному «поэтическому мышлению» с его ассоциативностью, образностью и метафоричностью. Гимн и молитва связаны с музыкальной стихией. Джон Мануссакис обнаруживает модель идеального языка в музыке. Язык богословия, по его мнению, должен подражать музыке. У музыки нет референции, за ней ничего не стоит, что не мешает ей быть убедительной и содержательной. Музыка чаще всего лишена той высшей цели, которая бы оправдывала ее существование. Наконец, она является уникальным видом языка, обладающим синтаксисом, но практически лишенном семантики.

Богословие, говорящее языком деконструкции, может использовать один из элементов философского инструментария французского философа. Ж. Деррида предпочитает говорить не-словами *об отсутствии*, о том, чего не-существует в нашей действительности. Эти искусственные конструкции Дерида описывает при помощи заимствованного у М. Хайдеггера оборота *sous rature* (англ. under erasure, «“под знаком” его вычеркивания», подлежащее стиранию, «под стертым местом» в тексте, само-стирание). Деррида специально настроил свою пишущую машинку так, чтобы она могла печатать поверх ключевых философских понятий («вещь», «есть», «Бог» и проч.) символ перечеркивания. Такими понятиями «под знаком его вычеркивания» могут быть «Бог», «смысл», «Библия». Знак перечеркивания появляется тогда, когда философ осознает совершенное отсутствие какого-то права использовать это понятия, но при этом не может его не использовать. Позитивный смысл негации может быть осмыслен в перспективе апофатического освобождения Бога от всего того, что в действительности Им не является. Богослов не может не говорить о Боге, но он не может использовать те слова, которые есть в наличии, в этой связи теолог использует не-слова, *перечеркнутые* слова. Если нет выхода за пределы языка, а также если мы не в силах сбросить с себя путы языковых норм, топосов, узусов, стилистических клише и типов дискурса, то, по мнению Р. Барта, мы можем попытаться перехитрить язык («плутовать с языком, дурачить язык»). Барт пишет: «Это спасительное плутовство, эту хитрость, этот блистательный обман, позволяющий расслышать звучание безвластного языка, во всём великолепии воплощающего идею перманентной революции слова, — я, со своей стороны, называю литературой» [1, с. 550]. Практика «перечеркивания» понятий есть один из примеров подобного плутовства.

Христианская догматика оперирует образом Бога как непротиворечивого и предсказуемого, разумного первопринципа всего разумного и интеллигибельного мироздания. Постмодернизм подчеркивает алогичную и мозаичную структуру человеческого существования. Остается ли место Богу-Логосу в этой картине мира? Вероятно, Богу, понимаемому как «Главное Означающее», нет места в постмодернистской мысли. При этом философия постмодерна может сохранить представление о существовании Бога Библии. Одна из доступных стратегий — уход в последовательную апофатику: Бог остается Логосом, Разумом, Принципом, Началом, но между нашим представлением о «логосе», «разуме» и проч. и нашим представлением об этих свойствах нет ничего общего. Мыслитель может использовать эти понятия исключительно в негативном ключе, *sous rature*. Другая возможность «вписать» представление о Боге в контекст философии постмодерна — провести радикальную деконструкцию того метафизического образа, который мы унаследовали от средневековой философии. В этом случае богословие неизбежно свидетельствует о «смерти Бога», а точнее — смерти *Бога философии*. Но что остается от Бога, являющегося элементом системы мысли, дискурса, если мы вынесем за скобки все наследие европейской метафизики? Христианские теологии утверждают, что в этом случае мы имеем возможность встретиться с Богом Библии, который предстает перед нами как активный участник истории, герой библейского нарратива.

Благодаря деконструкции христианство имеет основания снова оказаться тем, чем было в момент своего появления — рассказом. Ж. Лиотар описывает постмодернизм как скептицизм по отношению к глобальным нарративам западного мира (диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства). Одержимое метафизикой, подобным метанарративом является и само христианство. В эпоху краха всех «больших рассказов» христианство может сохраниться как серия историй о том, как Бог вмешивался в жизнь мира и спасал Свой народ. Христианская мысль в этих условиях может стать как рефлексией над этими однажды произнесенными свидетельствами, так и собственными рассказами о пережитом опыте.

Заметим, что для Ж. Деррида деконструкция не является тем, что может быть совершено единожды по отношению к тексту или какой-либо системе. Деконструкция является не однократным действием, но процессом, постоянно происходящим в текстуальном мире. Поэтому вместо смерти «Бога метафизики» уместнее говорить о том, что в контексте дерридианства мы являемся свидетелями постоянного *умирания*, истощения, ослабления «Бога метафизики». Тогда мы приходим к представлению о «слабом Боге» теологии, которая оказалось ослабленной потоком неразрешимостей и непереводимости. Бог перестает быть объективной метафизической структурой благодаря процедуре «ослабляющей герменевтики» (по аналогии *с pensiero debole* Джанни Ваттимо) [6, с. 21].

Ж. Деррида далек от воззрения (которое он также именовал «метафизическим»), что мы можем «вернуться к истокам», обрести то переживание Бога, которое якобы переживали люди, жившие до эпохи метафизики. Подобную метафизическую тоску по утерянному и забытому Деррида усматривает у М. Хайдеггера. Деррида полагает, что «дометафизическая эпоха» также является метафизической, поскольку укоренена в знаке, связана со стихией дифферанса и рассеяния. Деррида пишет: «Знак и божество родились в одном и том же месте и в одно и то же время. Эпоха знака по сути своей теологична. Быть может, она никогда не закончится. Однако ее историческая замкнутость уже очерчена» [4, с. 128]. Все, что остается человеку, — блуждать по следам написанного. Если богослов отказывается от логоцентрического высказывания, и при этом его пугает ситуация постметафизического молчания, неспособности к какому-либо позитивному суждению, то ему остается, по мнению Ж. Деррида, лишь одно — хитрить. Если мы играем по правилам, которые не мы установили, то нам остается лишь говорить, ничего не говоря [3, с. 134]. Спорить с метафизикой непродуктивно, ведь, говорит Деррида, «когда Левинас говорит против Гегеля, он только подтверждает Гегеля, уже его подтвердил» [3, с. 135].

Эти рассуждения Ж. Деррида представляют большую важность в свете одной из наиболее сильных угроз нашего времени. Религиозный фундаментализм исходит из намерения вернуться к аутентичному религиозному чувству времен архаики, изначальной простоты. Цена этого возвращения — отречение от традиций богословской интерпретации священного текста эпохи Средневековья или Нового времени. По мнению Деррида, подобный антиметафизический жест обладает совершенно метафизической природой, последствия же этой программы бывают очень печальны — возрождение наиболее кровожадных

образов Божества и связанных с этим образом практик (священная война, преследование «еретиков», «язычников» и проч.).

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. — М., 1994.

2. Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. — Черкассы: Коллоквиум, 2007.

3. Декомб В. Современная западная философия. — М.: Весь Мир, 2000.

4. Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вступит. ст. Н. Автономовой. — М.: Ad Marginem, 2000.

5. Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскриптум), Как избежать разговора: денегации. — Минск: Эконом пресс, 2001.

6. Коначева С. А. Секулярный мир и новый человек в современном западном богословии // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. — 2015. — № 4 (36). — С. 19–26.

7. Мануссакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / пер. Д. Морозовой. — Киев: Дух і літера, 2014.

8. Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? // Логос. — 2011. — № 3 (82). — С. 107–123.

9. Caputo J. Deconstruction in a nutshell: Conversation with Jacques Derrida // Perspectives in Continental Philosophy. — New York: Fordham University Press, 1996.

10. Deconstruction and Theology / ed. by Th. Altizer. — New York: Crossroad, 1982.

11. Derrida J. Margins of Philosophy / trans. Alan Bass. — Chicago University of Chicago Press, 1982.

12. Kearney R. Poetics of Modernity: Toward a Hermeneutic Imagination. — Humanities Press, 1995.

13. Kearney R. The God who may be: a hermeneutics of religion. — Indiana University Press, 2001.

14. Manoussakis J. P. God after Metaphysics. A Theological Aesthetic. — Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2007.

15. Taylor M. C. Deconstructing Theology. — New York: Crossroad, 1982.

16. Ward G. Deconstructive Theology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / ed. J. Vanhoozer. — Cambridge University Press, 2003. — P. 76–92.

УДК 297.17

А. А. Горин*

РАЗРУШЕНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ ЭТАП ВОВЛЕЧЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В СИСТЕМУ НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОУЧЕНИЙ

Автор поднимает вопрос об этнокультурной идентичности как неотъемлемой части религиозной идентичности традиционных конфессий. В статье автор публикует результаты оригинального исследования, направленного на практическую проверку гипотезы о закономерном разрушении этнокультурной идентичности в среде лиц, принадлежащих к нетрадиционным религиозным движениям.

Ключевые слова: этнокультурная идентичность, ислам, Свидетели Иеговы, Международное общество сознания Кришны, традиционные религии, нетрадиционные религии.

A. A. Gorin

DESTRUCTION OF ETHNOCULTURAL IDENTITY AS A FUNDAMENTAL STAGE OF INVOLVING PEOPLE IN THE SYSTEM OF NON-TRADITIONAL RELIGIOUS BELIEFS

The author raises the question of ethnocultural identity as an integral part of the religious identity of traditional confessions. In the article the author publishes the results of an original study aimed at practical testing of the hypothesis on the destruction of ethnocultural identity among persons belonging to non-traditional religious movements.

Keywords: ethnocultural identity, Islam, Jehovah's Witnesses, International Society for Krishna Consciousness, traditional religion, non-traditional religions.

В настоящий момент одним из наиболее актуальных вопросов современного общества является проблема выявления и верификации механизмов распространения нетрадиционных религиозных вероучений. В религиоведческом сообществе достаточно давно была выдвинута гипотеза о том, что разрушение

* Горин Антон Анатольевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры, кафедра религиоведения, Институт социально-философских наук Казанского (Приволжского) федерального университета; anton-gorin-2009@mail.ru

этнокультурной идентичности является закономерным этапом перехода человека к нетрадиционным религиозным вероучениям. Однако данная гипотеза в настоящий момент испытывает сложности с достоверными доказательствами и практическим подтверждением.

В процессе выполнения профессиональной деятельности автор столкнулся со значительным числом фактов взаимосвязанного изменения этнокультурной и религиозной идентичности среди абитуриентов и студентов вуза, являющегося его местом работы. Автор неоднократно наблюдал, как полная или частичная утрата индивидом этнокультурной идентичности систематически становилась одним из факторов, активно использующихся религиозными группами, исповедующими различные виды нетрадиционных религиозных вероучений, для вовлечения неофитов из числа учащихся в свою среду.

Термин «этнокультурная идентичность» до настоящего времени не имеет общепризнанного определения.

Значительная группа европейских ученых склонна к отрицательной оценке феномена этнокультурной идентичности. Например — З. Фрейд и Э. Эриксон. Последний в работе «Идентичность: юность и кризис», рассматривая стремление З. Фрейда избавиться от самоидентификации члена еврейского народа [8, с. 30] и другие подобные взгляды, фактически сводит понятие идентичности к инструменту тотального социального контроля. Э. Эриксон называет понятие этнокультурной идентичности инструментом консолидации общества и управления каждым индивидом. Этнокультурная идентичность, с точки зрения Эриксона, успешно мотивирует человека к подневольному труду, а также создает иллюзорное ощущение собственной значимости, «самовосхваления» [8, с. 39–40]. Однако при всей негативной оценке Эриксону приходится признать, что культурно-историческое наследие, составляющее основу этнокультурной идентичности человека, для мыслящего индивида является насущной необходимостью, что человек «нуждается в прошлом» [8, с. 182–183].

Для определения термина идентичности как таковой и описания ее признаков автор предлагает воспользоваться определением идентичности, сформулированным А. П. Садохиным. Согласно определению А. П. Садохина, идентичность представляет собой процесс и факт осознания человеком своей принадлежности к четко определенной социокультурной группе, а также — возможность для индивида определить свой статус в социокультурном пространстве, наличие системы координат для ориентирования индивида в окружающем мире [6, с. 50].

Что касается определения этнокультурной идентичности, достаточно обоснованной выглядит формулировка Г. А. Морзавченкова, которую он выводит как производную от формулировки А. П. Садохина и иных более ранних исследований. Этнокультурную идентичность Г. А. Морзавченков трактует как *осознание индивидом своей принадлежности к той или иной этнической общности на основании общей территории проживания, устойчивых особенностей культуры и языка* [2, с. 140]. Автор предлагает использовать определение Г. А. Морзавченкова в качестве рабочего варианта.

Из приведенного выше определения этнокультурной идентичности следует, что одна из ее неотъемлемых частей — устойчивые особенности культуры

этнической группы и индивидов, принадлежащих к ней. Неотъемлемой частью культуры является исторически сложившаяся религиозно-этическая картина мира, религиозная идентичность группы и индивидов, составляющих ее. Не все этносы исторически моноконфессиональны. Однако этническая самоидентификация человека, по мнению большинства исследователей, неразрывно связана с историей своего народа. Поскольку религиозное мировоззрение — неотъемлемая часть истории этносов, этническая самоидентификация в любом случае включает в себя элемент конфессиональной идентификации с религией (религиями), на вероучении которой (которых) базируется культурная общность, к которой причисляет себя индивид.

В работах Л. С. Перепёлкина и В. Г. Стэльмаха религиозная самоидентификация рассматривается как катализатор, интенсифицирующий значимость иных видов самоидентификации [3, с. 377].

На качественно новый уровень выводит социокультурную идентичность в своей диссертационной работе. Т. С. Пронина, отводя ей государствообразующую роль. Религиозная идентичность, с точки зрения Т. С. Прониной, выполняет функции механизма индивидуальной и коллективной идентификации «свой — чужой», и кроме того — системы осознания, принятия и интеграции коллективного исторического и социального опыта в индивидуальный [4, с. 58].

На основании вышесказанного можно сделать предварительный вывод, что комплексно сформированная, однозначно определенная и всесторонне обоснованная этнокультурная самоидентификация гражданина многократно снижает вероятность его вовлечения в нетрадиционные религиозные движения, а также экстремистские религиозные группы. Исходя из этого автор предлагает расценивать тенденцию разрушения этнокультурной и конфессиональной (религиозной) идентичности как процесс формирования среди учащихся «группы риска», наиболее подверженной политической и религиозной радикализации. Такую гипотезу выдвигали в своих работах многие авторы, в частности упоминавшийся выше Э. Эриксон, прямо заявлявший, что отсутствие сформировавшейся идентичности зачастую приводит человека в ряды маргинальных групп [8, с. 195].

В современной отечественной науке распространено мнение о том, что разрушение этнокультурной и религиозной идентичности является исключительно социальным явлением, поиском «новых подходов» к решению экзистенциальных вопросов, либо формой протеста против «костности» и статичной догматичности вероучения традиционных конфессий. В частности, такого мнения придерживается Т. С. Пронина [4, с. 266]. Этот подход игнорирует тот факт, что еще с XIX в. существуют доказательства того, что масштабное разрушение этнокультурной идентичности может быть не только спонтанным, но и управляемым и целенаправленным процессом.

Например, разрушение этнокультурной идентичности как инструмент создания новой радикальной конфессиональной и политической идентичностей было апробировано на сопредельной Российской империи территории Северного Кавказа в XIX в., когда имамы Северо-Кавказского имамата вели целенаправленную политику уничтожения элементов этнокультурной идентичности народов Северного Кавказа с целью замены ее на идентич-

ность «мусульманина-мюрида». В рамках политики исламизации имамом Шамилем, в частности, запрещались национальные искусства: музыка, танцы, национальные игры. Об этом подробно писал в своих воспоминаниях личный секретарь имама Шамиля и участник описанных действий — Мухамед-Тахир аль-Карахи [7, с. 4]. Различные авторы приводят разные сведения о наказаниях за подобные проступки: С. К. Бушуев утверждает, что наказания были крайне суровые, вплоть до смертной казни [1, с. 124]. Это признавал и сам имам Шамиль, находясь в ссылке в Калуге [5, с. 1478].

Технология вытеснения этнокультурной идентичности индивида новым видом идентичности, базой для которой становятся нетрадиционные религиозные учения (как вариант — политические концепции), в настоящее время теоретически и технически может использоваться в геополитических целях, в т. ч. и на территории Российской Федерации.

В период с марта по октябрь 2017 г. автором при помощи своей волонтерской сети было проведено социологическое исследование по следующей выборке.

География исследования: 1. *Республика Татарстан* — города Казань, Нижнекамск, Набережные Челны, Менделеевск. 2. *Свердловская область* — города Екатеринбург, Ревда, Каменск-Уральский, Первоуральск. 3. *Астраханская область* — Астрахань, Камызяк. 4. *Отдельные города*: Йошкар-Ола, Махачкала, Москва, Нальчик, Саратов, Саранск, Уфа.

Выборка: на 15 марта 2018 г. — 1478 человек.

Возрастная группа: 18–35 лет. В качестве основной целевой группы исследования выступали лица, обучающихся в ссузах и вузах. Поэтому основная возрастная группа исследуемых относится к возрасту 18–22 лет (1243 человека — 84,10% от общего числа), на втором месте — возрастная группа 23–26 лет (206 человек — 13,94%), и группа 27–35 лет (29 человек — 1,96%).

Гендерная выборка: Специального формирования выборки по данной категории не проводилось. Среди опрошенных преобладают респонденты женского пола (1066 человек — 72,12%).

Принцип выборки: Лица, систематически и активно позиционирующие себя как представители следующих религиозных вероучений: а) «Чистый ислам» (салафия) (906 человек — 61,29% от общего числа); б) Свидетели Иеговы (317 человек — 21, 44%), в) Международное общество сознания Кришны (198 человек — 13,39%); г) Церковь Саентологии (46 человек — 3,11%); д) иные конфессии (11 человек — 0,74%).

Набор религиозных групп, к которым принадлежат опрошенные респонденты, определен характером поставленной перед волонтерами задачи. Задачей корреспондентов стал опрос лиц, активно демонстрирующих свою принадлежность к каким-либо религиозным объединениям. Поэтому выборка религиозных групп, попавших в поле зрения исследователей, сформирована «естественным» образом в ходе исследования.

Сразу следует отметить слабую сторону исследования: результаты опроса имеют односторонний характер: исследователь не имел технической возможности провести анкетирование респондентов до того момента, как они вошли в состав того или иного религиозного объединения либо начали самостоятельно

исповедовать те или иные религиозные вероисповедания. Результаты опроса демонстрируют только результат «на выходе», т. е. систему самоидентификации человека после того, как он начал исповедовать определенную религию.

Опрос носил анонимный характер. Основная задача проводимого опроса заключалась в установлении зависимости наличия этнокультурной самоидентификации индивида от его религиозной принадлежности. Примеры, когда респондент при опросе или беседе о его самоидентификации в качестве определяющего критерия называл религиозную, а не этнокультурную составляющую, наблюдались в составе различных сегментов опрошенной целевой аудитории в следующей пропорции:

«Чистый ислам» (салафия) — 749 человек (82,67% от общей численности сегмента);

Свидетели Иеговы — 151 человек (47,63%);

Международное общество сознания Кришны — 123 человека (62,12%);

Церковь Саентологии — 24 человека (52,17%);

иные конфессии — 4 человека (36,36%).

Перед тем, как делать выводы, необходимо учесть количественный состав сегментов опрошенной аудитории. Если в сегменте «Чистый ислам» (салафия) количество опрошенных позволяет делать выводы со значительной степенью достоверности, то в сегментах «Международное общество сознания Кришны» и «Свидетели Иеговы» мы можем говорить лишь о предварительных результатах опроса до увеличения численности опрошенных, по крайней мере, до 500 человек. Численный же состав опрошенных в сегменте «Церковь Саентологии» в принципе недостаточен для формулирования самостоятельных выводов по данному сегменту целевой аудитории. Полученные в данных сегментах результаты представляют интерес только с точки зрения общей статистической оценки.

В ходе исследования были выявлены следующие закономерности.

1. Подавляющее большинство респондентов, 1051 человек (71,11% от общей численности респондентов), выказали отчетливые признаки преобладания религиозной составляющей над этнокультурной в системе их личной самоидентификации. Обращает на себя внимание, что свыше 780 человек (52,98% от общей численности респондентов) высказали мнение о том, что этнокультурная идентичность противоречит догматам их вероучения.

2. В возрастных сегментах опрошенной аудитории приоритет в самоидентификации респондентов религиозной составляющей над этнокультурной проявляется в следующих пропорциях: 918 человек (73,85% от общего числа респондентов данного сегмента) — возрастной сегмент 17–22 лет; 155 (75,24%) — возрастной сегмент 23–26 лет; 16 (55, 17%) — возрастной сегмент 27–35 лет.

3. В соответствии с формированием выборки большинство лиц, выказавших приоритет религиозной самоидентификации перед этнокультурной, являются учащимися вузов и ссузов.

Даже учитывая количественное преобладание среди опрошенных лиц в возрасте 17–22 лет, в результате исследования можно наблюдать преобладание религиозной составляющей над этнокультурной в системе личной

идентичности именно среди респондентов этой возрастной категории. Можно предположить, что одной из основных причин такой тенденции является сравнительно малое число лиц в возрасте до 22 лет, имеющих четко сформированную этнокультурную (в т. ч. и религиозную) идентичность. Безусловно, наличие религиозной идентичности не может считаться обязательным для констатации сформировавшейся этнокультурной идентичности индивида, но в качестве замещающего религиозную идентичность компонента человек должен исповедовать либо государственную идеологию, либо всесторонне охватывающую жизнедеятельность индивида этическую концепцию.

Однако обращает на себя внимание еще один интересный факт. В опроснике, предлагаемом респондентам, содержались вопросы, касающиеся того, каким образом молодые люди знакомятся с догматами своих религиозных вероучений. В ходе обработки ответов выявлены следующие результаты.

1. *В личных беседах с духовными деятелями* — 650 человек (43,98% от общего числа респондентов). По сегментам ответы распределяются в следующей пропорции: «Чистый ислам» — 438 (48,34% от численности респондентов в сегменте); «Свидетели Иеговы» — 129 (40,69%); «Международное общество сознания Кришны» — 71 (35,86%); Церковь Саентологии — 10 (21,74%); «Иные конфессии» — 2 (18,18% в сегменте).

2. *Из священных текстов* — 609 человек (41,20% от общего числа респондентов). По сегментам ответы распределяются в следующей пропорции: «Чистый ислам» — 371 (40,95% от численности респондентов в сегменте); «Свидетели Иеговы» — 99 (31,23%); «Международное общество сознания Кришны» — 105 (53,03%); Церковь Саентологии — 26 (56,52%); «Иные конфессии» — 8 (72,73% в сегменте).

3. *Из Интернета и печатной периодической продукции (СМИ)* — 123 человека (8,32% от общего числа респондентов). По сегментам ответы распределяются в следующей пропорции: «Чистый ислам» — 49 человек (5,40% от численности респондентов в сегменте); «Свидетели Иеговы» — 61 (19,24%); «Международное общество сознания Кришны» — 9 (4,55%); Церковь Саентологии — 4 (8,69% в сегменте).

4. *В ходе проповедей* — 76 человек (5,14% от общего числа респондентов). По сегментам ответы распределяются в следующей пропорции: «Чистый ислам» — 38 человек (4,19% от численности респондентов в сегменте); «Свидетели Иеговы» — 26 (8,20%); «Международное общество сознания Кришны» — 7 (3,54%); Церковь Саентологии — 4 (8,69%); «Иные конфессии» — 1 (9,09% в сегменте).

5. *От друзей* — 20 человек (1,35% от общего числа респондентов). По сегментам ответы распределяются в следующей пропорции: «Чистый ислам» — 10 человек (1,10% от численности респондентов в сегменте); «Свидетели Иеговы» — 2 (0,63%); «Международное общество сознания Кришны» — 6 (3,03%); Церковь Саентологии — 2 (4,35% в сегменте).

В контексте данного опроса можно выделить ряд закономерностей.

Во-первых, среди опрошенной группы верующих для значительной части источником познаний о догматах веры являются не первоисточники, а ин-

формация, полученная в ходе индивидуального общения со своим духовным наставником. Такая закономерность может объясняться как возрастными особенностями аудитории, так и особенностями современного менталитета постиндустриального общества, активно внедряемого мировыми и отечественными СМИ. Человек представляется, как квалифицированный потребитель, таким образом, вместо самостоятельного осмысления религиозных текстов может возникнуть стремление к восприятию готовых формул от лица, пользующегося духовным авторитетом респондента. Такой подход создает опасность влияния «человеческого фактора» на формирование религиозного мировоззрения неофитов.

Во-вторых, опрошенные в целом указали Интернет и печатные СМИ в качестве более авторитетного источника информации о вероучении, чем проповеди. Автор склонен предположить, что такой феномен связан с особенностями образа жизни доминирующей возрастной категории респондентов.

Особого внимания заслуживает неожиданно высокий процент лиц, назвавших Интернет и печатные СМИ в качестве более авторитетного источника информации о вероучении в сегменте «Свидетели Иеговы». В данном случае показатели можно объяснить тем, что религиозная группа «Свидетели Иеговы» до своего запрета на территории Российской Федерации располагала собственными периодическими СМИ.

Таким образом, можно сделать вывод, что религиозное просвещение в указанном сегменте в настоящее время нельзя назвать в достаточной мере упорядоченным. Фактически формирование религиозных взглядов опрошенных респондентов прямо зависит от их готовности выйти за рамки традиционного этнокультурного и религиозного мировоззрения, миропонимания и мироощущения.

На взгляд автора, проведенное исследование в значительной мере подтверждает гипотезу о прямой связи отсутствия у индивида сформированной этнокультурной идентичности и возможности его вовлечения в религиозные группы, исповедующие нетрадиционные для России формы религиозных вероучений. Однако для полной уверенности в данном вопросе необходимо проведение дублирующих исследований по данной теме в иных регионах Российской Федерации с использованием методик, отличных от тех, которые были использованы автором.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бушуев С. К. Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. — М.; Л.: Издательство АН СССР 1939. — 183 с.

2. Морзавченков Г. А. Критерии этнокультурной идентичности в условиях глобализации // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Сер. Социальные науки. — 2010. — № 1 (17). — С. 139–142.

3. Перепёлкин Л. С., Стэльмах В. Г. Человек верующий: религия и идентичность // Вопросы социальной теории. — 2010. — Т. IV. — С. 373–395.

4. Пронина Т. С. Типология религиозной идентичности: аналитика религиозности современного российского общества: дис. … д-ра филос. наук. — СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2015. — 384 с.

5. Руновский А. Дневник полковника Руновского // Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. — Т. XII. — Тифлис, 1904. — С. 1395–1547.

6. Садохин А. П. Введение в межкультурную коммуникацию. — М.: Омега-Л, 2009. — 189 с.

7. Тахир М. Три имама. — Махачкала: Дагучпедгиз, 1990. — 100 с.

8. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. — М.: Прогресс, 1996. — 344 с.

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

УДК 1 (091)

Ф. Б. Щербаков *

ЗНАЧЕНИЕ АЛЛЕГОРИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ В СТОИЧЕСКОЙ ШКОЛЕ

В предлагаемой статье кратко освещаются вопросы возникновения стоической аллегорезы, ее идейно-философских истоков, культурно-исторического контекста, влияние которого она испытала. Прослеживается отношение к данному типу толкования внутри самой стоической школы и полемика по поводу нее с другими течениями античной философии. Отмечается значение аллегорического толкования у ранних стоиков как высшей религиозно-философской практики, а также ее «верификационный» и апологетический характер в отношении отдельных элементов стоического учения. Потеряв со временем свой высокий сакрально-экзегетический статус, стоическая аллегореза, тем не менее, оказала заметное влияние на крупнейших языческих и христианских авторов средне- и неоплатонического направлений.

Ключевые слова: аллегореза, аллегория, Гомер, Зенон, миф, стоическая школа, Клеанф, Корнут, Сенека, философская герменевтика, Хрисипп, эвгемеризм, этимология.

F. B. Shcherbakov

SIGNIFICANCE OF THE ALLEGORICAL EXEGESIS IN THE STOIC SCHOOL

In offered article there are briefly covered some problems of the Stoic myth's allegoresis. There is exploring its genesis, philosophical sources, cultural and historical context of it. There are concerned the relation to that type of exegesis inside the Stoicism and also polemics about it between other philosophical traditions. Significance of the allegorical interpretation is noted in that it was the highest philosophical practice and also it's remarked that it had verification and apologetic character for the early Stoics' doctrine. By the time the allegoresis had lost its high status in consequence of predominance of ethical problems in this school. Nonetheless a lot of the most prominent pagan and Christian authors of the Middle and New Platonic directions were willingly practicing the allegoresis.

Keywords: Allegoresis, allegory, Homer, Zeno of Kitium, mythology, the Stoic school, Cleanthes, Cornutus, Seneca, philosophical hermeneutics, Chrysippus, euhemerism, etymology.

* Щербаков Федор Борисович, аспирант кафедры философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; fkrylov@mail.ru

Статья посвящена той роли, которую играла аллегорическая интерпретация в школе стоиков. Предлагается осветить эту проблему в нескольких аспектах:

– какие обстоятельства повлияли на обширное использование аллегорической интерпретации в стоической традиции,

– как она была связана с другими элементами учения стоиков,

– каково было отношение к ней внутри и извне стоической школы,

– и, наконец, каково было ее сущностное значение для представителей этой школы.

На наш взгляд, стоическая аллегорическая экзегеза возникла под влиянием четырех факторов, одна часть из которых принадлежала общекультурному контексту того времени, другая же была разработана в рамках самой Стои:

1) Уже сложившаяся и довольно прочная традиция аллегорического толкования греческой мифологии. Сама по себе аллегория у греков была известна издревле и, возможно, существовала столько же, сколько и сами мифы. Первые намеки на аллегорическое толкование древних преданий и таинств мы можем найти у орфиков [1, с. 102] (конец VI в. до н. э.), от них же иносказательное понимание мифов перешло, вероятно, и к пифагорейцам. Тем не менее позднеантичная доксографическая традиция возводит начала аллегорического толкования к Ферекиду Сиросскому и Феагену Регийскому, из которых первый был учителем Пифагора, а второй — его учеником [5, с. 84–90]. Практика аллегорезы у них была, по всей видимости, тесно связана с начальным этапом обучения в пифагорейской школе, которое заключалось в слушании акусм и толковании символов, что давало доступ к переходу на следующий уровень — занятиям математикой. Далее технику аллегоризма подхватывают философы Анаксагор, Метродор Лампсакский, Стесимброт Фасосский, Диоген Аполлонийский, софисты Протагор и Продик и др. Платон относился к толкованию мифов и аллегорезе крайне неоднозначно. Аристотель же прямо выступил в ее защиту в «Метафизике» (XII, 7, 1074b 1–4) и даже иногда прибегал к ней (в частности, в «Политике», B9, 1269b, 27–31).

2) Необыкновенно развившаяся с возникновением александрийской «книжной» культуры филологическая критика древних авторов, прежде всего Гомера и Гесиода. Эпоха, пришедшая на смену идеалам классического греческого полиса, принесла с собой новое понимание мира и человека; старые ценности, выраженные в произведениях античных поэтов и трагиков, стали подвергаться радикальному скепсису. Данному обстоятельству также способствовало изначальное непонимание многих «темных» мест у Гомера, т. н. глосс, толкованием которых занимались еще в V в. школьные учителя-грамматисты, а позднее, в эпоху эллинизма, профессиональные ученые-грамматики (или критики). Эти два фактора привели к возникновению двух партий среди исследователей «отца» греческого эпоса — «гомерохулителей» (ἐνστατικοί) и «гомеротолкователей» (λυτικοί) [2, с. 21–22]. Если первые всячески пытались принизить художественные достоинства великого поэта и умалить его философско-религиозное значение, то вторые, также прекрасно осознававшие огромное количество противоречий у Гомера, стали призывать к прочтению его произведений не буквально, но иносказательно. По их мнению, Гомер, как величайший мудрец древности, не мог писать что-то необдуманно или

«ради красного словца», но обязательно всегда имел в виду что-то «свыше» поверхностного понимания текста, ибо повествовал о вещах «божественных и священных».

3) Значительный интерес ранних стоиков к проблемам языка и разработка ими теории т. н. первых звуков (πρῶται φωναί). По мнению первых стоиков, некогда существовал некий «натуральный язык», который состоял из слов, по природе (φύσει) подражавших тому, что они призваны были обозначать. Они настаивали на том, что существует естественное отношение между словом и его значением, или означающим и означаемым (τὸ σημαίνον καὶ τὸ σημαινόμενον). Хрисипп внес в это учение существенное дополнение, показав, что слова не обязательно должны пониматься однозначно, поскольку в процессе словоупотребления, часто неправильного, неизбежно происходит искажение смысла. Такие словесные аберрации со временем накапливаются и в итоге закрепляются за словом, делая затруднительным понимание его изначального значения. Из всего этого следует, что слова и — шире — тексты вообще могут обладать двумя или более стратегиями понимания и толкования, в т. ч. и иносказательным образом. Несмотря на полисемантичность, которая исторически накапливается в слове, по мнению Хрисиппа, вполне возможно раскрыть его прирожденное значение (SVF II, 16; II, 148). Во многом в этой процедуре и состоит задача стоической философии, т. к. через анализ слова этимологист пробивается к первоистокам «поименования» всего сущего, и в частности богов.

4) Обожествление и сакрализация мира у ранних стоиков, отождествление его с «вселенской мистерией». Названные тенденции особенно заметны у Клеанфа как человека, обладавшего глубоким религиозным чувством (если судить по его знаменитому «Гимну Зевсу»). По мнению Клеанфа, о божественных силах, конечно, можно и нужно вести философское рассуждение, но по-настоящему загадочность, «мистериальность» мира могут выразить только музыка и поэтический метр (SVF I, 486), тем самым, он, с одной стороны, как бы отдавал «пальму первенства» в изучении богов представителям художественных занятий. С другой стороны, идеалом счастливой жизни в стоической школе полагалась жизнь ученого (βίος σχολαστικός), и надо сказать, что для лучших представителей стоического направления, таких как Клеанф, Хрисипп, Кратет Малльский или Посидоний, было характерно соединение этих двух модусов жизни — ученого и художника. Все они если и не сочиняли поэм, то, по крайней мере, проявляли серьезный интерес к вопросам поэтики и эстетики.

В понимании ранних стоиков, философ должен был уметь угадывать «подсказки», «намеки» Космоса и через них уже пробиться к истинной природе богов и мира в целом. Соответственно, если он становится на этот путь, то ему следует заниматься тщательным изучением происхождения божественных имен и эпитетов, поскольку никаким иным образом истинная природа богов для него доступна не будет. Средством такого постижения поэтому становится этимология (от греч. τὸ ἔτυμον — правда), которая в представлении стоиков отнюдь не была пустой интеллектуальной забавой, а расценивалась как высшая религиозно-философская практика: она играла связующую роль между стоической физикой и теологией, была своеобразным «венцом» их учения.

Через этимологизирование устанавливалась подлинная природа многих богов, напр., Зевса как эфира (а также как Божественной Пневмы или даже самой жизни), Гефеста как «несозидающего» огня (τὸ πῦρ ἄτεχνον), Хаоса как воды и т. д. Помимо этого, само учение стоиков на раннем этапе своего формирования проходило, если можно так сказать, «апробацию», потому что, толкуя божественные силы аллегорически и стремясь подтвердить правильность своих выводов, оно постоянно ссылалось на общепризнанные греческие авторитеты — писания Гомера, Гесиода, Орфея, Мусея и др. Эпикуреец Веллей в трактате Цицерона «О природе богов» по этому поводу даже съязвил, что, согласно раскладкам Хрисиппа, «эти древнейшие поэты, сами того не подозревая, были стоиками» [6, с. 74]. Получалось, что стоики как бы заново «учреждали» богов, понимая их в иносказательном смысле, и тем самым спасали древних поэтов от рационалистической критики других школ, сохраняя их культурное значение для потомков. Вместе с тем постоянное обращение к поэтам помещало новое учение на первых порах в широкий культурно-философский контекст, в котором стоики чувствовали себя гораздо уверенней в полемике с другими школами. В некотором смысле стоики «защищали, защищаясь», по принципу manus manum lavat. *Таким образом, роль аллегорического истолкования в этом процессе можно назвать верификационно-апологетической.*

В связи с вопросом о традиции стоического этимологизирования отдельно стоит сказать о роли в ней платоновского «Кратила». Одно из высказываний Сократа из этого диалога можно было бы считать «программным заявлением», пожалуй, всех философов-иносказателей: «кто постигнет имена, тот постигнет и то, чему принадлежат эти имена» (436a). *В «Кратиле» мы можем обнаружить, как минимум, четыре устойчивых этимологических топоса, которые так или иначе проходят через все известные нам произведения стоических авторов, основанные на аллегорезе*. Это понимание Зевса как жизни (ζῆν) и распорядителя всего сущего (διά αὐτοῦ), Геры как воздуха (ἀήρ), Аида как «невидимого мира» (ἀειδής) и Пана как символа вообще всего мироздания (τὸ πᾶν). Однако влияние этого диалога на стоическое учение о божественных именах не только в этом. Платон в «Кратиле» как бы задает парадигму для их изучения, четко обозначив важность этого занятия для философа. В более же поздних своих диалогах философ делает резкие выпады против и этимологизирования, и аллегорезы.

Говоря о стоическом иносказании, необходимо отметить, что аллегория как риторический троп замечательным образом подходила для доказательства стоической концепции единства и сугубой телесности Космоса, в котором боги и природные стихии суть одно. Живой, одушевленный Зевсом-Пневмой и полный божественных знаков целокупный Космос, существование которого стоики стремились доказать в своем учении, аллегория выражала в архаической поэзии ярче, доступнее и нагляднее. На наш взгляд, можно проследить определенное структурно-содержательное соответствие между иносказанием и стоическим Космосом. Так, в аллегории есть уровень обозначающего, который содержит образ какого-нибудь бога (напр., Гелиоса), и уровень обозначаемого, на который первый указывает (Солнце). И если первый уровень существует лишь на уровне логики, то второй имеет полноценный онтологический статус, т. к. материален. С другой стороны, целокупный мир (в стоической термино-

логии — τὸ ὅλον) состоит из сферы бестелесных лектонов (τό λεκτόν — то, что может быть высказано), которые суть только наши суждения, и телесной, истинно существующей природы, с которой лектоны могут либо верно, либо неверно корреспондировать. Следовательно, согласно такой схеме внешняя оболочка аллегории соответствует лектонам, а глубинный смысл аллегории — телесному Космосу. Первый уровень в обоих случаях существует лишь постольку, поскольку он призван обозначать второй уровень. Отсюда ясно, почему Клеанф называл мир «таинством», а богов — «мистическими формами» и «священными именами» (SVF, I, 538). Также становится понятным разделение им стоического учения о природе на физику и теологию (SVF, I, 482). Таким образом, для стоиков аллегореза и была высшей формой теологии. Для них и философия, и аллегорическое толкование — это процедура разделения мира как бы на две стороны знака, или, если угодно, разъятие монеты на аверс и реверс. Итальянская исследовательница античного аллегоризма И. Рамелли прямо пишет и особо подчеркивает, что «для стоиков аллегория и была самой философией… Стоическая аллегория была не столько литературным/риторическим "приспособлением", но, прежде всего, *философским* приемом во всей его значимости» [9, с. 336].

Помимо этого, аллегореза выполняла важную *пропедевтическую* функцию: во времена Средней и особенно Поздней Стои в ходу было множество учебников по богословию, разъясняющих, как следует толковать греко-римскую мифологию. Практика аллегорической экзегезы к началу I в. н. э. превратилась в «школьную» норму, сделавшись базовой ступенью в овладении стоической мудростью (подробнее о стоическом философском образовании, основанном на аллегорезе, см.: [3, с. 7–11]). При этом аллегорическая интерпретация всегда должна была подтверждать положения стоической доктрины. Одни и те же этимологии, переходившие из руководства в руководство (см. труды Аполлодора Афинского «Мифологическая библиотека», Гераклита-Парадоксографа «О невероятном», Гераклита-Аллегориста «Гомеровские вопросы», Луция Аннея Корнута «Греческое богословие») и восходившие так или иначе к платоновскому «Кратилу», должны были убедить подвизавшихся на пути стоической мудрости в правильности сделанного ими выбора. Поэтому стоики, во-первых, использовали аллегорезу как пропедевтику и введение в свою философию, во-вторых, всякий раз находили свидетельства истинности своего учения в поэзии древних, доказывая, что и Гомер с Гесиодом имели в виду то же самое, только на своем, «зашифрованном» языке.

Конечно же, стоический аллегоризм имел свои существенные недостатки, и к началу I в. н.э. он стал, пожалуй, самой уязвимой частью учения стоиков перед критикой со стороны других школ. Во-первых, аллегорические толкования у философов Стои плохо сочетались между собой в силу того, что применялись, как правило, ad hoc (в отличие, кстати, от сложившегося позднее систематического аллегоризма христианского/неоплатонического типа). Во-вторых, посредством очень натянутых и спорных этимологий аллегорезы подстраивались под заранее *готовые* тезисы, в доказательстве которых, по сути, для убежденного стоика не было никакой необходимости. В свою очередь, критики стоиков писали, что некоторые их интерпретации

еще чуднее тех басен, которым они стремятся придать более понятный и «благообразный» вид. Даже такой убежденный стоик I в. до н. э., как Страбон, хотя и сам иногда прибегал к иносказанию, признавал, что у Гомера, при всем его уважении к этому автору, все же достаточно много вымысла и ничем не подкрепленных фантазий [4, с. 26]. Осознание стоиками всех этих недостатков со временем привело к выделению из аллегорезы самостоятельного типа мифологического толкования — *историко-реалистического*, или «эвгемеристического», по имени своего создателя, философа-стоика III в. Эвгемера. Этот философ понимал под богами и героями великих царей и разнообразных благодетелей прошлого, которые оставили по своей смерти в народе столь крепкую память, что со временем народное отношение к их посмертному образу превратилось из просто почтительного в религиозно-культовое, и они были таким образом обожествлены. Однако данный тип экзегезы не прибегает ни к этимологии, ни к аллегории, не предусматривает априорное существование никаких божественных сил, и *поэтому уже не может рассматриваться как тип аллегорического толкования*. С другой стороны, с наступлением эпохи римского стоицизма на первый план все больше выходят этические вопросы, и закономерно, что познание «священных загадок» мира философов-стоиков интересует все меньше. В частности, Сенека в 88-м и 108-м письмах подвергает яростной и весьма едкой критике любую филологическую деятельность, которая не служит совершенствованию души и не приближает мудреца к блаженной жизни. По мнению Э. Батински, текст для Сенеки имеет строго утилитарную функцию научения жизни; важно правильно ставить вопросы при его интерпретации и не отвлекаться на праздные занятия своеобразием письма того или иного автора [7, с. 73–75]. Можно сказать, что Сенека подвел некую завершающую черту под фактическим, а не номинальным развитием стоической аллегорезы. В дальнейшем аллегорические принципы толкования, можно сказать, получили настоящее «второе дыхание» в философии средне- и неоплатонических языческих и христианских авторов, таких как Филон Александрийский, Плутарх, Нумений, Кроний, Климент Александрийский, Ориген, Плотин, Порфирий, Салюстий, Юлиан, Прокл и др. [8, с. 163–164].

Подводя итоги, мы можем выявить следующие функции, которые выполняло аллегорическое толкование в стоической школе:

1) Включение молодой стоической школы в общекультурный синтез греко-римского мира.

2) Поддержание авторитета древних поэтов и мифологии перед лицом рационалистической критики.

3) Верификация тезисов стоической школы фрагментами классических произведений.

4) Структурно-содержательное соответствие аллегории как художественно-риторического приема и Космоса в стоическом понимании.

5) Пропедевтика и постепенное введение начинающего философа через толкование мифов к «ядру» стоической философии.

6) Формирование в рамках стоической школы самостоятельного типа толкования — историко-реалистического, или эвгемеризма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бласс Ф. В. Герменевтика и критика. Искусство понимания произведений классической древности и их литературная оценка / пер. с нем. Л. Ф. Воеводского. — М.: ЛЕЛАНД, 2015. — 202 с.

2. Древнегреческая литературная критика / под ред. Л. А. Фрейберг. — М.: Наука, 1975. — 480 с.

3. Луций Анней Корнут. Греческое богословие / пер. с др.-греч. и пред. М. М. Позднева. — СПб: Формика, 1999. — 67 с.

4. Страбон. География / пер., статья и комм. Г. А. Стратановского. — М.: Ладомир, 1994. — 943 с.

5. Фрагменты ранних греческих философов / под ред. А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989. — 576 с.

6. Цицерон. Философские трактаты / пер. с латинского М. И. Рижского. — М.: Наука, 1985. — 383 с.

7. Batinsky E. E. Seneca's response to Stoic hermeneutics. // Mnemosyne, Fourth Series. — 1993. — Vol. 46, Fasc. 1. — P. 69–77.

8. Brisson L. How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology / trans. by Catherine Tihanyi. — Chicago; London: University of Chicago Press, 2004. — 206 p.

9. Ramelli I. The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato // International Journal of the Classical Tradition. — 2011. — Vol. 18, N3. — P. 335–371.

УДК 161.13, 82–1/-9

Д. А. Черноглазов, О. Ю. Гончарко*

«О ВЕЛИКОМ И МАЛОМ» ФЕОДОРА ПРОДРОМА: ИЗ ИСТОРИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ XII ВЕКА**

Трактат Феодора Продрома «О великом и малом» — малоизученное философское сочинение выдающегося византийского писателя XII в. В статье проводится анализ структуры и стилистических характеристик трактата, коротко излагается его содержание, а также представлена аргументация Феодора Продрома относительно его решения об отнесении понятий «великое» и «малое», «многое» и «немногое» не к категории отношения, но к категории количества, а также к одному из видов противолежаний (τὰ ἀντικείμενα). В статье представлен обзор как риторических, так и логических аргументов Феодора Продрома. Подчеркивается необходимость дальнейшего изучения этой работы как в контексте истории логики в Византии, так и в контексте истории средневековой логики в целом.

Ключевые слова: история логики, средневековая логика, византийская философия, византийская литература, Комниновский ренессанс.

D. Chernoglazov, O. Goncharko

THEODOROS PRODROMOS «CONCERNING THE GREAT AND THE SMALL»: THE LETTER AS A GENRE OF LOGICAL ESSAY IN THE12TH CENTURY BYZANTIUM

«Concerning the Great and the Small» is a little-known philosophical work by Theodoros Prodromos, an outstanding Byzantine writer of the 12th c. The object of the present paper is to analyze the style and the structure of this little essay of Prodromos, to define the specific features of rhetorical and logical argumentation represented in it. It is demonstrated, that «Concerning the Great and the Small» is an interesting example of logical argumentation, which is built to argue that the notions of the Great and the Small do not refer to the category of relation, but the category of quantity and that they are the contrary notions (τὰ ἀντικείμενα).

---

* Черноглазов Дмитрий Александрович, кандидат филологических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет; d_chernoglazov@mail.ru

Гончарко Оксана Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет; goncharko_oksana@mail.ru

** Исследование осуществляется при поддержке РФФИ, проект № 18–011–00207.

It is emphasized that this interesting text of Prodromos requires a detailed investigation in the context of the history of logic in Byzantium.
Keywords: History of Logic, Medieval Logic, Byzantine Philosophy, Byzantine Literature, Comnenian Renaissance.

Имя Феодора Продрома известно любому исследователю, изучающему византийскую культуру. Это одна из ключевых фигур в литературе блистательной Комниновской эпохи. До нас дошел обширный корпус сочинений Феодора, как стихотворных, так и прозаических. О наследии Феодора написана обширная научная литература, и некоторые из его трудов, например, образцы придворной «эпидейктической» поэзии, хорошо изданы, переведены на современные языки и всесторонне проанализированы [13]. В то же время целые пласты его творчества совершенно не изучены. В первую очередь это относится к работам Продрома в сфере логики. Логические труды Феодора Продрома включают три текста: еще не опубликованные комментарии ко второй книге «Второй Аналитики» [6]; диалог «Ксенедем», только что вышедший в критическом издании [10]; трактат «О великом и малом» (лат. *De magno et parvo*, изд. Tannery [12], далее сокр.: MP), который и станет предметом исследования в настоящей статье.

Как и диалог «Ксенедем», трактат невелик по объему. Его содержание сводится к размышлениям автора об одном пассаже «Категорий» Аристотеля (Arist. *Cat*. 5b. 14sq). Феодор вступает в полемику со Стагиритом, доказывая, что «великое» и «малое» относятся не к категории отношения, как утверждает, согласно мнению Продрома, Аристотель, а к категории количества. Свои рассуждения на эту тему Продром отправляет на суд своего учителя и друга Михаила Италика, которому и адресован трактат. Полное название трактата таково: «Мудрейшего и ученейшего господина Феодора Продрома, о великом и малом, и о многом и немногом: что они [принадлежат] не [категории] отношения, а [категории] количества, и противоположны [одно другому]» [12, 111. 1–3].

MP доступен в критическом издании [12], которое, впрочем, учитывает не все рукописи трактата (помимо трех рукописей, учтенных издателем (Paris. gr. 1928, Paris. gr. 1932, Paris. gr. 2350), MP содержится еще, по крайней мере, в четырех манускриптах: Vat. gr. 243; Vat. gr. 305; Laur. Magl. XI.53; Bodl. Auct. T. 1. 22; Taur. C. I. 15.). Издание сопровождается небольшим введением, посвященным, в основном, характеристике рукописной традиции [12, 104–110]. Введенный в научный оборот более ста лет назад, текст, тем не менее, остается совершенно не исследованным. Трактат упоминается в обобщающих и справочных трудах [11, σ. 209; 8, S. 35], но ни одного специального исследования о нем не существует. Между тем, MP — это самобытное произведение, представляющее интерес и как памятник византийской логической мысли, и как литературное произведение. Настоящая статья — попытка охарактеризовать MP с обеих позиций. Сначала мы проанализируем трактат как образец изящной словесности, а затем коротко рассмотрим изложенные в нем логические идеи.

MP обладает сложной композицией: основной логической части [12, 113.5–119.8] предшествуют два предисловия. В первом [12, 111.4–112.8] автор

обращается к Михаилу Италику, просит оценить его сочинение и разъясняет, почему оно написано простым неприкрашенным слогом: во-первых, труд автора — не из тех, что скрывают природные изъяны под искусственной красотой; во-вторых, было бы нелепо показывать свое мастерство перед другом и выдающимся ритором. Во втором предисловии [12, 112.9–113.4] автор рассказывает, как он пришел к мысли написать свой труд: как-то раз он перечитывал Аристотеля, и его внимание привлек пассаж, где утверждается, что великое и малое принадлежат категории отношения. Автору было трудно согласиться с Аристотелем, и в нем боролись две мысли: с одной стороны, он внушал себе, что стоило бы воздержаться от резких и поспешных суждений; с другой же, ему как юноше было непросто умерить порыв и не поспорить с древним философом. В итоге автор решает идти средним путем — возразить Аристотелю, но сдержанно, чтобы не сказать ничего недостойного. Далее Продром, наконец, приступает к самой теме трактата, но и здесь, в основной части, не забывает о литературной форме: полемизируя с Аристотелем, Продром несколько раз обращается к нему лично, допуская в адрес Стагирита насмешливо-иронические реплики, написанные в стиле платоновских диалогов. Рассмотрим подробнее оба предисловия, а затем остановимся на элементах платоновского диалога в основной части MP.

Первое предисловие составлено по всем правилам риторики. Как и полагается в проэмии, автор обращается к аудитории — в данном случае состоящей из одного-единственного человека — с традиционным *captatio benevolentiae*: во-первых, Продром щедро расточает комплименты в адрес Италика, в числе прочих похвал именуя его «статуей красноречия», мудрецом, достигшим вершин и в философии, и в риторике [12, 111.5–8; 20], а во-вторых, дает скромную оценку собственного труда. Однако автор отнюдь не склонен упражняться в самоуничижении, характерном для многих византийских авторов. Легко заметить, как критика обращается похвалой: если писание автора предстанет перед адресатом «с неприкрашенным лицом», то это, в первую очередь, по той причине, что оно намерено следовать примеру «дочерей Демосфена, Платона и [Элия] Аристида», оставив украшательство тем, кому «внешний декор» помогает скрыть «природное уродство» [12, 111.20–25]. Кроме того, автор особо подчеркивает, что он вполне способен изукрасить речь риторическими изысками — если бы он обращался к кому-либо другому, он бы показал свое мастерство «как только возможно, и даже сверх меры» [12, 112.1–2]. Мотив естественной красоты выражен и в форме шутки: сочинение Феодора предстает взору Михаила «обнаженным», совсем как богини пред судом Париса на Иде [12, 111.10–14]. Следует отметить, что подобный стиль общения, сочетающий взаимные комплименты и дружеский юмор, весьма характерен не только для взаимоотношений Продрома и Италика — это в полной мере отразилось в их переписке [5; 9], — но и вообще для византийской интеллектуальной среды XI–XII вв. [3; 4].

Столь же характерно для Продрома и второе предисловие, где находят отражение индивидуальные мотивы. Как и другие византийские *literati* XI–XII вв., Феодор охотно рассказывает о себе — о своей внешности, характере, пристрастиях, даже недостатках, о которых он отзывается с юмором — и MP

не составляет исключения в этом аспекте. Неформально-доверительный тон звучит с самого начала второго проэмия: «Вчера, а может, и не вчера, но [точно] недавно, так случилось, что я читал "Категории" Аристотеля» [12, 112.9–10]. Далее Продром начинает описывать свои сомнения и, в частности, отмечает, что он молод, и его мысли не только переменчивы, но и «порывисты», и потому его не удовлетворяют «мнения» и «предположения» (здесь употреблен логический термин πρόληψις — «предвосхищение», «пресуппозиция».) и ему трудно «совладать с душевными движениями» и не вступить в спор с самим Аристотелем [12, 112.22–25]. Еще мы узнаем, что Феодор «с детства» преклоняется перед Гомером [12, 112.19–20]. Признаваясь в этом, Продром тут же доказывает свое пристрастие — на протяжении короткого пассажа поэмы Гомера цитируются трижды (112.16 cf Hom. *Od*. 20.18; 112.18 cf Hom. *Il*. 2.200; 112.23 cf Hom. *Il*. 3.108.).

Как уже говорилось, Феодор обещает писать «естественным слогом» и без прикрас, и в основной, содержательной части MP, посвященной категориям Аристотеля, он это обещание сдерживает: аргументы излагаются ясно и по существу, а риторические украшения минимальны — вводится лишь одна пословица [12, 116.25–26] и одно двустишие из «Илиады» [12, 117.26–27]. Однако и здесь Феодор проявляет заботу о литературной форме — свою дискуссию с Аристотелем он облекает в форму диалога, а точнее, как мы попытаемся показать, диалога в платоновском стиле. Рассмотрим несколько реплик Продрома.

Процитировав пассаж из «Категорий», византийский автор восклицает: «О, как прекрасны твои эпихейремы и философское изящество в этих вещах! Ибо что же другое, как не столь [прекрасное], тебе, Аристотелю, присуще говорить? Но я все же тебя спрошу — и ответь мне, заклинаю твоими лабиринтами!» [12, 113.19–22]. Далее, изложив еще один аргумент Аристотеля, автор снова комментирует: «и невозможно иначе предположить об этих вещах, если ты так постановил» [12, 113.25–26]. Элементы диалога продолжаются и далее: Продром обращается к Аристотелю «о чудесный» [12, 113.26], указывает ему на его собственный трактат «О небе» [12, 114.11–12] и т. д.

Все эти реплики отчетливо указывают на то, что Продром пишет в жанре Платоновского диалога. Очевидны лексические и стилистические параллели с диалогами Платона. Так, обращение ὦ θαυμάσιε 'о чудесный' крайне типично для платоновских персонажей, в диалогах оно встречается более 30 раз (см., напр.: Pl. *Euthphr.* 3b.1; *Cri* 48b.3; *Tht* 151c.6; *Sph* 238d.4; *Phlb* 26c.8 и т. д.). Формула ναὶ μὰ τόν 'клянусь богом' [12, 114.2] соответствует обороту ναὶ μὰ Δία 'клянусь Зевсом', типичному для платоновских диалогов (см., напр.: Pl. *Tht* 210b.6; *Cra* 400d. 6; *Phdr* 261c.1 и т. д.). Оборот γελοῖον μεντἂν εἴη 'было бы смешно' [12, 115.30], употребляемый, как правило, в отношении какого-либо абсурдного допущения, — тоже излюбленное выражение античного философа, в диалогах оно, с небольшими вариациями, фиксируется 11 раз (см., напр.: Pl. *Phd* 67d.12; *Tht* 158e.1; *R*382d.8). Ряд подобных параллелей можно было бы продолжить.

Важнее, однако, сходство иного рода. «Беседуя» с Аристотелем, Феодор явно прибегает к сократовской иронии: сначала он якобы восторгается убедительностью аргументов Аристотеля и соглашается с ними, а потом, задавая ему «каверзные» вопросы и сам на них отвечая, заводит в логический тупик

(насколько это ему удается — иной вопрос, который заслуживает отдельного историко-логического исследования). Похвалы, таким образом, обращаются в насмешку. Да и сами формулировки, которые использует Продром, показывают, что его восхищение навряд ли стоит принимать всерьез. Φιλόσοφος κομψεία 'философское изящество' [12, 113.19–20], за которое Продром хвалит Аристотеля, — комплимент странный и, по меньшей мере, сомнительный. Во-первых, κομψεία — «изящество», «утонченность», присущая риторике, но никак не философии; а во-вторых, κομψεία — пожалуй, не самое важное, чем можно было бы восхищаться в Аристотелевом «Органоне». Можно, к примеру, процитировать Иоанна Филопона, характеризующего стиль «Категорий» следующими словами: «Философ всегда избегает риторических изысков (κομψείας) и придерживается лишь того, чтобы представить природу вещей» (Phlp. *in Cat*., p. 6. 18). «Восхваление» Аристотеля за «философское изящество» призвано, видимо, навести на мысль, что его рассуждения поверхностны и сродни риторике и софистике, иными словами — как Продром уже напрямую заявляет в том же трактате, — Аристотель зачастую «не доказывает, а упражняется» [12, 112.27–28], «заключает из вероятных [посылок]» [12, 112.29–30] и даже «незаметно вводит слушателя в заблуждение» [12, 116.26–27].

Конечно, МР нельзя назвать полноценным Платоновским диалогом. Если вначале Феодор напрямую обращается к Стагириту и спорит с ним, то далее, ближе к концу трактата, он отзывается о нем уже в третьем лице. Однако элементы этого жанра в МР все же очевидны и достойны внимания — они сближают изучаемый нами текст с другим логическим сочинением Феодора, диалогом «Ксенедем, или Гласы», где автор последовательно, от начала и до конца, следует платоновской традиции. Более того, в византийской литературе XII в. жанр Платоновского диалога был весьма распространен — в эту форму облекались труды самого разнообразного содержания [1] — и МР, равно как и «Ксенедем», вполне вписывается в эту традицию.

Довольно интересно, что Продром не был первым византийским автором, кто включал в логический трактат элементы разговора с Аристотелем. Такой риторический прием используется в т. ч. и у Михаила Пселла (XI в.):

> примером псевдодиалоговой формы изложения логики можно считать *Περὶ ἑρμηνείας* Михаила Пселла, где, излагая Аристотеля, Пселл пытается на протяжении всего текста быть самим Аристотелем. Предполагается даже анахронизм: Аристотель отвечает своим более поздним комментаторам Аммонию и Филопону, однако допускаются при этом ошибки (иногда Аристотель упоминается и в третьем лице) [2, с. 227].

Также хотелось бы отметить, что Феодор Продром — любитель автореферентных конструкций, которые он широко использует в различных своих произведениях, в т. ч. логических (в диалоге «Ксенедем» он даже построил на автореферентности понятий Порфирия свои логические апории [7]). В художественной части МР он также использует автореференцию, но в данном случае скорее как риторический, нежели чем логический прием: «то, что постигается разумом, чем другим должно быть осмыслено, если не смыслом (λόγῳ τὰ λογιζόμενα λογιστέον)?» [12, 111.1]; «то, что исправляется, чем над-

лежит исправить, если не правилом (τὰ κανονιζόμενα… κανόνι κανονιστέον)?» [12, 111.2]; «я никоим образом не буду украшаться и показывать себя: ибо перед мудрецом мудрствовать не мудро (σοφῶ σοφίζεσθαι ἄσοφον)» [12, 112.4]; «великое и малое действительно не могу быть определены ни по одному из определенных нами определений (κατ᾽ οὐδεμίαν ἀποδοθείη τῶν ἀποδοθεισῶν ἀποδόσεων)» [12, 115.28–29].

Мы попытались показать, что MP представляет собой не только логический трактат, но и литературный памятник, который в полной мере вписывается в контекст византийской риторики и «беллетристики» XII в. Элементы платоновского диалога, тонкая ирония, дружеский юмор, основанный на игре с античными образами и цитатами, высокая оценка собственного труда — все эти черты весьма характерны для произведений, созданных в интеллектуальной среде Комниновского ренессанса.

Итак, мы охарактеризовали MP с точки зрения его художественной формы, перейдем теперь к краткой характеристике и обзору его логического содержания. С точки зрения анализа аргументации, используемой в этом тексте, можно выделить следующую структуру рассуждений Феодора Продрома:

1. Обозначив «позицию Аристотеля» (а точнее, то, что Феодор Продром понимает как мнение Аристотеля) относительно отнесения понятий великого и малого, многого и немного «скорее к категории отношения, а не к категории количества» [12, 112.11–13], Продром отказывается согласиться с Аристотелем в этом пункте.

2. Однако несложно убедиться, что понятия великого и малого не ведут себя подобно понятиям, традиционно считающимся соотнесенными понятиями и относящимися к категории отношения: Продром приводит классический (и, судя по диалогу «Ксенедем», свой любимый) пример понятий двойного и половинного, которые являются понятиями соотнесенными:

> каждое из них говорится в том смысле, в котором оно соотносится с другим. Если бы «великое» и «малое» было бы категорией отношения, то и в их отношении было бы подобным образом. Мы же теперь видим всё совсем наоборот. Ведь услышавший «великое» не помыслил в том числе и «малое», и наоборот, но направив свое умозрение к величине того или к малости этого, удовлетворился (пришел в состояние покоя). А если кто-либо и это (великое и малое) причислит к предметам, относящимся к категории отношения, когда услышавший одно сразу же мыслит другое (сразу же воспринимает и другое), то посмотри, что для него к категории отношения будут относиться и «разумное» и «неразумное», и «богатое» и «бедное». Ведь подобным же образом рассуждения последуют и о них: ведь услышавший неразумное, сразу воспримет какую-нибудь мысль о разумном. А если это будет предположено, то нелепость этого заметна и слепому. …Следовательно «великое» не относится к категории отношения, в силу того, что «разумное» не относится к категории отношения [12, 114.19–34].

3. Далее Феодор Продром аргументирует с помощью отсылки к практике словоупотребления понятий, относящихся к разным категориям:

> Если «сколькое» (сколь великое (τὸ ὅσον τι)) является категорией количества, то «каковое» (τὸ οἷόν τι) — качеством, а «нечто» (τὸ ὅπερ τι) — категорией

сущности. Как если, например кто-то спросит, сколь велико Атлантическое море, то уместно будет ответить, что оно велико, то ясно к какой категории оно будет причислено. И от всех имен, принадлежащих к категории количества, качества или к какой-нибудь другой категории, образуются и говорятся производные слова (παρωνύμως), относящиеся к категории отношения: так как от «двойки» — «двойное», а от «красивого» — «более красивое». А от имен, относящихся к категории отношения, не образуется ничего другого в порядке словообразования (παρωνυμίζεται), что само бы относилось к категории отношения. Ведь подобно тому, как от «двойки» можно образовать «двойное», то от «двойного» не может быть образовано «более двойное». Двойное не является меньшим или большим другого двойного. Так же как и от «красивого» можно образовать «более красивое», а от «более красивого» нельзя образовать еще одну сравнительную степень (καλλιώτερον). Но от «великого» мы производим «большее», а от «малого» — «меньшее», а этому бы не следовало быть, если бы эти слова выражали категорию отношения. И [поскольку] это не так, то они не относятся к категории отношения [12, 115.1–15].

4. Далее Феодор Продром предлагает еще более интересный аргумент от практики словоупотребления падежей, который можно было бы условно назвать «методом проверки падежами»:

То, что принадлежит к категории отношения, может быть выявлено… с помощью трех падежей. Или ἀπόδοσις и ἀντιστροφή должны быть в родительном падеже (как обстоит с отношением отца и сына). Или ἀπόδοσις — в родительном падеже, а ἀντιστροφή — в дательном (как в отношении науки (τῆς ἐπιστήμης) и познаваемого (τοῦ ἐπιστητοῦ)). Или и ἀπόδοσις и ἀντιστροφή — в дательном (как в отношении подобного и неподобного (τοῦ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου)). Или и ἀπόδοσις и ἀντιστροφή — в винительном и дательном соответственно (как действие и страдание (ἐνέργεια κ αὶ πάθος)). И то, что не попадает ни в один из указанных случаев и объясняется как-то иначе, таковое, мне представляется, очевидно чуждо категории отношения. А «великое» и «малое» действительно не могу быть определены ни по одному из определенных нами определений (κατ᾽ οὐδεμίαν ἀποδοθείη τῶν ἀποδοθεισῶν ἀποδόσεων). Следовательно, они (великое и малое) не относятся к категории отношения, поскольку они не определяются ни одним из способов, о которых мы сказали. Было бы смешно и поистине по-варварски говорить, что «малое великого малое», или «великим малое» и наоборот. Если кто-нибудь изобретет вдобавок к сказанному еще и четвертое определение (ἀπόδοσις), т. е. еще четвертый способ объяснения, и направит рассуждение таким образом: а именно скажет, что великое является великим по отношению к малому, а малое — к великому, то такой человек пусть знает, что он большую часть сущностей щедро передает категории отношения. Ибо о теле говорится, что оно относится к бестелесному, неодушевленное — к душе, бессмертное — к смертному, и вообще все совсем различительные родов различия (διαιρετικαὶ τῶν γενῶν διαφοραί) будут принадлежать к категории отношения [12, 115.16–32].

5. Решив далее, что то, что «великое» и «малое» — это не категория отношения, доказано, Феодор Продром поясняет, что они противопоставлены друг другу как противоположные (т. е. как один из четырех видов противолежания (τὰ ἀντικείμενα), отмеченных еще Аристотелем в «Категориях»).

6. Последним аргументом Продрома в этом тексте является следующий:

И еще противоположные переходят одно в другое, если есть нечто, способное воспринимать эти противоположности, как, например, горячее — в холодное, порок — в добродетель. А то, что относится к категории отношения — с этим такого не происходит по необходимости. Ибо чувство не переходит в чувствуемое, а знание — в знаемое. А малое переходит в великое, если есть нечто воспринимающее [эти свойства]. Следовательно, эти [свойства] противоположны и не связаны с категорией отношения [12, 118.2–7].

Таким образом, в этом небольшом сочинении Феодор Продром представил довольно интересную аргументацию о том, почему понятия «великое» и «малое» невозможно отнести к категории отношения. Такая аргументация не совпадает с разбором этих вопросов Аристотелем а также не является тождественной и решению Порфирия в «Введении к "Категориям" Аристотеля». В качестве отдельного исследовательского вопроса было бы интересным проследить эволюцию комментариев по данному вопросу от Аммония Александрийского до Феодора Продрома, чтобы оценить степень оригинальности и новизны его аргументации. Однако это является самостоятельной задачей, которая выходит за рамки данного первого приближения к исследованию логических идей Феодора Продрома в тексте этого небольшого сочинения, посвященного логике употребления понятий великого и малого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гончарко О. Ю., Черноглазов Д. А. «Ксенедем» Феодора Продрома: возрождение платоновского диалога в Византии XII века // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, вып. 4. — С. 30–37.

2. Гончарко О. Ю. Диалог и псевдодиалог как форма изложения аристотелевской логики в Византии // Вестник РХГА. — 2013. — Т. 14, вып. 3. — С. 224–230.

3. Каждан А. П. Смеялись ли византийцы? (HomoByzantinusludens) // Другие средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича. — М.; СПб., 2000. — С. 185–197.

4. Черноглазов Д. А. Пять писем Иоанна Цеца: автопортрет византийского интеллектуала XII века // Византийский временник. — 2008. — Т. 67. — С. 152–164.

5. Browning R. Unpublished Correspondence between Michael Italicus, Archbishop of Philippopolis, and Theodore Prodromos // Studies on Byzantine History, Literature and Education. — 1977. — Vol. 59. — P. 287–288.

6. Cacouros M. Théodore Prodrome, Robert Grosseteste, Jacques de Venise et l'histoire d'une erreur interprétative dans l'exégèse des Seconds Analytiques II, 1–2 // Cahiers de l'Institut du Moyen-Âgegrec et latin. — 1996. — Vol. 66. — P. 135–155.

7. Goncharko O. Yu., Romanenko Yu. M. A Brief History of Self-Reference Notion Implementation in Byzantium: Did the Byzantine Theologians and Scholars Formulate Russell's Paradox? // Scrinium. — 2016. — N12. — P. 244–260.

8. Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. — München, 1978. — Bd. 1.

9. Michel Italikos. Lettres et Discours / ed. P. Gautier (Archives de l'Orient Chrétien 14). — Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1972.

10. Spiridonova L., Kurbanov A., Goncharko O. The Dialogue Xenedemos, or Voices, by Theodore Prodromos. A Critical Edition, with English Translation // Scrinium. — 2017. — T. 13. — P. 227–275.

11. Τατάκης B. N. Η Βυζαντινή φιλοσοφία. — Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977.

12. Théodore Prodrome. Sur le grand et le petit / ed. P. Tannery // Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France. — 1887. — T. 21. — P. 104–119.

13. Theodoros Prodromos. Historische Gedichte / ed. W. Hörandner. — Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1974.

УДК 161.13, 82–1/-9

А. В. Курбанов, Л. В. Спиридонова*[*]

ШКОЛЬНЫЕ УЧЕБНИКИ, СОСТАВЛЕННЫЕ ФЕОДОРОМ ПРОДРОМОМ, И КРЕАТИВНЫЕ ПОДХОДЫ К ОБУЧЕНИЮ В ВИЗАНТИИ XII ВЕКА[**]

В данной статье рассматриваются забытые византийские учебники, составленные Феодором Продромом, и подчуркивается, что в них отразились многие новые тенденции школьного образования Византии XII в., в период серьезных изменений в византийском обществе.

Ключевые слова: Феодор Продром, схедография, византийские учебники, византийская система образования.

A. Kurbanov, L. Spyridonova

THE TEXTBOOKS BY THEODORE PRODROMOS AND SOME CREATIVE APPROACHES TO LEARNING IN THE BYZANTINE SCHOOL SYSTEM OF THE12TH CENTURY

The aim of this paper is to present the forgotten Byzantine textbooks by Theodore Prodromos that offers a key in understanding some peculiar aspects of school education in the 12th century, a period of intense change and development of Byzantine society.

Keywords: Theodore Prodromos, schedography, Byzantine textbooks, Education system in Byzantium.

Обучение византийца начиналось примерно с 6–8 лет с освоения чтения и письма на текстах Псалтири под руководством частного учителя или родителей [28, p. 99–100]. Для девочек образование, как правило, на этом и заканчивалось,

[*] Курбанов Андрей Викторович, кандидат исторических наук; andrey.kurbanov@gmail.com

Спиридонова Лидия Валентиновна, кандидат исторических наук; lydia.spyridonova@gmail.com

[**] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18–011–00207.

за исключением некоторых случаев, когда родители приглашали для них преподавателей на дом [22, p. 124–125]; мальчиков же в возрасте примерно 12 лет отводили в школу к грамматику или магистру, где они пребывали до 16 лет [31, p. 85], на этой стадии их учили византийской грамматической и риторической теории на основе древнегреческих литературных текстов, прежде всего, «Илиады», которую требовалось учить наизусть, «Одиссеи», трех трагедий Эсхила, трех Еврипида и трех Софокла, трех комедий Аристофана, фрагментов из «Киропедии» Ксенофонта, из речей Демосфена и Исократа, из диалогов Платона, Лукиана, поэтических сочинений Гесиода, Пиндара, Феокрита, а также уже собственно византийской поэтической классики: Псалтири и сочинений Григория Богослова [31, p. 89; 32, p. 9]; все эти классические для византийской культуры произведения становились всё менее и менее понятными и требовали как грамматического, так и лексического комментария со стороны педагога [cf. 17]. Главным византийским учебным пособием по грамматике являлись т. н. «Правила [или Каноны] Феодосия Александрийского», которые содержали основные правила склонения и спряжения аттического диалекта, а также трактата «Искусство грамматики» Дионисия Фракийского, определявшего такие понятия, как грамматика, части речи, слог и др. Школьников обучали также литературной композиции и стилям речи на материале прогимнасм, учебным пособием по риторике при этом служил корпус Гермогена [cf. 25, p. 203–207; 20, p. 170–171]. В самом конце пребывания в школе грамматика ученикам давали уроки логики и диалектики на основе, главным образом, сочинений Аристотеля и комментариев Порфирия [12, p. 3]. В дальнейшем студенты могли также пройти курс семи свободных искусств, составлявший в Византии, в отличие от латинской традиции, третью высшую ступень образования, к которой приступала только малая часть выпускников школы грамматика [34, p. 285, 287].

Начальное образование можно было получить по всей империи, тогда как высшее только в Константинополе и, возможно, еще в некоторых крупных городах, таких как Фессалоники, где, например, преподавал Евстафий Фессалоникийский, к которому присылали детей даже из Константинополя [16, p. 66.26–27]. Возникновение образовательных центров вне столицы, по всей видимости, следует признать феноменом конца XI–XII вв. [cf. 24, p. 121]. Обучение грамматике и риторике, как правило, проводилось в школах при монастырях и церквях; самой важной была Патриаршая школа в Константинополе. Р. Браунинг выделяет несколько «филиалов» этого престижного учебного заведения, чью локализацию можно установить более-менее точно: при храме св. Софии, храме св. Петра, Сорока мучеников, св. Феодора в Сфоракиях, церкви Панагии Богородицы Диакониссы, св. Богородицы в Халкопратии [10]. В источниках XII в. упоминаются еще три школы: при храме Христа Спасителя на Халке, при храме свв. Апостолов и при орфанотрофионе св. Павла, где могли бесплатно получить образование сироты, иноземцы и дети из бедных семей [10, p. 173–178]. Дидаскалы Патриаршей школы были весьма уважаемыми людьми в Константинополе, а их роль в формировании общественного мнения в богословских и философских вопросах была первостепенной, весьма примечательно и то, что следующей ступенью в их карьере нередко был епископский трон [10, p. 168]. По всей видимости, закончить такую школу также было весьма пре-

стижно, так, на основании многих свидетельств авторов XII в. известно, что выпускные экзамены ученики сдавали в императорском дворце в присутствии самого императора [15, p. 250; cf. 14, p. 54, n. 23].

Помимо этого в столице было множество частных учителей, дававших уроки грамматики, риторики и философии у себя дома, как, например, это делал Иоанн Цец, который никогда не занимал официальных преподавательских должностей [45, p. 75, 80, 82]. Николай Катафлорон, магистр риторов и учитель Евстафия Фессалоникийского, сообщает нам о тысячах подобных учителей риторики, внезапно расплодившихся в столице, которых он сравнивает поэтому с кроликами [48], об этом сообщают нам и другие авторы [29, p. 336; 6, p. 226]. Все частные учителя зависели от родителей и вдобавок находились в конкуренции с другими участниками рынка образовательных услуг, что делало их существование весьма непростым в виду постоянной финансовой нестабильности, ведь ученики могли не прийти или не заплатить [29, p. 325–329; 9, p. 101–108]. Отсюда в сочинениях писателей этой эпохи, которые вместе с литературной деятельностью вели и педагогическую практику, мы встречаем горестные сетования на тяжелую материальную долю (например, у Иоанна Цеца [45,: p. 75, 80, 82] или у Птохопродрома [4, p. 6–10; 7]). Подобные стенания можно объяснить отсылкой к византийскому литературным топосу «бедного учителя» — безусловно, авторы, создавая необходимый художественный образ, преувеличивали степень своего несчастья, но, по всей видимости, за всей их риторикой «бедности» скрывалась реальная жизненная ситуация столичных интеллектуалов, вынужденных жить за счет частных занятий со студентами и периодических литературных заказов [29, p. 340–342]. Профессия литератора и учителя, как мы можем заметить, более не гарантировала богатства и почета, но требовала быть всегда конкурентоспособным, чтобы иметь много платежеспособных учеников и, соответственно, постоянный заработок.

Одним из самых талантливых, образованных и плодовитых интеллектуалов этого времени был Феодор Продром. Несмотря на высокое положение и приближенность ко двору, он также любил пожаловаться на отсутствие денег. В поэме, обращенной к Анне Дукине, он жалуется на жизнь и пишет о своем глубоком разочаровании, поскольку годы обучения, по его мнению, прошли впустую и не сделали его богатым [18, XXXVIII, vv. 63–65, p. 379], напротив, полученное образование принесло с собой бедность и забрало все силы [18, LXXVII, v. 20, p. 545]. Марина Баззани пишет в этой связи о Феодоре Продроме следующее:

> …he gives the impression that he considers his rhetorical ability and his great culture as a mere commodity and a craft that can be used to make a living, and to attain money and favours when there is a need to do so. This rather materialistic conception of culture as an object to be exchanged for something else appears to be a characteristic feature of writers during the twelfth century and a sign of the crisis that struck intellectuals at that time <…> all share this attitude towards knowledge, and voice their dissatisfaction because their expectations have not been met [6, p. 226].

Однако нам представляется, что всё же не стоит обвинять Продрома в некотором материалистическом отношеним к культуре. Ситуация, в которой он

периодически оказывался, хорошо знакома нам по жизни русских писателей XIX в., когда стало возможным жить исключительно за счет литературной и преподавательской деятельности. Если почитать письма А. С. Пушкина жене, то у нас тоже может сложиться превратное впечатление об его материалистическом понимании литературного творчества. Безусловно, шаткое положение при дворе, постоянная зависимость от заказчиков и благотворителей делали жизнь как Феодора Продрома, так и А. С. Пушкина, нестабильной и полной дум о материальном обеспечении. Но в новых условиях было и свое преимущество, ведь у интеллектуалов XII в. была возможность достичь всего исключительно своим талантом и трудолюбием, что подтверждает и сам Продром в сочинении «О тех, кто злословит Провидение из-за бедности», говоря, что своим пером он смог всего достичь, несмотря даже на то, что сама судьба не всегда ему благоприятствовала (PG 133: cols. 1297–1298).

У нас нет прямых указаний на то, что Феодор Продром когда-либо занимал официальный пост учителя грамматики. Никита Евгениан, ученик Феодора Продрома [18, p. 27, 33; 27, p. 290–309] (что, впрочем, пытался опровергнуть А. П. Каждан [23, p. 101–102], но его точка зрения не получила признания [cf. 47, p. 86]), составил эпитафию Феодору Продрому [35], в которой образно описал положение Продрома как учителя грамматики (γλῶτταν ἀσόφους σοφίζουσαν) [35, 452.7–8]. С. Д. Пападимитриу, анализируя письма Феодора Продрома Михаилу Италику [11, p. 279–297], посчитал, что Продром в 1144–1145 гг. занимал должность ипата философов в орфанотрофионе св. Павла в Константинополе [2, 204–205], но В. Хэранднер опроверг данную гипотезу, указав, что в это время Продром тяжело болел и, следовательно, не мог там преподавать, впрочем, возможно, он просто жил при этом учреждении [18, p. 28]. Наконец, И. Нессерис увидел в речи Продрома в честь патриарха Иоанна IX Агапита намеки на замещение им официальной должности преподавателя [49, Τ. Α΄, σ. 88].

В любом случае, Продром занимался, по всей видимости, частной преподавательской деятельностью и даже писал учебники. Так, рукописная традиция приписывает ему составление учебной литературы, предназначенной для обучающихся грамматике и литературной композиции. Почти все они либо не изданы, либо изданы очень плохо.

«Грамматический трактат» Феодора Продрома был опубликован в первой половине XIX в. под именем Феодосия Александрийского [44], тем не менее, на основании анализа рукописного материала и исследования самого текста такие исследователи, как А. И. Пападопуло-Керамевс, И. Спатаракис и Н. Загклас, пришли к единодушному выводу, что аттрибуция его Феодору Продрому весьма надежна [47]. Интересно, что почти во всех списках текст грамматики носит посвящение севастократиссе Ирине, супруге Андроника Комнина, образовавшей вокруг себя кружок интеллектуалов, в который входили Феодор Продром, Иоанн Цец, Евстафий Фессалоникийский, Михаил Хониат, Константин Манасси и другие литераторы того времени. Текст, исследованный Николаосом Загкласом, помимо посвящения Ирине, включает также и множество обращений, очевидно, к ней самой (φιλολογωτάτη μοι βασιλίδων, φιλολογωτάτη καὶ βασιλικωτάτη ψυχή; ἀρίστη μοι βασιλίδων; μεγαλεπηβολωτάτη μοι βασιλίδων; σεβασμία μοι κεφαλή) [47, p. 84]. Как известно, для Ирины греческий был неród-

ным языком, и по всей видимости, грамматика Продрома, перекладывавшая известную грамматику Феодосия Александрийского, служила ей в качестве «учебника для начинающих» по изучению древнегреческого языка. Подобные *classics for dummies* для членов императорской семьи писались и другими интеллектуалами этого времени, например Иоанном Цецом [21, p. 301].

Феодор Продром также хорошо проявил себя и в таком жанре учебной литературы XII в., как схедография. Это был совершенно новый метод обучения, введенный в систему школьного образования где-то в XI–XII вв., но причина и обстоятельства, при которых это произошло, остаются загадочными [3; 31]. Схеды представляли собой особые школьные упражнения по орфографии и грамматике в виде шарад, которые нужно было разгадать; текст был записан с неправильным делением на слова, с неправильной орфографией и пунктуацией, что превращало его в полную бессмыслицу. Между тем, все эти ошибки имели фонетический характер, и поэтому при прочтении вслух графическая абракадабра обретала смысл. Ученик должен был исправить орфографические ошибки, восстановить правильное словоделение, иногда от него требовалось также заменить некоторые слова на синонимичные [cf. 2, с. 413–436]. В качестве примера приведем фразу из текста схеды Феодора Продрома, сохранившегося в двух рукописях (Monac. 201, f. 93^{r}; Vat. Ottob. gr. 32, f. 29^{v}): καὶ ἄνδρας τρεῖς καταδήκουσαν χώνης λυπῶν ἐξαιρούμενον τὴν προσδοκίαν τοῦ θανάτου κατ᾽ἔχιν οὐστέγοντας. Вот как как эта фраза могла быть прочитана: καὶ ἄνδρας τρεῖς καταδίκους ἀγχόνης λυπῶν ἐξαιρούμενον τὴν προσδοκίαν τοῦ θανάτου κατέχειν οὐ στέγοντας. Вознаграждением за проделанную учеником работу служил получавшийся в результате разгадывания весьма веселый и развлекательный текст, и к тому же превосходно написанный с риторической точки зрения. Таким образом, схеды, во-первых, тренировали в игровой форме у учеников навыки правописания, а во-вторых, позволяли им также овладеть некоторыми риторическими схемами.

К сожалению, с текстом большинства схед, в том числе и Феодора Продрома, можно ознакомиться только при работе с рукописным материалом. Собственно схеды Феодора Продрома, насколько нам известно, сохранились в 10 кодексах (Monac. 201; Vat. Ottob. gr. 32; Plut. 05.10; Plut. 71 32; Vat. Pal. gr. 92; Paris. gr. 2556; Laur. Conv. Soppr. 2; Neapol. Branc. IV A 5; Marc. gr. XI. 031 [coll. 1354]; Laur. 55, 7). Вполне возможно, что позднее будут найдены и другие рукописные свидетельства, как совсем недавно И. Х. Нессерисом были обнаружены в Неаполитанском кодексе (Branc. IV A 5) две неизвестные схеды Продрома [49, Т. Α΄, σ. 405–407]. Однако издание схед осложнено большим количеством ошибок переписчиков и нашим непониманием некоторых демотических выражений, очевидно, бытовавших в то время. На сегодняшний день из 24 известных схед Продрома издана ровно половина: две С. Д. Пападимитриу [2, с. 413–436], две И. Вассисом [46] и две его учеником Г. Санчесом [41], четыре И. Д. Полемисом [50] и две дипломатически И. Х. Нессерисом [49, Т. Α΄, σ. 405–407]. И. Вассис и И. Полемис вместе сейчас работают над изданием всех схед кодекса Vat. Pal. gr. 92, где содержится семь схед Феодора Продрома. Таким образом, схедографическое творчество Феодора Продрома практически не изучено, но уже сейчас, анализируя изданный материал, можно утверждать, что схедография

Продрома, помимо дидактической составляющей, явно обладала и высокой литературной ценностью (в настоящее время литературоведческим аспектом сходографии Продрома начинает заниматься Панайотис Агапитос [3]).

Следует упомянуть и ряд сочинений, которые приписываются рукописной традицией Феодору Продрому, но помещены в разряд *Spuria* В. Хэранднером [18, S. 61–62, № 183–187]. Речь идет об орфографическом каноне (Περὶ ἀντιστοίχων) на 2 глас, чье издание мы готовим (он был процитирован Е. Миллером по присланной ему Пападопуло-Керамевсом расшифровке Смирнской рукописи, не сохранившей весь текст канона [36, p. 131–134]), и о поэме о правильной постановке знаков придыхания (Περὶ πνευμάτων), чье *editio princeps* мы также готовим к публикации, и о другой поэме о придыхании (Περὶ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων, ποῦ δασύνονται καὶ ποῦ ψιλοῦνται), также изданной Е. Миллером по Смирнской рукописи [36]. Неизданными остаются и три сочинения для школы, также приписываемые Феодору Продрому, но гораздо менее популярные, поскольку сохранились в меньшем количестве рукописей: «Об этимологии», «О диалектах и метрах», «О ямбическом метре» [18, S. 62, № 188–190]

Как мы можем заметить, все вышеперечисленные произведения вносили элемент игры в уроки скучной грамматики. Помимо сочинений, приписываемых Феодору Продрому, мы находим нечто подобное и у других авторов XII в. Например, нам известны два орфографических канона Никиты Гераклейского (или Никиты ὁ τοῦ Σερρῶν), бывшего большую часть жизни преподавателем, сначала в школе при церкви св. Богородицы в Халкопратии, затем в Патриаршей школе при св. Софии [5]; к сожалению, на сегодняшний день изданы только первая и третья песни первого канона в статье Л. Коэна, посвященной стихам Никиты Гераклейского о правильном написании географических названий [13, p. 661–664]. В связи с тем, что эти каноны очень часто переписывались и до нас дошло огромное количество рукописей, сохранивших их текст [42], подготовка их издания весьма осложнена. Следует заметить, что в Западной Европе в рассматриваемое нами время также появляется учебная литература в стихах для лучшего запоминания, так, на рубеже XII–XIII в. французский поэт и учитель Александр из Вильдьё изложил в 2660 гекзаметрах латинскую грамматику, названную им «Doctrinale Puerorum» [39]; к этому можно добавить и другие примеры из латинской литературы [19; 8, p. 52, 290–292].

Помимо пособий по грамматике, сохранились и произведения Феодора Продрома, посвященные теме образования, в которых он, преимущественно, высмеивает псевдомудрецов: псевдо-учителя грамматики в сочинении «Невежда, или Считающий себя грамматиком» (Ἀμαθὴς ἢ παρὰ ἑαυτῷ γραμματικός) [37, p. 242–252; 40, p. 298–309; 33, p. 29–49], псевдо-учителя логики в «Ксенедеме, или Гласах» (Ξενέδημος ἢ φωναί) [43; 1], псевдо-философа, считающего себя знатоком Платона, в «Филоплатоне, или Кожевеннике» (Φιλοπλάτων ἢ σκυτοδέψης) [32, p. 4–12; 40, p. 326–336; 33, 69–83], о псевдо-философе речь идет и в короткой поэме «Против бородатого лжемудреца» [26]. Безусловно, все эти произведения развивают лукиановский топос псевдо-философа, причем делают это весьма творчески. Во всех этих произведениях Продром критикует грамматиков и философов, подходящих к процессу обучения и изучения чего-либо слишком скучно и прямолинейно. Во всех этих произведениях Продром

также показывает свой интерес к платоновской философии, которая не была в почете в византийской школе предшествовавшего времени, и к сократовской майевтике как основной методике преподавания. К этому также можно добавить, что все эти произведения выполнены так, как если бы они представляли собой веселые прогимнасматы. Если они действительно использовались в качестве веселых и наглядных упражнений, то присутствие огромного числа текстовых и идейных заимствований из классических авторов, и в особенности цитат, немного измененных с явно шутливой целью, может указывать на то, что их узнавание учениками в тексте было частью продромовского метода преподавания. Таким образом, многие короткие сатирические произведения Феодора Продрома в реальности, как нам представляется, служили в качестве своеобразных учебных пособий по литературной композиции. В этой связи становится понятным, почему хорошо известная продромовская «Схеда о мыши» [51] называется схедой, при этом не представляя собой упражнения по орфографии. По всей видимости, она также являлась учебной прогимнасмой, как это недавно попытался доказать Пшемыслав Марциняк [30].

Подводя итоги всему вышесказанному, можно заключить, что творчество Феодора Продрома отражает многие тенденции XII в. в школьном преподавании, например такие, как развлекательность и доступность изложения учебного материала, творческий подход к составлению учебников, зачастую превращавший их в самостоятельные литературные произведения, а также большее, по сравнению с предшествовавшим временем, обращение к диалогам Платона.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гончарко О. Ю., Черноглазов Д. А. «Ксенедем» Феодора Продрома: возрождение платоновского диалога в Византии XII века // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, вып. 4. — С. 29–36.

2. Пападимитриу С. Д. Феодор Продром: Историко-литературное исследование. — Одесса, 1905.

3. Agapitos P. A. New Genres in the Twelfth Century: The Schedourgia of Theodore Prodromos // Medioevo greco. — 2015. — Vol. 15. — P. 1–41.

4. Alexiou M. The Poverty of Ecriture and the Craft of Writing towards a reappraisal of the Prodromic poems // Byzantine and Modern Greek Studies. — 1986. — Vol. 10. — P. 1–40.

5. Antonopoulou Th. The Orthographical Kanons of Nicetas of Heraclea // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. — 2003. — Bd. 53. — S. 171–185.

6. Bazzani M. The historical poems of Theodore Prodromos, the epic-Homeric revival and the crisis of intellectuals in the twelfth century // Byzantinoslavica. — 2007. — Vol. 65. — P. 211–228.

7. Beaton R. The Rhetoric of Poverty: The Lives and Opinions of Theodore Prodromos // Byzantine and Modern Greek Studies — 2013. — Vol. 11, is. 1. — P. 1–28.

8. Black R. Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy. Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelth to the Fifteenth Century. — Cambridge University Press, 2001.

9. Browning R. Teachers // The Byzantines / ed. G. Cavallo. — Chicago, 1997. — P. 95–116.

10. Browning R. The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century // Byzantion. — 1962. — Vol. 32. — P. 167–202.

11. Browning R. Unpublished Correspondence between Michael Italicus and Theodore Prodromos // Byzantinobulgarica. — 1962. — Vol. 1. — P. 279–297.

12. Cameron A., Gaul N. Introduction // Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium. — London; New York, 2017.

13. Cohn L. Nicetae Serrarum episcopi Rhythmi de marium fluviorum lacuum montium urbium gentium lapidum nominibus // Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik. — 1886. — Bd. 133. — S. 647–666.

14. Constantinides C. N. Higher Education in Byzantium in the 13th and the Early 14th Centuries (ca. 1204–1310) (=Texts and Studies of the History of Cyprus, 11). — Nicosia, 1982.

15. Efthymiadis S. L'enseignement secondaire à Constantinople pendant les XIe et XIIe siècles: Modèle éducatif pour la Terre d'Otrante au XIIIe siècle // Νέα Ῥώμη. — 2005. — 2. — P. 259–275.

16. Eustathios of Thessaloniki. Opuscula /ed. Th. L. F. Tafel. — Frankfurt, 1832.

17. Giannouli A. Education and Literary Language in Byzantium // The Language of Byzantine Learned Literature / ed. M. Hinterberger. — Turnhout, 2014. — P. 52–71.

18. Hörandner W. Theodoros Prodromos. Historische Gedichte. — Wien, 1974.

19. Hurlbut S. A. A Forerunner of Alexander de Villa-Dei // Speculum. — 1933. — Vol. 8/2. — P. 258–263.

20. Jeffreys E. Rhetoric in Byzantium // A Companion to Greek Rhetoric / ed. I. Worthington. — Malden (Mass.): Wiley-Blackwell, 2010. — P. 170–171.

21. Kaldellis A. Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition. — Cambridge University Press, 2008.

22. Kalogeras N. Byzantine childhood education and its social role from the sixth century until the end of Iconoclasm. [PhD Diss.] — University of Chicago, 2000.

23. Kazhdan A. P. Bemerkungen zu Niketas Eugenianos // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. — 1967. — Bd. 16. — S. 101–117.

24. Kazhdan A. P., Epstein A. W. Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries. — University of California Press, 1985.

25. Kennedy G. A. A New History of Classical Rhetoric. — Princeton: Princeton University Press, 2009. — P. 203–207.

26. Kucharski J., Marciniak P. The beard and its philosopher: Theodore Prodromos on the philosopher's beard in Byzantium // Byzantine and Modern Greek Studies. — 2016. — Vol. 41, is. 1. — P. 45-54.

27. Kyriakis M. J. Of professors and disciples in twelfth century Byzantium // Byzantion. — 1973. — Vol. 43. — P. 108-119.

28. Lemerle P. Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. — Paris, 1971.

29. Magdalino P. The Empire of Manuel I Komnenos. — Cambridge University Press, 1993.

30. Marciniak P. The Schede tou Myos, attributed to Theodore Prodromos // Greek, Roman and Byzantine studies. — 2017. — Vol. 57. — P. 507–527.

31. Markopoulos A. De la structure de l'école byzantine. Le maître, les livres et le processus éducatif // Lire et écrire à Byzance / ed. B. Mondrain. — Paris 2006. — P. 85–96.

32. Markopoulos A. Teachers and Textbooks in Byzantium, Ninth to Eleventh Centuries // Networks of Learning. Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000–1200 / eds. S. Steckel. — Zürich; Münster, 2014. — P. 3–15.

33. Migliorini T. Gli scritti satirici in greco letterario di Teodoro Prodromo: Introduzione, edizione, traduzione e commenti. [PhD diss.] — Pisa, 2010.

34. Moffatt A. M. Early Byzantine School curricula and a Liberal Education // Byzance et les Slaves: études de civilisation. Mélanges Ivan Dujčev / ed. S. Dufrenne. Paris, 1979. P. 275–288.

35. Monodie de Nicétas Eugénianos sur Théodore Prodrome / ed. L. Petit // Византийский временник. — 1902. — T. 9. — P. 446-463.

36. Pappadopoulos A., Miller É. Notice et collation d'un manuscrit grec de la bibliothèque de Smyrne contenant des lexiques grecs // Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France. — 1876. — Vol. 10. — P. 121–136.

37. Podestà G. Le satire lucianesche di Teodoro Prodromo, pt. 1 // Aevum. — 1945. — Vol. 19. — P. 242–252.

38. Podestà G. Le satire lucianesche di Teodoro Prodromo, pt. 2 // Aevum. 1947. — Vol. 21. — P. 4-12.

39. Reichling D. Das Doctrinale des Alexander de Villa-Dei (=Monumenta Germaniae Paedagogica, XII). — Berlin, 1893.

40. Romano R. La satira bizantina dei secoli XI–XV. — Torino: Unione tipografico editrice torinese, 1999.

41. Sánchez G. J. Ἡ σχεδογραφία τοῦ 12ου αἰῶνα Ἀνέκδοτα κείμενα ἀπὸ τὸν κώδικα Vaticanus Palatinus gr. 92. [Master's thesis]. — Θεσσαλονίκη, 2015.

42. Schneider J. La poésie didactique à Byzance: Nicétas d'Héraclé // Bulletin de l'Association Guillaume Budé. — 1999. — N58/4. — P. 388–423.

43. Spyridonova L., Kurbanov A., Goncharko O. The Dialogue Xenedemos, or Voices, by Theodore Prodromos. A Critical Edition, with English Translation // Scrinium. — 2017. — Vol. 13. — P. 227–275.

44. Theodosii Alexandrini Grammatica / ed. C. G. Goettling. — Leipzig: Libraria Dykiana, 1822.

45. Tzetzes I. Epistulae / ed. P. A. M. Leone. — Leipzig, 1972.

46. Vassis I. «Graeca sunt, non leguntur. Zu den schedographischen Spielereien des Theodoros Prodromos» // Byzantinische Zeitschrift. — Bd. 86/87 (1993/1994). — S. 1–19.

47. Zagklas N. A Byzantine grammar treatise attributed to Theodoros Prodromos // Graeco-Latina Brunensia. — 2011. — Vol. 16. — P. 77–86.

48. Λουκάκη Μ. Τυμβωρύχοι και σκυλευτές νεκρών: Οι απόψεις του Νικολάρου Καταφλώρον για τη ρητορική και τους ρήτορες στην Κωνσταντινούπολη του 12ου αιώνα // Σύμμεικτα. —2001. — 24. — Σ. 143–166.

49. Νέσσερης Η. Χ. Η παιδεία στην Κωνσταντινούπολη κατά τον 12ο αιώνα. — Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2014.

50. Πολέμης Ἰ. Δ. Προβλήματα τῆς βυζαντινῆς σχεδογραφίας // Ἑλληνικά. — 45 (1995). — Σ. 277–302.

51. Τὰ Σχέδη τοῦ Μυός: New Sources and Text / ed. J. T. Papademetriou // Classical Studies Presented to Ben Edwin Perry by his Students and Colleagues at the University of Illinois, 1924–60. (=Illinois Studies in Language and Literature 58). — Urbana: University of Illinois Press, 1969. — P. 219–222.

УДК 1(091)

М. В. Хачатрян*

СОФИЯ И ЕЕ АНТАГОНИСТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ В БИБЛИИ И В РУССКОЙ СОФИОЛОГИИ

В данной статье рассматривается аспект софиологического мировоззрения, изысканиям которого среди софиологов уделяется недостаточное внимание, а именно конфронтация Софии и ее антиобраза в софиологической литературе и в Священном Писании. Проводится дифференциация подлинного образа Софии и ее антиобраза в их конфронтационно-антагонистическом взаимоотношении. Подчеркивается важность указанной дифференциации, позволяющей раскрыть новый ракурс софиологического наследия. Актуализируется проблема ошибочности суждений русских софиологов о Софии как о «падшей мировой душе», предполагавших, что все порочные явления и действия человечества связаны с внутренними функциями и чувствами «падшей Софии». В работе особое внимание уделено компаративному анализу выражения этих двух противоположных образов в текстах Священного Писания: Софии Премудрости Божьей и Евы, жены Адама. На основании анализа предлагается концепция переосмысления отношения к образу Евы как антагонистке Софии, согласно которой Ева признается причиной опорочения и осквернения всего творения Божия, «самостным злым центром бытия» и основанием смерти.

Ключевые слова: Софиология, русская религиозная философия, Священное Писание, София, Ева, антиобраз Софии, антагонистка Софии.

M. V. Khachatryan

SOPHIA AND HER ANTAGONISTIC IMAGE IN THE BIBLE AND RUSSIAN SOPHIOLOGY

The article examines the aspect of sophiological world view which has been rarely researched among modern sophiologists: the confrontation of Sophia and her antagonist image in sophiological literature and Holy Scriptures. The author differentiates the true image of Sophia and her antagonist-image from position of their confrontational relationship. The importance of this differentiation is emphasized, which makes it possible to reveal a

* Хачатрян Мастегра Владимировна, аспирант 4-го курса кафедры истории русской философии философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; mastegra88@yandex.ru

new perspective of sophiological heritage. The problem of improper judgments of Russian sophiologists about Sophia as a "fallen world soul" is being raised, who assumed that all the perverse phenomena and actions of mankind are related to the inner functions and feelings of the "fallen Sophia". The article pays special attention to the comparative analysis of expressions of those two images in Holy Scriptures: Sophia, the Wisdom of God and Eve, Adam's wife. Based on such analysis the concept of reconsideration of the attitude towards Eve image as Sophia's antagonist is proposed, according to which Eve is recognized as the cause of the demonization and desecration of the entire creation of God, the "self-centered evil center of being" and the basis of death.

Keywords: Sophiology, Russian religious philosophy, Sacred Scripture, Sophia, Eve, the antipode of Sophia, the antagonist of Sophia.

> Тяжело иго на сынах Адама, со дня исхода из чрева матери их до дня возвращения к Матери всех.
>
> *Сирах. 40: 1.*

> Русские символисты, в своих визионерских следованиях за Владимиром Соловьевым слишком мало учитывали библейское увещание относительно сходства между Премудростью и ее врагиней.
>
> *С. С. Аверинцев*

В данной статье рассматривается малоисследованная проблема русской софиологии: выявление антиобраза Софии и его дифференциация от истинного образа Софии соответственно Библии, «сапиенциальной» и софиологической литературе. Ввиду отсутствия такой дифференциации многие софиологи допускали существенные ошибочные суждения и формулировки в отношении Софии, выдвигая сомнительные концепции о Ее греховности и даже, придерживаясь некоторых гностических идей, утверждали о Ее грехопадении, называя Ее «падшей Софией». В связи с этим фактом необходимо исследовать те места Священного Писания, которые смогут пролить свет на определение истинного образа Софии и Ее антиобраза-антагонистки. Можно согласиться с одним из выдающихся исследователей русской софиологии Сергеем Сергеевичем Аверинцевым, который заметил, что «русские символисты, в своих визионерских следованиях за Владимиром Соловьевым, слишком мало учитывали библейское увещание относительно сходства между Премудростью и ее врагиней» [1, с. 37].

Для определения и дифференциации антиобраза от истинного образа Софии Премудрости Божией первоначально необходимо обратиться к исконному источнику — Библии, из которого берет свое основание софиология как философско-религиозное учение о Софии. Обращение к образу **«жены»** в Библии выявляет, что уже с первых страниц Священного Писания в библейских стихах, следующих друг за другом: **Быт. 3: 15** и **Быт. 3: 16**, Бог концентрирует внимание на конфронтации двух совершенно разных жен, двух женщин прямо противоположных друг другу во всем. О первой «жене» Бог говорит: «И сказал Бог змею: положу вражду между тобою и между женою, между семенем твоим и семенем Ее, и оно будет поражать тебя в голову» (Быт. 3: 15), а о второй жене — Еве сказал Бог: «в болезни будешь рождать детей»

(Быт. 3: 16). **Первая Жена,** описанная **в Быт. 3: 15,** есть **Святая Непорочная Жена —** София, о которой Бог говорит, что **Она поразит** или **размозжит** (в еврейском переводе) **голову древнего змея, именуемого дьяволом и сатаной согласно Откр. 12: 9**. Это означает, что Она поразит смерть и тление, т. е. образу придается властный и божественный характер. **Другая жена,** описанная в **Быт. 3: 16,** есть жена Адама — Ева, первая грешная порочная беззаконница, подвергшаяся соблазну и обольщению змея и вошедшая с ним в согласие, вкусившая запретный плод от дерева познания добра и зла и тем самым ставшая основанием смерти и тления. Дифференциация этих двух жен совершается соответственно их положению в отношении к древнему змею. Одна враждует с древним змеем и должна размозжить ему голову, а вторая входит в согласие с тем же змеем — «обольщается», чтобы рождать детей своих подобно ему, о чем и сказал Иисус Христос: «Змеи и порождения ехиднины! Как вы убежите от осуждения в геенну?» (Мф. 23: 33).

Таким образом, **Жена, о Которой говорит Бог в Быт. 3: 15, никак не может быть Евой,** ибо ясно, что Жена-София ничего не имеет в Себе как от опороченной и осквернённой Евы, так и от всего «демоно-сатанинского лжебожества». И это соответствует словам Иисуса Христа: «ибо идет князь мира сего, и во Мне ничего не имеет» (Ин. 14: 30). Посему **София выступает от Бога, как мощное орудие для поражения дьявола и сатаны ввиду своей святости и непорочности**. Итак, для дифференциации жен Софии и Евы, в дальнейшем будем именовать Еву антагонисткой и «врагиней» Софии. Необходимо заметить, что в образах двух жен также открываются образы двух матерей.

Конфронтация двух матерей: София — Истинная Подлинная Мать всех Сынов и Дочерей Бога, и **Ева — мать-суррогат**, рождающая грешников, беззаконников и богопротивников. Сие подтверждается словом Давида: «во грехе родила меня мать моя» (Пс. 50: 7). «Поистине, нет никого из рожденных, кто не поступил бы нечестиво, и из исповедующих Тебя нет никого, кто не согрешил бы» (3Езд. 8: 35). На это указывают **два события**, **свидетельствующих о существовании двух матерей**, явленных в разных временных периодах бытия земли. **Первое событие** — это становление Премудрости Божией Софии Матерью для всех сынов человеческих, о чем говорится в Притчах Соломона: «Я Премудрость, была радостью всякий день, веселясь пред лицом Бога, и радость Моя была с Сынами Человеческими» (Притч. 8: 30, 31). **Второе событие** — это становление Евы матерью всех рождающихся и живущих на земле: «И нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (Быт. 3: 20). При этом для порочной Евы и древнего змея Бог провозглашает проклятие и вечный Суд, а в дальнейшем осуждает Еву в образе «великой блудницы». О суде Бога над Евой в подробности пишет **пророк Исайя:**

> А ты, великая блудница, говорила в сердце своем: «Вечно буду госпожою; я, — и другой подобной мне нет; не буду сидеть вдовою и не буду знать потери детей». Но внезапно, в один день, придет к тебе то и другое, вдовство и потеря детей (Ис. 47: 7–9).

Апостол Иоанн подтверждает Суд Бога над ней: «За то в один день придут на нее, ***блудницу***, казни, смерть, плач, голод, и будет **сожжена она огнем**, по-

тому что силен Господь Бог, судящий ее» (Откр. 18: 7–8). Эта Сила Божья для осуждения блудницы — антагонистки Софии проявляется при совместном действии Бога с Женой-Софией. Итак, подтверждая идею об антагонистке и врагине Софии, С. С. Аверинцев в своей статье «Премудрость в Ветхом Завете» привлекает внимание к тому, что

> **Премудрость**, *в Священном Писании,* **изображена в конфронтации со своим злым двойником.** Ее проповеднические и обрядовые действия, ее всенародные воззвания и ее атрибуты описаны в поражающей симметричности действиям, воззваниям и атрибутам той, которая **является ее антагонисткой** и **пародией** на Нее. Если Премудрость ведет к жизни, то «чуждая жена» ведет к смерти, в обитель пустых призраков — «рефаимов» [1, с. 37].

Концепция С. С. Аверинцева подтверждается словом Священного Писания: «Как **блудница** ненавидит женщину честную и благонравную, так правда возненавидит неправду, и обвинит ее в лице, когда придет Тот, Кто будет защищать преследующего всякий грех на земле» (3Ездр. 16: 50, 51).

Итак, основываясь на упомянутой роли Жены-Софии в осуждении врагов Божьих, можно утверждать, что распространенное среди многих софиологов мнение о греховности Софии является ошибочным. Целью данной статьи является глубокая и точная дифференциация образов Софии и Евы и предотвращение смешения этих двух образов, поскольку обвинения, которые должны быть возложены на Еву, часто ошибочно возлагают на Софию, предполагая, что все порочные явления и действия человечества связаны с внутренними функциями и чувствами «падшей Софии». Однако безусловно, что именно София непорочна в своей сущности и естестве, и она никаким образом не в ответе за происходящее во всем мире зло. Разрешение этого спорного вопроса станет разрешением важнейшей проблемы русской софиологии.

Об этой ошибке отождествления Софии с «душою мира» особо строго пишет Е. Н. Трубецкой, отмечая, что как в молодые годы это являлось главным недостатком концепции В. С. Соловьева, так и за два года до своей кончины в докладе «Идея человечества у О. Конта» он в публичном выступлении высказывал то же заблуждение. Евгений Николаевич Трубецкой в своем двухтомном труде «Миросозерцание В. С. Соловьева» говорит об этом явно и открыто:

> Роковой ошибкой… *В. С. Соловьева* является все то же отождествление «Софии» с «душою мира», которое я уже отметил как главный недостаток первоначальной концепции молодых лет **Соловьева**. В статье о Конте есть все то же заблуждение [8, с. 259].

Не меньшей нелепостью, по его словам, является и то, что грехопадение совершилось в явлении Софии, которая при этом остается тем не менее Святою. Современный исследователь софиологии В. С. Соловьева А. П. Козырев отмечает, что понятие «падшей Софии» фигурирует в некоторых его черновиках, где описывается «падшая София» в образе Мировой Души [5, с. 85]. Вслед за Соловьевым Булгаков повторяет ту же ошибку, связывая греховность человеческой природы с «падшей Софией» [3, с. 182–183].

Начиная со дня грехопадения в Едемском саду и доныне Ева, тщательно скрывая себя, все свои грехи и беззакония с большой хитростью возлагает на других, в т. ч. и на Софию. Но Жена-София никоим образом не могла быть грешной, иначе Бог во время суда в Едемском Саду не выдвинул бы решения, что именно София, как Жена, имеющая Мужа, поразит древнего змея. Из этого размышления ясно, что **София совершенно непричастна ко злу и ко греху**. Более того, Бог допустил, чтобы **против Святой Жены-Софии**, «облеченной в Солнце», **восстал** «красный дракон с семью головами и десятью рогами», в котором было заключено все **демоно-сатанинское сообщество лжебожества, достигшее к концу времен кульминации в своем злодействе,** накопив силы зла во всех тварях, **формируя ад и небо первое, где поставлены престолы** мироправителей тьмы века сего (Еф. 6: 12), и «**бог века** сего**,** дьявол, ослепил умы людей» (2Кор. 4: 4). «И знаю человека во Христе… который был восхищен до третьего неба» (2Кор. 12: 2). При первом сопоставлении стихов Библии Быт. 3: 15 и 3: 16 можно оформить следующие тезисы:

Тезис-1. Бог Своим Судом в Едемском Саду концентрирует внимание на конфронтации двух жен, двух женщин, радикальная разница между которыми состоит в их диаметральной противоположности не только по отношению к древнему змею и к дереву познания добра и зла, но и во всех аспектах жизни и бытия живых и живущих.

Тезис-2: Одна Жена — София, Подлинная Святая Непорочная и совершенно непричастная ко злу и ко греху, предназначена для поражения головы древнего змея, искоренения дерева познания добра и зла и осуждения смерти и тления (Мф. 3: 10, 1Кор. 15: 54). Посему София есть Жизнь Вечная. Другая жена — Ева, жена Адама, чуждая, порочная грешная беззаконница, подвергшаяся соблазну и обольщению змея, вошедшая в согласие и сношение с ним, стала как основанием смерти и тления, так и антагонисткой и врагиней Святой Жены-Софии. Посему Ева есть смерть, хотя муж ее Адам ложно назвал ее «жизнь», ибо Ева означает «жизнь».

Тезис-3: София есть Истинная Подлинная Мать всех праведных Детей Бога, ибо написано, что «Радость Моя была со всеми Сынами Человеческими». Жене Агнца и Матери был дан Виссон — праведность всех святых (Откр.19: 8). Ева есть мать-суррогат, рождающая детей с искажением и изменением образа и подобия Бога в них, делая их грешниками, беззаконниками и клеветниками, богопротивниками и богохульниками. Итак, написано: «Тяжело иго на сынах Адама, со дня исхода из чрева матери их, *Евы,* до дня возвращения к Матери всех, *Софии*» (Сирах 40: 1).

Тезис-4: София есть Жена Святая, Верная Мужу Своему, а Ева, жена Адамова, есть блудница, неверная мужу своему — прелюбодейка. «И воскликнул Ангел, громким голосом говоря: пал, пал Вавилон, великая блудница, ибо яростным вином блудодеяния своего она напоила все народы, и цари земные любодействовали с нею» (Откр. 18: 2). «Как блудница ненавидит женщину честную, так правда возненавидит неправду, и обвинит ее в лице» (3Ездр. 16: 50–51).

Тезис-5: Исследуя Библию и труды софиологов, необходимо постоянно дифференцировать Образ и Подобие Подлинной Святой Жены-Софии, Ко-

торая есть Жизнь, от чуждой порочной Адамовой жены-Евы, которая есть смерть. «Кто нашел Меня, Премудрость, тот нашел жизнь, все ненавидящие Меня, любят смерть» (Притч. 8: 35, 36).

Адам имитирует Иисуса Христа, Ева имитирует Софию.

Учитывая факт упоминания участия Ипостасей Полноты Божества в сотворении мира, обратимся к изречению Бога, которое Он провозгласил после грехопадения Адама и Евы в Едемском Саду. И сказал Бог: «Вот, Адам стал как один из Нас» (Быт. 3: 22). Исходя из этого выражения, возникает цепь вопросов, вытекающих один из другого: Кому из Ипостасей Полноты Божества уподобился Адам? И Кому из Ипостасей Полноты Божества уподобилась женщина Ева, которая часть Адама и во всем соответственна и подобна ему? (Быт. 2: 18, 20). По подобию какого Женского Образа из Ипостасей Божества была создана женщина Ева? Ибо Бог сказал: «создадим человека по образу и по подобию Нашему… мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1: 26, 27). Как написано: «Первый человек, Адам, — из земли перстный; второй человек, Иисус Христос — Господь с неба» (1Кор. 15: 45–47). До своего грехопадения Адам был создан по подобию Иисуса Христа, а Ева, как жена Адама, создана по подобию Софии как Жены и части Иисуса Христа. В. С. Соловьев в труде «Россия и Вселенская Церковь» выражает интересную мысль:

> Образ Человека-Мессии, отвергнутый первым Адамом, не уничтожился в природном человечестве, но только был сведен к состоянию **скрытой возможности**; он остался в человечестве, как живое зерно — семя жены, и сия есть София, частично и постепенно осуществляясь, чтобы, наконец, воплотиться во втором Адаме [7, с. 373].

После грехопадения Бог сказал: «Вот, Адам стал как один из Нас». Следовательно, интуитивно-подсознательно, опираясь на рационально-рефлексивное сознание, формируется аналогичное выражение и для Евы: «Вот, Ева стала, как одна из Нас». После изречения Богом суда над змеем, Адамом и Евой начинается конфронтация и противостояние между мужскими началами: Иисусом Христом и Адамом, который стал антихристом и антиподом Иисуса Христа, и между женскими началами: Женой Софией и женой Евой, которая стала антихристкой, антагонисткой, антиподом и врагиней Софии. Таким образом, с самого начала сотворения земли после грехопадения Ева стремилась во всем имитировать Подлинную Святую Жену Софию, формируясь как антиобраз Софии и Ее врагиня. Итак, можно прийти к заключению, что блудница, о которой говорил С. С. Аверинцев, называя ее антагонисткой и пародией образа Софии, и есть сама Ева. В подтверждение этого можно сказать, что, если Адам уподобился и стал антиподом Иисуса Христа, а частью Иисуса Христа является София, следовательно, Ева, являясь частью Адама, уподобилась и стала антиподом Софии. Так, Ева на протяжении всего бытия земли, стремится имитировать во всем Софию, Ее функции и способности, вызывая в людях искаженные помышления о Софии, ложно обвиняя Ее «в греховности» и «отпадении» от Царства Божия или вообще отрицая факт Ее реального существования как личности по лжесвидетельству сатаны в людях. И как пишет Аверинцев в своей статье «Премудрость в Ветхом Завете», «в

Средние века говорили, что дьявол — обезьяна Бога, а "чуждая жена" — обезьяна Премудрости, и это самый важный из ее признаков. А константа ее функции — пародия Премудрости» [1, с. 35].

Конфронтации между Адамом и Иисусом Христом, Евой и Софией можно выразить кратко в виде следующих тезисов:

Тезис-1: Адам был создан по образу и подобию Иисуса Христа, как Мужа и Части Софии — Жены Его, а Ева была создана по образу и подобию Софии Премудрости, как Жены и части Иисуса Христа (Быт. 1: 26).

Тезис-2: После грехопадения Адама и Евы Бог сказал: «Вот, Адам стал как один из Нас», посему интуитивно и подсознательно формируется аналогичное выражение, соответствующее и положению Евы: «Вот, Ева стала как одна из Нас».

Тезис-3: Подобно тому, как Адам стал имитатором, антагонистом, антихристом и врагом Иисуса Христа как представителя мужского начала, так и Ева стала имитаторшей, антагонисткой, антихристкой и врагиней Софии, как представителя женского начала.

Тезис-4: Ева, взятая от Адама, и есть женское начало и часть генома Адама, ибо Бог сотворил Еву из ребра Адама; а Адам есть мужское начало, и он взят от части генома Евы. От крови Адама произведена кровь Евы, в свою очередь от одной крови Евы — «Бог произвел весь род человеческий» на земле (Деян. 17: 26). А кровь Авеля доныне вопиет от земли к Богу об отмщении брату своему Каину человекоубийце и родителям своим — Адаму и Еве, ставших основанием смерти и тления.

Тезис-5: Как в Адаме все умирают (1Кор. 15: 22), так и в Еве — все умирают, ибо она стала основанием смерти, что подтверждается словом «От жены начало греха, и чрез нее все мы умираем» (Сирах. 25: 27). Ибо «как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5: 12). Беспрекословно этим «одним человеком» является именно Ева, через которую смерть вошла во всё творение и человечество. Ева создана Богом из ребра Адама, и именно она стала первой грешницей и смертью, и тем самым она стала гробом для мужа своего, Адама, потому что она погубила его тем, что и ему дала есть плод от дерева познания добра и зла. Адам — первенец смерти от Евы, а Ева — первеница смерти от сатаны и древнего змея. «Съест члены тела его, съест члены его первенец смерти» (Иов. 18: 13). Так сформировался первородный грех.

Тезис-6: «Как в Иисусе Христе все оживут в Пришествие Его», так и в Софии все оживут в Ее Явлении во втором Пришествии Его. Как смерть через человека — Еву, ибо от жены начало греха и через нее все умирают, так и воскресение мертвых через Человека — Софию (Сир. 25: 27, 1Кор. 15: 21–23). Армянский историк V в. Агатангелос подтверждает этот тезис, говоря, что именно «через первую деву в мир вступила смерть» [2, с. 43].

Древний змей — посредник между дьяволом и сатаной, Адамом и Евой.

Поскольку Ева входит в борьбу против Софии вместе со змеем, необходимо внести некоторую ясность в понимание образа древнего змея. Сразу можем отметить, что змей противостоит не Еве, а именно Софии. Возникает вопрос: кто есть древний змей и каким образом он может противостоять Жене-Софии?

Каким образом змей, осужденный Богом чтобы ползать на чреве по земле, вдруг является в видении Иоанну Богослову как великий красный дракон с семью головами и десятью рогами, обитающий на небе? Библия говорит, что «Змей был хитрее всех зверей полевых». И сказал змей жене-Еве: «подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в Раю?» (Быт. 3: 1). Из этих слов змея ясно видно, что он противится Слову Бога и лестью вызывает подозрение в Еве на запрет Бога: не есть от дерева познания добра и зла.

При сопоставлении стихов Быт. 3: 13 и 3: 14 выявляется, что Бог аналогичными словами обращается как к Еве, так и к змею. Это свидетельствует о том, что Ева и змей, войдя в «интимное» соглашение и сношение, совершили беззаконие, за что и Бог обоих предал проклятию. О свершившемся «интимном» сношении Евы со змеем пишет известный русский софиолог С. Н. Булгаков, опираясь на учение Каббалы: «Змей отравил своим нечистым семенем экстаз плоти. По учению Каббалы, грехопадение Евы состояло в том, что она «имела интимное сношение со змеем» (Zohar, II, 636, 299a)» [4, с. 296].

А при сопоставлении стихов Быт. 3: 14 и 3: 19 выявляется, что Бог снова аналогичными словами обращается как к змею, так и к Адаму: «И сказал Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами; ты будешь ползать на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей. И сказал Бог Адаму: проклята земля за тебя; прах ты, в прах и возвратишься» (Быт. 3: 14, 19). Итак, змей должен был есть прах, а прах есть Адам. Таким образом, Адам стал пищей змею. Но как Адам стал пищей змею, так и Ева стала пищей ему, ибо она первая согрешила и «вошла в интимное сношение со змеем», как было сказано выше. И в этих словах выражается крайне негативное отношение Бога к Адаму и Еве. Так как Адам и Ева были «съедены» змеем, то тем самым змей овладел ими, вследствие чего свою власть и силу господствовать над землей и небом Адам и Ева вынужденно передали ему. И змей взошел на небо. Это подтверждается следующими словами: «И сказал дьявол Иисусу: Тебе дам власть над всеми сими царствами, ибо она передана мне, и я, кому хочу, даю ее» (Лук. 4: 6). А власть и сила над землей Адаму и Еве были переданы Богом при их благословении после сотворения как высшим творениям Божьим, власть которых распространялась и над землей, и над водами, и над небом первым. Ибо «Бог благословил Адама и Еву, и сказал им: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами, зверями, птицами, скотом, животным, пресмыкающимся и над всею Землею» (Быт. 1: 28). В свою очередь, падшие херувимы — дьявол и сатана, как ангелы, войдя в древнего змея, подняли его на небо первое. «Явилось на небе другое знамение большой красный дракон, который встал перед Женою» (Откр. 12: 3, 4).

При сопоставлении стихов Быт. 3: 14, 19 и Откр. 12: 4–5, 17 выявляется, что тот же змей хотел съесть плод чрева Софии — Жены облеченной в Солнце.

> Ибо стал змей перед Женой-***Софией***, чтобы, когда Она родит, пожрать Ее Младенца. Но Жена родила младенца мужского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным; и восхищено было дитя ее к Богу и престолу Его. И произошла на небе война и низвержен был дракон на землю. И Ангел сковал дракона и низверг в бездну на 1000 лет. Когда окончится 1000 лет, сатана будет освобожден из темницы, чтобы обольщать народы, и собирать их на брань про-

тив святых. И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их, а дьявол ввержен в озеро огненное, где будет мучаться во веки веков (Откр. 12, 20).

Из сказанного видно, что тот же змей хотел пожрать и младенца Жены, облеченной в Солнце. Но потому, что Жена родила святые подобия Христа, то змей не смог пожрать этого младенца, а напротив, претерпел в духовной войне поражение и был низвергнут на землю с последующим ввержением в огненное озеро. Об этом говорит Григор Нарекаци: «Рождает она и неких богов сотворенных — Святые подобия Бога Единого, Христа» [6, с. 250]. Таким образом, рожденные Евой становятся пищей для змея, а рожденные Софией, т. е. Ее семя, поражают змея в голову, как Бог и предрек вначале в Едемском Саду: семя Жены будет поражать голову древнего змея, а грешники — «семя блудницы» (Ис. 57: 3). Потому Григор Нарекаци в своих неугасимых чаяниях об исполнении Божьего пророческого Суда над виновником всего человеческого соблазна, как бы моля об отмщении за всех святых, писал: «И во истребление ядовитой змеи смертоносной и тому, кто внушил ей коварство, весь мир обманувшее; пусть будет он Ангелами схвачен, связан и предан погибели» [6, с. 288].

Уместно привести интересное суждение С. Н. Булгакова, где он отмечает положение змея как самого хитрого зверя Рая, определяя, что «дьявол лишь пользовался естественными свойствами этого животного, змея, делающими его наиболее восприимчивым медиумом для целей обольщения» [4, с. 272], тем самым указывая, что в этом случае сам змей, как тварь, «сделался орудием дьявола» [4, с. 272]. Таким образом, змей, в которого вошли падшие херувимы, стал «медиумом», т. е. посредником между дьяволом и сатаной, Адамом и Евой. Об этом написано в знаменитой книге Агатангелоса «История Армении», повествующей об обращении Армении в христианство в 301 г. во время царствования царя Трдата III Великого (287–330 гг.):

> Как там, в раю, чтобы заставить забыть о запрете, дьявол, оседлав змея, вполз в нечестивое ухо первой женщины, так и здесь, сделав царя Трдата забралом для себя, через него сражался с богосотворенными церквами и добродетельными девами [2, с. 60].

Обобщая, вышесказанное можно изложить в следующих тезисах:

Тезис-1. Бог сказал Адаму: «прах ты, в прах и возвратишься» (Быт. 3: 14), а змею Бог сказал: «будешь есть прах во все дни жизни твоей» (Быт. 3: 19). А также Господь сказал: «Отступающие от Меня будут написаны на прахе…» (Иер. 17: 13).

Тезис-2: Змей, в которого вошли падшие херувимы — дьявол и сатана, стал «медиумом» — посредником между дьяволом и сатаной и Адамом и Евой.

Тезис-3: Змей, который проклят Богом ползать на груди и чреве своем и есть прах во все дни, вдруг оказался на небе, видоизмененным в красного дракона с семью головами и десятью рогами, чтобы противостать Жене, облеченной в Солнце и Имеющей во Чреве Младенца.

Тезис-4: 7 голов древнего змея противостоят 7 Духам Божьим, действующим в Жене Агнца, на Котором почивали Семь Духов Божьих (Ис. 11: 2).

Ева — причина опорочения и осквернения всего творения Божия, основание смерти и «самостный злой центр бытия». Важно заметить, что осквернение и внесение греха и тления в мир осуществилось посредством человека — Евы, как высшего творения Божия, через принятие «плодов смерти» от дерева познания добра и зла. О значимости Евы в акте грехопадения пишет С. Н. Булгаков:

> …сатана, для достижения своей окончательной цели, сможет внести соблазн и грех в мир только чрез человека, и поэтому победа над человеком является и победой над всем миром, ибо вместе с человеком падает в совокупное «стенание» вся тварь. И потому полное воплощение антихриста в человека, есть последняя цель сатаны [4, с. 271].

Ева стала воплощением дерева познания добра и зла, т. к. все знания этого дерева вошли в Еву через вкушение плода, в котором находится семя дерева. Ева сознательно, по своей воле вкусила плод дерева познания добра и зла и, подвергшись соблазну змея, «увидела жена, что дерево хорошо для пищи, приятно для глаз и вожделенно, потому что **дает знание**; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт. 3: 6). С. Н. Булгаков пишет, что «Ева, сознательно нарушив заповедь Бога, согрешила, и потому **Жена-Ева сделалась уже недоступна раскаянию**, и она старается переложить вину на змея» [4, с. 271, 316]. Таким образом, можно сделать следующие выводы в виде тезисов:

Тезис-1: Ева, вкусив плод дерева познания добра и зла, вобрала, т. е. приняла в себя, всё злое семя, став подобием дерева познания добра и зла, и подвергшись поражению смертью, сама стала смертью, тлением и своеобразным средоточием сил зла, растлив всю землю.

Тезис-2: Смертоносное семя зла, смерти и тления было всеяно равно как в сердце Евы, так и в сердце Адама.

Тезис-3: Искоренение и истребление злого семени, посеянного дьяволом и сатаной в сердце Евы и Адама через змея-медиума, совершится непременно Иисусом Христом и Софией, ибо Софии надлежит начать молотьбу по повелению Бога: «Встань и молоти семена, Дочь Сиона!» (Мих. 4: 13)

Пророк Ездра говорит об этом злом семени: «Зерно злого семени посеяно в сердце Адама изначала, и сколько нечестия народило оно доселе и будет рождать до тех пор, пока не настанет молотьба!» (3Ездр. 4: 30–31). «Встань и молоти, Дочь Сиона, *София*, ибо Я сделаю рог твой железным и копыта твои сделаю медными, и *Ты* сокрушишь многие народы, и посвятишь Господу стяжания их и богатства их Владыке всей Земли» (Мих. 4: 13). Таким образом, теперь видно, что подробное изложение сущности змея совершается автором с целью показать, что против Софии восстают не только древний змей, дьявол и сатана, но и Ева и Адам, и все падшие твари, которые вошли в согласие друг с другом и составили **коалицию зла, чтобы враждовать против Жены-Софии**. Однако все претерпели поражение и все пали с Неба на Землю с последующим ввержением в бездну на 1000 лет и в огненное озеро. Уместно привести слова П. А. Флоренского, который был убежден, что «Вне Софии — смерть и безумие» [9, с. 390]. Исследуя стихи Притч Соломона 2: 16; 5: 3; 7: 21; 6: 24; 9: 13–17, С. С. Аверинцев замечал такую особенность: «“чуждая жена” — не просто

обольстительница, хотя бы средствами риторики, но проповедница, публично выступающая с проповедью безумия» [1, с. 35].

В заключение можно обобщить сказанное в статье: распространенное среди некоторых софиологов мнение о греховности Софии является ошибочным, поскольку в таком случае происходит неосознанная подмена подлинного образа Софии ее антагонисткой. И этой антагонисткой Софии Премудрости Божьей является не кто иная, как Ева, названная в Библии «Вавилонской блудницей», «неправдой», «матерью живущих», что становится явным при более глубоком исследовании книги Бытия и Откровения. Эти два женских образа оказываются в конфронтационно-антагонистическом отношении друг к другу подобно жизни и смерти, святости и порочности, свету и тьме. Это понимание может послужить аргументом к переосмыслению софиологического наследия в его новом ракурсе и позволит приблизиться к более глубокому восприятию софийных идей русской религиозной философии от В. С. Соловьева до С. С. Аверинцева. Таким образом, ясно, что конфронтация двух жен: Софии — святой Жены Христовой и Евы — порочной жены Адамовой, является очевидной и требует от исследователей образа Софии более внимательного отношения для верной дифференциации этих двух сокрытых и диаметрально-противоположных образов, основательно определяющих истинное и ложное миросозерцание.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Премудрость в Ветхом Завете // Альфа и Омега. — М., 1994. — № 1. — С. 25–38.

2. Агатангелос. История Армении / пер. с древнеарм., вступ. статья и коммент. К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатян. — Ереван: Наири, 2004. — 336 с.

3. Булгаков Сергий, прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. — Paris: YMCA-Press, 1933.(Переизд.: М., Общедоступный Православный Университет, 2003).

4. Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и Умозрения. — М.: Республика, 1994.— 417 с.

5. Козырев А. П. Соловьев и гностики. — М., Изд. Савин С. А., 2007. — 544 с.

6. Нарекаци Г. Книга скорбных песнопений / перевод с древнеарм. — М.: Наука, 1988. — 407 с.

7. Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь / пер.с фр. Г. А. Рачинского. — М.: ТПО «Фабула», 1991. — 448 с.

8. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. — М.: Московский философский фонд «МЕДИУМ», 1995. — Т. 2. — 612 с.

9. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П. А. Собр. соч.: в 2 т. — М., Путь, 1914. — Т. 1. — 809 с.

УДК 3:27 (47)

В. В. Шмаков*

ПРОБЛЕМА ВЗАИМОСВЯЗИ ЦЕРКВИ И ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Л. П. КАРСАВИНА И С. Л. ФРАНКА

Ключевыми моментами философии Л. П. Карсавина являются его философия истории и персонализм, а также учение о всеединстве и «симфонической личности». Истинной формой этого всеединства, где индивидуальные личности могут обрести собственное бытие и связь с Богом, является Церковь как высшая всеединая личность. Для другого русского философа — С. Л. Франка, идея всеединства также имеет ключевое значение и связана с его идеей о личности, становление которой будет возможно, если она приобщится к соборному «мы»-единству, станет частью Церкви. Взгляды философов на взаимосвязи между Церковью и личностью тесно переплетаются друг с другом и основаны на философии и метафизике всеединства отечественных и западных мыслителей, в особенности на философии Николая Кузанского. Поэтому задача данной статьи — провести сравнительный анализ взаимосвязи Церкви и личности у Карсавина и Франка.

Ключевые слова: С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, Николай Кузанский, Церковь, личность, симфоническая личность, соборность, «мы»-единство, всеединство.

V. V. Shmakov

THE PROBLEM OF THE INTERDEPENDENCE OF THE CHURCH AND THE PERSON IN THE PHILOSOPHY OF L. P. KARSAVIN AND S. L. FRANK

The key moment in the philosophy of P. A. Karsavin is his philosophy of history and personalism, and the doctrine of total-unity and "symphonic personality". The true form of this all-unity, where individual individuals can acquire their own being and become connected with God, is the Church as a supreme personality. For another Russian philosopher S. L. Frank the idea of total-unity is also key in his philosophy and is interconnected with his idea of the person, the emergence of which will be possible if it joins the catholic "we"-unity and the Church. The views of philosophers on the relationship between the Church and personality intertwined with each other and based on the philosophy and metaphysics of the unity of domestic and western thinkers, especially on the philosophy of Nikolai of Cusa. Therefore,

* Шмаков Владимир Владимирович, аспирант 3-го курса кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; vshm1992@yandex.ru

the task of this article is to carry out a comparative analysis of the relationship between the Church and the personality in Karsavin and Frank.
Keywords: S. L. Frank, P. A. Karsavin, Nikolay Kuzansky, Church, personality, symphonic personality, conciliar, "we"-unity, all-unity.

Как известно, Зеньковский относил системы Карсавина и Франка к одной и той же метафизике всеединства, утверждая, впрочем, что «у Карсавина все же скорее наброски системы, чем система. Опыт подлинной системы Всеединства находим мы у С. Л. Франка» [2, с. 801]. Зеньковский, восхищаясь Франком, таким образом, полагал, что система Франка, в сущности, отличается лишь образцовым обоснованием. Он писал, что «оригинальность и философская сила Франка в том *обосновании* этой метафизики, которое он развил в своих работах» [2, с. 819].

В самом деле, если проводить сравнительный анализ между философскими взглядами С. Л. Франка и Л. П. Карсавина, то можно обнаружить, что они оба были последователями философа Николая Кузанского. Оба считали его своим учителем, хотя и использовали его философские разработки по-разному: если Франк в основном опирался на его апофатические элементы, идею «незнания» и непостижимого, идею «умудренного неведения», то для Карсавина была важнее пантеистическая направленность Кузанского, момент «стяженности». Однако их концепции взаимосвязи церковного единства и личностного бытия тоже существенно различаются между собой, поэтому существует необходимость провести их сравнительный анализ.

Учение о Церкви и личности изложено Л. П. Карсавиным в работах «О личности», «О началах», «Церковь, личность и государство», а также ряде других. Центральное понятие его философии — личность. Он дает следующее определение личности: «Личность — конкретно-духовное или телесно-духовное существо, определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное» [4, с. 33]. Личность в ее единичном аспекте не может существовать сама по себе, но существует лишь в многоплановом единстве с другими личностями.

Согласно Карсавину, любые субъекты действия в истории, социальной жизни и культуре включены в единое целое, во «всеединство», где каждая отдельно взятая человеческая личность понимается как органическая часть всеединства. Карсавин, как и другие евразийцы, называл это всеединство «симфонической личностью». «Симфонические личности» могут проявляться как отдельный народ или церковная община, как Церковь в целом или как все человечество, образуя иерархическую структуру мира как глобального всеединства личностей, интегрированных в определенную иерархию. Тварное бытие предстает, таким образом, как «иерархическое единство множества симфонических личностей различных порядков» [5, с. 139].

Центральным моментом в его философии всеединства и персонализме является момент «стяженности», почерпнутый у Николая Кузанского, который заключается во взаимосвязи и диалектике части и целого (см.: [6, с. 51]). Основная установка учения о «стяженном» — холизм, т. е. примат целого над частями, способ участия низших элементов в высшем. Эту установку выражают вводимые им специфические термины: явления и вещи он называет

«моментами» или «качествованиями» высших всеединств, в которые они входят, а высшее всеединство «актуализует» себя в них.

Для Карсавина важно метафизически обосновать проявление первоединства во всем сущем, это обоснование строится им на базе онтологии всеединства. При этом переход от индивидуальной личности к социальной и провозглашение первичности высшей социальной личности оборачивается ограничением свободы индивидуума. Так, по отношению к Божественному бытию личностное бытие есть существо несовершенное, оно может существовать через сопричастность к Богу: «Тварной личности, строго говоря нет, называем же мы тварной личностью Ипостась Логоса» [4, с. 11].

Мыслитель считал, что правильная концепция творения должна совмещать идею божественного совершенства с идеей нерасторжимого единства Бога и тварного мира. В рамках этой всеединой целокупной реальности возникает единая богочеловеческая реальность, в которой тварь воссоединяется с Богом, находит в Нем основу. Такой реальностью может быть Церковь, которая является высшей всеединой личностью.

По Карсавину, нет оснований признавать только всеединую личность Церкви и множество индивидуальных личностей, которые находятся в ней. Между единой личностью всей Церкви и индивидуальными личностями находятся еще «симфонические личности». Такими соборными личностями могут быть «поместные национальные церкви». Следовательно, необходимо признать структурированный состав в Церкви, ее иерархическое множество личностей.

Церковь для Карсавина есть проявление всеединства как связь Бога с миром в их онтологическом единстве, как всеединая соборная личность. Вселенская Церковь, (включая индивидуальную личность как члена этой Церкви) может существовать как подлинная личность только если будет причастна Божественной Ипостаси, будет Телом Христовым. В рамках Вселенской Церкви существует иерархическая структура личностей, включая «симфонические личности» и индивидуальные личности, которые являются вторичными по сравнению с ней. Она находит свое воплощение в «видимых церквах», которые находят свою совершенную индивидуализацию в симфонической личности «Вселенской Православной Церкви».

Таким образом, в антропологии и экклесиологии Карсавина заложен «социоцентризм», примат коллективного над индивидуальным, «человек вторичен и сущностно по отношению к симфонической личности» [11, с. 35]. Причиной этого «социоцентризма» и учения о «симфонических личностях» может быть неудовлетворенность Карсавина западноевропейским экзистенциалистским и персоналистским пониманием личности, в т. ч. персонализмом Н. А. Бердяева. Он считал, что в рамках этой антропологической традиции личность рассматривается как «яркая индивидуальность», дистанцирующаяся «от окружающего социального и природного мира из-за боязни раствориться в родовом сознании…» [1, с. 321]. Мыслитель выступает здесь последователем евразийской школы, исходит из философии истории, в рамках которой на первый план ставится бытие культурно-исторических форм и «национально-исторических субъектов», в т. ч. Церкви.

Для С. Л. Франка личность не может существовать без других личностей, без «ты». Кроме того, философ подчеркивает, что становление личности происходит только через принадлежность к трансцендентному началу.

В своих работах он утверждал, что только в средоточии в другом «ты» возможно откровение личности, самосознание собственного «я». Именно это явление встречи с «ты» и есть место, в котором впервые в подлинном смысле возникает «я». Через откровение «ты» и через трансцендирование «непосредственного самобытия» во-вне возможно самораскрытие в человеке собственного бытия, индивидуального начала. Таким образом, если не будет возможности отношений с другими личностями, связи с «ты», то невозможно будет помыслить не только самосознание «я» человека как личности, но и вообще бытие. В человеке чувство сопринадлежности к некоему коллективному целому, к «мы», есть естественная установка индивидуального сознания, «я».

Подробно рассматривает Франк и тему соборности. Для него соборное единство образует жизненное содержание самой личности и переживается только через причастность к религиозному началу, к Церкви, которая есть религиозный фундамент совместности жизни. Всякое умаление действия соборности и всякий отрыв от нее умаляет личность и лишает ее жизненной силы, т. к. универсализм и индивидуализм не исключают и не ограничивают друг друга, но внутренне совпадают и взаимно поддерживают друг друга. Из этого следует, что соборное целое, частью которого чувствует себя личность, должно быть столь же конкретно индивидуально, как сама личность [8, с. 58].

На этом основании философ строит свою концепцию Церкви. Церковь для него есть единый соборный организм и «мы»-единство, единство в любви друг к другу и к Богу. Она имеет мистический фундамент, божественное основание, в рамках которого возможно формирование личности, проявление ее уникальности и индивидуальности.

Мыслитель исключает пантеистические установки Кузанского в отношении к Богу, к Церкви, делает больший акцент на апофатических моментах философии Кузанского. Он раскрывает его идею «незнания» и непостижимого, идею «умудренного неведения», выдвигает известнейшую идею Николая о том, что Абсолют есть слияние всех противоположностей, точнее, он выше всех противоположностей, характерных для отношений вещей в предметном мире (см.: [6, с. 187]). В этом смысле преобразуется в Нем облик непостижимого (см.: [9, с. 295]).

Так, человек, через собственный мистический опыт, становится сопричастным Богу, Который для человека является высшим «Ты». Через связь с Ним возможны любые отношения «я-ты», а также возникновение богочеловеческого и соборного единства Церкви. В Церкви человек через собственный мистический опыт становится сопричастным Богу и Церкви как Телу Христову, а также соборному единству. Путь к Богу возможен для человека через внутренний мистический индивидуальный опыт и через приобщение к мистическому соборному единству Церкви. Оба пути тесно связаны между собой и не могут быть отделены друг от друга.

Для мыслителя философский принцип «антиномического монодуализма», т. е. соединение противоположностей, свидетельствует о непостижимости

той или иной формы реальности. То же относится и к Церкви. В ней антиномический монодуализм позволяет мыслить единство индивидуального и универсального, где каждая человеческая душа имеет, с одной стороны, «свое индивидуальное <…> отношение к Богу…», а с другой стороны, «связь со всеми другими людьми» [10, с. 217–218]. Таким образом, Церковь есть соборное «мы»-единство, «единство во множестве» и мистическое всеединство, воплощение «непостижимого» [9, с. 235].

Таким образом, только в Церкви возможно проявление индивидуальности в человеке, конституирование его личности, одухотворение и преображение социальной реальности. Франк выступает как философ-мистик. Он рассматривает Церковь в мистическом ключе как трансцендентную реальность иного мира: «Основа моей религиозности — это ощущение укорененности в реальности того мира, сознание, что в этом мире личность есть чужестранец — не от мира сего» [7, с. 219–220].

И Л. П. Карсавин, и С. Л. Франк в равной степени обращают свое внимание на всеединство как на абсолютную форму бытия, обусловливающую бытие мира и человека, Церкви и отдельной личности. Тем не менее их подходы к взаимосвязи целого и части, общества и человека, а также Церкви и личности существенно различаются между собой.

По Карсавину, Церковь представляет собой всеединую симфоническую личность, истинным воплощением которой в мире является «Вселенская Православная Церковь». В Церкви преодолевается несовершенство личностного бытия твари, осуществляются ее смысл и истинное назначение. Личность становится больше, чем просто личность в тварном аспекте, когда человек входит в жизнь Церкви и приобщается к полноте Божественной жизни, к Логосу. По причастию Христу как «Всеединой Божественной и Богочеловеческой Личности» индивидуальные личности одновременно приобщаются к единству вселенской и всеединой личности Церкви (см.: [3, с. 417]). Церковь есть целостное присутствие целого в своей части, в ней отсутствует равновесие между уникальной самобытностью индивидуальной личности и органическим целостным единством «симфонической личности» Церкви. Индивидуальная личность может существовать как подлинная личность, только если будет причастна Божественной Ипостаси, будет находится в единстве с Церковью как с Телом Христовым.

Франк рассматривал Церковь одновременно как соборное «мы»-единство, которое актуализирует личность в человеческом существе, и как реальное присутствие Божества, как мистический всеобъемлющий организм, предвосхищающий все зримые границы своего бытия. В его экклесиологии персонализм тесно взаимосвязан с его онтологически-мистическим подходом. Здесь имеется в виду, что личность не растворяется в трансцендентной реальности, но обретает себя, раскрывает свои индивидуальные черты. Только в Церкви как в богочеловеческом и соборном «мы»-единстве возможно проявление индивидуальности в человеке, конституирование его личности, одухотворение и преображение социальной реальности. Церковь для него есть единство общественного и личностного, универсального и индивидуального, «единство во множестве», в ней присутствует равновесие между уникальной самобытностью индивидуальной личности и органическим целостным единством Церкви.

Франк и Карсавин по-разному рассматривали философские установки Николая Кузанского, опираясь на них для развития своих собственных философско-религиозных взглядов и идей. Также это относится и к их взглядам по поводу взаимосвязи Церкви и личности. Франк использовал апофатические элементы Кузанского, идею «незнания» и непостижимого, и в связи с этим Церковь рассматривал как мистический и до конца непостижимый момент бытия, в рамках которого личностное начало в человеке проявляет себя. Карсавин же опирался на пантеистическую тенденцию философии Кузанского, на момент «стяженности» между всеединым целым и отдельными его элементами. Для него индивидуальная личность может существовать как подлинная личность только если будет причастна Божественной Ипостаси, находиться во всеединстве с вселенской личностью Церкви. На примере их концепций соотношения личности и Церкви очевидно влияние западной идеи всеединства, раскрытия соотнесенности в нем части и целого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Василенко Л. И. Введение в русскую религиозную философию. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — 442 с.

2. Зеньковский В. В. Метафизика всеединства системы Л. П. Карсавина и С. Л. Франка // Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. — М.: Академический Проспект. 2001. — Т. 2. — С. 790–819.

3. Карсавин Л. П. Малые сочинения. — СПб.: Алетейя, 1994. — 532 с.

4. Карсавин Л. П. Пролегомены к учению о личности / Путь. — 1928. — № 12 (август). — С. 32–46.

5. Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. — М.: Ренессанс, 1992. — Т. 1 / сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего. — 323 с.

6. Кузанский Николай. Соч: в 2 т. — М.: Мысль, 1979. — Т. 1 / пер., общ. ред. и вступит. статья З. А. Тажуризиной. — 408 с.

7. Резвых Т. Н. «Моя судьба меня не беспокоит…»: С. Л. Франк в оккупированной Франции // Антонов К. М. «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С. Л. Франка: сб. науч. ст. / сост. К. М. Антонов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. — С. 195–240.

8. Франк С. Л. Духовные основы общества. Сборник / сост. П. В. Алексеев. (Сер. Мыслители XX в.) — М.: Республика, 1992. — С. 15–144.

9. Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Человек и Бог. — Минск: Изд-во белорусского Экзархата, 2010. — С. 77–524.

10. Франк С. Л. Свет во тьме // Франк С. Л. Свет во тьме. — Минск: Изд-во белорусского Экзархата, 2011. — С. 3–414.

11. Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. — М.: Ренессанс, 1992. — Т. 1 / сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего. — С. 5–72.

УДК 091: 16: 303

В. Ю. Даренский*

АНТИНОМИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА П. А. ФЛОРЕНСКОГО КАК «ЛОГИКА ВЕРЫ»

Статья посвящена анализу антиномической диалектики П. А. Флоренского как особой внутренней логики «верующего разума». Проведен типологический анализ этой диалектики как специфического учения о познании вообще и о логической структуре «верующего разума». Показано, что этот тип гносеологии сочетает в себе максимальный стимул к свободе рационального познания с логически осознанной предельной умной открытостью Непостижимому. Она является ценным опытом и образцом философии как аскезы ума, избавляющегося от стереотипов и предрассудков небиблейского мышления.

Ключевые слова: антиномия, диалектика, П. А. Флоренский, «верующий разум».

V. J. Darenskiy

ANTINOMICAL DIALECTIC BY P. A. FLORENSKY AS "THE LOGIC OF FAITH"

The article is devoted to analysis of the antinomical dialectic by P. A. Florensky as a special internal logic of the "believing mind". The typological analysis of this dialectic as a specific doctrine of knowledge in General and logical structure of the "believing mind". It is shown that this type of epistemology combines maximum incentive to the freedom of rational knowledge with the logical conscious of the ultimate smart openness is Incomprehensible. It is a valuable experience and a model of philosophy as ascesis of the mind, gets rid of stereotypes and prejudices unbiblical thinking.

Keywords: antinomy, dialectic, P. A. Florensky, "believing mind".

Где нет антиномии, там нет и веры.
П. А. Флоренский

Гносеология П. А. Флоренского является, возможно, самым ценным, но вместе с тем и едва ли не наименее исследованным аспектом его наследия. Его

* Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Луганский государственный университет им. Т. Шевченко; darenskiy1972@mail.ru

концепция антиномического строения тварного бытия и соответствующая ей модель антиномического познания, как мы постараемся показать, имеет очень большой эвристический потенциал для христианской философии (актуальность этой темы показана в недавней публикации Я. Крочака, см.: [15]). Ведь последняя всегда испытывает специфические затруднения именно в рамках гносеологической проблематики, поскольку исходный концептуальный аппарат европейской философской традиции, доставшийся ей еще от античной метафизики, сформировавшейся в лоне язычества, имплицитно содержит совершенно иное представление о природе абсолютной Истины, чем то, которое дано в библейском Откровении.

Высшей точкой античного постижения Бытия как такового было, как известно, понимание его как Космоса — живого, одушевленного, умного, имманентного самому себе совершенного Тела, за пределами которого ничего нет. Мировой Ум, которым правится этот Космос, безличен и состоит из «мира идей», всегда в той или иной степени воплощенных в эмпирическом бытии, но никогда не сводимых к нему. Человеческий ум совершенен в меру причастности космическому Уму, зерно которого в нем заложено изначально. Тем самым, высшей формой познания здесь было созерцание неизменных идей сквозь пелену материального мира. С гносеологической точки зрения также принципиально важно то, что мир как Космос необходимо мыслится как самодостаточное Целое, поэтому любые противоречия в нем в конечном счете — кажущиеся, меональные, разрешающиеся имманентно внутри самого же Космоса, вне которого ничего нет. Для христианского ума мир предстает совсем иначе. Абсолютная Истина здесь — не полнота Космоса, а Личность Богочеловека. А Космос — это в первую очередь тварная и смертная плоть. Соответственно, высшая форма познания — преображение человеческого ума, выражающееся в способности к богопознанию. По отношению к последнему самодовлеющее познание «мира идей», правящих смертной плотью мира сего, сколь бы сложным и содержательным оно ни было само по себе, оказывается уже как раз удалением от истинного познания:

> Русская мысль нового времени… шла в поисках Бога-Троицы не по путям космоса, а по просторам личности, выбирая для этого подходящие тропы в новой философии и современной ей поэзии. Однако в этом, как это ни парадоксально может показаться, она, отвергнув схоластику, возвращается к средоточию мысли каппадокийских Отцов [8, с. 7].

Познание в высшем смысле здесь тождественно re-ligio, т. е. «восстановлению, воспроизведению связи» с явленной в Откровении предвечной Истиной, а отнюдь не «отражению» чего-то в чем-то (мирового Ума в уме человеческом, объекта в субъекте и т. п.) Тем самым и мир как тварное смертное бытие в качестве предмета познания здесь понимается совсем иначе — не в модусе полноты и целостности, а в модусе конечности и онтологической несамодостаточности.

В свою очередь ключевой задачей христианской теории познания становится обнаружение такой универсальной логической формы, которая бы одновременно, в одном акте мысли «схватывала» бы и конечную, тварную, смертную суть любых явлений этого мира, и свидетельствовала бы о бытии нетварном,

об Истине как абсолютной Личности. Особой заслугой о. Павла Флоренского является обоснование тезиса об антиномическом мышлении как наиболее адекватной из всех выработанных человеческим разумом форм для выполнения этой познавательной функции. Задачей настоящей работы является не только реконструкция целостной концепции антиномической диалектики в наследии о. Павла, но и включение ее, во-первых, в контекст проблемы возможностей философской саморефлексии религиозного опыта; во-вторых, в контекст фундаментальных тенденций становления православной философии.

Первое специальное исследование гносеологии П. А. Флоренского принадлежит известному историку философии П. П. Гайденко, однако ее статья «Антиномическая диалектика П. А. Флоренского против закона тождества», написанная в 1988 г., основана на марксистском подходе и поэтому дает весьма специфическую интерпретацию темы. Диалектика о. Павла в ней трактуется так, что он якобы «отбрасывает и закон тождества», хотя на самом деле он всего лишь указывает на ограниченность области его применимости (характерно, само это «обвинение» заимствовано из критики марксистской диалектики западными авторами). Тем не менее, для своего времени эта статья имела ценность (см.: [2]). За прошедшие с тех пор 30 лет антиномика П. А. Флоренского рассматривалась многими авторами в весьма позитивном ключе. Например, автор новейшей книги о русском философе Н. Валентини отмечает, что его «религиозная философия основана на «конкретной метафизике», радикально отличающейся от метафизики западной философской традиции и глубоко укорененной в христианском реализме и символизме, в его аутентичной антиномичной и парадоксальной сущности» [1, с. ix]. Тем не менее до сих пор не был проведен *типологический анализ* этой диалектики как специфического учения о познании вообще и о логической структуре «верующего разума». Определенный шаг в этом направлении сделал С. А. Губанов в статье «Культ как онтологическая модель антиномий в размышлениях о. П. А. Флоренского» (см.: [3]), где его антиномика рассматривается в контексте философии культа, т. е. в ее главных онтологических основаниях. *Целью* данной статьи является концептуализация понимания гносеологии П. А. Флоренского как особой *внутренней логики* «верующего разума».

Гносеология П. А. Флоренского должна рассматриваться в контексте этой общей парадигмы, предполагающей сознательное дистанцирование и позитивную критику альтернативной традиции, сформировавшейся на почве западного христианства, — западноевропейского рационализма. Следует, однако, отметить, что православная философия никогда не говорила о *полном отрыве* рационального мышления от богопознания, что было свойственно, например, западноевропейскому мистицизму; а в русской философии — Л. Шестову, внесшему в нее специфически заостренный и этим для нее очень ценный мыслительный опыт ветхозаветной традиции. Феномен Л. Шестова, воспринимаемого в качестве русского философа, может быть понят как реализованный предел фундаментальной критики западноевропейского рационализма. Особенность же православного философствования состоит в пафосе и реальном умении *удерживать все противоположные пределы в единстве верующего разума*, без чего последний в конечном счете невозможен и обречен на саморазрушение.

Цель православной философии — это отнюдь не «системостроительство», но особая *аскеза ума*, делающая его все более открытым к восприятию полноты Откровения. В антиномической диалектике о. Павла Флоренского эта цель и особенность обрели свое специальное логическое выражение.

Впервые антиномичность человеческого разума было осознана о. Павлом на уровне его высших задач — как *антиномия антроподицеи и теодицеи*. Эта антиномия, как известно, стала парадигмальной для его философии в целом, но именно в раннем докладе «Догматизм и догматика» содержится формулировка того смыслового «зерна», из которого она вырастает: антроподицея и теодицея здесь поняты в их *онтологическом истоке*, как

> два момента, слагающие религию, потому что в основе религии лежит идея спасения, идея обожения всего существа человеческого… Но чтобы было воспринято человечеством это спасительное… самоуничижение Божие, — самоуничижение, оправдывающее человека перед лицом Божиим, ему необходимо выполнить второй из упомянутых моментов, оправдание Бога. Эта сторона религии является, по преимуществу учением, догмою [9, с. 114].

В этой же работе, посвященной анализу внутренних законов становления религиозного сознания, т. е. вопросу о том, что должно произойти, «чтобы догмат стал интуитивно-прозрачным для сознания» [9, с. 138], о. Павел впервые предлагает схему антиномий, связывающую логические пределы двух полярных типов мышления: центрированного на «Я» и центрированного на Боге, самосознания и бого-сознания [9, с. 144].

Вторым этапом в разработке антиномической диалектики у о. Павла стало обращение к ее сугубо гносеологическому аспекту, в частности к анализу кантовских антиномий, показавшему их во многом спорный, но глубоко плодотворный характер. В частности, во-первых, по мнению о. Павла, если у Канта «считать доказательства антиномий правильными, то необходимо признать и то, что противоречия относятся не к миру вещей в себе, а *к миру явлений*. Противоречия возникают не с выходом за границы всякого возможного опыта, а вечно существуют в недрах самого опыта» [10, с. 26], т. е. имеет место нечто прямо противоположное тому, что с помощью построения своих антиномий пытается доказать сам Кант. Во-вторых, с точки зрения чисто гносеологической, полагает о. Павел, в кантовских «антиномиях сталкиваются… разные функции сознания, а вовсе не обнаруживается самопротиворечивость одной и той же». Наконец, с точки зрения самой логики доказательств, Кант, как считает о. Павел, произвольно меняет исходные презумпции, поочередно занимая позиции то метафизика, то эмпирика. Поэтому и получается, например, что в самом Канте

> *метафизик*, требующий в тезисах *законченности*, непременно должен *утверждать конечность* мира, деления его и причинности. Напротив, эмпирик, требующий в антитезисах безграничной шири для опыта, тем самым отрицает всякую данность, ибо данность — всегда конечна и, следовательно, поставила бы границы опыту [10, с. 27].

Затем, отталкиваясь от кантовского антиномизма, о. Павел доказывает сущностно-антиномический характер человеческого разума как такового,

выражающийся, например, в антиномии законов тождества и достаточного основания, равно необходимых для его деятельности [10, с. 31–32]. С чисто гносеологической точки зрения, по мнению о. Павла, все частные антиномии, возникающие в человеческом мышлении как таковом, производны, во-первых, от исходной и фундаментальной антиномии *конечности и бесконечности*, и во-вторых, от антиномии *динамики и статики* самого разума. Таким образом, на этом самом фундаментальном уровне «по природе своей разум имеет закал антиномический, ибо разум дву-законен, дву-центрен, дву-осен» [10, с. 29–30].

Далее, в работе «Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания)», написанной почти одновременно с анализом кантовских антиномий, о. Павел показывает сущностный антиномизм гносеологической проблематики как таковой, поскольку она отображает в себе фундаментальный антиномизм самого разума. Действительно, анализ исходных теоретических конструктов, с помощью которых исследуются процессы познания, приводит к выводу, что

> теория знания существенно основана на *вере* — либо в не-Я, либо в Я… теория знания оказывается заключенной в эти *пределы*, которые начертала ей ее вера в действительность или, точнее, ее неверие в высшие меры. Равно-возможность субъективных и объективных построений в области теории знания это основная *антиномия* науки о знании, и решение этой антиномии может быть найдено лишь вне поля зрения гуманизма [11, с. 36].

Последнее означает, что *сверх-антиномическое знание* может быть лишь знанием сверхрациональным — теоцентрическим, а не антропоцентрическим и космоцентрическим.

Систематическое обоснование антиномической диалектики как высшей формы человеческого познания, синтезирующее в себе его гносеологические и онтологические аспекты, развернуто в «Столпе и утверждении Истины», фактически составляя основное ядро методологической рефлексии этой работы. Логика этого обоснования, приобретающего черты целостной концепции, может быть условно разделена на семь последовательных «шагов». (1) Вводится термин «истина» в специфическом смысле явленности, представленности «Божественной Истины человеческому рассудку». (2) Далее вводится принцип: «*истина* должна быть эмблемою какого-то основного свойства *Истины*». Очевидно, выбор таких свойств оставляет за нами не только определенную свободу, но и имеет целенаправленный характер — нужно выбрать такое свойство, которое, входя в сущностное определение Истины, вместе с тем касалось и той формы, в которой Истина должна выражаться. Поэтому (3) если в качестве такого свойства взять *безусловность* Истины, тогда и истина как форма выражения должна быть безусловной, т. е., в частности, заранее превосходить любое возможное возражение рассудка. Соответственно, как пишет о. Павел, «истина есть такое суждение, которое содержит в себе и предел всех отменений его, или, иначе, *истина есть суждение само-противоречивое*» [12, с. 144–147]. Этот априорный анализ необходимого способа выраженности Истины в формах рационального мышления затем проверяется на конкретном материале религиозного сознания.

И в самом деле, (4) система основных христианских догматов с логической точки зрения последовательно антиномична. О. Павел предлагает и соответ-

ствующую *таблицу догматических антиномий*, подтверждающую вышеприведенное умозаключение, — ею и оканчивается «Письмо шестое: Противоречие». Поскольку эта таблица состоит из сопоставления догматов, по его замечанию, «подобранных, впрочем, довольно случайно», т. е. скорее в иллюстративном, чем в систематическом порядке, то тем самым предполагается возможность и даже необходимость философско-богословской интерпретации всей системы догматов с точки зрения сущностной антиномичности познающего разума. Эта работа чрезвычайно важна для демонстрации того, что христианская догматика есть результат не только богооткровенного опыта Св. Церкви, но и (и именно поэтому) плод самого высшего развития человеческого разума как такового, результат самых сложных и утонченных форм его деятельности.

Факт антиномичности догматов для рационального мышления получает свое онтологическое и логическое обоснование. Относительно первого аспекта о. Павел замечает: «Антиномичность — от дробности самого бытия, — включая сюда и рассудок как часть бытия» [12, с. 160]. В этом тезисе — принципиальное отрицание языческого представления о бытии как самодостаточном благообразном Космосе, как «органическом целом», примиряющем в себе все противоречия. Соответственно, в логическом отношении (5) догмат не «снимает», а предельно *заостряет* антиномию тем, что является ее «идеальной предельной границей», полагающей границы законов и сущностей самого тварного бытия. Границы же *самой* антиномии — не внутри этого тварного мира (здесь она неразрешима или мнимо «разрешима» — например, по модели гегелевского «синтеза»), а на уровне *духовного познания*, являющегося результатом действия благодати Св. Духа и преображения ума. Тем самым (6) сам *догмат оказывается особой, по сути своей высшей формой мышления (предполагающей его сущностную антиномичность), выступающей в качестве такой регулятивной нормы рассудка, благодаря которой он становится способным позитивно преодолевать собственные пределы и служить преображению ума*. Как пишет об этом сам о. Павел,

> Духом постигаются догматы, в Нем — полнота разумения. А покуда, тем острее и тем много-образнее рассудочная антиномия веры, чем проникновеннее и чем полно-звучнее самое переживание… Но для непосредственного восприятия в этих, громоздящихся друг на друга, девственных глыбах «да» и «нет» открывается высшее религиозное единство, могущее получить свое завершение в Духе Святом [12, с. 162].

Наконец, как показывает далее о. Павел, рассмотренная на примере ума христианского, сущностная антиномичность мышления может быть обобщена и абстрагирована (7) в качестве *универсальной логической экспликации религиозного опыта*, феноменологии его когнитивных оснований:

> Антиномии — это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно. Тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры [12, с. 163].

В обоснование столь радикального тезиса нам представляется необходимым добавить и ряд собственных соображений. Действительно, само восприятие реальности как состоящей из непримиримых в рамках ее самой противо-

речий может возникнуть исключительно *внутри* религиозного мышления, т. е. такого, для которого существует нечто трансцендентное (это общий признак религиозного сознания как такового). Соответственно, антиномическая диалектика может быть укорененной только в религиозном опыте — в отличие, например, от гегелевского неогностицизма, который с успехом могут использовать для своих целей и атеисты. *Антиномическое восприятие реальности этого мира само по себе производно от реального опыта границ этого мира и границ самого соответствующего этому миру «разума»*. Но границы этого мира и этого разума могут быть *позитивно* поняты и пережиты только в качестве открытости чему-то *сущностно иному* — и только в том случае, если это Иное само открыто этому миру и нашему разуму в качестве живой и благодатно воспроизводимой достоверности. Только опыт re-ligio как реальной связи с Истоком и Целью человеческого и вселенского бытия, a priori превосходящий любые наличные состояния и содержания человеческого разума уже постольку, поскольку все они (в меру своей ценности) суть его производные, — именно этот опыт полагает бесконечную позитивность самих границ разума и бесконечную позитивность антиномической структуры тварного бытия. Этимологически предполагая наличие «номоса»-закона, антиномия полагает антизакон как основание самого закона и равномощную ему сущность. Антиномия как таковая и принадлежит сфере закона (в т. ч. причинно-следственных связей и т. д.), и отрицает ее. Антиномия сама по себе есть апофеоз понятия и парадокса *границы* — ибо граница имеет свойство принадлежать только тому, что ею отрицается. В содержательном аспекте антиномия есть логическая аналогия вероучительному смыслу *благодати*: точно так же и она, антиномия, отрицая, восполняет и исполняет закон. Антиномия — чистое, формальное условие восприятия любого содержания сознания в качестве религиозного (это объясняет, помимо прочего, и возможность самых извращенных секулярных подмен — ведь психологически важна именно предельная антиномичность предмета веры, порождающая ее как таковую).

В свою очередь, предложенная в работах П. А. Флоренского концепция антиномичности тварного бытия и человеческого разума может быть понята и как своего рода *неклассическая теодицея*. Действительно, неразрешимость антиномий в самом тварном бытии парадоксальным образом свидетельствует не только о его конечности, но и о его причастности Бесконечному — иначе непонятно, почему «дробное», внутренне противоречивое бытие вообще не разваливается на части до бесконечности — до своей полной анигиляции. Ведь если бы не было Удерживающего *вне его*, то это с абсолютной необходимостью должно было бы произойти мгновенно. В свою очередь человеческий разум, способный видеть и сам этот антиномизм, и его неразрешимость в тварном бытии, уже самой этой способностью свидетельствует о своей укорененности в Бесконечном и, тем самым, о своем призвании преодолеть власть тварного мира. Таков апологетический аспект антиномической диалектики.

Важно отметить, что антиномический тип диалектики сам по себе не является изобретением о. Павла, он встречался и раньше, в частности, в известных «парадоксах» Дени Дидро. Специально исследовавшая логическую форму этих парадоксов Т. Б. Длугач пишет о них следующее:

…в данном случае это диалектика совершенно иного типа, чем гегелевская. Противоречие развертывается здесь не по принципу гегелевского тождества противоположностей, а скорее по принципу антиномии, или… в форме парадокса. Тезис не превращается в антитезис в результате скачка, и противоречие не снимается посредством синтеза, а дело обстоит таким образом, что движение осуществляется как бы «челночным» способом, когда мысль все время движется между двумя полюсами. По мере развития тезиса порождается антитезис, более аргументированное обоснование последнего возвращает к необходимости по-новому обосновать тезис и т. д. Синтез выступает здесь не как «область» снятия противоречия на основе объединения противоположных сторон, а скорее, как «точка» разграничения «сфер влияния» тезиса и антитезиса. Диалектика здесь явно негегелевского плана, но, по-видимому, нет нужды сводить все виды диалектики к одному [4, с. 102].

Диалектика негегелевского типа у Д. Дидро вырастала на почве изощренного «салонного» мышления, а это означает, что она спонтанно возникает и в секулярном сознании. Однако сущностные формы такого типа диалектики и ее онтологический смысл раскрываются только в глубинах христианского сознания. Главными предшественниками о. Павла в этом отношении был отнюдь не Д. Дидро, а Тертуллиан и особенно Николай Кузанский. Антиномическая диалектика последнего требует отдельного обстоятельного анализа, здесь же только можно отметить, что типологически она близка диалектике о. Павла Флоренского. Из мыслителей XX в. по типу диалектического мышления ему весьма близок К. Барт.

Наконец, свое итоговое выражение антиномическая диалектика о. Павла приобретает в «Водоразделах мысли», где становится одним из оснований его философии имени. В главе «Антиномия языка» основные научные представления о сущности языка обобщаются о. Павлом в схему из четырех антиномий [13, с. 155]; сам факт антиномичности языка указывает на его мистическую природу, благодаря которой язык становится органом духовного познания и способен воплощать Слово Божие. Характерно, что этой главе предпослана глава «Диалектика» и именно в ней формулируется антиномический смысл явленности Имени Божьего в тварном мире и в человеческом языке. Об этом сам о. Павел пишет так:

Каждый лепесток диалектики благоухает Тайной, каждый есть имя Тайны, каждый — истинен, но — в отношении к Истине, к Тому слову Жизни, Которым «вся быша». Забудь об этой относительности отдельного лепестка, закрепи в его самодовлеемости, — и усыхая, желтея и сморщиваясь, он, безуханный, станет ложью. Имя есть тайна, им именуемая; вне же Тайны, оно не только безжизненно, но и вовсе не есть имя лишь «звук пустой», «воздушное ничто», — flatus vocis, говорили схоластики. Но обращенное к Тайне, оно являет Тайну, и влечет мысль к новым именам. И все они, свиваясь в Имя, в Личное Имя, живут в Нем: но Личное Имя — Имя имен — символ Тайны, — предел философии, вечная задача ее [13, с. 150].

Это смысловое завершение, кульминация антиномического понимания мира, коренящегося в явленности Имени, Которым «вся быша», совпадает с духовным и экзистенциальным *истоком* диалектики о. Павла Флоренского.

Однако стоит поэтому и более глубоко осмыслить само понятие «антиномия» — почему именно оно оказалось востребованным в данном контексте? Отчасти об этом уже было сказано в связи с сущностной укорененностью антиномического мышления в религиозном опыте. Здесь же следует пойти дальше и рассмотреть тот особый *тип* мышления, который реализуется в антиномической диалектике. Понятие антиномии, как известно, возникло в рамках традиционного, греческого по происхождению рационального мышления. Но если в рамках этого типа мышления оно могло восприниматься только как свидетельство несовершенства и ограниченности человеческого разума в сравнении с мировым Умом (или «вещью в себе» в Кантовском варианте), то в аутентичном христианском сознании понятие антиномии вдруг обнаруживает огромный позитивный потенциал для понимания сущности самого разума. А именно: оно оказывается очень точно соответствующим тому состоянию и тем задачам, которые возникают в *воцерковляющемся* разуме. Антиномическую диалектику о. Павла по существу следует относить к особому типу философского дискурса, который в последнее время предложено называть «энергийным». Переход (на уровне рефлективного сознания) от языческого по сути восприятия существующей реальности как самодовлеющего Космоса к ее пониманию как тварного бытия, существующего исключительно благодаря *энергийной* — а не сущностной! — *причастности* бытию Божественному, с неизбежностью требует особого типа философского дискурса. «Энергийный» философский дискурс открывает перспективу построения своеобразного категориального аппарата, эксплицирующего предельные содержательные элементы библейского Откровения постольку, поскольку оно вообще эксплицируемо в рамках категориально-понятийного мышления, свойственного философии.

Помимо вышеназванного онтологического аспекта, «энергийное» мышление предполагает особое учение о познании, в основе которого лежит заповедь «обновлять наш ум» (Римл. 12: 2). Здесь «ум» мыслится не как некая заданная и каузально связанная «сущность», а как одна из тварных энергий, наиболее близко стоящая (в силу своей нематериальной формы и способности к свободному самоосуществлению своего содержания) к синергийному восприятию действия Разума Божественного. «Сущностное» понимание разума уместно в частных науках и прикладной гносеологии, однако не в области предельного онтологического вопрошания. Здесь оно с неизбежностью представляет разум в качестве чего-то автономного и относительно самодостаточного, не нуждающегося в *обновлении и преображении*, которые бы выходили за рамки собственных человеческих возможностей, т. е. сверхъестественных, благодатных по своей природе. В этом представлении разум раз и навсегда похоронен в своей смертной конечности, в круге своих «естественно» (в т. ч. социально и культурно) формируемых интенций и обречен стать такой же «горстью праха», как и неразумное тело. Апология такого понимания неизбежно влечет за собой и «роковое отступление верующего разума перед разумом “естественным”» [5, с. 316], в чем о. Василий Зеньковский вслед за И. Киреевским справедливо усматривал «основной порок» европейской философской традиции, в т. ч. и большинства ее религиозных направлений. На самом же деле подлинно христианское понимание самой «естественности» разума

должно быть принципиально иным. *Подлинная «естественность» разума состоит не только и не столько в способности к рациональному познанию, как это трактуется в западной традиции, но в его способности к Богопознанию и обóжению, к живому отображению в нем образа своего Творца*. Афористически говоря, «естественность» разума состоит как раз в его *способности преодолевать пределы любого естества*, в т. ч. и собственных конечных способностей, становиться «сверхъестественным».

Онтологически и логически центральное положение категории энергии, а не «сущности» (ибо последняя, относясь к тварному бытию, осмысливает его именно в ракурсе *самодовления* и абстрагированности от эсхатологической перспективы), принципиально меняет сам способ и предельные смысловые перспективы мышления. С. С. Хоружий, концептуализируя сущность и особенности «энергийного» дискурса, об этом изменении пишет следующим образом:

> …из двух бытийных исходов, открытых твари один предполагает смертность, другой — преодолевает ее. В преодолении (самопревосхождении, онтологическом трансцензусе) тварь обретает свойства Божественного бытия, так что исход преодоленной конечности означает соединение с Богом: обóжение. В согласии с паламитским догматом, соединение с Богом может быть только энергийным, т. е. соединением энергий твари с Божественной энергией, благодатью Святого Духа. Так тема Начала, тема творения и тварности органически включается в энергийную онтологию и в ней находит свое неклассическое решение [14, с. 86].

В свою очередь, мышление «сущностями» этим нисколько не отменяется, но теперь оно занимает подобающее ему подчиненно-конвенциальное место — становится локальным и производным от главного и первичного — энергийного — понимания смыслов и законов тварного сущего. Теперь «сущности» мыслятся не как неизменные и потенциально бесконечно воспроизводящиеся заданности способов осуществления тварного бытия, но как условные, преходящие, интервально локализированные его качествования, принципиально конечные по своей природе. *Тварное бытие в качестве бытия-к-Вечности может быть помыслено только энергийно, а не сущностно, — ибо сущностно, т. е. как состоящее из конечных о-пределенностей, оно является только бытием-к-Смерти. Смертность есть имманентный о-Предел всякой тварной «сущности» как таковой. Наоборот, Вечность есть энтелехия всякой тварной энергии, поскольку последняя из-Начально причастна творящей энергии Божественного бытия*. Тем самым энергийный дискурс предполагает принципиально иной тип категоризации реальности, который основан на фиксации иерархически последовательных состояний становления тварности в процессе ее обóжения, «овечествования», а не на членении неподвижно-смертной данности тварного мира по рубрикам упорядочивающе-овладевающего им смертного разума.

Человеческий разум, как и весь остальной состав человеческого существа, имеет свою Лествицу сущностного преображения — точнее сказать, призван к ней как необходимому условию преображения и спасения всего человека. Как писал об этом И. Киреевский, полагая теоретический «проект» православной гносеологии (см.: [6]),

образ разумной деятельности изменяется, смотря по той степени, на которую разум восходит. Хотя разум один и естество его одно, но его образы действия различны так же, как и выводы, смотря по тому, на какой степени он находится, и какая мысль лежит в его начале, и какая сила им движет и действует [7, с. 293].

А поэтому «для мышления, находящегося на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумием. Таков закон человеческого ума вообще» [7, с. 274]. Вот именно это качественное изменение самого разума по его «естеству», т. е. по господствующим над ним и в нем силам, и есть гносеологическая составляющая той философии, которая могла бы по праву носить имя христианской. Такая философия уже содержится в писаниях св. Отцов Церкви — и ее адекватная экспликация в особых, а потому и глубоко самобытных формах собственно философского мышления и должна составлять неизменную задачу настоящего православного любомудрия во все времена. С «функциональной» точки зрения, можно сказать, что задача православной философии состоит в особом *майевтическом опосредовании* столь трудного воцерковления разума современного человека, в силу исторических причин утратившего многие навыки духовного познания, которые были вполне «естественными» даже в языческие времена.

Антиномическая диалектика о. Павла Флоренского, безусловно, имеет важнейшее значение для выполнения этой задачи, поскольку соединяет в себе максимальный стимул к свободе рационального познания с логически осознанной предельной *умной открытостью* Непостижимому. Она является ценным опытом и образцом философии как аскезы ума, избавляющегося от стереотипов и предрассудков небиблейского мышления. Поэтому очевидно, что дальнейшая разработка концепции антиномической диалектики может стать продуктивным вариантом православной гносеологии. Однако и помимо этой концепции гносеология отца Павла и в более широком смысле является тем образцом содержательного стиля философии как подлинной аскезы ума, которого столь не хватает в наше время. Образец такого *стиля* — в онтологическом смысле этого слова — ныне еще более важен для развития аутентичной русской философской традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Валентини Н. Павел Флоренский. — М.: Изд-во ББИ, 2015. — 191 с.

2. Гайденко П. П. Антиномическая диалектика П. А. Флоренского против закона тождества // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального. — М.: Изд-во МГУ, 1988. — С. 32–51.

3. Губанов С. А. Культ как онтологическая модель антиномий в размышлениях о. П. А. Флоренского // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. — 2009. — № 3. — С. 214–221.

4. Длугач Т. Б. Философия Просвещения и «парадоксы» Дени Дидро // Вопросы философии. — 1984. — № 8. — С. 93–102.

5. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. — М.: Республика, 1997. — 468 с.

6. Казин А. Л. Верующий разум. Основной принцип русской философии // Казин А. Л. Великая Россия: Религия. Культура. Политика. — СПб: Петрополис, 2007. — С. 163–199.

7. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Духовные основы русской жизни. — М.: ИРЦ, 2007. — С. 228–294.

8. Прот. Михаил Аксенов-Меерсон. Созерцаньем Троицы Святой… Парадигма Любви в русской философии троичности. — Киев: Дух и Литера, 2007. — 328 с.

9. Флоренский П. А. Догматизм и догматика // Флоренский П. Вопросы религиозного самопознания. — М.: АСТ, 2004. — С. 88–121.

10. Флоренский П. А. Космологические антиномии Иммануила Канта // Флоренский П. А. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1996. — Т. II — С. 7–34.

11. Флоренский П. А. Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) // Флоренский П. А. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1996. — Т. II — С. 19–56.

12. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П. А. Соч.: в 2 т. — М.: Правда, 1990. — Т. I — 366 с.

13. Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Соч.: в 2 т. — М.: Правда, 1990. — Т. II — 485 с.

14. Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. — 1994. — № 5. — С. 77–88.

15. Kroczak J. Palamas and Florensky: The Metaphysics of the Heart in Patristic and Russian Philosophical Tradition // Studia Ceranea. — 2013. — T. 3. — P. 69–82.

УДК1(091)

К. С. Маслов*

МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ: ЧЛЕН МОСКОВСКОГО ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА ДАНИИЛ ПАВЛОВИЧ КОНИССИ (1862–1940)

Статья рассказывает о деятельности Масутаро Конисси (Даниила Павловича Конисси), японца, волею судеб оказавшегося в России и сыгравшего определенную роль в истории психологии и литературы. Знакомство с Л. Н. Толстым и участие в работе Московского психологического общества позволило Д. Конисси опубликовать несколько переводов из китайской классической философии на страницах журнала «Вопросы философии и психологии». Биографическая информация о Конисси приводится на фоне исторических событий, происходивших в период жизни автора в России. Даются основные характеристики его работы как переводчика и участника литературной и научной борьбы в предреволюционной России.

Ключевые слова: диалог культур, история философии, «Вопросы философии и психологии», Н. Я. Грот, Л. Н. Толстой, русская культура в Японии, Николай Японский (Касаткин), Восточная философия, культурное проникновение.

K. S. Maslov

BETWEEN THE EAST AND THE WEST: A MEMBER OF MOSCOW PSYCHOLOGICAL SOCIETY DANIIL KONISSI (1862–1940)

The current paper is dedicated to the member of Moscow Psychological Society Konishi Masutaro (Daniil Pavlovich Konissi), a psychologist of Japanese origin who played a certain role in the Russian pre-revolutionary philosophy and psychology. Konissi is known as a translator of some of classical philosophical works of Confucius and Laozi. Konissi is also known by his literary activity and friendship with Lev Tolstoy. The paper gives some information about Konishi's biography given on the background of historical changes occurred in the beginning of the 20th century. The main peculiarities of Konishi's activity as a translator are given here.

Keywords: cultural dialogue, "Issues of philosophy and psychology", N. Grot, L. Tolstoy, Russian culture in Japan, Nicolas of Japan (Kasatkin), Eastern philosophy, cultural penetration.

---

* Маслов Кирилл Сергеевич, кандидат психологических наук, главный специалист по работе с людьми с особыми потребностями, Городская управа города Маарду, (Эстонская республика).

Исследователь, занимающийся историей психологии, и потому одновременно работающий на стыке нескольких наук, обречен на некоторые душевные муки, когда вопрос касается малоизученных страниц истории и персоналий, о которых мало кто писал, если вообще писал. Поэтому в данном случае автор считает уместным подчеркнуть, что статья была написана из чувства долга, автор полагает — что просто должен был ее написать.

Имя Д. П. Конисси, пожалуй, ничего не скажет читателю: быть может, прочитав заголовок, промелькнет мысль о чем-то японском, но русское «Даниил Павлович» явно утвердит читателя в ошибочности такого вывода.

Тем не менее человек по имени Масутаро Конисси (Konishi) родился 4 апреля 1862 г. на юго-западе острова Хонсю в городе Окаяма. Детство Конисси совпало со временем перемен в Японии, известным как революция Мейдзи. В опубликованной в 1913 г. в журнале «Русская школа» статье Конисси «Народная школа в Японии» есть ряд любопытных автобиографических отступлений, где автор описывает свое пребывание в японской школе первой ступени:

> …здание «Теракоя» (тип частной светской школы, существовавшей до 1871 г. — *К. М.*) устраивалось очень просто, без претензии на изящество; очень часто оно было лишено самых необходимых удобств. <…> В школе не имелось ни парт, ни письменных принадлежностей, и ученики должны были поступать в нее со всеми нужными для занятий предметами [10, с. 21–22].

Япония долгое время оставалась закрытой для иностранцев страной. Только со второй половины позапрошлого века началось «открытие» Японии для остального мира. Япония как государство (и японцы как нация) нуждалось в создании собственной идентичности, для чего всегда требуется непременное сопоставление себя с другими («мы — они»). Данное сопоставление, очевидно, было возможно в нескольких формах — с оглядкой на Запад (Европа) или же на Россию, которая для Японии географически, конечно же, запад, но в плане построения национальной идентичности одной географии недостаточно. Конечно, и названными географическими направлениями создание новой идентичности Японии явно не ограничивалось.

В 1858 г. между Россией и Японией был заключен торговый договор, что позволило открыть консульство в Хакодате. В 1860 г. консул Гошкевич обратился в Синод с просьбой прислать в Японию священника. Как раз в это время в Петербургской духовной академии обучался студент Николай Касаткин, который когда-то с интересом прочел книгу «Записки флота капитана Головнина о приключениях его в плену у японцев». Молодой Николай Касаткин откликнулся на объявление. Удивительно и то, что «Записки» Головнина сыграли аналогичную роль в судьбе другого персонажа данной истории, персонажа, с которым впоследствии владыка Николай не только не соглашался, но и по отношению к которому был настоящим противником.

Летом 1861 г. после длительного путешествия отец Николай Касаткин прибыл в Хакодате, однако лишь в 1873 г. японское правительство сняло запрет на миссионерскую деятельность и исповедание христианства, что позволило уже в мае того же года основать в Токио Православное общество. Годом ранее (1872) отец Николай открыл в своем доме частную школу для преподавания

японцам русского языка, впоследствии эта школа была реорганизована в Духовную семинарию, первый выпуск которой состоялся в 1882 г. [16, с. 240].

Весной 1879 г. в небольшом приморском городе юноша по имени Конисси Масутаро прослушал проповедь христианского миссионера; этим миссионером был отец Николай:

> Слова проповедника произвели сильное впечатление на мою юную душу, а вскоре я был крещен одним из ближайших сотрудников преосвященного Николая» [12, с. 152].

Так много позже описывал Конисси свое обращение в православие. В 1881 г. он отправился в Токио, чтобы продолжить свое образование в Духовной семинарии. В крещении Масутаро принял имя Даниил Павлович. Во всех доступных нам источниках начала XX в. (например в журнале «Вопросы философии и психологии»), а также в современных англоязычных изданиях русское отчество Конисси воспроизводится именно как Павлович. Лишь в работе А. И. Шифмана [21] Конисси назван Даниилом Петровичем. Миссионерская деятельность владыки Николая была поистине плодотворной. Так, например, на июль 1889 г. в Японии имелось уже 215 православных общин и 17 025 верующих [19, с. 113].

В 1887 г. Даниил Павлович Конисси был направлен на обучение в Киевскую духовную семинарию, а позже стал и студентом философии Императорского Московского университета. Конисси освоил русский язык достаточно хорошо еще в Японии, поэтому для него не представляло особых трудностей дальнейшее обучение в России. Научным руководителем Конисси был Н. Я. Грот, профессор (с 1886) в Московском университете, председатель Московского психологического общества (с 1887) и один из основателей знаменитого журнала «Вопросы философии и психологии». Именно Николай Яковлевич Грот «ввел» Даниила Павловича Конисси в философское (и психологическое) сообщество России. На заседании Московского психологического общества, состоявшемся 7 ноября 1892 г. «(в)ыбран единогласно в д.<действительные> ч.<члены> Общества, Кандидат Киевской Духовной Академии, японец *Д. П. Конисси*» [3, с. 113]. С тех пор Даниил Павлович регулярно участвует в заседаниях общества, вскоре появляется и его первая публикация в «Вопросах философии и психологии»: в книге 16 (январь 1893 г.) помещен его перевод «Великой науки» Конфуция. Однако вернемся к библиографической стороне деятельности Конисси несколько позже. Дело в том, что в ноябре того же 1892 г. Николай Яковлевич Грот познакомил молодого православного японца с Львом Николаевичем Толстым. Безусловно, такое знакомство — это украшение любой биографии, и в судьбе Конисси эта встреча сыграла определяющую роль. Интерес Толстого к Японии пробудила прочитанная им в 1853 г. и уже упомянутая книга «Записки флота капитана Головнина о приключениях его в плену у японцев».

Даниил Павлович Конисси был первым японцем, который познакомился с Толстым. Безусловно, что возникший у Толстого в молодости интерес к Японии (а по прочтении «Записок» Толстой сделал ряд интересных выписок) разгорелся с новой силой. К тому же сам Конисси был человеком эрудированным и хорошим собеседником, прекрасно знавшим японскую и китайскую

литературу. Поэтому неудивительно, что первая публикация Конисси была посвящена Конфуцию: Конисси представил русской публике свой перевод «Великой науки» Конфуция, выполненный с китайского подлинника:

> «Великая наука», перевод которой я предлагаю читателям, составляет вступительный трактат конфуцианской морали. <…> в ней трактуется более или менее систематически об основании и пользе морали. Правда, эта книга по своему объему весьма незначительна: в нее не вошли очень многие мысли, высказанные Конфуцием и его последователями [3, с. 26–27].

Такими словами предваряет Конисси переведенный им философский трактат. Весьма интересно замечание «от редакции», помещенное внизу первой страницы; изречения Конфуция там названы *наивными и философски мало обоснованными*. Следующие по времени публикации Конисси, знакомящие русского читателя с восточной философией, появились на страницах «Вопросов философии и психологии» уже совсем скоро: в 18-м, и в 23-м выпусках (1893 и 1894 гг. соответственно) была помещена обширная статья «Философия Лаоси». В 23-й книге помещен и выполненный Д. Конисси перевод «Тао те кинг» Лао-цзы, который переводчик выполнил по поручению редакции журнала. Конисси приводит имя китайского философа как «Лаоси», хотя и оговаривает отдельно, что допустимо использовать и «Лаоцзы», «как пишут некоторые из русских авторов» [4, с. 27]. Также Конисси приводит наименование трактата «Тао те кинг» вместо принятого в наше время «Дао дэ цзин». В рамках настоящей работы мы будем придерживаться современного написания имен и названий кроме случаев цитирования оригинальных работ. В примечаниях к трактату указано, что в основу перевода был положен текст китайского издания из Румянцевского музея, к тому же Конисси использовал несколько японских изданий трактата и парижское (1842) издание [6, с. 380, примечания]. В 1913 г. перевод Конисси был издан отдельной книгой под названием «Тао-те-кинг, или Писание о нравственности». Любопытно то, что книга вышла под редакцией Л. Н. Толстого. В помещенном на первой странице издания предисловии переводчика Д. П. Конисси указывает:

> В ноябре 1895 г. Лев Николаевич Толстой услышал, что мною переводится «Тао-те-кинг» Лао-си с китайского на русский язык и через Н. Я. Грота пригласил меня к себе. «Чтобы Россия имела лучший перевод, — сказал он, — я готов помочь вам в деле проверки точности перевода». С великой радостью, конечно, я принял это любезное предложение Льва Николаевича. Я ходил к нему с переводом «Тао-те-кинг» в продолжении четырех месяцев; Лев Николаевич сравнивал его с английским, немецким и французским переводами и устанавливал тексты перевода той и другой главы. Так мой перевод был кончен и впервые напечатан на страницах журнала «Вопросы философии и психологи» [11, с. 3].

Предисловие в высшей степени интересное. Во-первых, оно раскрывает обстоятельства знакомства Конисси с Толстым: здесь, однако, Конисси допускает хронологическую ошибку — с Толстым он познакомился в ноябре 1892 г., поскольку перевод Конисси, как уже указывалось, был опубликован в «Вопросах философии и психологии» в 1893 и 1894 гг. (книги 18 и 23). Во-вторых, дан-

ное примечание Конисси дает возможность уточнить данные, содержащиеся в примечании от редакции, которое мы приводили чуть выше [6, с. 380]: можно с уверенностью утверждать, что именно Л. Н. Толстой был тем человеком, кто сверял рукопись из Румянцевского музея с европейскими изданиями трактата. Шифман [21, с. 46–47] указывает, что именно в период 1892–1893 гг. Толстой активно работает над изданием Лао-цзы, но, как мы указывали, издание отдельной книгой увидело свет только в 1913 г. К тому же Шифман [21, с. 492] неверно указывает, что перевод Конисси был издан на страницах «Вопросов философии и психологии» в 1909 г.

Есть интересное свидетельство последователя Толстого Е. И. Попова. В середине лета 1893 г. Попов встретился в Москве с Конисси. Тот рассказывал о японском земледелии, да так убедительно, что «я решил осуществить свою мечту. Я выбрал себе участок в 300 квадратных сажен никогда не паханной целинной земли, удобно расположенной у пруда, и начал копать» [17, с. 201]. Справедливости ради отметим, что из «огорода» Попова так ничего и не вышло, он бросил эту затею.

Даниил Павлович Конисси приехал в Россию обучаться в Киевской духовной академии, это был человек, принявший православие в юношеском возрасте. Можно только гадать, что стояло за его решением перейти в православие. Возможно, как и всякий молодой человек, живущий в эпоху перемен, Конисси находился в духовном поиске, искал ту твердую основу, которая давала бы возможность жить полновесной нравственной жизнью; давала бы возможность указать на те ориентиры, которые, как верстовые столбы, указывают путь. Отношение Толстого к православию и с православием хорошо известны: в феврале 1901 г. писатель был отлучен от церкви. Как указывает Шифман [21, с. 228], Толстой пытался указать Конисси на фальшь официального богословия, Конисси же (который готовил себя к роли православного священника) ревностно спорил с Толстым.

В 1895 г. вышел перевод «Срединa и Постоянства» Конфуция, который Д. П. Конисси выполнил также с китайского языка; данная книга «входит в состав кодекса Конфуцианских священных книг <…> В этой книге трактуется об известном принципе — “золотой середине”» [7, с. 381].

В 1896 г. в 33-й книге «Вопросов философии и психологии» выходит перевод Конисси «Книги о почитании родителей», перевод выполнен с китайского подлинника. Сам переводчик признается, что мораль книги не оригинальна и не нова, но для современных китайцев данное произведение является одним из важнейших — «каждый китаец читает ее и почерпает из нее моральные правила для своей жизни» [8, с. 265]. Предисловие к переводу было написано в ноябре 1895 г. и отправлено из Токио. Дело в том, что в этом году Конисси возвращается на какое-то время на родину. Перевод Конисси — это скорее перевод текста и работа и первоисточником, в его предисловиях и вводных статьях нет глубоко анализа философских систем, разбора источников или же критического осмысления текста, Конисси добросовестный исполнитель.

10 мая 1896 г. датировано его письмо Л. Н. Толстому, где есть и такие строки:

..знакомство с Вами и наставление Ваше совсем переменили мой взгляд на христианство. Каждый день вспоминая о Вас, я истинно наслаждаюсь. Правда, преподобный Николай меня терпеть не может за мои взгляды на христианство и на жизнь, но это нисколько меня не печалит. <…> перевожу Ваши сочинения. Уже переведены «Два старика», «Где любовь, там и бог», «Крейцерова соната». В настоящее время перевожу «Смерть Ивана Ильича» и «Религию и нравственность», за что меня называют а-ля Толстым (цит. по: [21, с. 228]).

Перевод «Крейцеровой сонаты» Толстого, выполненный Конисси, — это фактически первый перевод произведений Толстого с русского непосредственно на японский язык. До этого японский читатель был знаком с произведениями писателя исключительно по переводам с европейских языков (в большинстве случаев с английского). Вернувшись в Японию, Конисси как-то раз побывал в гостях у известного философа Иокои Сёнан, где присутствовал и издатель Токутоми Сохо, который и попросил перевести Конисси это произведение. Конисси исполнил перевод, однако его литературный слог был далеким от совершенства, и для «шлифовки» текста издатель обратился к писателю Одзаки Коё (см., напр.: [13, с. 400]). В 1896 г. Конисси пишет рекомендательное письмо Толстому: «Рекомендую Вам моего хорошего знакомого Токутоми. <…> Он один у нас в антихристианском мире высоко держит знамя Христа. Он же издал мой перевод “Крейцеровой сонаты”» (цит. по: [21, с. 233]).

По возвращении в Японию Конисси отошел от православия, данный факт трактуется по-разному. Нельзя согласиться с Р. К. Цурканом [20, с. 187], что «(д)ля провинциала [sic!] Конисси помощь и очарование личности графа оказались слишком велики». Конисси мог быть отступником, но вряд ли провинциалом. К тому же сам Николай Касаткин весьма пессимистично указывал, что японцы недостаточно восприимчивы к идеям православия [19, с. 113]. Конисси отказался от служения в церкви, сам Николай Касаткин с горечью вспоминал на страницах своего дневника:

Кирилл Мори <…> приходил просить об отправлении его в Академию, да как хитро!

— Я буду там на своем содержании, — говорит.

— Где же вы возьмете его? — спрашиваю.

— Одно лицо будет давать мне.

— Это так же, как Даниила Кониси? Богач Козаки, его родной, обещал содержать в Академии и обманул, предоставив мне лично тратиться на то; и мне воспитание Кониси в России стоит около двух тысяч рублей, а он еще, вернувшись, тоже обманул — бросил службу в церкви. Не хотите ли повторить эту историю? Только я не согласен (цит. по: [20, с. 188]).

Токутоми Сохо побывал у Толстого по рекомендации Конисси. Великий писатель передал своему первому японскому другу томик Библии с собственноручными пометами. Затем эта книга хранилась в доме сына Конисси и стала одной из немногих вещей, уцелевших после налета авиации во время войны, когда всё имущество семьи Конисси было уничтожено пожаром.

19 апреля 1910 г. в Ясную Поляну приехали двое японцев — господин Хорада (директор высшей школы в Киото) и господин Ходжи Мидзутаки —

чиновник министерства путей сообщения. Оба японских визитера приехали к графу с рекомендательными письмами от Даниила Павловича Конисси. Сам Конисси прибыл к графу в июне и провел в Ясной Поляне три дня. Это была последняя встреча Толстого и его первого японского друга [1, с. 190, 274]. 22 июня 1910 г. Конисси прислал Толстому открытку (с репродукцией картины художника Марияма Окио «Девушка у разбитого кувшина»): «Странно, но выразительно, — улыбнулся Лев Николаевич, после того как довольно долго смотрел на рисунок…» [1, с. 291].

Некоторые современные японские исследователи православия в Японии, например Мицуо Наганава (Naganawa Mitsuo), напрямую именуют Конисси отступником или еретиком (a heretic). В своей обстоятельной статье «Японская православная церковь» исследователь указывает:

> Конисси пользовался расположением писателя. Даже после того, как в 1901 г. Толстой был отлучен от церкви, Конисси отказался изменить свою точку зрения относительного этого великого мастера слова и позже был вынужден уйти из церкви. Позже он перешел в протестантизм [22, с. 162].

За год до смерти Л. Н. Толстого в «Международном толстовском альманахе» Конисси указал, что учение Толстого поразило своей чистотой и рыцарством. Говоря в целом от лица японской аудитории, Конисси добавлял:

> …вся читающая публика благоговейно прислушивается к новым его словам и весьма сочувствует положению его в государстве. Литературная слава гр. Толстого не менее громка, чем нравственно-религиозная [9, с. 84].

Безусловно, знакомство с Толстым стало для Конисси судьбоносным: автор переводов китайской философии не сыграл какой-то заметной роли в русской дореволюционной психологии, однако, будучи членом Московского психологического общества, Даниил Конисси всё же оставил след в истории психологии, и это не только ряд публикаций на страницах «Вопросов философии и психологии»: было бы неверным трактовать его деятельность как сугубо переводческую или же религиозно-философскую. Судя по имеющимся сведениями, после разрыва с православной церковью Конисси занялся психологической наукой в строгом смысле этого понятия. По крайней мере до 1914 г. он являлся профессором психологии в университете Киото.

Несколько слов скажем о японской психологии вообще. Начиная с последней четверти XIX столетия психологическая наука в Японии развивалась по европейским и северо-американским лекалам. Первым японцем, получившим в 1888 г. степень доктора по психологии, был Юдзиро Мотора (Yujiro Motora, 1858–1912). В круг его научных интересов входили и психофизика, и клиническая психология. К началу прошлого века европейская (и североамериканская) психологическая традиция пустили в стране восходящего солнца прочные корни: созданные по образу и подобию европейских и американских университетов японские университеты располагали несколькими психологическими лабораториями, выпускались журналы, писались учебники и монографии. Таким образом, профессор психологии Конисси мог чувствовать себя вполне комфортно в научной среде. Именно как профессор психологии

Киотского университета Д. П. Конисси принял участие в работе Первого всероссийского съезда по экспериментальной педагогике, который проходил в столице России в конце декабря 1910 г.

Всего до 1917 г. в России прошло пять съездов по психологии, если первые два (1906 и 1909 гг.) именовались съездами по педагогической психологии, то последующие три (1910, 1913 и 1916 гг.) были съездами по экспериментальной педагогике. Пусть читателя здесь не смущает нумерация съездов. Уже современники были поражены тем, что «после второго съезда опять первый», т. е. после Второго съезда по педагогической психологии был проведен Первый Съезд по экспериментальной педагогике. Проведение научного съезда — это показатель того, что наука в своем развитии вышла на качественно новый уровень. Действительно, о съездах активно писала пресса, причем и иностранная. Профессор Конисси (в материалах съезда *Кониси*) был избран почетным председателем собрания, проходившего 30 декабря 1910 г. (5-е научное заседание). Даниил Павлович прочел небольшую вступительную речь о состоянии экспериментальной психологии в Японии, указав, что до последнего времени Япония была занята науками исключительно материалистическими, то только сейчас народ стал интересоваться и науками духовными:

> Результатом такого нового движения было основание философского кружка и наконец был основан кружок психологов три года тому назад [1907]. И вот этот кружок успел уже один раз собрать маленький съезд, членов которого, конечно, было немного, вопросы которыми занимался этот съезд, тоже очень элементарны [18, с. 312].

Заседание, на котором председательствовал Конисси, примечательно тем, что на нем в полной мере проявились те противоречия в экспериментальной психологии, которые зрели в ней с самого зарождения этой отрасли знания. Нами уже описан этот эпизод в одной из работ [14]. Вот вкратце его суть: с докладом «Нужно ли выделять даровитых детей из общей массы школьников?» выступил В. П. Кащенко. Его поддерживает Г. И. Россолимо. Группа петербургских психологов (куда входили, например, А. П. Нечаев, А. Ф. Лазурский, А. А. Крогиус) выступили против такого предложения. Кащенко предлагал использовать тестовые методики для отбора даровитых детей, причем открыто отстаивается идея о жесткой дифференциации детей. Резко против такого подхода выступил А. А. Крогиус, основатель научной психологии слепых в России. Крогиус даже отказался от должности товарища (заместителя) председателя Общества экспериментальной педагогики. Нечаев и Лазурский хоть и разделяли общий тон Крогиуса, всё же пытались занять нейтрально-примирительную позицию. Лазурский, например, в своем выступлении призвал и вовсе «прекратить нынешнюю братоубийственную войну и заняться дружной, солидарной работой» [18, с. 394].

Съезд проходил всего через месяц после кончины Льва Николаевича Толстого. Конисси был единственным японцем, который присутствовал на похоронах великого писателя. Восемнадцать лет знакомства не прошли для Конисси даром: переводы, переписка, личное общение, кардинальное изменение мировоззрения. В 1913 г. Конисси опубликовал в «Русской Школе» уже цитированную работу о народной школе в Японии, в том же году вышел

перевод «Дао дэ цзин» (в оригинале «Тао-те-кинг»). По всей видимости, это были последние публикации Конисси в России.

Некоторые сведения о его дальнейшей жизни в Японии дают основание полагать, что она так или иначе проходила под знаком Толстого. Автор первой книги по истории Владивостока Н. П. Матвеев (1865–1941), русский, родившийся и умерший в Японии, оставил небольшие воспоминания о Конисси, с которым дружил:

> Недавно, будучи в Токио, я посетил Д. П. Кониси, — писал Матвеев. — Он работает над своим капитальным трудом — книгой о Льве Толстом. Жалуется, что труд разросся: написал уже 2200 страничек, а конца все еще не видно. Конисисан, кроме произведений Л. Толстого, перевел еще на ниппонский язык книгу дочери великого писателя Александры Львовны и был ее спутником и переводчиком в дни ее пребывания в Ниппоне. В России г. Кониси бывал несколько раз и в недавнее время, причем, однажды ему пришлось быть переводчиком в беседе между известным ниппонским промышленником г. Кухара и… Сталиным» (цит. по: [19, с. 246–248]).

Трудно сказать, насколько достоверны сведения о встрече со Сталиным (хотя факт такой встречи вполне мог быть), но, как видно, из приведенного отрывка — тема Толстого «не отпускала» Конисси Масутаро.

Конисси Масутаро (Даниил Павлович) скончался в Окаяме 10 декабря 1940 г.

* * *

Далеко не все страницы биографии Кониси Масутаро удалось нам осветить в этом сжатом очерке, однако автор и не ставил перед собой подобной задачи. Важно показать, как судьба одного человека способна преломить в себе и, как в зеркале, отобразить все хитросплетения исторических процессов, непосредственным участником которых являлся герой повествования. Япония долго оставалась закрытой для иностранцев страной, поэтому японцы стали активно открывать остальной мир достаточно поздно — во второй половине XIX в. Взаимодействие всегда порождает неизбежное — постоянное сравнение себя с кем-то, постоянную «оглядку» *на другого*. Японцы, выстраивая свою национальную идентичность в конце позапрошлого века, помещали себя ближе к Западу, чем к России, что порождало представление о России как о загадочной стране, противостоящей Западу (следовательно — и Японии). Д. П. Конисси в этом контексте был тем интеллектуалом, кто, имея собственный опыт проживания и обучения в России, шел наперекор официальной точки зрения: он утверждал, что Россия не враждебная Японии страна, он

> доказывает, что Россию следует рассматривать как дружественную державу, стремящуюся, как и Япония, к модернизации, и говорит, что в этом деле японцы и русские могли бы многому друг у друга научиться [2, с. 49].

Как бы то ни было — Даниил Павлович Конисси (Кониси Масутаро) оставил свой след в истории русско-японских научных связей, а также в истории русской дореволюционной философии и психологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков В. Л. Н. Толстой в последний год его жизни. Дневник секретаря Л. Н. Толстого. — М.: Государственное изд-во художественной литературы, 1957.

2. Бух А. Япония: национальная идентичность и внешняя политика. Россия как „Другое“ Японии / пер. с англ. П. Серебряного. — М.: Новое литературное обозрение, 2012.

3. Конисси Д. П. «Великая наука» Конфуция // Вопросы философии и психологии. — 1893. — Кн. 16. — С. 25–40.

4. Конисси Д. П. Философия Лаоси // Вопросы философии и психологии. — 1893. — Кн. 18. — С. 25–45.

5. Конисси Д. П. Философия Лаоси (окончание) // Вопросы философии и психологии. — 1894. — Кн. 23. — С. 363–379.

6. Конисси Д. П. Тао те кинг (перевод с китайского) // Вопросы философии и психологии. — 1894. — Кн. 23. — С. 380–408.

7. Конисси Д. П. «Средина и Постоянство», священная книга последователей Конфуция // Вопросы философии и психологии. — 1895. — Кн. 29. — С. 381–403.

8. Конисси Д. П. Книга о почитании родителей // Вопросы философии и психологии. — 1896. — Кн. 33. — С. 265–276.

9. Конисси Д. П. Из письма (Япония) // Международный толстовский альманах / сост. П. Сергеенко. М.: Книга, 1909. — С. 84.

10. Конисси Д. П. Народная школа в Японии // Русская Школа. — 1913. — № 4 (апрель). — С. 19–33.

11. Конисси Д. П. Предисловие // Лао Си. Тао-те-кинг или писание о нравственности. — М.: Печатное дело, 1913.

12. Конисси Д. П. Воспоминания японца об архиепископе Николае // Святой равноапостольный Николай Японский / сост. А. А. Марковой. — М.: Благовест, 2014. — С. 152–158. [Первоначально изданы в журнале «Христианин», № 1 за 1912 г.].

13. Конрад Н. И. Толстой в Японии // Конрад Н. И. Запад и Восток. Статьи. 2-е изд. — М.: Наука, 1972. — С. 400–414.

14. Маслов К. С. В свете незримого: жизнь и судьба А. А. Крогиуса. — Таллинн: Изд-во Таллиннского университета, 2014.

15. Международный толстовский альманах / сост. П. Сергеенко. — М.: Книга, 1909.

16. Накамура С. Японцы и русские. Из истории контактов / пер. с яп. — М.: Прогресс, 1983.

17. Попов Е. И. Двадцать лет вблизи Л. Н. Толстого. (Из воспоминаний) // Л. Н. Толстой и его близкие. — М.: Современник, 1986.

18. Труды Первого Всероссийского съезда по экспериментальной педагогике / сост. Н. Е. Румянцева. — СПб: Типография П. П. Сойкина, 1911.

19. Хисамутдинов А. А. Русская Япония. — М.: Вече, 2010.

20. Цуркан Р. В. Имена и реалии в письмах свт. Николая // «Я здесь совершенно один русский…». Письма Ревельского епископа Николая (Касаткина) из Японии / публ. и коммент. Р. К. Цуркана. — СПб: Коло, 2002.

21. Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. 2-е изд. — М.: Наука, 1971.

22. Naganawa M. The Japanese Orthodox Church in the Meiji Era // J. T. Rimer (ed.). The Hidden Fire: Russian and Japanese Cultural Encounters, 1868–1926. — Stanford, CA: Stanford University Press, 1995. — P. 158–169.

УДК 141.201

И. И. Агапкин*

ИДЕЯ «КОСМО-ПСИХО-ЛОГОСА» В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ Г. Д. ГАЧЕВА

В данной статье рассмотрена идея «Космо-Психо-Логоса», определяющая общую конструкцию философии культуры, которая разрабатывалась Г. Д. Гачевым на протяжении всей его творческой деятельности. Свои исследования он проводил на базисе духовных и материальных культур народов мира и, в частности, бывшего СССР. Каждую этническую культуру Гачев рассматривает как национальный образ мира, как сложно организованную систему, содержательными характеристиками которой являются ментальность народа, его язык, индивидуальный образ его этно-национального мышления, в т. ч. и научного. Гачеву важно отыскать универсальные психические структуры, присущие каждой культуре. Ее архетипы выступают в роли инвариантов целостного образа мира. Гачев предложил оригинальную динамическую модель формообразования и бытия национальных культур в ее связях с другими культурами мира.

Ключевые слова: ментальность, архетип, Космо-Психо-Логос, национальный образ, идентичность, реконструкция, метатекст, универсалии, межкультурный диалог.

I. I. Agapkin

THE IDEA OF "COSMO-PSYCHO-LOGOS" IN G. D. GACHEV'S LEGACY

The idea of cosmo-psycho-logos is under consideration. This specific term was coined by prominent Russian philosopher and linguist George D. Gachev (1929–2008). According Gachev every nation creates its own image of the world however each of them have the general deeper structure, which unites all of them as a wholeness. He conducts his studies on the basis of the history and material cultures of the peoples of the world and, in particular, the peoples of the former Soviet Union. He regards every ethnic culture as the national image of the world, as complex organized system of substantial characteristics, i. e. the psychology, language, national way of thinking, and experience in routine everyday practice. Along with that he looks for universal mental structure inherent to every culture. Gachev proposes a dynamic model of identity of cultures in their correlation with intercultural connections.

Keywords: mentality, archetype, Cosmo-Psycho-Logos, the image of nationality, identity, reconstruction, metatext, universal, intercultural dialogue.

* Агапкин Иван Игоревич, аспирант философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; a251991@yandex.ru

В данной статье основное внимание уделено идее Георгия Дмитриевича Гачева «Космо-Психо-Логос». Актуальность темы связана с трансформациями в духовной жизни нашей страны, ее стремлением приобщиться к ценностям, имеющим общечеловеческий характер. В мире наблюдается, с одной стороны, тенденция к развитию межкультурного диалога, выстраивание процесса взаимопонимания, с другой — растет интерес каждой нации к своему национальному бытию, к собственным истокам, необходимым для самоидентичности. Эта тенденция была изучена многими отечественными и зарубежными историками культуры. В России это были А. Хомяков и Н. Данилевский, Ф. Достоевский и К. Леонтьев, В. Розанов и Н. Бердяев и др.

Большой вклад в исследование национальных образов, этнических моделей мира и межкультурных связей разных народов был внесен самобытным русским философом, культурологом и лингвистом Г. Д. Гачевым. Гачев выявляет уникальность традиционных ценностей каждого этноса, этапы развития каждой культурной универсалии, уязвимость идентичности национальных культур в современном мире. Откуда берется понятие «национальная картина мира», одно из ключевых в культурологии Гачева? Впервые мысль о существовании у каждого этноса особого мировидения, сквозь призму языкового мировоззрения была сформулирована Гумбольдтом еще в начале XIX в. [11]. В современной антропологии трактовки оснований национального мировосприятия расходятся: одни понимают под ними темперамент и национальную психологию, другие — личные качества человека национального типа, третьи — отношение к религии, власти и труду.

Попытка понять национальный характер на основе анализа артефактов культуры — литературы, искусства и философии — разрабатывалась у Альфреда Фулье, по мнению которого

> национальная индивидуальность сказывается, прежде всего, в психологических признаках: в языке, религии, поэзии, искусстве, памятниках, мнении, которое нация имеет сама о себе, и мнении, которое составилось о ней у других народов, наконец, в героях и исторических представителях; история народа открывает также его характер при условии тщательного изучения различных моментов и выведения того, что называется «исторической средой» [14, с. 133–134].

В начале XX в. немало мыслителей подобного рода появилось в Германии, что и не удивительно, если вспомнить о том, как ее захватила в это время проблема национального объединения. Штейнер, Шпенглер, Клагес, Касснер, Зиммель и вся школа Стефана Георге. В этом контексте уместно привести высказывание о Гачеве:

> Вот уж где приняли бы Гачева с распростертыми объятьями. Тем более что он, никому из этих прославленных немцев, не уступая по уровню мысли, явно превосходит их всех по яркости письма. Однако тут уж не его одного только «вина», но всего русского языка в целом: суверенно владеющий им автор всегда останется в выигрыше в споре с любым чужеземцем [1, с. 6].

Но правда и то, что предшественниками Гачева в истории русской культуры были такие выдающиеся философы, как К. Данилевский, К. Леонтьев,

Н. Данилевский, В. Розанов и Н. Бердяев, представившие россыпи гениальных прозрений о русском национальном характере [3; 16].

К началу — середине прошлого века сложилось два основных теоретико-методологических подхода к исследованию национального характера — личностно-центрированный и культурно-центрический. К первому можно отнести исследования, воспринимающие национальный характер как систему установок, ценностей и верований, присущих тому или иному этносу. Примером здесь может быть теория «социальной личности» Э. Форма. Ко второму — исследование Маргарет Мид, которая выявила три базовых критерия языковой идентичности индивида: (1) сравнительное описание языковых конфигураций; (2) анализ ухода за младенцем и детское воспитание; (3) изучение моделей межличностных отношений. В том же русле исследует национальное сознание и культуру Р. Бенедикт [2].

Начиная с 1960-х гг. проблема национальной картины мира широко разрабатывается в рамках семиотики при изучении первичных моделирующих (языковые модели) и вторичных (традиция, культура и уклады) систем языка.

Изначально вопрос о национальном образе мира осмыслялся Гачевым в контексте анализа им Логоса, понятого в гегелевском духе как необходимое единство логического и исторического. У классиков немецкой философии Канта и Гегеля (которыми Гачев увлекается в 50–60-е гг., изучая философию под руководством Э. В. Ильенкова) он обнаруживает специфические черты национального немецкого мышления. Гачев ставит задачу постичь максимально полно «феноменологию народного духа» и понять, каким образом универсальное качество может проявляться в национальном. То есть то, как может индивидуальный опыт духовного роста национального целого — «онтогенез» повторить «филогенез» в опыте развития человечества, развитии различных форм быта, культуры и государственности:

> Как человек, переселяясь в город, становится атом-индивид, такая же перспективами у национальных культур — в форме без-свое-земельной (странной)«национально-культурной автономии» = «само-законности». Тут еще сохраняется национальный Быт (рудиментарно); но без подпитки национальным Бытием, в своем Космосе… [13, с. 7–8].

Именно в это время Гачев обосновывает собственное толкование национального понимания мира. Определяющее для него — местоположение народа в мировом бытии. К примеру, рассуждает он, для немцев предельно важно основание — твердая поверхность или основа — некий Baum, будь то Stammbaum — генеалогическое древо индоевропейской науки, триада Гегеля: зерно — тезис, стебель — антитезис, а взаимосоединяющий их созревший колос — синтез, выступающий в роли отрицания отрицаний. В русском народе такие лингвосимволы бытуют в устном фольклоре, поэзии и прозе — ширь, путь, дорога, огромное пространство, тянущееся в бесконечность. У англичан, островного народа, окруженного водою, где «мой дом — моя крепость», предельно важен корабль — Ковчег — возможно, как архетип из Ветхого Завета, вспомним «Левиафан» Гоббса. Иными словами,

> …каждый народ видит мир особым образом. Зависит это от того участка мирового бытия, который предоставлен каждому народу в качестве жизненного пространства: от особого сочетания первостихий — земли, воды, воздуха, огня — которое отлилось и в составе человека (этническом и духовном), и в быту, и в слове. Оттого и история народов своеобразна, и особы в ней извивы и сочетание общей миру цивилизации и исконно выросшей у народа каждого культуры [6, с. 180].

В целом теория «национальных образов мира» была сформулирована и оформлена Гачевым уже позднее, в 90-е гг. прошлого века. Национальные образы мира выступали инвариантами единого образа мира, что освобождало феномен культурно-локального от периферийности. Гачев сформулировал цель их изучения следующим образом: она

> не в том, чтобы твердо закрепить какой-то аспект видения мира за данным народом… но в том, чтобы разглядеть многовариантность мироздания, используя в качестве точек наблюдения разные национальные космосы, откуда прозрачнее проступают те или иные грани бытия [9, с. 53].

По логике его концепции, в качестве исходного берется интернациональное и единое мировое бытие (космос, природа, история, культура). Космос — первоначальная мировая цивилизация, которая проявляется через «образы мира», представляющие уникальное воплощение интернационального Бытия. Первичная мировая субстанция (космос, природа, история, культура) отражается в «национальных образах мира», представляющих собой единство взаимодополняющих факторов: национальной природы, психического склада и мышления народа, его истории. Исходит национальный образ из хаоса мирового бытия, который и формируется как «особый космос», национальный, имеющий свою логику, национальное миропонимание, и особый логос — национальный склад мышления. От того, как народ «считывает» окружающее его бытие — будь то природа со своими неповторимыми условиями, климат, культура, формирующая поколения, — зависит, как строится и восприятие им своего национального мира, космоса, а вернее, «космологоса» (термин Гачева), т. е. присущего каждой культуре строя мира, творимого народом.

Гачев так трактует мифологему «космо-психо-логоса»:

> Природа каждой страны есть текст, исполненный смыслов, сокрытых в Материи. Народ = супруг Природины (Природы + Родины). В ходе труда за время Истории он разгадывает зов и завет Природы и создает Культуру, которая есть чадородие их семейной жизни. Природа и Культура находятся в диалоге: и в тождестве, и в дополнительности; Общество и История призваны восполнить то, чего не даровано стране от природы [6, с. 11].

Первична именно природа, она — «природина», великая матерь, мать-кормилица в фольклорном понимании народа, питающая и воспроизводящая национальную целостность. В природе заложен демократичный язык, понятный даже ребенку, основанный на корреляции с вещами и естественными явлениями. «Природа — заповеди, скрижали и письмена самого бытия», она «излучает душу — Психею», именно в Природе развивается и творится история народа, в ней народ приходит к тождеству с природой своего обитания

и социумом, т. к. «история — реализация потенций национального Космоса в браке с Социумом народа, в порождении — творчестве материальной и духовной Культуры» [6, с. 19].

Культура как результат этого процесса существует, по Гачеву, как нечто особенное для себя самой, внутри себя. В отличие от культуры естественной, флоры и фауны, люди развивают культуру там, где они поселились. Уникальный склад мышления обосновывает ту или иную целостность, в соответствии с которой каждый народ развивает в итоге свой собственный инвариант культурного бытия. Вместе с тем народ имеет свое представление о едином — материальной системе, или космосе, а также о духе, или логосе. Триада природы, психологии и логоса отражается и на сущности человека. Он в философии Гачева — троичное единство: тело, душа, дух (ум). По аналогии с ним и каждая национальная целостность являет собой своеобразный космо-психо-логос. Этот симбиоз есть скрещение таких взаимодополняемых компонентов, как местная природа (космос), национальный характер (психея) и склад мышления (логос).

Гачев много размышлял о национальном уме: существует ли он, как его можно усмотреть не только в искусстве и литературе, но и в религии, различных науках, в т. ч. в математике и физике? В описании космосов разных стран он обращается к Галилею, Паскалю, Декарту, Ньютону, Канту и др., чтобы через сравнение разных мировоззрений найти ответ на этот вопрос. Каждый народ по мере развития создает собственную картину мира, куда входят представления о природе — климате, ландшафте, представления о том, чем этот народ отличается от других окружающих его народов, об истории и своей роли в ней. Сквозь стихию культурного многообразия Гачев различает многоголосие народов и культур, которое он называет «сотами мировоззрения». Именно эта культурная дифференциация и притягивала его в поисках единства и связи единичного и общего. В этом многообразии он замечал «конкретику бытия» каждого народа:

> …всмотримся в гранат и в виноград» (из сопоставительного повествования об Армении и Грузии). Или: что перевешивает — время или пространство? Для немцев более важно время, для русских — пространство, и потому в русской семиосфере не нашлось место для англосаксонского «время — деньги» [18, с. 86].

Национальный облик языка можно трактовать как голоса местной природы в человеке. В фонетике каждого языка мы имеем национальный космос в миниатюре. Изучение национального характера — это изучение национальной культуры с психологической точки зрения, где используются наблюдения и тексты, интервью непосредственно с их носителями, психоаналитические исследования, анализ кино и языка, ритуалов и литературы. К примеру, труд красит европейца, а в Индии же, напротив, уродует,

> тогда, как в средней полосе человек призван к дерзанию, выйти за пределы себя «на труд, на подвиг и на смерть»: на Арктику походом, на мерзлоту, на великие стройки, ударные стройки и т. п. А усилия Логоса в индийском Космосе направлены не на преобразование природы во имя человека, а на уяснение человеком своей дхармы, своего пути в неизменном бытии — как частной улочки в его городе: чтоб город существовал и подтверждался [12, с. 45–46].

Труд и Культура едины в диалоге. В свой дополнительности они должны восполнить то, что не дано стране от природы, для бодрствующих — единый и всеобщий Космос. Поэтому в индуизме и присутствует «столько инструментов для обработки человеком самого себя, своей души и дыхания… так что усилие идет на усовершенствование природы, материи и богатства, а не на самоусовершенствование и культивирование божества в своем бытии» [5, с. 128]. России Гачев уделяет отдельное внимание, подчеркивая развитие образного сознания в русской литературе. Русская литература XIX в. — синтетическая форма национального самосознания, выполнявшая роль национальной русской философии.

> Литература же великая, русская классическая XVIII–XX веков, Слово России, — два эти полюса сопрягает, и потому в ней такая пружинность и энергетика, что вечно питать будет. Также и мысль философская в России отмечена напряженной поисковостью, тут не ответы, а вопросы… Принципиальная незавершенность и непредсказуемость «последнего слова» — это и Бахтин отмечал в строении русского романа и мысли [8, с. 463].

Любая философская концепция как метатекст включает в себя национальную картину мира. Обращаясь к таким инструментам мышления, как «воображение и угадывание», она «собирает» текст культуры. С другой стороны, в оптику «научно-художественного» видения входят страны, народы, эпохи, культуры, научные идеи. Так строится философия культуры.

У Гачева разделяются два уровня знания: эпистемологический (верифицируемое знание о национальном, освобожденное от статуса нормативности в пользу принципа самоочевидной достоверности) и эмпирический (практическая значимость «прочтения» национального образа). Он вводит понятие «прецедентный текст» (продолжающий функционировать в культурологической практике и сохраняющий свое значение за пределами времени создания). Характеризуясь непротиворечивым сопряжением научной рефлексии и спонтанной субъективности, логики и завораживающей игры со смыслами, этот метатекст остается в отечественной культуре sui generis — сам по себе, необычный, нетипичный, но и как альтернатива идее «столкновения цивилизаций» по линиям географических и культурно-конфессиональных разломов.

Нельзя в этой связи не упомянуть Ю. Лотмана. В статье «Современность между Востоком и Западом» он утверждает, что географические условия — индивидуальный фактор этнокультуры, предопределяющий ее дальнейшее развитие. Кроме того,

> географическое положение той или иной культуры изначально задано и до некоторой степени определяет своеобразие ее судьбы, которая неизменна на всех этапах развития… именно этот фактор не только становится важнейшим элементом самосознания, но оказывается наиболее чувствительным к динамике доминирующих процессов данной культуры [15, с. 744].

Отличительная особенность Гачева — его авторское присутствие в объекте исследования, с помощью чего осуществляется и познание предмета, и поиск

его исторической идентичности. Благодаря такому познанию возникает жанр мышления-исповеди, включенный в дальнейшем в дневник жизни писателя. Основной творческий жанр его трудов — жанр дневника. Гачев называет себя человеком, живущим в размышлении о жизни, свой стиль мышления он именует «привлеченным», а главный и почти основной жанр, в котором написано большинство его произведений, где он подлинно чувствовал себя свободным и открытым для восприятие нового, — «жизненно-философский дневник». Именно в этом жанре написаны 17 томов серии «Национальные образы мира», книги «Естествознание глазами гуманитария», «Гуманитарный комментарий к физике и химии», «Математика глазами гуманитария». «Главное, что слог его при этом нигде не теряет своего художественного накала, остается в пределах самой притязательной литературности со всеми приметами неземного индивидуального стиля» [1, с. 6].

В свете современности все более очевидно, что чем острее национальный вопрос, тем сильнее потребность перечитать сочинения Гачева, приобщиться к его «жизнемыслям». Значимость гачевского метатекста, в семантическом пространстве которого сходятся глубокие характеристики «национальных образов мира», подтверждена высокой степенью его узнаваемости и вместе с тем его глубины.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архипов Ю. Без Шекспира — никак! // Литературная газета. — 2008. — № 15, 4 мая.

2. Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры. — М., 2007.

3. Бердяев Н. Судьба России. — М., 2007.

4. Борисенко И. В. Национальный образ России: философско-культурологический анализ: автореф. дис. … канд. филос. наук. — Ростов н/Д., 2008.

5. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. — М., 1995.

6. Гачев Г. Д. Национальный космос // Современная драматургия. — 1990. — № 2.

7. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. — М., 1999.

8. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Космо — Психо — Логос. М.: Академический проект, 2007.

9. Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Общие вопросы. Русский. Болгарский. Киргизский. Грузинский. Армянский. — М., 1988.

10. Гачев Г. Д. Осень с Кантом. Образность в «Критике чистого разума». — М., 2004.

11. Гумбольдт В. фон. О различении строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества / Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. — М., 2001.

12. Губин В. Д., Стрелков В. И. Национальные образы философии. — М., 2013.

13. Дневник современного философа. Г. Д. Гачев, В. В. Бибихин, К. С. Пигров, С. Г. Семенова. — М., 2009.

14. Лурье С. В. Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы. — М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003.

15. Лотман Ю. М. Современность между Востоком и Западом // История и типология русской культуры. — СПб.: Искусство, 2002.

16. Розанов В. Уединенное. — М., 1990.

17. Смирнов А. Как различаются культуры? — URL: www.intelros.ru/readroom/fg/fg_2/5489 (дата обращения: 31.09.2015).

18. Султанов К. К. «Реконструкция национального образа», или открытие Другого // Филологические науки. — 2015. — № 2.

Из архива русской мысли

УДК 1(091)

Е. Ю. Машукова*

ГЕРЦЕН И КРЫМСКАЯ ВОЙНА

В статье представлена попытка на материалах произведений и писем Герцена, а также воспоминаний его современников, реконструировать отношение Герцена к Крымской войне. Автор показывает несостоятельность обвинений Герцена в русофобии и отсутствии патриотизма. Свою борьбу с николаевским режимом Герцен никогда не смешивал с поддержкой врагов России. И хотя взгляды Герцена в отношении Крымской войны подверглись значительной трансформации, необходимо отметить, что его основной мотивацией всегда была забота о благе России.

Ключевые слова: русофобия, патриотизм, Крымская война, славянская федерация, панславизм, Польша.

E. Yu. Mashukova

HERZEN AND THE CRIMEAN WAR

The article presents an attempt to reconstruct the attitude of Herzen to the Crimean war on the materials of Herzen's works and letters, as well as the memoirs of his contemporaries. The author shows the failure of Herzen's accusations of Russophobia and lack of patriotism. Herzen never mixed the fight against the Nikolaev mode with support of enemies of Russia. Although Herzen's views on the Crimean war have undergone a significant transformation, it should be noted that his main motivation has always been concern for the good of Russia.

Keywords: Russophobia, patriotism, Crimean war, Slavic Federation, pan-Slavism, Poland.

В последнее время на страницах периодической печати, на просторах Интернета и даже в научных статьях появилась устойчивая тенденция поругивать Герцена: почему взял не тот псевдоним, зачем не освободил своих крестьян [3], зачем обратился к Ротшильду, чтобы спасти секвестированное Николаем I имущество [6], зачем звал Русь к топору (вообще-то не звал, а предупреждал, что если не провести реформы, то может случиться революция).

Но самые серьезные обвинения связаны с отсутствием патриотизма и русофобией, это и понятно: ситуация, которая сложилась сейчас в нашей стране

* Машукова Елена Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского.

и в мире, очень напоминает ситуацию в середине XIX в. и вопрос о патриотизме по-прежнему является больным вопросом нашего общества. Так, например, В. Багдасарян пишет:

> Как в разгар Крымской компании, так и Чеченской, в ее среде (интеллигенции) обнаруживаются странные симпатии к врагам отчества. Олицетворявшего данные умонастроения Герцена, который активно пропагандировал поражение самодержавия в войне, можно оценивать как предтечу ряда журналистов современных СМИ [1, с. 167].

Есть в биографии Герцена события, которые, как правило, старательно обходятся его многочисленными биографами, дабы не бросить тень на прославленного общественного деятеля, но от этого только хуже, потому что эти события становятся объектом инсинуаций и домыслов, одним из таких событий была Крымская война.

К сожалению, самой обстоятельной работой, освещающей эту тему, по настоящее время остается статья видного советского историка Ш. М. Левина «Герцен и Крымская война», напечатанная в «Исторических записках» за 1949 г., и его же «Очерки истории русской общественной мысли XIX века» (1974).

Весь материал герценовских высказываний о войне складывается из трех частей: личных суждений в частной переписке, выступлений на европейской арене — устных и печатных, и некоторых обращений к русским в России. Средняя группа материалов является преобладающей, т. к. во время войны Герцен особенно стремился говорить с Европой о России, рассматривая себя как представителя русского народа перед лицом европейского общественного мнения: «Я не скрывал перед рассвирепевшим старым миром моего мнения и говорил его с варварской откровенностью в лицо, говорил и после…», Герцен имеет в виду произведения, написанные им в период Крымской войны, это прежде всего письма к редактору английской газеты, радикальному публицисту В. Линтону «Старый мир и Россия» (1854), «Народный сход в память февральской революции» (1855), «Русскому воинству в Польше» (1854), «Вперед! Вперед!» (1855).

Необходимо отметить, что взгляды Герцена в отношении Крымской войны подверглись значительной трансформации, и это естественно, изменение точки зрения — нормальный процесс для мыслителя, тем более когда речь идет об общественных процессах, но основной мотивацией Герцена всегда была забота о благе России. И если его представление о благе России не совпадало с другими представлениями о ее благе, то это не означает, что он русофоб. В словаре читаем: «Русофобия — это неприязнь к России и ко всему русскому». С какого момента начинается русофобия? Очевидно, что не с критики власти, тогда бы нужно было назвать русофобами Чаадаева, Хомякова, Погодина, Чернышевского и Добролюбова, критиковавших самодержавие и занимавших пораженческую позицию в войне. Крымская война была империалистической, велась в интересах самодержавия, о чем неоднократно писал Герцен, где же тут русофобия?

Стоит также напомнить, что Герцен последовательно отделяет свою ненависть к «чудовищному петербургскому правительству» от любви к русскому

народу. «Я страшно люблю Россию и русских», — повторяет он постоянно в своих сочинениях и письмах. Он верит в великую всемирную миссию своей страны и своего народа, «народа будущего»: «Судьба России колоссальна… Я вижу это помазание на нашем челе». Характерно, что, воюя с самодержавием, Герцен всячески стремится подчеркнуть его нерусскую, или даже антирусскую природу, оно для него — «татарско-немецкое». Постоянная мишень для его критических стрел — немецкое окружение Романовых.

Крымская война сопровождалась в западной печати массированной клеветой о России как стране «беспробудного раболепия, мракобесия и тирании». Война — время особого возбуждения национальных страстей. В одном из писем Герцен указывает на тот факт, что в атмосфере царившей тогда русофобии ни одна газета не сообщила о зверствах английских войск при нападении на Керчь, когда были убиты раненые русские солдаты.

Накануне войны Герцен предпринимает первые шаги для устройства Вольной русской типографии. Во время сильного возбуждения на Западе против России Герцен подает голос в защиту русского народа, подчеркивая противоположность правительственной России — России народной [2, т. 12., с. 254].

Вопреки распространенному мнению, Герцен никогда не занимал пораженческую позицию в Крымской войне, напротив, перед началом военных действий он, как и многие русские люди, был уверен в победе России. Известный беллетрист и публицист Д. Л. Мордовцев писал: «Крымская война начата была нами при почти полной поголовной уверенности, что мы не только Турцию, но и всю Европу и целый мир “шапками закидаем”» [4, с. 166]. Если война будет, русская армия, категорически утверждает в этот момент Герцен, «выйдет победительницей» [2, т. 6, с. 233]. Еще в 1848 г., 12 августа, в письме к московским друзьям Герцен восклицает: «Человек без земли, без капитала — работник спасет Францию, или дай Бог, чтоб русские взяли Париж! Пора кончить эту тухлую Европу, пора в ней расчистить место новому миру!» (Письма из Франции и Италии).

В письме к М. К. Рейхель 9 июля 1853 г. Герцен прямо пишет: «Россия вступает в полную диктатуру Европой. Вот видите, как я был прав, проповедуя с 48 года это…» [2, т. 25, с. 80].

Вместе с тем Герцен в конце 1849 г. выражал уверенность в том, что война за обладание Константинополем, увенчавшаяся успехом, привела бы к гибели самодержавия, которое, по его мнению, не имело никакой опоры в русском обществе. Взятие Константинополя было бы последним усилием этой власти. Оно было бы «началом новой России, началом славянской федерации — демократической и социальной» [2, т. 6, с. 238].

С другой стороны, «варварство скипетра» с его «кровавой саблей» выдвигалось Герценом в качестве одной из сил, которая, может быть, «покончит» невыносимое положение Европы, явится толчком к грядущему перевороту [2, т. 5, с. 211].

В начале 1854 г. Герценом было написано самое важное из его политических сочинений периода Восточной войны, в котором он обобщил эти идеи. Это письма Герцена к радикальному английскому публицисту В. Линтону под заглавием «Старый мир и Россия», в которых он высказывает идею о том, что

Европа неспособна к социальному перевороту и русские должны помочь ей в этом, сыграв роль «новых варваров».

Письма Герцена к Линтону были приняты большинством европейского общественного мнения резко враждебно. Герцена обвиняли в проповеди панславизма, в том, что «Письма» написаны по наущению русской полиции [2, т. 25, с. 173], в том, что его панслависткая пропаганда служит завоевательным планам царизма [2, т. 12, с. 216].

В начале 1855 г. Маркс, отклоняя предложение об участии в международном митинге в Лондоне, созывавшемся чартистами, объяснял это причастностью к этому делу Герцена: «…Я с Герценом, — писал он 13 февраля Энгельсу, — не хочу никогда и нигде фигурировать вместе, т. к. не держусь того мнения, будто "old Europe" может быть обновлена русской кровью» [5, т. 22, с. 86].

Известно, что Маркс требовал вывести Герцена из состава Международного комитета предстоящего митинга в Лондоне, это предложение Маркса было отклонено председателем комитета Э. Ч. Джонсом, который заявил, что Герцен примет участие в организованном международной демократией митинге, т. к. «Герцен стоит во главе русской демократической литературы, он является самым выдающимся из эмигрантов его страны, а как таковой — и представителем ее пролетарских миллионов» [2, т. 11, с. 419].

Тогда же появляется открытое письмо И. Г. Головина, с утверждением, что Герцен — немецкий еврей и не имеет права представлять радикальную Россию на интернациональном митинге [2, т. 11, с. 419]. Герцен пишет открытое письмо с опровержением заявления Головина:

> Русский по рождению, русский по воспитанию и, позвольте прибавить, вопреки или скорее благодаря теперешнему положению дел, русский всем своим сердцем, я считаю своим долгом требовать в Европе признания моего русского происхождения, что никогда не ставилось под сомнение в России ни со стороны признававшей меня революционной партии, ни со стороны царя, преследовавшего меня [2, т. 12, с. 240].

Но был еще один документ, 25 марта 1854 г. был выпущен листок, от имени «Вольной русской общины в Лондоне», обращенный к «Русскому воинству в Польше»: «Царь наклинал, наконец, войну на Русь… он напросился на войну, додразнил их до того, что они пошли на него. Ему не жаль крови русской». Герцен говорил солдатам, что им приходится гибнуть «без пользы для своих, из-за царского упрямства» [2, т. 12, с. 201]. Герцен также опровергал выставляемые Николаем мотивы войны. Царь заявлял, что запрещают православную церковь, что турки держат православных христиан в черном теле. «Не лучше ли было бы начать с освобождения своих невольников, — ведь они тоже православные и единоверцы, да к тому же еще русские» [2, т. 12, с. 202].

Герцен осуждает войну как развязанную в интересах самодержавия, теперь он хотел бы, чтобы война сменилась революцией в России: «Николай начал войну, пусть же она падет на одну его голову, пусть она закончит печальный застой наш… За 1812 годом шло 14 декабря, что-то придет за 1854? Неужели мы пропустим случай, какого долго-долго не представится» [2, т. 12, с. 202]?

Обращаясь к русским офицерам, которые находились во время Крымской войны в Польше, Герцен писал:

> Вы, — не русский народ защищаете в Польше… Вы в Польше защищаете правое царское притязание, вы защищаете царя, а не народ, царя, оставляющего пол-Руси в крепостном состоянии, берущего по девяти с тысячи рекрутов, гоняющего сквозь строй до смерти, позволяющего офицерам бить солдат, полицейским — бить мещан и всем не-крестьянам — бить крестьян [2, т. 12, с. 204].

«Ваша участь всех хуже. Товарищи ваши в Турции — солдаты, вы в Польше будете палачами». Допуская возможность нового восстания в Польше во время войны, Герцен предупреждал: «Ваши победы покроют вас позором». Герцен, однако, не ограничивался призывом не поднимать оружия против поляков: «…Этого мало, вам следует больше сделать. Пора вам стать за бедный народ русский так, как войско Царства Польского в 1830–1831 г. стало за свой народ» [2, т. 12, с. 203].

Критики Герцена отождествляли Россию и царский режим, Герцен никогда этого не делал. Свою борьбу против николаевского режима он не хотел смешивать с какой бы то ни было формой поддержки врагов России. Здесь вполне уместно вспомнить историю с листовками Энгельсона. Владимир Аристович Энгельсон (1821–1857) вместе с Н. А. Спешневым учился в Царскосельском лицее, был чиновником иностранных дел, 4 августа 1849 г. был арестован за связи с петрашевцами. После следствия освобожден из крепости. В 1850 г. эмигрировал, в том же году познакомился с Герценом в Ницце и вскоре стал одним из сотрудников Вольной типографии (историю своих отношений с Энгельсоном Герцен подробно описывает в «Былом и думах»).

В 1854 г. Герцен печатает четыре прокламации В. А. Энгельсона по два выпуска каждая: «Видение св. отца Кондратия», «Емельян Пугачев честному казачеству и всему люду русскому шлет низкий поклон», они, кстати, были первым изданием, вышедшим из типографии, не принадлежащим перу Герцена. О первых трех прокламациях Герцен отозвался одобрительно, но с четвертой был категорически не согласен: «…из ненависти к Николаю и хористам французской революции он (Энгельсон) переходил во враждебный стан» [2, т. 13, с. 68]. Герцен понимал, что, печатая эту листовку, он бросает тень и на свою репутацию, но все равно печатает, почему?

> Я не скрыл от него, что действие ее на русских будет прескверное и я не советую печатать. Энгельсон упрекнул меня в желании завести цензуру и говорил, что я, вероятно, устроил типографию исключительно для моих «бессмертных творений». Я напечатал рукопись, но чутье мое оправдалось, она возбудила в России общее негодование [2, т. 13, с. 68].

В последнем воззвании Энгельсон касался вопроса об отношении, какое, с его точки зрения, народу следовало установить к неприятелю: «Царю плохо, нам хорошо. Чужеземные войска подходят к Русской земле проучить Николая», — писал он, — и находил, что русский народ должен себе сказать: «Враг моего врага — мне поневоле приятель». Нельзя рассчитывать, говорил Энгельсон, чтобы иностранные державы помогли народу деньгами или ору-

жием или даже просто подали прямой совет подняться против Николая: «…не в правах никакого правительства лелеять мятежников». Но, вместе с тем, он признавал и невозможным, чтобы иностранцы стали препятствовать против Николая и приглашал со своей стороны «не поперечить им» [7, с. 120]. Именно эта часть воззваний Энгельсона пришлась не по душе Герцену. Он доказывал Энгельсону, что «наше дело, наша сила — пропаганда и пропаганда, что мы падем нравственно, становясь по одну сторону с Наполеоном, и погубим себя в глазах России, делая общее дело с врагами ее» [2, т. 13, с. 612–613]. Известно также, что Энгельсон написал письмо французскому министру военных дел, в котором предлагал свой проект: «…он выдумал воздушную батарею, то есть шар, начиненный горючими веществами и вместе печатными воззваниями… и предлагал пускать такие шары с кораблей на балтийские берега» [2, т. 13, с. 613]. Герцен почувствовал авантюрный характер и внутреннюю фальшь тактики Энгельсона: «Я нашел все дурным, от пути к которому он обращался, до слога, мало сохранившего достоинство, и высказал это» [2, т. 13, с. 613].

Из типографии Герцена зимой 1854/55 г. вышла брошюра Николая Сазонова: «Родной голос на чужбине. Русским пленным во Франции». Доказывая необходимость свержения царской власти, Сазонов писал: «Не я посоветую вам, забыв веру и верность, поднять оружие против Отечества. Мы… умеем различать Отечество от царя, желая царю гибели, заслуженной его преступлениями, Отечеству желаем величия, счастья и свободы» [4, с. 191].

Россия проиграла Крымскую войну, но героическая оборона Севастополя осталась в народной памяти как подвиг огромной моральной силы, Герцен писал, что все безобразия Крымской войны, вся бездарность командования принадлежат царизму, а богатырская защита Севастополя — русскому народу.

> Война вам стоила дорого, мир не принес славы, но кровь севастопольских воинов лилась не напрасно, если вы воспользуетесь ее грозным уроком. Дороги, усеянные трупами, солдаты, изнуренные прежде встречи с неприятелем, недостаток путей сообщения, беспорядок интендантства — ясно показали несовместимость мертвящего самодержавия не только с развитием, с народным благосостоянием, но даже с силой, с внешним порядком, с тем механическим благоустройством, которое составляет идеал деспотизма [2, т. 12, с. 306].

Необходимо отметить, что Герцен никогда не призывал русских солдат сдаваться и гордился их подвигами, в статье «Америка и Сибирь» (1858), напечатанной в «Колоколе», он пишет:

> Будь мы какое-нибудь несчастное племя, без будущности, то вероятно сломились бы. Но события обличают зародыш сильный и мощный. Не в Петербурге — там умирала старая Россия, маловерная, потерявшая голову при первой неудаче. Нет, он двигался и заявил о себе в блиндажах Севастополя, на его стенах. Разве слабые народы дерутся так? [2, т. 13, с. 398].

В связи с этим можно также вспомнить статью «“День” и “Колокол”», которую написал И. Аксаков (под псевдонимом Касьянов), редактор славянофильской газеты «День», он вспоминал:

> Мне случилось видеть его вскоре после Восточной войны, и он рассказывал мне, какой мучительный год он прожил один в Англии, вдали от России, осажденной со всех сторон сильнейшим неприятелем; с каким лихорадочным трепетом брался он каждое утро за газеты, боясь прочесть в них известия о взятии Севастополя, как гордился его мужественной обороной [2, т. 17, с. 195].

Известно, что Герцен разделял понятия «любовь к народу» и «патриотизм» и этим навлек на себя много обвинений, но сам объяснял это противоречие: «Я спокон веков любил народ русский и терпеть не мог патриотизма. Это самая злая, ненавистная добродетель из всех», т. к. «любовь к своим слишком сбивается на ненависть ко всем другим» [2, т. 17, с. 210]. Тем более, что в России патриотизм слишком часто имеет характер официального требования и выступает как государственная идеология, а не простое гуманное чувство любви к Родине.

Герцен предупреждал об опасности официального патриотизма, т. к. в этом качестве он имеет устойчивую тенденцию превращаться в национализм и шовинизм, что, в конце концов, и произошло во время польских событий. Кроме того, акцентируя внимание народа на борьбе с внешними врагами, правительство пытается отвлечь людей от осознания собственных проблем:

> Отнимая все гражданские права у простого человека, у этого круглого раба, поддержали в нем кичливую мысль о непобедимости Российской империи, в силу которого у него развилось вместе с высокомерием относительно иностранцев, смиреннейшее раболепие перед непобедимыми своими властями [2, т. 17, с. 207].

Поэтому, когда был подписан Парижский мир, унизительный для России, Герцен написал: «Мы рады искренно миру, и тем более, что он приносит не блеск, а смирение», потому что «из железа победоносных мечей куются самые крепкие цепи» [2, т. 12, с. 308].

ЛИТЕРАТУРА

1. Багдасарян В. Крымская война // Наш современник. — 2008. — № 6.
2. Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — М., 1953–1966.
3. Кантор В. Изображая понимать, или Sententia sensa: философия в литературном тексте. — М.; СПб., 2018. — 826 с.
4. Левин Ш. М. Герцен и Крымская война. Исторические записки. — М., 1949. — Т. 29. — С. 164–199.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Полн. собр. соч. — М., 1955–1974. — Т. 22.
6. Стариков Н. Герцен — чужое сердце. — URL: https://nstarikov.ru/blog/735 (дата обращения: 04.06.2018).
7. Энгельсон В. А. Статьи, прокламации, письма. — М., 1934.

УДК 821.131.1

М. С. Самарина, И. Ю. Шауб*

О ПРОДОЛЖЕНИИ ПРОЕКТА «ДАНТЕ: PRO ET CONTRA»**

Публикация авторами данной статьи антологии, посвященной Данте (серия «Pro et contra»), несмотря на свои представительность и разнообразие, не смогла охватить всего спектра русских произведений о Данте. Поэтому насущной необходимостью является составление еще хотя бы одного тома. Обзором содержания этой новой антологии и является данная работа. Как и в первом томе, публикации в новой книге предполагается сгруппировать по трем разделам: «Русские мыслители, литераторы, поэты о Данте», «Дантовское наследие и Россия» и «Русские исследования о Данте».

Ключевые слова: Данте, дантовское наследие в России, С. П. Шевырев, А. Н. Веселовский, В. Я. Брюсов, Г. И. Чулков, Д. С. Мережковский, И. Н. Голенищев-Кутузов, А. К. Дживелегов, А. Ф. Лосев, русские исследования о Данте.

M. S. Samarina, I. Yu. Schaub

ON THE CONTINUATION OF THE PROJECT "DANTE: PRO ET CONTRA"

The authors' publication of the anthology devoted to Dante (the series "Pro et contra"), despite its representativeness and diversity, could not cover the entire spectrum of Russian works about Dante. Therefore, an urgent need is to compile at least one more volume. A review of the content of this new anthology is this work. Like in the first volume, publications in the new book are supposed to be grouped in three sections: "Russian thinkers, writers, poets about Dante", "Dante's heritage and Russia" and "Russian studies of Dante".

Keywords: Dante, Dante's heritage in Russia, S. P. Shevyrev, A. N. Veselovsky, V. Ya. Bryusov, G. I. Chulkov, D. S. Merezhkovsky, I. N. Golenishchev-Kutuzov, A. K. Dzhivelegov, A. F. Losev, the Russian studies of Dante.

---

* Самарина Марина Сергеевна, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; marinasamarina62@yandex.ru.

Шауб Игорь Юрьевич, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, ведущий научный сотрудник, Институт истории материальной культуры РАН; schaubigor@mail.ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15–04–00524.

Русская дантология, как и все русское литературоведение, несравненно моложе (на несколько столетий) европейской. Тем не менее она столь значительна, что пользуется заслуженным признанием даже на родине Данте. Поэтому насущной необходимостью явилась публикация в серии «Pro et contra» антологии, посвященной великому итальянскому поэту, что и было осуществлено авторами данной статьи в 2011 г. [29]. Книга вызвала положительные отклики [27] и выдержала два издания (второе появилось в 2017 г.). Однако вследствие того, что составители не были извещены о готовящемся переиздании, в нем сохранились типографские опечатки и досадные неточности оригинала. Так, автор основного массива комментариев И. Ю. Шауб здесь (впрочем, как и в большей части тиража первого издания) в качестве такового не фигурирует. Поскольку, несмотря на представительность и разнообразие содержания этой антологии, она не смогла даже приблизительно охватить всего спектра русских произведений о Данте, приятной необходимостью является составление еще хотя бы одного тома. Как и в первом томе, публикации в новой книге предполагается сгруппировать по трем разделам: «Мыслители, литераторы, поэты о Данте», «Дантовское наследие и Россия» и «Исследования о Данте».

Том должен открываться фрагментом из первой русской монографии о Данте С. П. Шевырева [39] — славянофила, историка и литературного критика, поэта, переводчика, филолога, члена литературно-философского кружка любомудров, декана философского факультета Московского университета, доктора философии Парижского университета. Именно ему принадлежит ставшая бессмертной фраза «загнивающий запад». Патриот и традиционалист, Шевырев стал участником знаменитого словесно-рукопашного столкновения с либералом и западником графом Бобринским. Мы приводим отрывок из магистерской диссертации Шевырева «Данте и его век», написанной им в Италии в 1829–1832 гг., где он жил в качестве учителя сына княгини Зинаиды Волконской, чей особняк в центре Рима с фонтаном Треви стал центром притяжения для русских интеллектуалов, живших в Италии. Эта работа отличается характерной для текстов своей эпохи добротностью и обстоятельностью и представляет для современной науки в основном историографический интерес. Тем не менее она свидетельствует как о прекрасном знании русским автором предмета своего исследования, так и о преклонении славянофила Шевырева перед западным гением Данте. Глубокие мысли о творчестве Данте то и дело встречаются также на страницах дневника Шевырева. Кстати, перу Шевырева принадлежит и стихотворение «Чтение Данта», написанное в 1829 г., т. е. тогда, когда его автор еще только приступал к своему труду о великом итальянском поэте.

В эти же годы (несколько раньше) свой взгляд на «Божественную комедию» Данте как на триумф духа и истинного средневекового романтизма высказал профессор Московского университета Н. И. Надеждин — философ-шеллингианец, журналист (опубликовавший в издаваемом им журнале «Телескоп» «Философические письма» Чаадаева), литературный критик и этнограф, один из образованнейших людей своего времени. Разностороннее и глубокое знание итальянской культуры характерны для его наследия: уже его первое историческое исследование было посвящено древним итальянским колониям

в Крыму и опубликовано в журнале «Вестник Европы», сотрудником которого он являлся. Мы приводим небольшой фрагмент о Данте из его докторской диссертации «О происхождении, природе и судьбах поэзии, называемой романтической» (De origine natura et fatis poeseos quae romantica audit) 1830 г. [23], написанной в лучших традициях итальянских гуманистов — на прекрасном живом латинском языке. Эта работа была лишь фрагментарно переведена на русский и опубликована в начале 30-х гг. XIX в. в ряде журналов. Для Надеждина «Божественная комедия» — это «действительная биография человеческого духа», «единственное в своем роде, творение», в котором «отразился дух романтический во всей своей целости». Эти слова являются свидетельством того, что первые шаги отечественной дантологии были сделаны именно тогда, когда мрачный гений одинокого гордого изгнанника стал культовой фигурой для романтиков всей Европы.

Первая биография Данте была написана в 1898 г. для популярной в конце XIX — начале XX вв. серии жизнеописаний, издававшейся замечательным книгоиздателем и просветителем Ф. Ф. Павленковым. Личность М. В. Ватсон (1848–1932), автора этой прекрасной биографии, фрагмент которой представлен в нашем томе, поистине удивительна. Украинская помещица и одновременно испанская аристократка де Роберти де Кастро де ла Серда, окончившая Смольный институт благородных девиц, Ватсон (по мужу) всегда занимала самую активную гражданскую позицию и как член Шлиссельбургского комитета, организованного народовольцами, и как непримиримая противница большевиков. Известная переводчица со многих европейских языков (именно она является автором первого полного перевода на русский язык «Дон Кихота» (1907)) и незаурядная поэтесса, М. В. Ватсон была также и литературным критиком и историком. Очерк жизни Данте [8], написанный чрезвычайно живым языком, показывает ее глубокое знание итальянского и европейского средневековья.

Еще более колоритной является фигура З. Н. Гиппиус, «декадентской мадонны», одной из ярчайших представительниц культуры Серебряного века, создавшей вместе с Д. С. Мережковским в высшей степени оригинальный и продуктивный творческий союз. Любовь к Данте в этом странном браке была, очевидно, делом семейным. О том, что З. Гиппиус вдохновлялась творчеством Данте и всю жизнь размышляла о его проблематике, свидетельствует не только отрывок из ее дневника — «Воображаемое. Беатриче» [11], раздумье о сущности любви, — но и тот факт, что последнее произведение, над которым Гиппиус работала до своей предсмертной болезни — поэма «Последний круг (и Новый Дант в аду)», — было напрямую связано с образом и образностью великого итальянского поэта.

«Вечным спутником» был Данте для ее мужа Д. С. Мережковского, одного из зачинателей русского модернизма. Его книга о Данте, написанная в Италии на стипендию Б. Муссолини и впервые увидевшая свет в переводе на итальянский язык в 1938 г., является неоспоримой классикой русской дантеаны. Мы планируем полностью воспроизвести первую часть трактата Д. С. Мережковского (вторая часть без сокращений представлена в первом томе) [20]. Читатель, таким образом, в обоих томах антологии увидит полный текст книги, который впервые публикуется с исправленным и, насколько это было возможно, вос-

становленным справочным аппаратом (который был страшно изуродован в типографии, а корректуру автор не получил). Дополнением к книге о Данте служит сценарий «Данте» [21], создававшийся Д. С. Мережковским, вероятно, параллельно с нею в надежде на экранизацию во Франции или в Голливуде. В связи с тем, что этот киносценарий остался нереализованным, следует заметить, что Данте, вероятно, по причине почти непреодолимой сложности созданной им вселенной и населяющих ее образов, крайне не повезло с экранизациями (исключение составляет только поразительный черно-белый фильм «Ад» 1911 г.).

Еще одна биография великого итальянского поэта принадлежит другому русскому эмигранту (правда, вернувшемуся на родину); речь идет о выдающемся филологе-романисте и слависте и незаурядном поэте И. Н. Голенищеве-Кутузове, потомке великого фельдмаршала. Последователь Вяч. Иванова, который даже написал предисловие к его поэтическому сборнику «Память» 1935 г., Голенищев-Кутузов в эмиграции выступал с лекциями в Париже по приглашению Н. А. Бердяева. Приват-доцент Белградского, Загребского и Будапештского университетов, узник концлагеря, антифашист и боец партизанского отряда, он после войны вернулся на родину, получил советское гражданство и стал профессором романской филологии Московского университета. Для всех трудов Голенищева-Кутузова характерен академический стиль, глубокое проникновение в детали и широчайшая эрудиция. В новой антологии мы планируем воспроизвести наиболее яркие, на наш взгляд, фрагменты (подробный и вдумчивый разбор дантовских текстов) из его книги о Данте, опубликованной в 1967 г. в серии «ЖЗЛ» [12].

Ценным историческим дополнением к работе И. Н. Голенищева-Кутузова служит жизнеописание Данте, созданное историком и литератором армянского происхождения А. К. Дживелеговым. Дживелегов — наследник блестящей русской медиевистической школы Серебряного века, ученик П. Г. Виноградова, профессора Оксфордского университета бывшего, в свою очередь, учеником еще одного выдающегося медиевиста, В. И. Герье. Широта интересов А. К. Дживелегова столь же удивительна, как и его путь в бурной политической жизни эпохи социальных потрясений — от члена ЦК партии кадетов до сотрудничества с большевиками — от работ по политологии, по истории Армении (т. н. армянский вопрос) до средневековой Европы и революционной Франции. В его книге о Данте (1946 г., серия «ЖЗЛ») [15] самой яркой является та часть, где характеризуется эпоха, в которую жил великий итальянский поэт. Примечательно, что марксистско-социологический подход, характерный для текстов Дживелегова, как и для всей советской гуманитарии, в его работе о Данте чувствуется в наименьшей степени.

Двумя небольшими текстами в антологии будет представлен А. Ф. Лосев. Отрывок из его книги «Эстетика Возрождения» [19] демонстрирует его отношение к гению итальянской литературы: это «взгляд философа на философа». А. Ф. Лосев рассматривает Данте прежде всего как мыслителя. Второй текст, тетрадь по средневековой литературе (конспект дантовских штудий), является примером его методологии работы над источником, драгоценным образцом «творческой кухни» великого русского философа.

Одна из статей известного филолога Е. А. Тахо-Годи посвящена дантовским моделям в литературном наследии А. Ф. Лосева [35], а вторая — практически неизученной теме «Данте и К. К. Случевский» [34], надолго и незаслуженно забытого поэта и переводчика, автора «Загробных песен».

Две статьи О. А. Седаковой — известного поэта, переводчика и филолога, лауреата множества международных литературных премий, среди которых Премия Данте Алигьери 2011 г., — «Под небом насилия» [31] и «Мудрость надежды» [30], иллюстрируют специфику «взгляда поэта на поэта». В центре ее внимания — морально-этические проблемы, нравственное и религиозное содержание дантовской концепции вселенной.

Раздел «Дантовское наследие и Россия» открывается статьей «Брюсов и Данте» С. И. Бэлзы [7]. Автор работы со свойственной ему тонкостью и глубиной показывает, как отзвуки дантовских инфернальных образов возникают в поэзии В. Я. Брюсова — этого яркого, но весьма неоднозначного представителя русского Серебряного века. К той же теме «Брюсов и Данте» обращается и С. И. Гиндин, известный российский филолог, специалист по лингвистике текста [10].

Статья И. Ф. Бэлзы, возглавлявшего с 1965 по 1994 гг. Дантовскую комиссию АН СССР, а затем РАН, под руководством которого долгие годы выходили «Дантовские чтения», посвящена классике отечественной дантологии — размышлениям О. Мандельштама о Данте [6].

Признанный специалист по итальянской литературе М. Л. Андреев рассматривает еще одну неизученную тему — присутствие «Божественной комедии» и дантовских мотивов очищения и искупления через страдание в тексте последнего романа Булгакова [1]. Это присутствие не явно, и оно не лежит на поверхности; оно является скрытым и глубинным, как далекие, но несомненные созвучия женских образов — Беатриче Данте и Маргариты Булгакова. Статью завершает печальная, но верная мысль о том, что роман Булгакова является последним явлением в русской классической литературе в ее традиционном смысле. Свидетельством конца и исторической обреченности классической традиции, по мысли автора, является то, как видоизменился в ходе литературного процесса идеал женщины — европейская классическая литература прошла путь от Беатриче, существа заоблачных сфер, до Маргариты, царицы Вальпургиевой ночи.

Автор многочисленных работ о Чехове П. Н. Долженков поднимает неисследованную и даже неожиданную тему [16]. Открытых отсылок у Чехова к Данте действительно немного; автор же убедительно доказывает, что реминисценции из «Божественной комедии» в текстах Чехова безусловно присутствуют и кажутся далекими только на первый взгляд, как, например, наполненное дантовскими ассоциациями описание острова Сахалин, ставшего истинным Адом для писателя.

Е. А. Илюшин, специалист по литературному творчеству декабристов, анализирует столь же неизведанную тему дантовских образов в поэзии декабристов [17]. Действительно, можно справедливо утверждать о существовании декабристской дантеаны и о присутствии в духовном мире декабризма ощу-

тимого дантовского следа; это логично, т. к. декабристы были романтиками, ведь именно в рамках романтической традиции и был создан культ Данте.

Видный историк литературы А. Н. Николюкин обращается к такой важнейшей фундаментальной для отечественной дантологии проблеме, как Данте и русская эмиграция [24]. Для первого поколения русских эмигрантов фигура Данте — гражданина и патриота, всегда выступала в качестве прообраза изгнанничества. Необходимо отметить, что эта обширнейшая тема, всего лишь намеченная в статье, заслуживает, безусловно, отдельного монографического исследования.

В качестве некоего литературного курьеза мы помещаем статью известного филолога М. И. Шапира о традициях европейской смеховой культуры и русского бурлеска, посвященную неожиданному сопоставлению загробного мира Данте и поэмы Твардовского «Теркин на том свете» [37]. Как убедительно показывает автор, эта ироикомическая параллель является частью русской традиции бурлескной перелицовки высокого дантовского эпоса, дань которой отдали еще Пушкин и Гоголь.

«Отцу русской дантологии» С. П. Шевыреву, недооцененному и часто осуждаемому современниками и потомками за его крайние русофильские взгляды, посвящена статья филолога, специалиста по русской литературе XIX в. К. В. Ратникова [26]. Данная работа не только дает обстоятельный анализ вклада в дантологию одного из лучших русских знатоков итальянской культуры XIX в., но и намечает контуры дальнейших исследований этой обширной темы.

Г. И. Чулков, автор исследования «Дант и Пушкин» — еще один представитель культуры Серебряного века, столь увлеченного Данте. Чулков, незаурядный поэт и прозаик, принимавший деятельное участие в организации литературной жизни этой бурной эпохи, переводчик и литературный критик, был создателем теории «мистического анархизма», в которой пытался «соединить мистическое мироощущение с социальными воззрениями эпохи». Тема Данте и Пушкин — одна из самых значительных в российской дантологии. Мы представляем его небольшую, но глубокую и содержательную работу 1924 г. [36], развернутым комментарием к которой выступает обстоятельная статья М. В. Михайловой о Чулкове — итальянисте и дантологе [22].

В глубоком исследовании А. Х. Гольденберга о Данте и Гоголе [13] автор подчеркивает как философскую сложность этой темы (множественность смыслов дантовских образов, о которой писал еще сам итальянский поэт, архетипы и хронотоп), так и давнюю традицию сопоставления этих великих имен в русской критике. Впервые сопоставил эти два имени Шевырев, вызвав этим оживленную длительную дискуссию (К. С. Аксаков, В. Г. Белинский). В XX в. интерес к этой проблеме усиливается и включает значительный пласт зарубежных исследований. Тем не менее, как справедливо отмечает автор, мы еще только приближаемся к изучению этой огромной темы.

А. А. Асоян, филолог, культуролог и семиотик, является классиком современной российской дантологии; без ссылок на его многочисленные работы невозможно себе представить ни одно современное исследование дантовского наследия. Мы публикуем его обстоятельную и глубокую работу о другом признанном классике отечественной дантологии — А. Н. Веселовском [3].

Третий раздел антологии, «Исследования о Данте», предполагается открыть основополагающей работой «Данте и символическая поэзия католичества» А. Н. Веселовского [9], которую мы планируем переиздать полностью, за исключением цитат на иностранных языках и устаревшего справочного аппарата.

Тема античности у Данте чрезвычайно важна, т. к. наряду с христианством она составляет основу сложнейшей дантовской вселенной, не входя при этом с ним в противоречие. Работа об античных образах у Данте замечательного филолога-классика и переводчика античной литературы М. Е. Грабарь-Пассек, представляющая собой главу из ее книги «Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе» (1966) [14], является особенно ценной, поскольку в отечественной дантологии почти отсутствуют серьезные исследования на данную тему.

Работа «Данте и Возрождение» принадлежит перу академика Н. И. Балашова [4], который был широким специалистом по романо-германским и славянским литературам, компаративистом, текстологом и семиотиком. Сама постановка вопроса его исследования вливается в давнюю неутихающую дискуссию о самой сущности культур Средневековья и Возрождения, о терминологии, хронологии и топографии этих понятий, которые в последние десятилетия иногда распространяют как на более широкий промежуток времени, видя даже в XIII в. черты Ренессанса, так и на соседние с Западной Европой территории (Арабское, Византийское, Восточнославянское Возрождение, Грузинское и Армянское Возрождение и т. д.). Автор, в рамках марксистского подхода к истории европейской культуры и опираясь на известную мысль Ф. Энгельса, стремится видеть в Данте «первого поэта нового времени».

В этом же ключе поисков философско-мировоззренческой основы дантовской вселенной идет исследование видного философа и историка науки Б. Г. Кузнецова [18], автора работ о М. Ломоносове, Дж. Бруно, Г. Галилее, И. Ньютоне, А. Эйнштейне. Б. Г. Кузнецов, прослеживая формирование современного научного мировоззрения, рассматривает дантовскую концепцию вселенной, ставя великого итальянца в ряд мыслителей и ученых, повлиявших на создание европейской картины мира.

Статья И. Ф. Бэлзы о проблемах интерпретации «Божественной Комедии» [5] — одна из самых интересных работ в наследии этого разностороннего исследователя. Автор справедливо подчеркивает важнейшую составляющую дантологии — ее интердисциплинарный характер и необходимость привлечения данных различных наук для толкования «зашифрованных» мест дантовского текста. Отдавая дань различным конспирологическим теориям, которые постоянно и уже давно соседствуют с загадочным образом великого поэта, И. Бэлза опирается и на драматическую историю гибели ордена тамплиеров, и на традиции средневековой нумерологии и астрологии. Такой подход к интерпретации сложнейшего текста «Божественной комедии» является абсолютно оправданным, принимая во внимание глубину, многозначность и символизм каждого дантовского образа.

В этом же ключе интерпретации и толкования дантовских образов и сновидений написана и статья М. Л. Андреева о семиотике «Новой жизни» [2], небольшом юношеском произведении великого поэта на вечную тему любви

и смерти: на последней странице его Данте дает обещание воздвигнуть умершей Беатриче небывалый памятник. «Новая жизнь», наполненная семиотическими смыслами, становится, по мысли автора, неким промежуточным текстом, ставшем преддверием к «Комедии».

Одним из самых оригинальных научных текстов, написанных на русском языке о Данте, принадлежит К. В. Сергееву (мы собираемся воспроизвести введение к его книге «Театр судьбы Данте» (2004)) [32]. Путь Данте — это эмпирический процесс познавания возможностей человеческого сознания. Автор исследует онтологию сознания, мыслительное пространство и сложный психический механизм Данте. Наиболее ярко оригинальность подобного подхода проявилась в сопоставлении ряда сюжетов из произведений Данте с некоторыми сюжетами древнеиранских текстов. Найденные в них этим ученым убедительные аналогии к одному из сюжетов «Новой жизни» (явлению Беатриче Данте во сне) направили одного из составителей данного тома, на поиски еще более древних истоков этого сюжета в том же иранском мире, а именно — в загробных представлениях скифов [37].

Очень интересным исследователем зарекомендовал себя и В. Л. Рабинович — философ и культуролог, медиевист и специалист по алхимии, книги которого переведены на 18 языков. В главе о Данте из его книги «Полдень средневековья» (2013) [25] (провоцирующее название которой отсылает к «Осени средневековья» Й. Хейзинги) автор в свойственной ему неподражаемой стилистике анализирует тему явного и скрытого присутствия алхимических символов, мифа о философском камне и дуалистических ересей в тексте «Божественной комедии».

Резким контрастом к вышеупомянутым исследованиям является книга «Странная комедия» профессора Саратовского университета С. М. Стама [33]. Даже небольшого фрагмента достаточно, чтобы понять, что это сочинение — курьезный, но характерный пример марксистской борьбы с наследием «темного средневековья» с его засильем религии, инквизицией, подавлением всяческих свобод и стремления к познанию. Данте у С. М. Стама выступает в качестве непримиримого борца с клерикализмом и феодализмом, а «Божественная комедия» оказывается наполненной атеистическими идеями.

Со спецификой средневековой культуры связана статья медиевиста М. С. Самариной «Данте и готика» [28], посвященная известному сравнению «Божественной комедии» с готическим собором.

Антологию предполагается завершить специально для нового тома антологии написанной статьей другого ее составителя, антиковеда и историка западноевропейской и русской культуры И. Ю. Шауба. Эта работа призвана проследить предысторию Дантова Улисса, глубокие корни этого образа в древней Италии.

Русская «дантеана» столь обширна, что немалый, но всё же ограниченный объем обоих томов антологии не позволяет представить творчество всех отечественных авторов, писавших о великом итальянском поэте. Так, к примеру, насущной необходимостью является хотя бы частичный перевод написанного на итальянском языке труда В. Н. Забугина о Дантовом «загробье» (этот чрезвычайно и разносторонне одаренный и весьма оригинальный филолог-эмигрант,

к сожалению, почти неизвестен на родине). Несомненно, заслуживают внимания и посвященные Данте работы музыковеда Б. В. Асафьева, историка Л. М. Баткина, филологов Н. В. Лесогор, А. С. Рослого и др. По независящим от составителей причинам не удалось включить в состав антологии и труды наших бывших соотечественников: чрезвычайно глубокое исследование живущей в Венгрии и Италии Л. Силард «Дантов код русского символизма» (1989) и яркие образцы суждений о Данте, содержащиеся в трактатах харьковчанина И. И. Гарина.

В преддверии 2021 г. (700-летнего юбилея со дня окончания земной жизни великого итальянского поэта и мыслителя) количество трудов по дантологии будет ожидаемо возрастать. Воистину, дантовская вселенная подобна притягательной бездне: пристальное вглядывание в нее лишь умножает вопросы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев М. Л. Беатриче и Маргарита Булгакова // Дантовские чтения. 1990. — М.: Наука, 1993. — С. 148–154.

2. Андреев М. Л. Семиотика «Новой жизни» // Другие средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 13–18.

3. Асоян А. А. Дантология А. Веселовского sub specie temporis nostri // Русская литература. — 2011. — № 1. — С. 143–154.

4. Балашов Н. И. Данте и Возрождение // Данте и всемирная литература / под ред. Балашова Н. — И., Голенищева-Кутузова И. Н. — М.: Наука, 1967. — С. 9–59.

5. Бэлза И. Ф. Некоторые проблемы интерпретации и комментирования «Божественной Комедии» // Дантовские чтения. 1979. М.: Наука, 1979. С. 34–73.

6. Бэлза И. Ф. Размышления Мандельштама о Данте // Дантовские чтения. 1968. — М.: Наука, 1968. — С. 213–217.

7. Бэлза С. И. Брюсов и Данте // Данте и славяне. — М.: Наука, 1965. — С. 67–94.

8. Ватсон М. В. Данте. Его жизнь и литературная деятельность. Впервые опубл.: — СПб.: Типография Высочайше утвержд. товарищества «Общественная польза», 1891. — 96 с. (Жизнь замечательных людей. Биографическая библиотека Ф. Павленкова).

9. Веселовский А. Н. Данте и символическая поэзия католичества // Веселовский А. Н. Собр. соч.: в 8 т. — М., 1913. — Т. 3. — С. 42–112.

10. Гиндин С. И. Брюсов о главном герое «Божественной Комедии» // Дантовские чтения. 1971. — М.: Наука, 1971. — С. 234–236.

11. Гиппиус З. Н. Воображаемое // Гиппиус З. Н. Собр. соч. — М.: Русская книга, 2003. — Т. 8.

12. Голенищев-Кутузов И. Н. Данте. — М.: Молодая гвардия, 1967. — 288 с. (Сер. «Жизнь замечательных людей»).

13. Гольденберг А. Х. «Гоголь и Данте» как современная научная проблема // Н. В. Гоголь в современном культурном пространстве: Шестые Гоголевские чтения: Материалы докладов и сообщений Международной конференции. — М.: Книжный дом «Университет», 2007. — С. 159–174.

14. Грабарь-Пассек М. Е. Античные образы в «Божественной комедии» Данте // Грабарь-Пассек М. Е. Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе. — М.: Наука, 1966. — С. 241–264.

15. Дживелегов А. К. Данте Алигьери. Жизнь и творчество. 2-е изд. — М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1946. — 412 с.

16. Долженков П. Н. Мотивы и образы Данте у Чехова // Дантовские чтения. 1998. — М.: Наука, 2000. — С. 78–88.

17. Илюшин Е. А. Данте в поэзии декабристов // Дантовские чтения. 1998. — М.: Наука, 2000. — С. 71–77.

18. Кузнецов Б. Г. Данте// Кузнецов Б. Г. Идеи и образы Возрождения (наука XIV–XVI вв. в свете современной науки). — М.: Наука, 1979. — С. 240–247.

19. Лосев А. Ф. Данте // Эстетика Возрождения. — М.: Мысль, 1978.

20. Мережковский Д. С. Данте. Ч 1. — Брюссель, 1939.

21. Мережковский Д. С. «Данте». Киносценарий // Мережковский Д. С. Драматургия / вступ. статья, сост., подг. текста и коммент. Е. А. Андрущенко. — Томск: Водолей, 2000. — С. 452–508, 740–746.

22. Михайлова М. В. Неизданный доклад Г. Чулкова // Archivio russo-italiano IV / a cura di D. Rizzi e A. Shishkin. — Salerno, 2005. — P. 317–324.

23. Надеждин Н. И. О происхождении, природе и судьбах поэзии, называемой романтической // Литературная критика. Эстетика. — М: Художественная литература, 1972. — 575 с.

24. Николюкин А. Н. Данте и русская эмиграция // Дантовские чтения. 2001. — М.: Наука, 2002. — С. 173–181.

25. Рабинович В. Л. Полдень средневековья. Три века — три вольнодумца: Абеляр, Бэкон, Данте. — М.: Эксмо, 2013. — С. 325–390.

26. Ратников К. В. Данте в творчестве Шевырева // Дантовские чтения. 2004. — М.: Наука, 2005. — С. 69–93.

27. Рылёва А. Н Рец. на кн.: Данте: pro et contra. Личность и наследие Данте в оценке русских мыслителей, писателей, исследователей. Антология / сост. М. С. Самарина, И. Ю. Шауб. — СПб.: изд-во РХГА, 2011. — 960 с. (Серия «Русский путь») // Вопросы философии. — 2013. — № 2. — С. 179–183.

28. Самарина М. С. Данте и готика // Дантовские чтения. 2001. — М.: Наука, 2002. — С. 151–157.

29. Самарина М. С., Шауб И. Ю.. (Сост.) Данте: pro et contra. Личность и наследие Данте в оценке русских мыслителей, писателей, исследователей. Антология. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — 960 с.

30. Седакова О. А. Данте: Мудрость надежды // Континент. — 2007. — № 134. — С. 411–420.

31. Седакова О. А. Под небом насилия. Седьмой круг. — URL: http://www.pravmir.ru/pod-nebom-nasiliya-sedmoy-krug-lektsiya-olgi-sedakovoy/

32. Сергеев К. В. Театр судьбы Данте Алигьери: введение в практическую анатомию гениальности. — М.: Летний сад, 2004. — 238 с.

33. Стам С. М. Странная комедия. Читая Данте… — Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2003. — 162 с.

34. Тахо-Годи Е. А. Данте и К. К. Случевский // Дантовские чтения. 1995. — М.: Наука, 1996. — С. 69–94.

35. Тахо-Годи Е. А. О дантовских моделях в литературном наследии А. Ф. Лосева // Дантовские чтения. 2004. М.: Наука, 2005. С. 94–115.

36. Чулков Г. Дант и Пушкин / Публ. М. В. Михайловой // Archivio russo-italiano IV / a cura di D. Rizzi e A. Shishkin. — Salerno, 2005. С. 325–330.

37. Шапир М. И. Данте и Теркин «на том свете» (судьба русского бурлеска в XX веке) // Дантовские чтения. 2001. — М., 2002. — С. 50–52.

38. Шауб И. Ю. Приобщение к Великой богине как кульминация загробных упований боспорской элиты: культурно-исторические параллели // Боспорский феномен: греки и варвары на евразийском перекрестке. — СПб., 2013. — С. 78–82.

39. Шевырев С. П. Дант и его век // Ученые записки Московского Университета. 1833–1934. 1833, № V, VI. 1834, № VII–XI. Отделение IV. Дант Художник. Эстетический разбор Божественной комедии // Ученые записки Московского Университета. Ч. III. — 1834. — Февраль, № 8. — С. 336–373; Март, № 9. — С. 550–575.

УДК 821.12

К. Г. Исупов*

ГЕРМЕНЕВТИКА МАНДЕЛЬШТАМА («РАЗГОВОР О ДАНТЕ»)**

В статье рассматривается опыт восприятия Данте русским поэтом-акмеистом Осипом Мандельштамом. При этом речь не идет о прямом заимствовании у Данте образов и мотивов «Божественной Комедии», но о методе анализа, который наиболее широко представлен в незавершенном трактате Мандельштама «Разговор о Данте». Мандельштам воспринимает великого итальянского поэта и мыслителя как своего современника. Он, как и о. Павел Флоренский, опирается на средневековые представления о времени и вечности, о картине мира здешнего и запредельного, о движении и времени, о грехе и воздаянии. Именно эта позиция оказалась плодотворной для превращения дантологии как филологической отрасли знания в гуманитарную герменевтику нового типа, для которой «Божественная Комедия» — не просто текст в ряду текстов, но учительный образец универсального знания, в горизонте которого ранний Ренессанс создавал свои картины мира. Этот опыт был утрачен, когда наука и художество разделили сферы влияния. Мандельштам воспринимает Данте не как писателя, а как Учителя — так же, как сам Данте в своей поэме — почтительный и внимательный ученик своего великого Наставника и спутника Вергилия. Мандельштам создает синтетическую методологию анализа текста, использует терминологию квантовой физики и биологии, геологии и медицины, техники и естествознания. В этом отношении Мандельштам во многом предвосхитил позднейшие открытия в семиотике и структурализме. Изучение трактата русского поэта открывает новые перспективы перед гуманитарными науками.

Ключевые слова: философия гуманитарного знания, Мандельштам, Данте, текст, архитектоника, история, время.

K. G. Isupov

HERMENEUTICS OF MANDELSTAM («CONVERSATION ABOUT DANTE»)

The article discusses the experience of Dante Russian poet-acmeist Osip Mandelstam. In this case we are not talking about direct borrowing from Dante images and motives of

* Исупов Константин Глебович, доктор философских наук, профессор кафедры эстетики и этики, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, профессор, Русская христианская гуманитарная академия; kg.isupov@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15–04–00524.

«Divine Comedy», but a method of analysis which is most widely represented in the unfinished treatise Mandelstam's "Conversation about Dante". Mandelstam treats of the great Italian poet and thinker as his contemporaries. It is based on medieval ideas about time and eternity, the picture of the world, here and beyond, about movement and time, of sin, and commending. It is this position proved fruitful for making Dante studies as philological knowledge field in the hermeneutics of a new humanitarian type, for which the "Divine Comedy" is not just a text in a number of texts, but sample universal knowledge in the horizon which early Renaissance created his picture of the world. This experience was lost when science and art divided spheres of influence. Mandelstam perceives Dante not as a writer but as a Teacher, just as Dante himself in his poem is respectful and attentive pupil of his great mentor and companion Virgil. Mandelstam has created a synthetic methodology for the analysis of the text uses the terminology of quantum physics and biology, geology and medicine, engineering and science. In this regard, Mandelstam largely anticipated the later discoveries in semiotics and structuralism. The study of the treatise of the Russian poet opens new perspectives for the Humanities.

Keywords: philosophy of humanitarian knowledge, Mandelstam, Dante, text, architectonics, history, time.

Отечественный Серебряный век, с его открытостью мировой литературе и многоязычной культурной современности, чувствовал себя компетентным для равночестного культурного диалога. Имена великих художников далекого прошлого не воспринимались как архаика, но знаменовали актуальных «заслуженных собеседников», и разговор велся по-соседски и на равных. Поскольку классика не стареет, на ее живые голоса можно оглянуться и подать на ее оклик приветную реплику.

Дантовский соблазн для большинства его отечественных почитателей мотивировался вовсе не фабульной коллекцией «Божественной комедии» и "La Vita Nuova". Из всего списка героев «Божественной комедии» очень немногие, вроде Паоло и Франчески и несчастных сыновей несчастного Уголино, запомнились хорошо, а папы, богословы, алхимики, еретики и личные враги вовсе выпали из поля внимания: они слишком плотно вписаны в современную Данте социальную реальность, детали которой известны, дай Бог, десятку специалистов да чудакам-италофилам. Что нам теперь до папы Иоанна XXII или гонителя Абеляра, энтузиаста готического храмового зодчества и культа Девы Марии, Бернарда Клервоского, который сопровождает Данте в райских садах? Они для нас всего лишь детали исторического фона; не будь их вовсе в «Божественной комедии», значимость дантовского эпоса от этого не оскудела бы. Дело совсем в другом.

Во-первых, с Данте впервые стало понятным, на что способен поэт, в одиночку изваявший столь грандиозный словесный собор буквально на пустом месте. Куртуазная культура, с ее 600 трубадурами, конечно, фундировала многие конструктивные моменты поэтики и культовый антураж Прекрасной Дамы, но не ради окончательного утверждения этого рода поэтики и культа создавалась «Божественная комедия». Куртуазная культура и католическая поэзия в целом предстояла Данте всем богатством эмблематики, аллегорики и прочей клишированной топики. Поэтика готовых архетипов, конечно, пригодилась, как и метро-ритмический репертуар. Но это всего лишь технология вербального овнешнения творческого замысла, не более. Задачи теологии и метафизики трудно решаются на языках аллегорики и эмблематики, но Данте удалось даже это.

Произойти сие могло лишь при том непременном условии, если автор предпримет интимизацию абстрактных, аллегорически поданных понятий и подвергнет филигранной индивидуализации всю семиотику абстрактно-всеобщего — от Амора до Абсолюта. Подобным образом на рубеже IV и V вв. поступил в "Confessiones" бл. Августин; когда он рассуждает, например, о времени, вечности и истории, эти слова перестают быть маркерами абстрактных категорий, но оказываются модусами сложного переживания быстротекущей жизни в объятиях непостижимой Вечности.

Генерировать, как Данте, из слепого, косного массива архетипов лично выстраданный образ Универсума, столь жестко структурированный по всем вертикалям иерархий и по всем горизонталям гармонически сопряженных границ, — на такое способен лишь тот, кто воистину одарен творческим наитием Святого Духа. Слишком очевидна и даже демонстративна богодухновенность Дантовой креативности; в ее природе не просто органично сплелись универсализм человека культуры и энциклопедизм ученого, но каким-то немыслимым образом раскрылись неслыханные ранее и неведомые никакой традиции возможности поэтического слова.

Во-вторых, в творчестве Данте состоялась антиципация будущих состояний культуры: опережая свой век, огненное слово Данте разомкнуло тесное пространство флорентийского островка исторической реальности, чтобы расширить его до масштабов материка, а в метаисторическом смысле — ввести в перспективу Большого времени; собственно, эти качества инициатив Данте и делают его мировым писателем.

Исключительно важны соображения М. М. Бахтина о сопряжении у Данте вертикали и горизонтали и как раз в связи с категорией времени. В работе «Формы времени и хронотопа в романе» встречаем:

> Он строит изумительную пластическую картину мира, напряженно живущего и движущегося по вертикали вверх и вниз… Временная логика этого вертикального мира — чистая одновременность всего (или «сосуществование всего в вечности»). Все, что на земле разделено временем, в вечности сходится в чистой одновременности сосуществования. <…> Только в чистой одновременности или, что то же самое, во вневременности может раскрыться истинный смысл того, что было, что есть и что будет; ибо то, что разделяло их, — время, — лишено подлинной реальности и осмысливающей силы. Сделать разновременное одновременным, а все временно-исторические разделения и связи заменить чисто смысловыми, вневременно-иерархическими разделениями и связями — таково формообразующее устремление Данте, определившее построение образа мира по чистой вертикали [10, с. 409–410].

Создается жутковатое впечатление, что Мандельштам читал Бахтина (или наоборот), когда писал в «Разговоре о Данте»:

> Огромная взрывчатая сила Книги Бытия — идея спонтанного генезиса со всех сторон наступала на крошечный островок Сорбонны, и мы не ошибемся, если скажем, что Дантовы люди жили в архаике, которую по всей окружности омывала современность, как тютчевский океан объемлет шар земной [23, с. 35].

Отметим, что оба сочинения писались почти синхронно.

Данте, с одной стороны, репрезентирует новый тип творческого поведения. Его новизна, как уверяют нас авторы необозримого по объему дантоведения (одних монографий свыше двадцати тысяч), ренессансного типа: максимальная открытость истории и своей социальной реальности, личное ответственное присутствие в политическом, теологическом и литературном многоголосии эпохи, компетентная осведомленность практически во всех областях знания, страстная темпераментность, с какой осуществляются программы культурного зодчества, и горделивая убежденность в небесполезности своих трудов для потомков, спокойное достоинство перед опасностью и смертью, титанически-взрывной характер творчества, активное соработничество Творцу в деле созидания актуальной истории. Эти качества, интенции и модусы возрожденческого креатива можно перечислять долго.

С другой стороны, Данте не просто осваивает наличные литературные и научные жанры, но решительным образом синтезирует их, но не в смысле простейшей креолизации или переключения жанровых функций текста, а в режиме порождения такого рода словесных организмов, которые способны бесконечно наращивать, накоплять и закреплять семантические объемы. «Божественная комедия» оказалась таким текстом: кратчайшим образом ее культурная роль определилась тем, что она стала центральным источником универсальной по содержанию информации — как в смысле несомненного свидетельства о Боге и мире, так и в смысле максимально экономной эстетической «упаковки» этой бесконечно драгоценной информации. Задолго до Страшного Суда Данте запасся гигантским свидетельским отчетом о жизни, чтобы читатель мог позавидовать и сказать: «Дай Бог каждому…».

Путеводительная роль Вергилия перешла к самому Данте как автору всех ответов на все вопросы.

В реальности хронотопов загробного блуждания перед нами учитель-экскурсовод и почтительно внимающий ему адепт, а на уровне текст — читатель возникает отношение к Данте как автору «ментального сновидения». Интериоризованный мир поэмы овнешняется словом, ритмом, интонацией, ускорениями и ретардациями, паузами и замедлениями — это «всего лишь» результат экстериоризации эстетических сновидений, напряжения самопоясняемой и самоопознающей мысли, которая силится выбраться из стесняющих ее оболочек поэтического самовыражения и образно-понятийного дискурса. Блестящей попыткой описать эстетическую реальность «Божественной комедии» как ментального сновидения является книга К. В. Сергеева [26].

Эпос Данте как бы стремится забыть, что он всего лишь графическое существо из букв и слов, он желает развоплотиться в бесспорно внятную и самоочевидную онтологию. Это онтологическое дерзание — прорыв из условного в безусловное (т. е. из «образа чего-то» в само это «что-то»), конечно, дерзание ренессансного типа, это проявление «героического энтузиазма» беспокойного сердца и страстной мысли, взыскующей Истины.

Беспрецедентная торопливость, с какой возникают первые комментарии к «Божественной комедии» (сыновья Данте; Боккаччо, создавший кафедру по изучению наследия великого соотечественника, что дало повод Челлини,

знаменитому золотых дел мастеру, ваятелю и поэту эпохи Чинквеченто, современнику Леонардо, Микеланджело и Рафаэля, сказать: «…эти толкователи заставляют его говорить такое, чего он никогда и не думал» [17, с. 335]), свидетельствует о том уникальном свойстве «Божественной комедии», которое можно определить как энциклопедию актуального христианства, или, чтобы соблюсти достойный ситуации антураж, скажем заглавием трактата Учителя католической Церкви и францисканца Бонавентуры — «Путеводитель души к Богу» (XIII в.). Есть только один текст, который обладает такой степенью магической притягательности, только одна Книга; она так и называется — βιβλία.

Уже четвертое столетие отечественная культура остается повитой образами флорентийского Изгнанника, но только Мандельштаму удалось создать не очередной фрагмент дантологии, но приблизить филологическую науку к рубежам синтетической герменевтики текста.

То, что сказано в «Разговоре о Данте» о восприятии Библии современниками Флорентийца как «экстренного выпуска газеты», в полной мере можно отнести к «Божественной комедии», причем технология производства этих герменевтических изделий была уже заложена в текстовой фактуре Комедии. Пример Мандельштама с самолетами, вылетающими на ходу один из другого, говорит нам о том, что текст «Божественной комедии» устроен кумулятивно (одно в другом, другое в третьем и т. д.): генеральный текст чреват активными и даже агрессивными механизмами текстопорождения. При этом принцип кумуляции работает апофатично: не смертельную для Кащея иглу, как в сказке, надобно найти, последовательно освобождая ее от «оболочек» (в этом смысле фольклористы пользуются понятием кумулятивного сюжета), но, напротив, на искомую иглу наслаиваются футляры комментариев, целью каковых предположена расшифровка зашифрованного. Не является ли «Божественная комедия» в этом плане первым памятником металитературы, что не только оправдывает применение в труде ее комментатора богословской апофатической экзегезы, но делает ее необходимой и чуть ли не обязательной?

О том, как Мандельштам учился у Данте апофатическому речению, выразительно говорит современный автор — поэтесса и философ. В «Флейты греческой тэта и йота…»

> …донесение о вдохновении по существу негативно; речь тянется к слову, бьется, кружит возле него («будто ей не хватало молвы»; «и в слова языком не продвинуть»), но слово так и не является. Отказывая собственной речи в какой-то последней словесной реальности, Мандельштам по-своему повторяет артистическую апофатику Данте: ведь его «Комедия» — только обрывки, неточный список той по-настоящему реальной Книги, которую он видит в последней песне «Рая»… [25, с. 119–120].

Архитектоника и архитектура

Термин «архитектоника» стал вновь популярным с публикацией книг и статей М. М. Бахтина. Поэтому стоит обратиться именно к нему, чтобы далее не путать «архитектонику» и «композицию», что происходит сплошь и рядом. Читаем в «Вопросах методологии эстетики»:

> Архитектонические формы суть формы душевной и телесной ценности эстетического человека, формы природы — как его окружения, формы события в его лично-жизненном, социальном и историческом аспекте… [они] ничему не служат, а успокоенно довлеют себе, — это формы эстетического бытия в его своеобразии [9, с. 278].

По реплике комментатора, В. Л. Махлина,

> М. М. Б. называет «архитектоникой» то, что может возникать и существовать только вокруг конкретного человеческого существа. Особого рода завершенное целое — целое антропоцентрического мира, центр которого образует «течение жизни смертного человека»… делает видимой извне («овнешняет») особого рода внутреннюю структуру или упорядоченность — архитектонику «этого мира» [9, с. 527–528].

Здесь же приведен впервые на русском языке фрагмент из статьи Ф. Гундольфа «Поэты и герои» (1912):

> Данте — единственный человек, который сохраняет для нас живым архитектоническое чувство мира, унаследованное им от экуменических сил христианского средневековья, то, что в схоластике и в самих этих силах застыло, затвердело в понятии и в уставе, то, что уже пришло в историческое становление благодаря одушевляющему его воздуху, — Данте вобрал все это в свое необъятное сердце, впитал без остатка в свою собственную огненную кровь. <…> Без Данте представление о ‘космосе’, т. е. о некотором завершенном, неподвижно-закономерном порядке всего бытия, исчезло бы из чувства жизни современного человека, окруженного и проникнутого бесформенным, безграничным миром, без Данте ‘космос’ был бы только голым понятием или историческим воспоминанием [9, с. 527].

Поставим рядом проницательное суждение отечественного автора: «Архитектурность раннего Мандельштама следует понимать широко, он вообще мыслил действительность архитектонически, в виде законченных структур» [12, с. 267].

В этом наблюдении Л. Я. Гинзбург все прекрасно, кроме двух вещей: архитектура синонимизируется с архитектоникой; готика не является законченной структурой, в отличие от артефактов романского стиля.

Архитектурная доминанта в русской поэзии, по наблюдениям В. Е. Багно, фундирует архитектоническое целое текста, т. е. организует его в семантическом поле «жизни смертного человека» [6, с. 156–188; 3; 7]. Не потому ли столь «антропоцентрично» звучит название книги Э. Ауэрбаха «Данте — певец земного мира» (1929) [5]? Разворачивая перед читателем трехчастный ландшафт Загробья, Данте ни на секунду не отступает от тезиса «Изумрудной скрижали»: «То, что вверху, то и внизу».

Незавершенность как структурное свойство готики Мандельштаму прекрасно известно: «…разве готика не торжество динамики? Еще вопрос, что более подвижно, более текуче — готический собор или океанская зыбь?» [23, с. 105].

Если романская стилистика манифестирует принцип тяжести, грузности каменного массива, чтобы выразить мощь и незыблемость Империи,

то готика развоплощает камень, превращая его в ажурное кружево, вплоть до исчезновения всякой материальности. В фактуре романского храма камень безоговорочно утвержден в своей каменности, а дерево — в своей деревянности. Готика дает понять: Бог оказался где-то очень высоко и очень далеко, но до Него можно дотянуться. Мучительно вытянутый в бесконечную высь шпиль готического собора знаменует это ренессансное дерзание взыскующей мысли и холодный, рассудочный экстаз молитвенного самозабвенья. Это был подлинный штурм небес, второй после Вавилонской башни. И, как водится, это дерзание наказуемо: то смешением языков, а то и прямой гибелью готических энтузиастов-строителей, как в романе У. Голдинга «Шпиль» (опубл. 1964). Романская архитектура спокойна и довлеет себе в уверенной сосредоточенности, ее артефакты завершены в точно рассчитанных объемах и ни в каких пристройках не нуждаются. Готика порывиста и беспокойна; этот лес башенок и заостренных наверший можно множить бесконечно, готическое сооружение можно закончить, но невозможно завершить. Нон-финито — конструктивный принцип готики, знаменующий вечную неутоленность духа и неудовлетворенность достигнутым:

> Но в старом Кёльне тоже есть собор,
> Неконченый, но все-таки прекрасный…
> («Реймс и Кёльн», 1914 [24, т. I, с. 138])

Так и в «Божественной комедии» — она композиционно закончена, ее числовые структуры безупречно прекрасны, но архитектонического завершения здесь нет, коль скоро все читающее человечество интерпретирует, расширяет, модифицирует и варьирует содержание текста. Великая поэма ширится в каждом индивидуальном восприятии, поскольку это бесконечный текст, не имеющий смыслового дна.

«Божественная комедия» никогда не кончается и не может быть завершена в упрямой надменности романского камня, в ней есть то живое «подвижное равновесие» трепещущего смыслового тела, о котором говорил Мандельштам: «Кто первый провозгласил в архитектуре подвижное равновесие масс и построил крестовый свод — гениально выразил психологическую сущность феодализма» [23, с. 106].

В готике есть некая исступленность и экстатическая одержимость вертикальной устремленностью к Небу. С яростью освобождаясь от тяжести земной и презирая всю скованность новой личности законами гравитации, громады Кёльнского и Страсбургского соборов левитируют над собственными фундаментами, распахивают крылья порталов и летят безоглядно в трансцендентность Эмпирея, туда, все выше и выше, где нет ни плача, ни воздыхания, но царит чистейший свет эманаций Божества. Отчаянную тоску по невозможности выразить Невыразимое знаменует сознание готического человека.

Готика амбивалентна: в ней в немыслимом синтезе сошлись зодческий энтузиазм и духовная утонченность почти декадентского умонастроения, которое в преизбытке ничем, кроме энтропии, закончить не может. В этом смысле прав А. Ф. Лосев, усмотревший в готическом искусстве симптомы саморазложения Ренессанса [20].

Готика эсхатологична, в ней состоялся каменный Апокалипсис совлечения с ветхого человека грубых оков материально отяжеленного Естества, в ней преднайдены органная гулкость фуг Баха и сверхчеловеческий прометеизм и дионисизм «Поэмы экстаза».

Привязанный к дольнему, романский храм не видит Неба: ему мешает нахлобученная на базилику полусфера купола; готика вся — в устремленности к горним обителям. Римский храм неторопливо распространяется вширь, вперед и вокруг; готическое строение заострено на высоту и полет. Фундируюшая его конструкцию интенция — динамический порыв. Там — грузная неподвижность мощных громадно-неохватных колонн; здесь — легкость ажурной конструкции, которую, так и кажется, сейчас сдует ветер и унесет, как осенний лист, в холодную и прозрачную высь.

Прямое приравнивание творчества к зодчеству встречаем в ранней статье «Утро акмеизма» (1912; опубл. 1919):

> Акмеизм — для тех, кто, обуянный духом строительства, не отказывается малодушно от своей тяжести, а радостно принимает ее, чтобы разбудить архитектурно спящие в ней силы. <…> Мы вводим готику в отношения слов, подобно тому, как Себастиан Бах утвердил ее в музыке. <…> Камень как бы возжаждал иного бытия, он сам обнаружил скрытую в нем потенциальную способность динамики — как бы попросился в «крестовый свод» — участвовать в радостном взаимодействии себе подобных [24, т. 1. с. 169].

Мандельштам не был визионером и мистиком; его мир зримо предметен и вещественен, хоть и соткан из снов (так его воспринял А. Блок); здесь работает та активная кладовая древних архетипов, знаки которых всплывают в светлое поле сознания поэта как вещно-зримые, по-домашнему знакомые артефакты. Так одомашнена и готика: «Рядом с готикой жил озоруючи… Несравненный Виллон Франсуа» («Чтоб приятель и ветра и капель…», 1938 [24, т. I, с. 261]).

Конечно, Данте не мог пройти мимо уже тогда старинного архетипа «Бог-Архитектор». Знаками «сумрачного цвета» поведала автору жуткая надпись над вратами Ада: «Был правдою мой зодчий вдохновлен» [13, с. 18]; соответственно, горние обители именуются храмом [13, с. 423].

То, что у Данте подано спиритуально, у Мандельштама живет контекстуально, но способ вербальной трансляции смысла за века не изменился — все та же метафора. Убедиться в этом можно на примерах метафор оптики и зрения, а также зерна и числа [28] .

Игра на мировоззренческих (здесь: теологических) коннотациях синтезирует смотрение и видение, веденье и ви́денье: «На то, что я скажу, глаза открой» [13, с. 341], — говорит с высоты своего всезнания в седьмой песне третьей кантики Беатриче перед тем как прочесть Возлюбленному лекцию по проблемам теодицеи. «Здесь многие пытают силу зренья / Но различают мало…» [13, с. 341]. В отличие от тех, кто «не проникал очами в тайну этого решенья» [13, с. 341], тому, кто исполнит совет «…направь глаза ко глубинам / Предвечного совета…» [13, с. 342], даны будут обетования высшей Мудрости. Только тогда виденье и веденье совпадут в полноте софийной зоркости: «…ты зоркостью со мною станешь сходен» [13, с. 343]. Стариной метафоре «звез-

ды — глаза Неба» Данте придал сакральный статус, причем разницу в скорости их движения объяснил тем, что «…разный бег их мчал, / Как, верно, разно вечное их зренье» [13, с. 345]. Навязчивая тема 14-й песни «Рая» — рождение и укрепление нового зрения («зренье до предела») в эманациях Божественной Любви («и зрения тогда окрепнет сила» [13, с. 374]). То, что на земле всего лишь простейшее мускульное усилие — поднять и опустить взгляд, в сакрально насыщенных горних вместилищах Божественных светов выстраивается в вертикаль восхождения / нисхождения. При поднятом на Беатриче взгляде: «В ней силу я нашел глаза поднять / И увидал, что вместе с ней мгновенно / Я в высшую вознесся благодать» [13, с. 375].

Время и история

Видимо, Мандельштам чувствовал историчность своей современности, но, так сказать, на грамматическом уровне. Он с хозяйской точностью распоряжается глагольным временем, и мы видим, что «я бродил в лазоревой чаще» — это нечто в прошлом, а «меня только равный убьет» — предчувствие будущего, для нас фатально исполнившееся в ситуации тотального неравенства. Однако эта его глагольная темпоральность ни к истории, ни к современности отношения не имеют: в первом случае это все то же сновидение, где времени уже нет, а во втором — трагическая антиципация грядущего, которого еще нет. Мандельштам, ненавидевший время и не имевший часов, как-то умудрялся жить между «уже» и «еще». Событие как таковое ему было интересно лишь в момент первоявленья. Событие предъявляется в модусе премьеры и однократной новизны, а то и вовсе на стадии «репетиции», т. е. некоей онтологически предваряемой возможности, каковая может и не сбыться, но вожделеет сбывания, хотя бы и на апофатический манер. Только так и можно понять образы ничтойствующего, но страстно взыскующего воплощения мира:

> Быть может, прежде губ уже родился шепот,
> И в бездревесности кружилися листы,
> И те, кому мы посвящаем опыт,
> До опыта приобрели черты
> («И Шуберт на воде, и Моцарт в птичьем гаме…;
> «Восьмистишия», VII. — ноябрь 1933 — январь 1934 [24, т. I, с. 200]).

В знаменитом «Останься пеной, Афродита, / И слово, в музыку вернись, / И сердце сердца устыдись, / С первоосновой жизни слито!» [24, т. I, с. 9] звучит не только библейски возвышенная Увертюра Первожизни из Шестоднева, когда «земля была безвидна и пуста», но и мощные аккорды Дантовой Симфонии синхронизированной темпоральности, коль скоро своей музыкальной онтологией она обязана «спонтанному генезису». Это стихотворение 1910 г. снабжено тютчевским заголовком, но мандельштамовская «кардиософская» аллюзия указывает не на «Silentium!» (1830), а на образ умирающей природы: «…Ущерб, изнеможенье — и на всем / Та кроткая улыбка увяданья, / Что в существе разумном мы зовем / Божественной стыдливостью страданья» («Осенний вечер», 1880).

О мандельштамовской готовности к смерти мы знаем хорошо из воспоминания А. Ахматовой: «Я к смерти готов» [5, с. 40]. У Мандельштама время в бытии «временится», как гласит известный афоризм Хайдеггера; свое присутствие в истории поэт переживал как переплетение разноскоростных процессов. И вещные, материально утяжеленные и скульптурно-пластичные вещи — феномены и артефакты, и невесомые ноумены его галлюцинаторно-ярких сновидений движутся в общей плоскости, как кольца Сатурна, с разной скоростью, но, приторможенные гравитацией, подчинены геометрии мировой архитектоники.

Следы учебы у Данте здесь несомненны.

Данте, герой свой поэмы, «из тлена в свет небесной славы, / В мир вечности из времени вступив» [13, с. 452], обретает полноту времен в Свете Неизреченном:

> Я видел — в этой глуби сокровенной
> Любовь как в книгу некую сплела
> То, что разлистано по всей вселенной:
> Суть и случайность, связь их и дела,
> Все — слитое столь дивно для сознанья,
> Что речь моя как сумерки тускла [13, с. 462], —

все та же вариация на тему «время как подвижный образ вечности» [2].

В Дантовом Аде обитают души мерзавцев, чьи тела еще не закончили земного пути. Таков инок и отравитель Альбериго [13, с. 149], убийца своего тестя Бранка д'Ория [13, с. 149]. В их грешные тела, лишенные душ, вселились бесы. Данте свидетельствует о последнем, что он жив, и через приемы такого рода

> личный опыт Данте и личное его время, включенные в единый контекст космической жизни, расстаются с индивидуальной ограниченностью и распространяются до масштаба вселенной [2, с. 164].

Мандельштам учился у Данте строить темпоральные композиции, где времена сплетались и рифмовались, переслаиваясь «событиями» мифа и фактами истории; временно́е могло транскрибироваться на языке пространственно-архитектурной геометрии, в экфразисах синхронизируемых исторических рядов и в монтаже словесно-живописной симфонии; впечатляющий пример — «Стихи о неизвестном солдате» (1937). Как в новелле Борхеса «Алеф» (1949), предметно-событийная динамично-историческая фактура Бытия подана с множественной точки зрения (пространство) и в ситуации временно́й синхронии и ахронии.

В попытках осмыслить эту разноуровневую динамику сложно пересекающихся семантических полей, смысловых «пучков» и отдельных квантов (т. е. смысловых единиц) поэтической материальности Мандельштам сооружает в «Разговоре о Данте» беспрецедентный по плотности терминологических стяжений автометаязык описания и самоописания, ауторефлексии и ценностно-компетентной оглядки на великих предшественников. Создавались синтетические пролегомены к будущей синтетической науке о творчестве и творении, которую как ни назови — герменевтикой текста, феноменологией литературного труда, метапоэтикой или просто органической поэтикой, — все эти красивые слова глубины методологического проекта Мандельштама

не дефинируют без остатка. Множество исследований о «Разговоре о Данте» только подтверждают это.

«Остаток» этот во множественности притязаний метаязыков естественно-научных дисциплин на территорию традиционно гуманитарную. Не слишком давно мы пережили моду на «комплексный метод», это было похоже на шпенглеровский хоровод «всех наук» вокруг объектов научного любопытства.

Этому предшествовала энергичная экспансия семиотических методов практически на все области знания. Мандельштам поступил иначе. Он знал, что для инициации научно-поэтической гносеологии нового типа надобна не реформа наличного дискурсивного репертуара, а возврат к истокам технологии промысления Истины — нечто вроде того палингенеза в ситуации «последнего апокалиптического синтеза», к которому призывал безумный в своем героическом энтузиазме Петр Чаадаев.

Именно в этой паузе между прошлым и будущим развернута Мандельштамова эстетика времени; методологически и терминологически она обеспечена метаязыковой полифонией анатомии и медицины в целом, портновского, ткацкого, мануфактурного и банковского дела, истории авиации и мореплавания, химии и физики, геологии и кристаллографии, космогонии и космологии; мы встречаем также новаторскую акцентуацию биологии и бергсоновской телеологии жизненного порыва.

Сочетание гуманитарного дискурса с научным жаргоном биологов заслуживает особого внимания, на что своевременно указывалось в статьях И. Сермана (1994) и Вяч. Вс. Иванова (1991). Здесь особенно повезло стихотворению «Ламарк» (1935), вокруг которого возникла целая литература.

Для Ламарка как автора «Философии зоологии» (1809) важна была идея упрощения видов от высших к низшим. Ее обыгрывает Мандельштам, для которого уход к истокам феноменов здешнего мира был непременным условием их понимания:

Если все живое лишь помарка
За короткий выморочный день,
На подвижной лестнице Ламарка
Я займу последнюю ступень.

К кольчецам спущусь и к усоногим,
Прошуршав средь ящериц и змей,
По упругим сходням, по излогам
Сокращусь, исчезну, как Протей.

Роговую мантию надену,
От горячей крови откажусь,
Обрасту присосками и в пену
Океана завитком вопьюсь.

Мы прошли разряды насекомых
С наливными рюмочками глаз.
Он сказал: природа вся в разломах,
Зренья нет — ты зришь в последний раз [24, т. I, с. 177–178].

Надо наяву пережить мировую онтологию нисхождения / восхождения, чтобы убедиться в необходимости этой великой бытийной синусоиды ухода и возврата, умаления и роста. Так Данте возрастал к Вечному Свету Рая чрез мрачные провалы Ада и печальные теснины Чистилища:

…вождь на крутой откос
Пошел вперед, и я за ним — к высотам.
Ты усмотрел читатель, как вознес
Я свой предмет; и поневоле надо,
Чтоб вместе с ним и я в искусстве рос [13, с. 193–194].

Если «подвижная лестница» Ламарка знаменовала нисхождение к простейшим формам живого, то в стихотворении «Я по лесенке приставной…» (1922) дана картина возрастания к звездам и необъятному Небу. О нижнем ярусе вертикали Мандельштам скажет: «Останься пеной, Афродита, / И слово, в музыку вернись…» [24, т. I, с. 9], а в статье «Вокруг натуралистов» (1932) о Ламарке заявит:

> В обратном, нисходящем движении с Ламарком по лестнице живых существ есть величие Данте. Низшие формы органического бытия — ад для человека [24, т. III–IV, с. 161].

Современный исследователь пишет: Мандельштам,

> опираясь на неоламаркизм как новую философию жизни, нашел для себя новую позицию в современности. Его приятие этой современности как звена в истории уже само по себе предполагает определенность места каждой личности (и особенно поэтической) в ней [27, с. 277].

Следует учесть, что для Мандельштама, не принимавшего идеи эволюции, картины «спонтанного генезиса» имели бóльшую объяснительную силу, чем концепции развития. В таком воззрении на природу живого убеждал поэта и «принцип поля в биологии», говоря названием основного труда Б. С. Кузина [14], дружба с которым помогла ему сделать «прыжок в объективность» (из письма к М. С. Шагинян). Возможно, Мандельштаму известна была та мысль высоко ценимого им В. Розанова, что на сегодняшний день важнейшей наукой становится эмбриология. Так некогда Н. Гоголь увлечен был ботаникой, а М. Пришвин был внимательным наблюдателем растительного и животного миров и в «Журавлиной родине» (1933) рассказал о Клавдофоре — растительном реликте. Не лишним будет вспомнить, что Мандельштам знаком был с книгой М. Дриша «Витализм» [16] и, вполне возможно, с двумя статьями с тем же названием — Н. О. Лосского (1922) [21] и И. И. Канаева (М. М. Бахтина) (1926) [19; 14], не чуждыми были для него идеи квантовой физики, организмические картины мира [22], опыты построения всеобщей морфологии (ср.: [18]).

Наш разговор о Данте и Мандельштаме не завершен. Компактное освоение этой темы — задача монографического исследования, начало которому уже положено [11]. «Судьба и весть» Мандельштама [1, с. 5] — это великий анамнезис мировой культуры, в горизонте которой имя Данте — Звезда Вечерняя и Утренняя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Вступительная статья: Судьба и весть Осипа Мандельштама // Мандельштам О. Соч.: в 2 т. — М.: Художественная литература, 1990. — Т. 1. — С. 5–64.

2. Андреев М. Л. Время и вечность в «Божественной Комедии» // Дантовские чтения-1979. — М.: Наука, 1979. С. 156–195.

3. Асоян А. Данте в русской культуре. — СПб.: Центр гуманитарных инициатив: Университетская книга, 2015.

4. Ауэрбах Э. Данте — поэт земного мира / пер. с нем. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

5. Ахматова А. А. Листки из дневника // Ахматова А. А. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Эллис Лак, 2001. — Т. 5. — С. 21–59.

6. Багно В. Е. Зарубежная архитектура в русской поэзии конца XIX — начала XX века // Русская литература и зарубежное искусство / ред. М. П. Алексеев и Р. Ю. Данилевский. — Л.: Наука, 1986. — С. 156–188.

7. Баткин Л. Данте в восприятии русского поэта // Средние века. — Вып. 35. — М.: Наука, 1977. — С. 283–286.

8. Бахтин Н. М. Морфология культуры и языка // Бахтин Н. М. Из жизни идей. Статьи. Эссе. Диалоги / сост., пред., комм. С. Р. Федякина. — М.: Лабиринт, 1995. — С. 100–102.

9. Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Языки славянских культур, 2003. — Т. 1.

10. Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Языки славянских культур, 2012. — Т. 3.

11. Глазова Е., Глазова М. «Подсказано Дантом». О поэтике и поэзии Мандельштама. — Киев: Дух и літера, 2012.

12. Гинзбург Л. Я. «Камень» // Мандельштам Осип. Камень. — Л.: Наука, 1990. — С. 261–276.

13. Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. М. Лозинского. — М.: Наука, 1967.

14. Давыдов М. А. «Преодолев затверженность природы…» // Вопросы философии. — 1992. — № 5. — С. 145–147.

15. Демидов А. Б. К тайне «жизненной силы» [О статье И. И. Канаева [М. М. Бахтина] «Современный витализм»] // Диалог. Карнавал. Хронотоп. — Витебск: Витебский пединститут, 1993. — № 4. — С. 92–98.

16. Дриш Г. Витализм. Его история и система / пер. А. Гурвича. — М.: Наука, 1915.

17. Жизнь Бенвенуто, сына маэстро Джованни Челлини, флорентийца, написанная им самим во Флоренции / пер. с итал. М. Лозинского; вступ. статья и прим. Н. Томашевского. — М.: Правда, 1991.

18. Ильин В. Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии / публ. А. П. Козырева, В. Н. Ильиной // Вопросы философии. — 1996. — № 11. — С. 91–136.

19. Канаев [М. М. Бахтин]. Современный витализм // Диалог. Карнавал. Хронотоп. — Витебск: Витебский пединститут, 1993. — № 4. — С. 92–98.

20. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М.: Мысль, 1978.

21. Лосский Н. О. Современный витализм // Диалог. Карнавал. Хронотоп. — Витебск: Витебский пединститут, 1993. — № 4. — С. 116–150.

22. Любищев А. А. Понятия системности и организменности // Труды по знаковым системам. — Вып. 9. — Тарту: ТГУ, 1977. — С. 134–141.

23. Мандельштам О. Э. Разговор о Данте / подготовка текста и прим. А. А. Морозова; послесл. Л. Е. Пинского. — М.: Искусство, 1967.

24. Мандельштам О. Э. Соч.: в 4 т. — М.: Терра, 1991.

25. Седакова О. А. Поэзия и антропология // Наше положение; Образ настоящего. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2000. — С. 119–120.

26. Сергеев К. В. Театр судьбы Данте Алигьери: Введение в практическую анатомию гениальности, — М.: Летний сад, 2004.

27. Серман И. З. Осип Мандельштам в начале 30-х годов [Биология и поэзия] // Столетие Мандельштама. Материалы симпозиума. — New York: Tenefly, 1994. — С. 268–279.

28. Тоддес Е. А. Статья «Пшеница человеческая» в творчестве Мандельштама // Тыняновский сборник. Третьи Тыняновские чтения. — Рига: Зинатне, 1988. — С. 184–217.

УДК 18; 7.078; 82.02;

Е. Г. Соколов*

НО ТАМ НИКАКОГО ТАМ НЕ БЫЛО. ГЕРТРУДА ШТАЙН

Статья посвящена исследованию одной из интереснейших личностей — явлений культуры и искусства XX в. — Гертруде Стайн. Имя этой женщины неразрывно связано с различными художественными, политическими и идеологическими практиками минувшего столетия. Противоречивость и неоднозначность ее действий, поступков и заявлений, а также литературные эксперименты Гертруды Стайн позволяют утверждать, что в ее лице была успешно реализована иная, неклассическая, модель существования и развития искусства. Существенным моментом такого подхода к культуре была не презентация произведения-предмета, но формирование некоего социально резонансного эффекта за счет целенаправленной и сознательной эксплуатации актуальных на данный момент проблем и сюжеты.

Ключевые слова: Гертруда Штайн, литературный эксперимент, художественный салон, авангард, еврейство, фашизм, Гитлер.

E. G. Sokolov

BUT THERE ANY WAS NOT THERE. GERTRUDE STEIN

Article is devoted to a research of one of the most interesting persons — the phenomena of culture and art of the XX century — Gertrude Stein. The name of this woman is inseparably linked with various art, political and ideological practicians of the past century. The discrepancy and ambiguity of its actions, acts and statements and also literary experiments of Gertrude Stein allow to claim that in her face other was successfully realized, nonclassical, model of existence and development of art. Not the presentation of the work subject, but formation of a certain socially resonant effect due to purposeful and conscious operation of problems and plots relevant at the moment was the essential moment of such approach to culture.

Keywords: Gertrude Stein, literary experiment, art salon, avant-garde, Jewry, homosexuality, fascism, Hitler.

* Соколов Евгений Георгиевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой Русской философии и культуры, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; EGSlov@gmail.com

Имя. Имя Гертруды Штайн (Стайн) отечественным интеллектуалам, даже и специалистам гуманитариям, не слишком хорошо известно. Лишь совсем недавно, далеко не сразу после кончины Советского Союза, но лишь на рубеже столетий, наши соотечественники обрели возможность познакомиться с тем — и это не только, даже и не столько штайновские собственные тексты, жанровое или стилистическое определение которых едва ли можно однозначно определить, — что в европейской и североамериканской культуре XX в. связано с этим именем, с этим человеком. И точно так же, как и в случае с ее «литературными произведениями», обозначить и просмотреть ведущий мотив ее жизни или очертить горизонты ее деятельной активности не представляется возможным. Ни имя, ни дела, ни «след в культуре» не подпадают ни под одну из принятых на сегодняшний день рубрик-определителей экзистенциально-антропологических родов или видов. Писатель? Меценат? Хлебосольная хозяйка модного на протяжении нескольких десятилетий парижского салона? Активист ЛГБТ-движения? Арт-критик? Идеолог то ли семитского, то ли антисемитского толка? Борец за права женщин, ярый противник «мужского шовинизма» и лидер феминистских группировок? Коллекционер современного искусства? Муза и одновременно проклятие топовых художников-авангардистов первой половины XX века? Мастер тонких наблюдений и едких замечаний? Друг и соратник бунтарей от искусства? — И то, и другое, и третье, и еще многое другое. Несомненно одно: имя Гертруды Штайн неизменно присутствует (и странно так присутствует, ибо права ее присутствия не безусловны и очевидны даже и при очень внимательном рассмотрении) практически во всех эпатажных жестах, определивших, при ретроспективной экспертизе, совокупный облик и магистральную тенденцию развития художественного сознания — разлагающегося, распадающегося, задыхающегося, лишенного стержня и ориентиров, судорожно хватающегося за все, что угодно и готового это «все, что угодно» вобрать в себя и тем самым себя же аннулировать — минувшего столетия в его соотнесении с самыми шумными и значимыми идеологемами эпохи. Присутствие в тех практиках, очень изощренных и замкнутых на самих себе, что сродни прекрасной и совершенной «интеллектуальной эквилибристике», чистому умозрению, по отношению к которому любой факт или обстоятельства реальности (художественной реальности) — не более, чем субстрат, который можно и разложить, и сложить по собственному усмотрению, используя самый разный набор технологий, даже и такой, что прежде мог считаться несуразным, непрофессиональным, дилетантским или попросту неуместным ввиду своей «некомпетентности». Откреститься или отмахнуться бранным «дилетантизм» при этом совершенно невозможно, ибо при таком заявлении с неизбежностью возникают вопросы о критериях и «онтологическом статусе» артикулируемых профессиональных компетенций, а они — «человеческое, слишком человеческое» (Ф. Ницше), следовательно — не более, чем мнение, что означает: разговора по существу не будет, все правы и победит — сильнейший, т. е. тот, кому под силу установить свое в качестве истины.

Попробуем разобраться в этом. Для подавляющего большинства западноевропейских и американских интеллектуалов (теперь уже и отечественных) имя Гертруды Штайн ассоциируется с «mots» (крылатыми выражениями, едкими

и точными замечаниями, парадоксальными репликами-афоризмами), легко запоминающимися и время от времени используемыми в качестве слогана. Самое популярное, ставшее чуть ли не термином (в литературоведении, психологии, искусствоведении, социологии, даже и медицине) — «потерянное поколение» (целиком фраза звучит так: «Вот что вы такое. Вся молодежь, побывавшая на войне. Вы — потерянное поколение», из разговора с Э. Хемингуэем). Но существуют и другие, используемые не так часто:

> Деньги всегда есть, только карманы меняются; Внутри себя все мы одного возраста; Свободная женщина — это та, которая позволяет себе секс до свадьбы и работу после свадьбы; Правильно брошенный мужчина возвращается как бумеранг; Забавно, что большинство мужчин гордятся двумя вещами, которые любой мужчина может делать в точности так же: напиваться и зачинать детей; Я хочу быть богатой, но не хочу делать то, что надо делать, чтобы стать богатой!!; Дайте мне послушать меня, а не их; Вообще говоря, любой человек интереснее тогда, когда он ничего не делает, чем когда он делает что бы то ни было; Если ты способен сделать это, тогда зачем это делать? [7]

и последнее —

> Среди евреев было лишь три оригинальных личности: Христос, Спиноза и я [7].

Любой, мнящий себя интеллектуалом, оценит изящную парадоксальность этих фраз и вероятнее всего при случае ими блеснет в каком-нибудь снобистком словесном поединке.

Следующее, что всплывает при упоминании имени Гертруды Штайн, — литература, в первую очередь — американская. Но не только. Г. Штайн — автор достаточно большого и разнообразного корпуса поэтических и прозаических произведений: сборники стихов, романы, повести, (авто)биографии, филологические штудии (статьи, записи лекций и выступлений, беседы, переписка с писателями). Ее собственные художественные (во всяком случае, претендующие на это) опусы чаще всего квалифицируют как «авангардистские», «нетрадиционные», «экспериментальные», «новаторские». При этом специалисты-филологи всегда говорят о них с осторожностью, аккуратно подбирая слова: «экспериментальное письмо»; «ориентированные на европейский авангард текстовые массивы», «близкая кубизму или фовизму проза/поэзия», «синтез европейского авангарда и американского колорита», «нечто, рассредоточенное и ускользающее от фиксированного внимания» (его разлагающее), «вне стиля, сюжета и формы», «всякое слово или фраза — самостоятельный и самодостаточный мазок», «смелые эксперименты с литературной формой и языком»; «метажанровая природа», «идиллический хронотоп»; «фикционализация» автобиографического нарратива», «формообразующий диалог литературных и невербальных текстов»:

> Творчество Стайн, в высшей степени оригинальное. Ее опыт — противится созданию на его базе «сильных» концепций, вообще концептуализации в рамках тех или иных подходов; из него не извлечь ни экзистенциальной, ни теологической, ни остросоциальной, ни психоаналитической, ни какой бы то ни было иной обще-

значимой культурной проблематики, традиционно привлекающей мыслителей. О нем трудно поведать что-нибудь глубокомысленное, теоретически размашистое, прежде всего в силу специфической бедности, «уплощенности» письма. Смыслы в ее текстах редуцированы, сюжеты в привычном понимании отсутствуют, герои сводятся к эффекту поверхности, лексический состав предельно упрощен и однообразен, эмоциональность приглушена вплоть до полной подчас неразличимости [5].

Среди переиздающихся время от времени на разных языках: сборник стихов «Нежные кнопки», романы «Становление американцев», «Кровь на полу в столовой», «Люси Чёрч с любовью», книги «Ида», «Три жизни»; автобиографические и мемуарные очерки «Биография каждого», «Войны, которые я видела», «Q. E. D. — Quod Erat Demonstrandum» («Что и требовалось доказать»); «Париж. Франция», статьи и выступления. Эти и немногие другие «литературные произведения» Г. Штайн никогда не пользовались успехом ни среди специалистов-филологов, всегда ограничивавшхся лишь вежливым указанием на «вклад», «заслуги», «экспериментальный характер», ни тем более среди широких читателей. Автор всегда оставался на задворках внимания и интереса. За исключением одной единственной книги — «Автобиографии Элис Б. Токлас», изданной писательницей в уже преклонном возрасте и сразу же — но отнюдь не благодаря своим литературным достоинствам — снискавшей невероятную популярность в самых разных читательских кругах. По жанру это — некие очерки-воспоминания о парижской жизни, написанные от лица подруги и сожительницы Г. Штайн. Разумеется, никаких следов экспериментов (со словом, с жанром, с формой, со стилистикой) в этом произведении мы не найдем: книга написана спокойно, традиционно связно, без каких-либо собственно литературных повествовательных инноваций, в меру документальна, с неизбежными для жанра «поэтическими фантазиями», «забывчивостью» и преувеличениями, вполне объяснимыми несовершенством человеческой памяти и желанием предстать перед другими в завлекательном «парадном костюме». Всеобщий же интерес объясняется очень просто, и он фокусируется за пределами самого текста — во взаимоотношениях Г. Штайн и Э. Б. Токлас и нигде более. При всей очевидной скромности собственных литературных заслуг имя Г. Штайн неотделимо от литературы минувшего века благодаря Дж. Дос Пассосу, Томасу Элиоту, Ф. С. Фицджеральду, Э. М. Ремарку и в особенности Э. Хемингуэю, с которым ее связывала многолетняя и очень интенсивная дружба-вражда с неизменными взлетами-восхищениями и падениями-откровениями. Благодаря этим писателям, во многом определившим интонационный и стилистический вектор литературного мейнстрима XX в., парижская американская еврейка и вошла в историю литературы. Она была для них, как и для многих (но не для всех) других, той судящей авторитарной инстанцией, что их формировала, направляла их художественные поиски, курировала, оценивала достижения, определяла заслуги даже и тогда, когда выступала в качестве оппонента или резкого критика. То, что называется «принимала живое участие в судьбе». При этом, обращу на это внимание, У. Фолкнер, Дж. Джойс (имя которого, по свидетельству Э. Хемингуэя, даже произносить в присутствии Г. Штайн было запрещено), Т. Вулф, В. Вульф или, из неанглоязычных, М. Пруст — безусловные и общепризнанные новаторы

литературного письма, не просто обновившие, но и перекодировавшие сами «условия возможности» художественного выражения посредством вербального печатного текста как такового, — оставались вне ее внимания или заботы. Можно даже сказать: непосредственно присутствуя при некоторых значимых литературных событиях первой половины XX в., собственно участия в эволюции и развитии данного вида искусства Г. Штайн не принимала, ни как автор текстов, ни как покровитель-вдохновитель. Обладая — если таковое имело место — неким чутьем на художественный эксперимент, способностью предвидеть (и определять) пути развития искусства, она, тем не менее, по отношению к слову, к литературе как к роду художественной практики была его лишена.

Чего не скажешь о живописи. Тут ее дар «открывать, покровительствовать и пестовать гениев» реализовался в полной мере. И это — следующее, что связывается с именем Г. Штайн. С 1902-го по 1934 г. в Париже существовал и пользовался огромной популярностью, причем далеко за пределами французской столицы, художественно-артистический «Salon de Fleurus», во главе которого вначале (до 1913 г.) стояли брат и сестра Штайны, после — одна Гертруда. Значение этого салона действительно велико и многогранно: это и «последняя память» эпохи великих Салонов XVIII в., определивших векторы, регламенты, ритуалы и жесты европейской и мировой художественной практики как таковой, так поэтично и в тоже время менторски-дидактично увековеченных Д. Дидро, это и мифологема — уже обретшая черты респектабельности и буржуазной жеманности, прирученная и нейтрализованная — французских художественных революций второй половины XIX в., действительно совершивших переворот в эстетическом сознании европейцев, это и модель существования и развития искусства XX в., вплоть до наших дней, когда главной фигурой арт-процесса становится не художник, но — куратор, «прокатчик», менеджер, наконец, успешный делец. Именно последний определяет, каким должно быть произведение. Разумеется, всегда рядом с художником стоял некий «идеолог» (теоретик, меценат, критик, директор музея, политик, предприниматель и пр.), направлявший руку мастера и наделявший титулом то или иное творение. Но почти всегда — в тени, в качестве «серого кардинала». С салона Г. Штайн этот персонаж выходит на сцену и начинает играть не только реально, но и номинально главную роль. Это не было абсолютным нововведением. Нам хорошо известны аналогичные фигуры в истории российской культуры и русского искусства — П. М. Третьяков, С. Т. Морозов, С. П. Дягилев, С. И. Мамонтов и др. Но как и во многих других случаях, когда наше отечественное нововведение оказывалось окраинным и не принимаемым в расчет до тех пор, пока не получало соответствующего удостоверения и подтверждения в западноевропейских институализированных легитимных формациях, не русские меценаты почитаются зачинщиками и начинателями, но — парижские, в первую очередь, именно Гертруда Штайн. По сути дела именно она (и ее брат Лео) создали новую, оказавшуюся органичной для второй половины XX и начала XXI вв. модель художественной практики. То, что было закреплено в последующем посредством устойчивого термина, — музей современного искусства. Дело не только в том, что г-жа Штайн была близко знакома со всеми великими современниками, по праву занявшими элитные места в «красном углу» евро-

пейского (и мирового) искусства — Пикассо, Браком, Шагалом, Модильяни, Грисом, Паскен, Матиссом, Боннаром, Дени, Липшицом, Гризом, Массоном, Сезанном, Пикабиа, Лорансен, Дереном, Делоне, Эпштейном, Тцара, Маринетти, Ман Рэем многими другими, — но, по сути дела, она и сформировала «основной состав» этого самого «красного угла» — мировой художественный иконостас минувшего века. Она — и вдохновитель, и покровитель, и финансист, и пропагандист, и «прокатчик», и теоретик-догматик, и критик-учитель, и тот, кто придает «товарный вид», и арт-дилер, и галерист. И везде — абсолютный властелин. При всей радикальности открытых и применяемых питомцами Гертруды Штайн живописно-пластических приемов выражения, их декларативной революционности и новаторстве, что невозможно ни оспорить, ни поставить под сомнение, все это — образцы «нейтрализованного» и «кастрированного», т. е. лишенного какого либо риска или угрозы для социально-экзистенциальных констант системы организации и функционирования культурной наличности, «Настоящего (Подлинного, Высокого, Высокодуховного, Гениального) искусства»: статусного, салонного, прирученного, не ставящего под сомнение и не проблематизирующего условия возможности своего собственного существования. Иначе говоря, не нарушающего режим репрезентации — ни по букве, ни по духу, ни по формам и вариантам институализации, что были установлены еще в XVII в. Показательна в этом отношении экспонировавшаяся с 1992 по 2013 гг. и потом с триумфом прогастролировавшая чуть ли ни по всему миру реконструкция парижского салона Лео и Гертруды Штайн. Хотя почти все представленные на этой выставки предметы — неподлинные, копии, что само по себе не имеет принципиального значения, — общее впечатление однозначно: перед нами вполне добропорядочный и респектабельный художественный салон парижской элиты (средней руки), а на месте Матисса или Брака вполне могли находиться жеманные виньетки Буше или Греза. Ничего не изменилось бы: атмосфера и канон «настоящего искусства» остался одним и тем же с XVII в. Разве что поменялась стилистика декоративной арматуры.

Все вышесказанное — афоризмы, писательство, меценатство — это области и сферы вполне, с точки зрения культурно-идеологических европейских стандартов первой половины XX в., не изменившихся (во всяком случае, декларативно) в основных своих контурах до сего дня, «приличные» и «достойные», лишенные какой-либо двусмысленности. Но не менее часто с именем Г. Штайн связывают также и иные по смыслу, неоднозначные с точки зрения пристойности, провокационные, т. е. ориентированные на возбуждение нервности и скандальности или, как минимум, «особенного» интереса, действия, заявления, позиции. То, что — на уровне «общественного сознания» — так или иначе приурочено к текучей политической конъюнктуре. Причем в ее обеих, амбивалентных по сути, но риторически поставленных в оппозицию, бинарных заявленностях. А именно: однополые сексуальные отношения; еврейство и фашизм.

Гертруда Стайн и Элис Б. Токлас практически открыто прожили в лесбийском союзе почти четыре десятилетия. И если в нынешнем, XXI в., гомосексуальный союз постепенно, хоть и со скрипом, но получает право на жизнь,

то представить себе такое 100 лет тому назад почти немыслимо. И можно только удивляться той решительности и твердости, с которой Гертруда и Элис отстаивали свое право на избранный или образ жизни [2, с. 3].

Об этом союзе — житейско-супружеском, делово-партнерским, художественно-артистическом, наконец, политически-идеологическом — сказано и написано едва ли меньше, чем о самой Г. Штайн. Во всяком случае, любая, даже очень краткая биографическая справка непременно упоминает об этом прецеденте и о произведенном резонансе. Сюжет был запущен еще в самом начале «карьеры» писательницы и активно раскручивается, питаемый все новыми, постоянно отыскиваемыми и публикуемыми, фактами, документами и свидетельствами до сего дня. К нему, этому прецеденту, «пристегиваются» очень многие другие события, происходившие в ее жизни и в особенности случившиеся уже после смерти: размолвка с братом Лео в 1913 г., приведшая к разрыву (брат и сестра были, как пишут, ярыми противниками избранниц друг друга: она — против парижской известной натурщицы-проститутки Юджинии Озиас, он, соответственно — против Элис Б. Токлас); широкий успех книги Г. Штайн «Автобиография Элис Б. Токлас»; управление и распоряжение наследством (включающим недвижимость, а также коллекцию художественных произведений и личный архив), книги и статьи воспоминаний Э. Б. Токлас об их совместной жизни («Поваренная книга Элис Б. Токлас», «То, что запомнилось», «Они приехали в Париж ради свободы творчества»); публикации переписки «Жизнь в одиночестве». Практически любой разговор о Г. Штайн, о тех или иных аспектах жизни и творчества «гранд-дамы модернизма», о ее роли и значении в культуре и искусстве XX в. не обходится без упоминания, и не беглого, и об Э. Токлас. Порой даже может создастся впечатление, что именно Э. Токлас являлась той организующей, направляющей, поддерживающей и курирующей весь процесс инстанцией, благодаря которой Г. Штайн и состоялась вообще (от повседневно бытовых-экономических моментов вплоть до редакторско-менеджерских). Излишним было бы специально и пространно говорить о том, каковы «потенциал и ресурс» этого сюжетно-тематического ракурса в идейном пространстве европейской культуры последних двух веков. Даже простое оглашение факта нетрадиционной сексуальной приверженности, не говоря уже о сознательном, неизменно и целенаправленном пролонгировании-воспроизведении, тиражировании его в различных дискурсивных практиках на протяжении длительного времени, как то имело место в данном случае, обеспечивают внимание и интерес. Насколько дамы были искренни и действительно испытывали те чувства, о которых свидетельствовали сами и позволяли свидетельствовать окружающим, или то был экстравагантный, тщательной спланированный и прекрасно организованный «рекламный» жест, очень точно уловивший потребности текущей конъюнктуры и удачно — ближайшие и отдаленные перспективы, — не суть важно. Равно как и оценка-отношение к сему факту — воодушевленно-приветствующее или гневно осуждающее. Важно иное: взбудоражить и возбудить «общественное мнение» до градуса «невозможно оставаться равнодушным» удалось: тематика и сегодня остается «скандальной и жареной», любой «имеет свое мнение»

и «в состоянии высказаться». И как итог: неиссякаемый источник порождения и размножения самых разных резонансных откликов.

Г. Штайн, так же как и Э. Токлас, были еврейками. Обращаю внимание на это обстоятельство исключительно потому, что сами дамы постоянно о нем упоминали, выделяя именно его в качестве одного из принципиальных «смысловых точек» своих в большей мере высказываний, нежели действий. Появившись в качестве одного из ведущих лейтмотивов развития мировой истории в не меньшей степени, нежели мировой культуры конце XIX в. (русские погромы, Первая и Вторая алии, реконструкция и возвращение в живой обиход иврита Э. Бен-Йегудой, оформление идеологии сионизма и формирование антисемитизма, возникновение и существование государства Израиль), «еврейский вопрос» вот уже на протяжении полутора столетий является фундаментальным в архитектонике, вероятно, всего социально-экзистенциального пространства современного мира. Едва ли мы можем отыскать такое «место» или тематику-рубрику, где полностью отсутствовал бы «этот аспект». Не погрешу против истины, если скажу, что еврейство — такой же действенный, неформальный, операционный и привычный конститутив мирового общественного сознания на протяжении 150 лет, как, например, сексуальность или экономика. Г. Штайн постоянно и в самых разных обстоятельствах, по разным поводам и в разных повседневных жанрах к этому вопросу возвращалась, возведя его в ранг «навязчивого лейтмотива». Причем чаще всего это происходило «от противного». Приведу несколько свидетельств:

> …будучи студенткой колледжа Радклифф, она представила эссе под длинным названием Современный еврей, который отказался от веры своих отцов, может в разумных пределах и постоянно верить в изоляцию… После Первой мировой войны Гертруда вернулась, по крайней мере, текстуально, к проблемам еврейства и, в частности, к созданию еврейского государства… Гертруда от еврейства не отказывалась. Случайные упоминания, даже проблески гордости за принадлежность к еврейству можно найти в переписке… Бернар Фей описывает, как однажды Гертруда повернулась к нему, посмотрела прямо в глаза и сказала: «Выложи правду, Бернар, признайся, ты чересчур умен, чтобы не быть евреем»… Она искала наличие у родителей Авраама Линкольна еврейской крови, что, по ее словам, прояснило бы многое в его карьере…
>
> «У людей всегда существовало огромное стремление к известности, и те, кто преуспевал лучше, обладал лучшими инстинктами к достижению известности, у того появлялась большая вероятность оказаться преследуемым, и это вполне естественно; здесь, я думаю, и кроется первопричина преследования избранного народа» [1, с. 84–85].

Показательно, с какой настойчивостью в разные периоды своей жизни, в разных обстоятельствах и по разным поводам Г. Штайн возвращалась к этому вопросу. Несомненно, что еврейство было одной из «точек отсчета» или некоторым сечением, определявшим важные смысловые позиции и в ней самой, и в окружающем ее мире. Конкретные высказывания, их значение, окрас или содержащийся в них вердикт не имеют значения: артикулированное в качестве негативного и отрицаемого модуса по сути его воспроизводит через эту самую артикуляцию, а тем самым — и утверждает, и подтверждает.

И еще один момент — политическо-идеологический, тесно связанный с предыдущим (еврейством), — фашизм и Гитлер. Для сегодняшней Европы, да и для мира вообще фашизм — уже не самая животрепещущая проблема. С падением режимов Гитлера, Мусолини, Франко, греческих полковников (середина 70-х гг.) престол Мирового Зла занимали иные, самые разные персонажи и фигуры. Фашизм заклеймен, изгнан, дискредитирован, разгромлен, думается, полностью и окончательно. Случающиеся время от времени попытки его возрождения или реабилитации едва ли можно принимать всерьез и опасаться, что «коричневая чума» вновь покроет Европу. В ряду новомодных «угроз гуманному мировому порядку» фашист не самый опасный. О нем даже стали забывать. Однако в середине XX в. к лидерам национал-социалистических движений и идеологий отношение было совсем иное. Они действительно были реальной угрозой, а их действия далеко не всеми и не однозначно воспринимались как отрицательные и «неправильные», способные уничтожить великие достижения прогресса и ввергнуть мир в хаос. Память о том еще полностью не исчезла. А для некоторых европейских стран, народов и этносов, претерпевших много бед и страданий во время Второй мировой войны, фашизм остается и до сего дня — например, в нашей стране — очень «непростой» темой. Поэтому, когда в 1995 г. в политическом журнале «Натив» появилась заметка-интервью шведского ученого Густава Хендрикксена, бывшего члена шведского комитета по присуждению нобелевских премий, разразился сканадал:

> По его словам, Гертруда возглавила в 1938 г. кампанию по присуждению Адольфу Гитлеру Нобелевской премии мира, обратившись за поддержкой к ряду знакомых интеллектуалов. Комитет якобы отверг это предложение вежливо, но твердо… Однако, заявление Хенрикксена побудило к дальнейшему розыску и… последовал очередной скандал. В газете *Нью-Йорк Таймс Мегэзин* от 6 мая 1934 г. обнаружилась статья журналиста Л. Уоррена, который приводит слова, сказанные ему Гертрудой Стайн: «Я считаю, что Гитлер заслуживает [нобелевской] премии за мир, потому что он удаляет все элементы соперничества и борьбы в Германии. Изгоняя евреев, а также демократические и левые элементы, он удаляет все, что подстрекает к подобным действиям»… Пиетет, высказанный Гертрудой Стайн германскому канцлеру, подтверждается и рядом других свидетельств… Д. Лорд приводит слова рассерженного и недоумевающего Пикассо, сказанные им в 1945 г.: «Гертруда — настоящий фашист. У нее всегда была слабость к Франко. Представляешь! И к Петэну тоже. Знаешь, она писала речи Петэну. Можешь вообразить такое? Американка. Да еще еврейка»… вождь нацистов, стремившийся к истреблению евреев, пользовался, во всяком случае одно время, в 1934–1935 гг., симпатией еврейки Гертруды Стайн [1, с. 86–88]

Разумеется, существующие свидетельства — из вторых рук, в пересказах разных людей, не написанные самой Г. Штайн или, во всяком случае, не получившие документального подтверждения. Да это, в принципе, и не имеет для нашего разговора значение: имя Г. Штайн все равно связывалось и при жизни, и сейчас с Гитлером и фашизмом. А значит, эксцесс — сознательно ли спровоцированный в жанре шокирующего эпатажа, либо случайно «выскочивший друг» из людского оговора и слепоты — случился. Ну а дальше: возмущения, недоумения, споры, розыски и находки, доказательства с разных

сторон, «попытки понять» и «все объяснить» (в стилистике: «она совсем не это имела ввиду»).

Таковы основные сюжетно-тематические поля, политико-идеологические горизонты и социально-профессиональные пространства, где имя Гертруды Штайн с неизменностью и в первую очередь присутствует.

Дело/эффект. Очевидно: рассматривая, тем более оценивая, то, что вошло в культуру (и в искусство) — совокупное достояние или вклад — с Г. Штайн, невозможно определить из перечисленного выше какой-то один, самый важный и «ведущий», определяющий все остальные аспект ее деятельности, отделить факты, ситуации и события (личной) жизни от тех «предметов», которые могут быть сохранены, представлены и подвергнуты какой-либо смысловой или профессиональной экспертизе. И возникающие при этом трудности — не сродни тем, что неизбежны при исследовании, даже и просто разговоре, о любом великом человеке прошлого, художнике — тем более. Биографии многих гениев не менее захватывающи, интригующи и притягательны, нежели их творения, включенные в золотой фонд достояния всего человечества и определившие ход истории. Не редкостью является и то, что экстравагантные и экстраординарные поступки исторического персонажа, с его ли собственной подачи или стараниями современников или потомков, могут заслонить его достижения в той или иной области. Разумеется, людей, прочитавших и оценивших произведения Л. Толстого и Дж. Байрона, намного меньше, чем тех, кто осведомлены и «живо интересуются» перипетиями семейной жизни «крамольного графа» или принадлежащими английскому поэту греческими публичными домами. Но даже те, кто и вовсе сами не прочли ни одной строчки из произведений этих авторов, знают, что Л. Толстой — русский писатель, Дж. Байрон — поэт, а Рафаэль — художник. Иными словами — помнят и знают благодаря их делам (романам, картинам, симфониям, завоеваниям, реформам, мудрому правлению, религиозным экстазам и пр.), но не скандалам, двусмысленным заявлениям или элегантным позам. В случае же с Г. Штайн подобное утверждать невозможно. Если, как я попытался выше, последовательно рассмотреть ее деятельность по соответствующим, привычным родам-рубрикам, оценить с точки зрения ее собственных достижений в отдельной сфере (сопоставив с аналогичными), даже и провести некоторое сложение «результатов», то недоумения не избежать: дела-то «никакого там не было».

В самом деле. *Меткие слова-афоризмы* (с них я начал) безусловно представляют интерес (красивы, элегантны, точны, емки), но шансов войти в первый ряд крылатых выражений, повторяемых поколениями за поколениями на протяжении тысячелетий (вроде: перейти Рубикон, Быть или не быть — вот в чем вопрос, Все течет, все изменяется, Плясать под чужую дудку, Деньги не пахнут и прочее), у них нет. И прежде всего потому, что они слишком «историчны», привязаны к определенным социально-повседневным обстоятельствам места и действия (дамский парижский артистический салон первой половины XX в.), предназначены для строго определенного — интеллектуальной беседы, и полностью укладываются в горизонты данной практики (светского салона), вне которых они, уверен, едва ли будут оценены или воспроизведены. Обаяние и шарм подобных интеллектуальных изощренностей в иных обстоятельствах останется «пустым нечитаемым знаком».

Писательство (новатор, экспериментатор). Широкая публика, даже и «продвинутые» читатели, Г. Штайн не читали и читать, скорее всего, не будут. Это было прекрасно известно и ей самой: равнодушной к славе и известности ее никто не называл. Даже и наоборот: она просто жаждала — о чем сохранилось множество свидетельств — славы, всячески ее, почти всегда тщетно, добивалась и добилась своего, опубликовав «Автобиографию Элис Б. Токлас».

> Это вовсе не публика раскрыла объятия Гертруде Стайн, а как раз наоборот, самой Гертруде Стайн пришлось готовить то, что придется публике по вкусу… успех (пусть и не самый шумный) у широкого читателя был в радость… Она ждала его почти тридцать лет [4, с. 27].

Другие же ее произведения, которые, вроде бы, и дали ей право числиться среди великих новаторов литературного слова XX в., не только широкой публике, но и специалистам-филологам также практически неизвестны. За исключением очень немногих интеллектуалов-гурманов, изредка обращающихся к этим текстам по той или иной нужде и всегда признающих, что восприятие текстов Г. Стайн весьма затруднено, их никто не считает необходимым знать. О них говорят, хоть и не часто, говорят изощренно, красиво, пафосно, но едва ли это можно считать будь то классическим, будь то пост-классическим исследованием «литературного прецедента» или выяснением собственно литературных, свойственных данному разряду художественных артефактов (и только ему) характеристик и достоинств. Характеризуя технику и архитектонику стайновского письма, постоянно апеллируют к живописи, архитектуре, поэзии, повседневной речи, психо-лингвистическим закономерностям, но почти никогда — к литературе (классической или современной):

> Это сближает технику Стайн не только с современной ей живописью (кубистической и абстрактной), но и с поэзией, точнее — с поэтической функцией, в той мере, в какой предложения в ее прозе не столько сообщают или рассказывают нечто, сколько заняты выявлением собственных выразительных возможностей. Место семантической связности занимает альтернативная ей лингвистическая: аллитерации, ритм, ассонансы, внутренние рифмы. Соответственно, на первый план выдвигается не значение слова, а его фактура: звучание, графическое начертание, окказиональная игра составляющих его слогов, «слипающихся» с артиклем… Парадоксальное сочетание затрудненной, аутичной, аутореференциальной речи и тематического (вкупе с грамматическим и пунктуационным) редукционизма делает чтение, а значит и понимание Стайн еще более проблематичным [5].

Приведенный пассаж — красив, умен, очень эмоционально-интеллектуально насыщен. Однако относится ли все сказанное — даже если мы и признаем это справедливым и точно отражающим специфику штайновского письма — к тексту, который безапелляционно и с полным правом может быть квалифицирован как литературный? Или — собственно, в первую очередь и исключительно литературный, а не, например, хозяйственно-бытовой или клинически-аномальный? Определить, назвать, объяснить, продемонстрировать на конкретных примерах, в чем же суть революционного новаторства (собственно литературного и никакого иного), кроме простой констатации

факта присутствия этого самого новаторства, тем более — проследить, как это повлияло на развитие и эволюцию литературы в последующем, т. е. было по достоинству оценено, принято, подхвачено и получило поддержку у коллег, — едва ли возможно.

Парижский салон. Судя по сохранившимся фотографиям, воспоминаниям и документам, происходившее в «Salon de Fleurus» производило сильное впечатление и не могло не порождать сплетен, слухов, разговоров, репортажей. Свидетельств — бесчисленное количество. Центральное место занимает, разумеется, экстравагантно-эпатажная хозяйка.

> Гость, явившийся в студию на улицу Флерюс, дом 27, в начале двадцатого столетия, мог решить, что попал в совершенно новый тип учреждения — министерство пропаганды современного искусства… Стайны и сами считались достопримечательностью… Встречая кого-нибудь впервые, она вперяла в него взгляд и, не обращая внимания на смущение собеседника, засыпала его вопросами: Откуда он? Сколько ему лет? Чем занимается? Кто его родители? Много позже, к ужасу друзей, она усовершенствовала технику, спрашивая просто: «Каких вы кровей?» [3, с. 145].

Круг людей, снискавших благосклонность и покровительство хозяйки салона, действительно завораживал и кружил голову. И едва ли кто мог в Париже — да и в других мировых городах — принимать у себя Пикассо, Матисса, Брака, Пикабиа, Дюшана, Тцара, Гриса, Руссо, Воллара, Липшица, Аполлинера, Лорансена, Сандрара, Жана Кокто, Т. С. Элиота, Ситуэлл, Клайва и Ванессу Белл, Литтона Стрэчи, Паунда, Шервуда Андерсона, Хемингуэя, Фицджеральда, Ман Рэя, Сати, Томпсона. Только едва ли их присутствие в качестве гостей само по себе возводит хозяина на престол величия. Несомненно, посетившие Г. Штайн художники, писатели и музыканты способствовали ее известности и популярности. Однако: во-первых, далеко не все великие эпохи, даже и жившие в Париже, были ей привечаемы. За пределами ее салона и ее художественного горизонта осталось много не менее значимых событий художественной жизни. Во-вторых: Г. Штайн никого «не открыла». В ее салоне появлялись уже завоевавшие славу и известность люди. «Министерство пропаганды современного искусства», думается, очень точное определение сути происходившего: пропаганда, «прокрутка», арт-дилерская контора, рекламное бюро, менеджмент, маркетинг. Так речь о наладке и функционировании производства художественной продукции? Несомненно. И весьма успешном производстве. При этом стоит напомнить, что Великие Русские меценаты С. Мамонтов, С. Дягилев, С. Морозов и др. разорялись рано или поздно: поддержание искусства — вещь затратная. А г-жа Штайн, унаследовав от отца капитал, который в последующем и использовался в ее арт-деятельности (как пишут), его не растратила и не закончила жизнь в «нищете и юдоли», но и напротив — его во многом увеличила. Подтвердив тем самым и другую максиму — искусство может (значит — должно) быть и прибыльным. Коммерсанткой она была весьма успешной.

Исходя из всего вышесказанного, можем ли мы утверждать, что Г. Штайн — фигура фиктивная, значимость ее для культуры или искусства XX в. слишком

преувеличена, она — лишь «удобный» герой определенных пропагандистских компаний (лесбийских, сионистских или антисемитских, национал-фашистских или универсально-глобалистских, популистских или элитаристских), тема и предлог для построения неких умозрительных конструкций-серий, замкнутых на самих себе? Разумеется, это было бы несправедливым и неверным. Несмотря на то, что «там никакого там не было», все же в то же время было: эффект или, если точнее, аффект (возбуждение). И именно в этом качестве она может быть оценена в полной мере как первый очень показательный и убедительный пример «жизни искусства» в XX в. Это не имеет никакого отношения к искусству-Шедевру, Великому искусству, Подлинному, Настоящему, Вечному и Всечеловеческому, в конце концов — к «вещи», которая должна обладать определенными характеристиками и критериями, способная порождать (пробуждать) какие-то там эмоции и чувства, сеять «разумное, доброе, вечное», призывать к нему и способствовать его приближению. Предметность вообще может отсутствовать — ее предъявлять совершенно необязательно, вполне допустима лишь отсылка к ней либо ее замена-замещение иными вербальными или невербальными практиками. Ключевая роль в этом процессе «бытия искусства» отводится уже не художнику, не его творению, и даже не «специалистам», проводящим экспертизу согласно артикулированным правилам и нормативным документам и удостоверяющим как саму наличность в ее притязаниях на соответствующий статус, так и ее качество-рейтинг. Главный — организатор-прокатчик. Сегодня он именуется чаще всего куратором. Точно так же изменились и основные институты-ведомства, в которых это искусство существует: аукцион, галерея, фестиваль, места массового скопления людей.

В общем и целом ничего принципиально — «онтологически» или «социально» — не изменилось: и двести лет тому назад мы можем, не греша против истины и не совершая целенаправленные реактивные перекодировки исторической наличности в угоду сегодняшней идеологически-риторически-концептуальной конъюнктуре, наблюдать те же самые процессы, сегменты, разметку, дискурсивные, инструментальные и технологические формообразования: был и арт-рынок, были и деляги от искусства, были и жаждущие славы фантастически бездарные, но весьма активные дамы, были и свои, не менее животрепещущие, политические сюжеты, порождающие «живой интерес» и предполагающие «живое участие» и пр. Остались теми же самыми и основные процедуры. Изменились лишь регламенты, декорации и арматура, и в центр художественной интриги помещается уже не вещь, но аффект и резонанс. Над ними-то и совершается главный труд. Ну а в результате сам механизм продолжает успешно работать и в отсутствии всякого «там». Т. е. там, разумеется, что-то находится, но само это там располагается-повторяется уже в другом месте, не на пересечении успеха или поражения:

> …повтор состоит как раз в успехе и поражении потому что вы всегда либо добиваетесь успеха либо терпите поражение, но любые два мгновения когда вы это обдумываете, не являются повтором… Я же считаю, что именно успех и поражение являются повтором а не то, как расставлены акценты в данное и последующее мгновения [6, с. 245].

ЛИТЕРАТУРА

1. Басс И. О политических симпатиях и еврействе Гертруды Стайн // Слово/Word — 2012. — № 75. — С. 43–50.

2. Басс И. Жизнь и время Гертруды Стайн. — М., Аграф. — 2013.

3. Меллоу Дж. Р. Зачарованный круг, или Гертруда Стайн и компания // Иностранная Литература. — 1999. — № 7. — С. 104–119.

4. Михайлин В. Ю. Автопортрет Алисы в зазеркалье // Новое литературное обозрение. — 2002. — № 56. — С. 27–30.

5. Скидан А. В. На территории оригинала // Русский журнал. Сетевое издание. — URL: http://old.russ.ru/krug/kniga/20011005.html (дата обращения: 10.05.2018).

6. Стайн Г. Портреты и повторы // Стайн Г. Автобиография Элис Б. Токлас. Пикассо. Лекции в Америке. — М.: Б.С.Г. — ПРЕСС, 2001.

7. Цитаты Гертруды Стайн. — URL: http://citaty.su/aforizmy-i-citaty-gertrudy-stajn (дата обращения: 07.05.2018).

УДК 7.01

Т. И. Пушкарева*

ХАНС ЗЕДЛЬМАЙР И СТАНОВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСКУССТВА

Цель статьи — выявить одну из главнейших линий становления современной философии искусства, основные идеи которой в наибольшей мере развиты в трудах австрийского мыслителя Ханса Зедльмайра и его русских единомышленников (Н. А. Бердяева, Ф. А. Степуна, В. В. Вейдле). При этом особое внимание уделено проблемам значимости христианского понимания «искусства середины», кризиса художественной культуры и возможности выхода из него

Ключевые слова: русская философия, гезамткунстверк, культура, христианство, искусство, творчество, стиль, теургия, собор, постмодернизм.

T. I. Pushkareva

HANS SEDLMAYR AND THE FORMATION OF THE MODERN CHRISTIAN PHILOSOPHY OF ART

The purpose of the article is to identify one of the main lines of the becoming of the modern philosophy of art, the main ideas of which are most developed in the works of the Austrian thinker Hans Zedlmayr and his Russian like-minded persons (N. A. Berdyaev, F. A. Stepun, V. V. Veidle). At the same time, special attention is paid to the problems of the significance of the Christian understanding of "the art of the middle", the crisis of artistic culture and the possibility of getting out of it

Keywords: Russian philosophy, gezamtkunstverk, culture, Christianity, art, creativity, style, Theurgy, cathedral, postmodernism.

По мере того, как все более отдаляется от нас XX в., становясь историей, все в большей мере определяются подлинные масштабы ведущих мыслителей той поры. И теперь уже можно уверенно утверждать, что крупнейшим и значительнейшим теоретиком и философом искусства в прошлом столетии был австрийский мыслитель Ханс Зедльмайр (1896–1984). И это притом, что к его

* Пушкарева Татьяна Ивановна, кандидат философских наук, доцент, Калужский филиал Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана; pushkatan@yandex.ru

личности, к его трудам по-прежнему настороженно относится большая часть европейских искусствоведов академического склада.

Радикальный консерватизм мыслителя, последовательное утверждение им принципов и идей христианства вызывали и вызывают отторжение в современном научном сообществе, издавна склонном если не к атеизму, то к агностицизму.

Но именно в противостоянии интеллектуально-культурному мейнстриму и сформировалась личность Зедльмайра, сложилось его учение, которому свойственны и истинно философская, даже теологическая глубина, и истинная научность, логическая точность — в строе размышлений, в дефинициях.

И, конечно, не случайно сквозной темой исследований Зедльмайра стал тот самый кризис европейской культуры, разрушительные тенденции которого были для мыслителя реалиями его собственной судьбы.

Осмысление сути этого кризиса было еще и поиском выхода из него, поиском истинного пути для ищущего истины сознания. И в этом великом деле Зедльмайр, конечно же, не был одинок. У него были и великие предшественники, и современные ему единомышленники. Но именно Зедльмайр оказался центральной фигурой в кругу тех философов искусства, которые на протяжении десятилетий стремились осмыслить глубинные основы художественного творчества.

Зедльмайр начинает выстраивать здание цельной, логически обоснованной христианской науки об искусстве, определяя ее как «пневматологию и демонологию» [5, с. 92]. Именно на этом, наивысшем уровне развития искусствоведения, как полагает мыслитель, и «раскрываются самые всеобъемлющие категории рассмотрения искусства, которые вообще можно себе помыслить: искусство небес, искусство земли, которую унижали и прославляли вместе с Богочеловеком, искусство преисподней» [5, с. 92].

Зедльмайр осмелился жестко разделить явления искусства на небесные, земные и сатанинские, задав точные научные философские критерии такой дифференциации. Вот как, например, определяет он «искусство преисподней»:

> …строго говоря, дьявольским в точном смысле слова должно было бы называться такое изобразительное искусство, которое утверждает в картине онтологически неистинные (неадекватные) изображения Бога, ангелов, людей, мира. Это значит, что подобному искусству приданы такие художественные черты, которые вынуждают зрителя принять неистинный образ, впустить его в себя [5, с. 65].

Это такое искусство, «которое желает передать красоту черта», т. е. приписывает ему красоту (не просто отдельные признаки дьявольской красоты), обманывая, утверждает красоту черта, обольстительно одалживая ему блеск истинной красоты, у нее в свою очередь взаймы и взятой… [5, с. 67].

Критически анализируя современную ситуацию в культуре с позиций христианского мыслителя, Зедльмайр считает главной проблемой культурной ситуации XX в. утрату общечеловеческих ценностных установок и четко выраженной вертикали соотношения земного и высшего, трансцендентного.

Зедльмайр полагает, что развитие подлинной культуры невозможно, если разделены божественное и человеческое в человеке, если разорваны связи между Богом и человеком. «Утраченная середина человека — это именно Бог:

интимнейшее ядро болезни — нарушенное отношение с Богом» [8, с. 177]. Нет Бога — нет гармонии мира. Остается только хаос.

Мысль эта, конечно же, не нова. Еще романтик Ф. Шлегель предупреждал: «Лишь через отношение к бесконечному возникает содержание и польза; то, что не соотносится с ним, всецело пусто и бесполезно» [16, с. 358]. Но идея эта получает у Зедльмайра радикальное развитие. Если искусство, полагает Зедльмайр, определяет истинную духовную жизнь и культуру, то речь может идти только об «искусстве середины».

Мировоззренческое творчество Зедльмайра проходило в активном диалоге с русской философской мыслью, что-то заимствуя из нее, что-то невольно повторяя, что-то на свой лад развивая. Далеко не всегда можно выявить авторство в созидании тех или иных идей, да это и вряд ли необходимо. Гораздо важнее выявить родственность созданий Зедльмайра мощному потоку русской философской мысли — и понять причины этого духовного родства.

Примечательно, что в своих трудах венский искусствовед обращается к идеям таких выдающихся русских мыслителей, как Н. А. Бердяев, В. С. Соловьев, В. В. Вейдле, Ф. М. Достоевский, Ф. А. Степун, В. И. Иванов, ставших, по сути, его соработниками в деле построения христианского искусствознания. Он как бы поддерживает своеобразный диалог с известными русскими философами, полагая, что многие волновавшие их идеи о судьбах культуры и человека в современном мире созвучны его собственным мировоззренческим установкам.

Ведь проблемы личности, общества, культуры, такие важные для Зедльмайра, в русской философии всегда были одними из самых насущных и обсуждаемых.

Еще в XVIII в., на заре становления русской философской мысли, Григорий Сковорода писал:

> Мы измерили море, землю, воздух и небеса; мы обеспокоили недра земные ради металлов, нашли несчетное множество миров, строим непонятные машины. Что ни день, то новые опыты и дивные изобретения. Чего только мы ни умеем, чего ни можем! Но то горе, что при всем том чего-то великого не достает [11, с. 181].

И это «великое» Сковорода видел в проблеме человека, его предназначении. И в дальнейшем русские мыслители обращали внимание своих читателей на то, что культура не есть достижение определенного уровня благосостояния и технических достижений общества. Культура, в их понимании, — это всегда духовное творчество, поиск и созидание таких жизненных форм, которые бы способствовали прежде всего развитию личности, в слиянии с бесконечностью Духа.

То, что подлинная культура не может иметь только прикладной, утилитарный характер, ярко и интересно показано в работах С. Л. Франка. Философ писал:

> Культура существует не для чьего-либо блага или пользы, а лишь для самой себя; культурное творчество означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей и, в качестве такового, есть само по себе высшая и самодовлеющая цель человеческой деятельности [13, с. 89].

В лучших традициях русской мысли Франк полагал, что культура не может исчерпываться представлениями о благоустройстве жизни, не может определяться техническим прогрессом.

Обращение к русской философии культуры помогало Зедльмайру обрести своеобразную духовную поддержку в его размышлениях о кризисных состояниях современного развития искусства и человечества в целом.

В книге «Утрата середины» Зедльмайр активно обращается к философии Бердяева. О противоречиях личностного и общественного развития русский философ писал почти во всех своих произведениях. Свое понимание культуры Бердяев всегда связывал с идеями духовного аристократизма, качеством создаваемых жизненных ценностей. Он полагал, что личность может себя раскрыть и реализовать только в культуре. Тем не менее современная культура, по мнению русского мыслителя, «подошла к глубочайшему внутреннему кризису» [3, с. 520].

Бердяеву также принадлежит точный анализ многих новых явлений культуры, некоторые из них он не считал проявлением подлинного творчества. Особенно негативно русский философ относился к футуризму, не видел за ним никакого будущего:

> В футуризме погибает человек как величайшая тема искусства. В футуристическом искусстве нет уже человека, человек разорван в клочья. Все начинает входить во все. Все реальности в мире сдвигаются со своего индивидуального места [2, с. 135].

Подлинным искусством, по мнению Бердяева, нельзя считать и модный в то время коллаж:

> Когда новые художники последнего дня начинают вставлять в свои картины газетные объявления и куски стекла, они доводят линию материального разложения до полного отказа от творчества. В конце этого процесса начинает разлагаться самый творческий акт, и творческое дерзновение подменяется дерзким отрицанием творчества [4, с. 412].

Вывод, сделанный Бердяевым — «мы живем при наступлении конца серединного человеческого искусства, культурного искусства» [3, с. 453], близок основным идеям труда Зедльмайра «Утрата середины». И если, по мнению Бердяева, «в художестве есть творческая победа над тяжестью “мира сего” — никогда не приспособление к этому “миру”» [3, с. 437], то Зедльмайр утверждает, что в современной культурной ситуации «тяжесть мира» имеет тенденцию к победе над творчеством.

Идея о развитии личности, культуры через творчество акцентируется и в философии Степуна: «Отказаться от творчества человеку нельзя, ибо творить всего только и значит быть человеком. Быть же человеком человеку определено самим Богом» [12, с. 141].

Зедльмайр, по сравнению с русскими мыслителями, был настроен более пессимистично. Сама реальность развития европейской культуры и искусства приводила автора к неутешительным выводам. И если Соловьев, которого австрийский мыслитель цитирует также довольно активно, верил в возможность совершенствования личности и преобразование общества, то Зедльмайр

с грустью констатирует: «Уже в первой половине века можно наблюдать демонизацию человеческого образа» [8, с. 163].

Такие периоды в развитии искусства, как античность, готика, Ренессанс и барокко, по мнению венского мыслителя, соединяли в себе человечность и высокие художественные достижения. К сожалению, в последующие периоды эта гармония была утрачена. В начале XIX в. в искусстве возник стилистический хаос. Причина хаоса, диагностирует Зедльмайр, в утрате «гезамткунстверка» — единого продукта культуры. Мыслитель полагает — рушится «гезамткунстверк» и как следствие этого распадается единый стиль, объединяющий отдельные искусства.

Самым ярким выражением стилевого единства в культуре — «гезамткунстверка» — Зедльмайр называет романское искусство, стремившееся к воплощению главной его цели — Дома Божия. Зедльмайр проникновенно пишет о высшей гармонии культуры Средневековья: «Величайшей задачей этого времени было именно чувственное выражение одновременно и Неба, и совершенного человека в его просветлении» [7]. В этой культуре «человек и природа, так сказать, вознесены до таинственного состояния мира иного» [8, с. 213]. В дальнейшем, с распадом стилевого единства, в архитектуре утрачивается самое важное — то, что находится за пределами чувственного восприятии. Подлинная красота, считает Зедльмайр, «всегда коренится в трансцендентном» [8, с. 100].

Стиль для Зедльмайра является единой основой всех искусств, неким регулирующим духовным центром. Выражением этого стилевого единства и был «гезамткунстверк». «Величественное стилистическое единство всех ранних периодов развитых культур, в которых мощный, сакрально единый гезамткунстверк в качестве властной упорядочивающей силы всех искусств — а не только изобразительных — ведет их своим путем» [8, с. 80].

Единый стиль объединяет все явления искусства, способствует сохранению вертикали соотношения земного, бытийного и высшего, трансцендентного. С утратой стиля происходит и постепенное «падение» жизненных, гуманистических ориентиров в искусстве и в обществе. О значимости стиля для искусства писал и русский искусствовед, живший в эмиграции, Вейдле: «Стиль, — есть такое общее, которым частное и личное никогда не бывает умалено» [10, с. 269].

В книге «Искусство и истина» Зедльмайр, анализируя шедевр Яна Вермеера «Аллегория живописи», дает прекрасный пример «гезамткунстверка» в искусстве. В картине, отмечает Зедльмайр, присутствует «взвешенность всех элементов образа» [6, с. 190]. Произведение воспринимается как выражение особого духовного настроя, обращенного к некоему трансцендентному идеалу. Зритель погружается в атмосферу духовного покоя, «чистого созерцания, высокого мгновения» [6, с. 195]. Описание «особого» пространства картины и пронизывающего это пространство света невольно подводит нас к сравнению произведения Вермеера с духовным единством собора. В средневековом соборе

> мы оказываемся в пространстве, которое не находится ни в какой связи с естественным пространством мира. Наоборот, посредством своего света, внутри которого сплетаются цвета и тени, с его таинственным качеством, резко отличающимся от естественного света, это пространство характеризуется как «нечто иное» [5, с. 277].

Зедльмайр считает, что в культуре происходит утрата духовных начал, умаление человека, утрачивается целостный подход к миру. В искусстве явно проявляется тяга к бессознательному, к «низу». Это является одним из симптомов кризиса, упадка культуры. И в этом он согласен с Бердяевым, который утверждал, что чрезмерный интерес к проблеме бессознательного «унижает человека и втаптывает его в грязь» [8, с. 157]. Особенно резко мыслитель критикует модные направления модернизма. Для него они, как и для Бердяева, не являются подлинным искусством. Авангард, несмотря на все претензии на новизну, не может выразить основные тенденции современности, претендовать на определение всей духовной жизни. Для него характерна только «простая изобразительная активность» [8, с. 144], или просто спонтанные действия, к которым обращались, например, деятели дада.

Как известно сторонники футуризма претендовали на создание «искусства будущего». В «Первом манифесте футуризма» Ф. Маринетти писал о необходимости полностью порвать с прежней культурой, с традициями. «Восхищаться старой картиной — значит заживо похоронить свои лучшие качества» [9, с. 161].

Для Зедльмайра такое развитие искусства, напротив, не освобождает человека, а низвергает его к самым низовым проявлениям жизни. Он приходит к выводу, что искусство авангарда не может быть оправдано как выражение реалий своего времени. Венский мыслитель как бы подводит черту в спорах об искусстве авангарда. Авангард не способен определять всю духовную жизнь. Он не обладает качествами, могущими объединять духовные поиски своего времени и создавать произведения, обращенные к идеалам вневременного существования. Авангард, делает вывод Зедльмайр, не реализует «дух времени» [6, с. 131].

Подлинная духовность, полагает мыслитель, существует как бы вне времени, «является истоком и целью и пребывает поверх всех времен» [6, с. 131]. Направления авангарда обращены только к своему времени, поэтому подлинной духовностью не обладают. Они вне духа, не духовны. Искусство, призывающее к отказу от традиций, от «серединных» ценностей, обрекает себя на свое собственное ниспровержение.

Тем более, если следовать логике рассуждений Зедльмайра, не может претендовать на серединную подлинность своего существования культура постмодернизма. В постмодернизме вся история человечества подается как история безумия. М. Фуко подвел своеобразную черту размышлений о человеке XX в., отвергая даже идею существования каких-либо характеристик современного человека. О нем вообще не стоит говорить. Как выражение свершившегося факта ниспровержения человека можно понимать его вывод: «Человек исчезает, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [14, с. 404].

Хотя Зедльмайр и отмечает, что искусство должно быть обращено к проблемам своего времени, но подлинное искусство всегда существует «вне времени» [8, с. 210]. Согласно Зедльмайру серединное искусство наделено божественной духовностью, оно существует вне времени и призвано быть теургией. В этом он солидарен с Бердяевым, который утверждал:

> Теургия не культуру творит, а новое бытие, теургия — искусство, творящее новый мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия направляет

творческую энергию на жизнь новую. Теургия есть действие человека, совместное с Богом — богодейство, богочеловеческое творчество [2, с. 457].

Это понимание искусства как явления своей эпохи, но также признание его вневременного существования, напоминает читателю знаменитое утверждение Аврелия Августина о том, что Бог существует и сейчас и всегда. «Сегодняшний день Твой — это вечность» [1, с. 292], — провозглашал он.

Тем не менее в XX в. обыденность, повседневность приобрели статус сомнительной культурной реальности, которую определяют как симулякры. Симулякры, согласно теории Ж. Бодрийяра, получают все большее распространение в повседневности, быту, моде, политике, искусстве и экономике.

Но самым опасным проявлением утраты середины Зедльмайр считает умаление человека. Главная причина кризиса в культуре заключается «в утрате Богочеловека».

К т. н. «автономии» человека приводит его стремление к абсолютной, не соотнесенной с высшими идеалами и ценностями, свободе. Такой человек не может реализовать свою сущность. «Автономный человек» — это человек ущербный и страдающий. Он не способен к созданию великих вневременных произведений искусства, развитию культуры «середины». Зедльмайр провозглашает: «Сущности человека принадлежит способность быть природой — и сверхприродой. Человек является совершенным человеком, только будучи носителем Божественного Духа» [8, с. 177].

Если Ф. Ницше и А. Шопенгауэр писали об умалении человека, то русские мыслители всегда придавали большое значение необходимости формирования творческого, возвышающего начала в человеке, позволяющего ему подняться над повседневной обыденностью и создавать вневременные ценности. Русские философы прозорливо предугадывали грядущие перемены в жизни людей и довольно точно определяли уже произошедшие. Так, Зедльмайр отмечает, что о возможном низвержении человека, которое произошло в сюрреализме, писал еще Достоевский в «Человеке из подполья» [8, с. 147].

Определенные тенденции ниспровержения человека в современном искусстве предвидел и Вяч. Иванов: «Никогда, кажется, человек не был столь податлив и текуч и никогда не был одновременно столь закрыт и замурован в своей самости, столь холоден сердцем, как сегодня» [8, с. 174]. Поэтому Зедльмайр констатирует: «Вяч. Иванов и особенно Н. Бердяев увидели в формах современной жизни и современного искусства внешнее проявление глубинного антигуманизма» [8, с. 159].

Культура и искусство не могут развиваться вне признания значимости личности. Утрачивается, принижается личность — исчезает культура. Именно это и происходит в истории новейшего искусства. В постмодернизме личностное начало в человеке окончательно отрицается. Постмодернисты предпочитают использовать понятие «дивид», которое делает акцент на лишенных целостности характеристиках современного человека. В эстетике постмодернизма речь идет о «смерти автора», проявляется особый интерес к проявлениям безумия, шизофрении, любым выходам личности за собственные пределы.

В своем развитии эстетические установки деятелей постмодернизма приводят к обезличиванию личности художника. Причем не только современно-

го — сомнения возникают и в отношении выдающихся творцов прежних эпох. Зедльмайр явно предвидел все это, полагая, что чуть ли не все современное искусство — «уход от середины», художественная и нравственная деградация.

Кризис искусства воспринимается Зедльмайром как кризис всего человеческого бытия. Он сожалеет, что неоправданно большое значение в искусстве приобрели поиски только интересного и утверждения различных проявлений пошлого, что приводит к искажению и падению человеческой природы. Ведь еще Ф. Шиллер в своей статье «Мысли об употреблении пошлого и низкого в искусстве» писал: «Пошлым называется все, что обращается не к духу и может возбудить лишь чувственный интерес» [15, с. 505].

Проявлением кризисных явлений Зедльмайр считает и становящееся реальностью отдаление от родной «почвы» языка. Еще Вяч. Иванов предостерегал: «Язык — это земля; поэтическое произведение произрастает из земли. Невозможно, чтобы его корни висели в воздухе» [8, с. 156].

Каковы же перспективы развития культуры? Австрийский мыслитель не отрицает возможности выхода из создавшийся кризисной ситуации, «возврата к середине» [8, с. 227]. Современная культура, несмотря на все обозначенные проблемы, является не окончательной, не закатом Запада и не «концом истории» в духе Ф. Фукуямы, а некой «поздней культурой» [8, с. 223]. Она имеет свою особенность и свои возможности.

Главным ее отличием от всех предыдущих культур является всемерное распространение средств массовой коммуникации. Современная жизнь протекает в условиях «мировой эпохи планетарного единства» [8, с. 226]. Как на смену культуры поздней античности, полагает венский мыслитель, пришла христианская культура, так возможно развитие и новой духовной культуры, обращенной к «середине». И при рассмотрении такой непростой проблемы Зедльмайр снова солидарен с русскими мыслителями.

Зедльмайр сравнивает грядущие культурные процессы с теми явлениями, которые, по мнению Соловьева, должны предшествовать последнему явлению Христа. Он солидарен с известной идеей Соловьева о значении прежде всего нравственного начала в человеке во все времена и эпохи. Зедльмайр надеется, что «…явление “машины” (как символ внешнего господства над миром), быть может, станет прелюдией к возникновению духовного и “органического” владычества… некой “теургии”» [8, с. 228]. Если Ньютон провозглашал: «Физика, бойся метафизики», то по мнению Зедльмайра именно метафизическая, созерцательная направленность мышления способна дать новые жизнеутверждающие результаты.

Определенный оптимизм Зедльмайра в рассуждениях о возможности изменения ситуации в сфере духовной жизни в какой-то мере опирается на утверждение Бердяева:

> Познание не вправе быть только теоретическим, оно обязано одновременно быть и практическим, быть призванным к нравственному преобразованию жизни, должно быть направлено к переоценке ценностей [8, с. 236].

Венский искусствовед, как и русские мыслители, видит решение проблемы в творческом преобразовании каждой личности. Теургия должна твориться

каждым человеком. Основа духовного обновления человечества — в самом человеке. Мир, видимо, подошел к той ситуации, когда для своего сохранения и дальнейшего развития необходимо обращение к глубинам своей экзистенции, восстановление истинно христианского отношения к Богу и миру.

Сам проект выхода из кризисной ситуации в культуре, в понимании венского мыслителя, можно рассматривать как некий духовный «гезамткунстверк», соединяющий культуру и религию, человека и Бога. В современной ситуации становятся как никогда актуальными идеи Зедльмайра и его русских единомышленников о том, что культура может быть определена как особый вид человеческой деятельности, ориентированной на создание и потребление душевных и духовных ценностей, на организацию новых форм бытия, способствующих, в свою очередь, самоорганизации, совершенствованию каждой отдельной человеческой личности и человечества в целом. И именно это является самой существенной ее функцией.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин А. Исповедь. — М.: Ренессанс, 1991. — 488 с.

2. Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — 173 с.

3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — 608 с.

4. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. // Философия творчества, культуры и искусства. — М.: Лига, 1994. — 542 с.

5. Ванеян С. С. Пустующий трон. Критическое искусствознание Ханса Зедльмайра. — М.: Прогресс-Традиция, 2004. — 416 с.

6. Зедльмайр Х. Искусство и истина. — СПб.: Axioma, 2000. — 272 с.

7. Зедльмайр Х. Собор как классическое искусство. // Возникновение собора. (Главы из книги). — URL://art-life.piz/rus/files/kniga_vtoraya_sobor_zedlmajr (дата обращения: 14.02.2018).

8. Зедльмайр Х. Утрата середины. — М.: Прогресс-Традиция, 2008. — 640 с.

9. Маринетти Ф. Т. Первый манифест футуризма // Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западно-европейской литературы XX века. — М.: Прогресс, 1986. — 640 с.

10. Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Политиздат, 1991. — 366 с.

11. Сковорода Г. С. Жизнеописание. Соч. — Киев-Москва: Традиция, 2002. — 200 с.

12. Степун Ф. А. Жизнь и творчество. // Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антология. — М.: Книжная палата, 1994. — 424 с.

13. Франк С. Л. Соч. — М.: Правда, 1990. — 608 с.

14. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: A-cad, 1994. — 407 с.

15. Шиллер Ф. Соч.: в 7 т. — М.: Гослитиздат, 1957. — Т. 6. — 792 с.

16. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. — М.: Искусство, 1983. — Т. 1–479 с.

УДК 1; 740

О. А. Василенко*

ЧУЖОЙ СРЕДИ СВОИХ, ЧУЖОЙ СРЕДИ ЧУЖИХ

Статья посвящена феномену «лишних» людей, проявляющемуся в период резких смен типов культурно-исторического развития общества. «Лишние» люди, т. е. практически невостребованные индивиды, никак не могут найти себе место в новом социуме. В данной статье автором предпринята попытка осмыслить некоторые социокультурные парадоксы, повлекшие за собой появление чуждых для общества XVIII в. и самих себя «лишних людей», и выяснить, к каким необратимым последствиям это самоощущение (т. е. чувствование себя практически ненужными в среде) со временем привело.

Ключевые слова: «лишние люди», социум, социокультурные парадоксы, личностные трансформации, «духовный» вакуум, ресентимент.

O. A. Vasilenko

A STRANGER AMONG THE SAME ONE, A STRANGER AMONG THE FOREIGNERS

The article is devoted to the phenomenon of the «unnecessary» people, taking place in the fast and loose periods of cultural and historical social changes.The «unnecessary» people that are practically unconnected with a society human beings cannot find themselves in it. The author attempts to think over some social cultural paradoxes, having been resulted in a presence of people unconnected with a society and alien to themselves in Russian of XVIII century. Besides it is necessary to analyze in what way this sense of self (the feeling of being unconnected with a society) would effect them.

Keywords: unnecessary people, society, social — cultural paradoxes, personal transformations, spiritual vacuum, resentment.

Как тяжко мертвецу среди людей
Живым и страстным притворяться!
Но надо, надо в общество втираться,
Скрывая для карьеры лязг костей…
А. Блок

В эпоху многоразличных судьбоносных перемен, когда наша страна с разной степенью социокультурной катастрофичности переживала смену ценно-

* Василенко Ольга Алексеевна, аспирантка 3-го курса, направление 47.06.01 «Философия, этика и религиоведение», старший преподаватель кафедры русского и иностранного языков, Сибирский университет телекоммуникаций и информатики (г. Новосибирск).

стей, идеалов и, как следствие, смену традиционных культурных оснований, небезынтересно осмыслить, какие последствия оказали подобные перемены на общество.

Острота и напряженность антагонизма старого и нового состояния социума приводят к появлению феномена «лишних» людей, явления, некогда усмотренного В. О. Ключевским и проанализированного выдающимся историком в произведении «Евгений Онегин и его предки» [8, с. 516–533] применительно к парадоксальным явлениям в российском обществе XVII–XVIII вв.

Здесь мы вынуждены констатировать тот факт, что этот сложный социокультурный феномен не был полностью новым для России, но скорее был извечно имманентен ее бытию. На наш взгляд, историческая особенность нашей страны как раз в том и состоит, что с разной периодичностью, в период резких смен типов культурно-исторического развития общества, когда стихии прошлого уступали развивающемуся совершенно по иным законам будущему, своеобразным «остатком» минувшей социально исторической культуры оказываются т. н. «лишние» люди, т. е. практически невостребованные и властью, и государством индивиды, которые никак не могут найти себе место в новом социуме. Так, например, опричники Ивана Грозного, сыгравшие не последнюю роль в укреплении самодержавной власти в России XVI в. и ставшие вне закона впоследствии, оказались практически вычеркнуты из социального бытия России, и об их судьбе в дальнейшем практически ничего не известно, а их исчезновение так и осталось загадкой истории.

Социокультурные противоречия и проблемы, возникшие в переходный период в стране после смерти Петра I, не могли пройти незаметно для целого поколения, на которое при жизни императора возлагало большие надежды и которое решительно оказалось чуждым обществу впоследствии. В данной статье мы попытаемся осмыслить некоторые социокультурные парадоксы, повлекшие за собой появление чуждых для общества XVIII в. и самих себя «лишних» людей, а также выяснить, к каким необратимым последствиям это самоощущение (т. е. чувствование себя практически ненужными в своей среде) со временем привело.

В связи с тотальной модернизацией общественно-политического бытия России, принудительным внедрением как европейских форм жизни, так и заимствований языковой культуры, а также стремлением во что бы то ни стало европезировать Россию, Петр отправлял дворянских детей в Европу «для науки в заграничные академии» [8, с. 523].

Вырванные из родственной среды и попавшие в чуждый социальный порядок, они вынуждены были изучать европеизированные формы существовавших в то время естественно-научных знаний: навигационные науки, математику, механику [8, с. 523]. Оторванность от привычного социокультурного уклада, дифференциация разных сфер общественной жизни, непривычных для русского человека, как, например, секуляризация, ставшая к тому времени в Европе уже обычным, рядовым явлением, а также приобщение к западной культуре практически безальтернативным образом не могли не способствовать дальнейшей европеизации дворянства. Православное религиозное воспитание, давая русским в целом особое, соответствующее социально-политическому

плану страны строение личности, не смогло полностью приспособить русского к чуждым для него формам европейской культуры. В частности, проблема секуляризации, светский характер культуры, автономия личности, резкий, нарастающий индивидуализм и характерный вообще для западного человека культ комфорта, денег и благопреуспевания любой ценой отнюдь не способствовали пониманию смысла и устроения западной жизни, которые русские начали осознавать лишь к началу XIX в. Более того, именно западноевропейский тип религиозности в католическом и протестантском «изводе» и соответствующее ему понимание личности еще слишком долго не были осмыслены русскими. Так, с одной стороны, они бескомпромиссно идеализировали Запад, «находя в Европе свои модели, свои выкройки, свои прописи» [5, с. 462], а с другой стороны, отношение к нему вызывало у них достаточно жесткую рефлексию, не всегда достаточно хорошо теоретически и интеллектуально оформленную.

Вспомним, к примеру, как Ф. М. Достоевский в «Зимних заметках о летних впечатлениях» [7, с. 359] одной лишь фразой Д. И. Фонвизина «Рассудка француз не имеет, да и иметь почел бы за величайшее для себя несчастье» передал внутреннее состояние некого превосходства русских перед западноевропейским миром и одновременно проявление у них ресентиментных комплексов, о которых мы будем говорить чуть позже.

И если сугубо умозрительно представить реформы, проводимые Петром, «мчащимся на огромной скорости локомотивом», то можно уже на рациональном уровне задаться вопросом о том, каким же парадоксальным образом люди, находящиеся в нем и участвовавшие непосредственно в процессе социальных преобразований, вдруг оказались невостребованными и непонятыми на «тупиковой станции», т. е. практически на родной стороне, и уже никоим образом не соответствовали в большей или меньшей степени новейшим порядкам.

Осмелимся предположить, что именно переходный период, сопровождаемый социополитической и социокультурной модернизацией, непрерывно воспроизводит в стране феномен «лишних» людей, обладающих уже культурологически «изысканной» европеизацией. После смерти императора Петра I все прежние его начинания были практически забыты, и новые исторические лица начали вдруг определять последующее развитие государства. Так, непостижимым образом обществу понадобились вдруг люди с европейским «политесом», в то время как индивиды с «другим, естественнонаучным багажом» знаний были не оценены, не поняты и практически «выброшены» за борт общественной жизни. «Предписывалось намерения свои скрывать, губ рукой не утирать, в сапогах не танцевать…» [8, с. 524]

Антагонизм старой и новой знати также сыграл в появлении «лишних» людей далеко не последнюю роль. Одни после смерти Петра, как описывает В. О. Ключевский, вновь «заболели» стариной и критиковали современные общественные нравы и усвоенные европейские обычаи; другие — «одержимые вожделением к новизне», ругали европеизировавшуюся, но не нашедшего своего места молодежь за незнание модного катехизиса [8, с. 524].

В социальном плане эта молодежь действительно оказалась между мирами, представляя собой некий нарождающийся в Западной Европе тип буржуа, причем совершенно не нужный в России XVIII в. и чуждый ей. Как никогда

остро почувствовали эти новые «просвещенцы» пафос духовных устремлений, господствующих в атмосфере общества того времени: навигационные науки уступили место совершенно иным вкусам. По возвращению из Европы их встретило общество уже в принципиально ином состоянии. В стране распоряжались иноземцы, «вытащенные точно сор из дырявого мешка, облепив двор» [10, с. 272], «знатное и высокочиновное шляхетство господствовало наверху, одновременно бесправное и ежеминутно тасуемое властью» [10, с. 305], а о подлинном смысле и содержании реформ Петра Великого уже решительно никто и не вспоминал.

Ощущая невозможность проникнуть в духовные течения новой эпохи, оставаясь в стороне одинокими и чуждыми для общества, «лишние» люди явно не соответствовали новому порядку в социально-политическом плане и находились в глубоком мучительном конфликте со временем и самими собой. То, что казалось прочным и стойким, рухнуло и уступило место новому, полному подвижностей и противоречий. Новое русское время, пришедшее на смену Петровскому, по существу было не способно оценить отличных от него как ментально, так и интеллектуально людей.

Следует отметить, что вообще, по сути дела, в стране произошла фальсификация европейского Нового времени, и предполагаемая европейская модернизация, хоть сколько-то отвечающая ее приоритетным социокультурным основаниям, на деле происходила отнюдь не по-европейски. Поэтому европеизация в России осуществлялась по традиционным для страны властным лекалам: принудительно, административно и без оглядок на чувствования и переживания тех или иных индивидов; причем «лишние» люди ни по каким позициям уже не встраивались в новый социум. Все это в совокупности и привело к трагическому разрыву между образованными русскими и обществом, ставшему практически неизлечимой социокультурной болезнью и исторической драмой России. Именно в связи с этим отечественные «лишние» люди находились в глубоком тотальном конфликте не только со временем, но и решительно со всем: с людьми, обстоятельствами, с жизнью. А. С. Пушкин в письме к П. Я. Чаадаеву так описывает сложившуюся общественно-политическую ситуацию того времени:

> Действительно, нужно сознаться, что наша общественная жизнь — грустная вещь, что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому долгу, справедливости к истине, это циничное презрение к человеческой мысли и достоинству — поистине могут привести в отчаяние… [12, с. 338–339].

Суммируя все эти констатации, мы можем предположить, что последствием таких перемен явилась невозможность для «лишнего» человека прежде всего идентифицировать себя как личность уже усвоенного им европейского склада, т. е. в соответствии с приобретенными западноевропейскими понятиями об адекватном бытии человека в социуме, требующем от него осознавать себя автономной, самодостаточной, индивидуализированной личностью и, разумеется, со своим независимым от государства социально-творческим заданием. Строго говоря, в России такая европеизированность была не просто преждевременна; она была избыточна как в ментальном, так и социокультурном плане, ибо неписанный, но твердо усвоенный русскими «код» админи-

стративно-правового устроения страны требовал от человека совершенно обратного: самоосуществления индивида в контексте норм и условий развития государственного строительства, а никоим образом не в противоречии ему.

Со временем это роковое непонимание человеком как своего окружения, как и общества в целом, переросло в некое экзистенциональное состояние, сопровождающееся чрезвычайно сложным комплексом эмоционально переживательных реакций, духовно многомерных и крайне противоречивых нравственно-психологически, и вследствие этого глубоко неоднозначных по своим социально-политическим последствиям.

Вообще следует заметить, что духовный вакуум, поселившийся в душе значительного социального слоя, обязан своей устойчивостью в первую очередь как раз нестабильности общественной жизни России, что с неизбежностью приводит к сложным явлениям как негативного, так и позитивного социально-гражданского и индивидуального порядка. Так, с одной стороны, он порождает уникальный по своим духовно-творческим характеристикам тип культуры, с другой же, по-видимому, способствует целому комплексу низменных духовно-нравственных настроений отдельных представителей отечественной интеллигенции, неизбежному всплеску у нее ресентиментных комплексов, заражающих собой целые слои и общественные движения.

Это жизнеощущение, описанное выдающимся немецким философом М. Шелером [16, с. 10], а до него Ф. Ницше, возникает преимущественно там, где внутренние изменения происходят через ценностное сравнение себя с другими, и более того, невозможно приобрести необходимые ценности и блага, социальное положение в родной среде в условиях социально-политического служения своей стране, народу, государству [16, с. 18–19]. И как следствие — тотальное переживание индивидом состояния собственного бессилия, порождающее многообразные ресентиментные переживания. Так, согласно суждению О. С. Соиной, поскольку «легитимация “лишними” людьми своих социальных гражданских потребностей никак не могла осуществиться позитивно должным образом, то это отсутствие социального признания неизбежно вырождалось в перманентное ощущение жизненного бессилия, усиленного ресентиментными переживаниями» [13, с. 96]. Суть же последних —

> в радикальном отрицании индивидом иерархии духовно-ценностных устоев; уничтожении любого авторитета как сакрального, так и общественно-гражданского; а в итоге — универсальном ценностном негативизме, выражающемся в ничем не мотивированном внешне раздражении на всех и вся на природу, погоду, обстоятельства, страну, родных и близких, народ, общество, государство, Провидение и т. д. [13, с. 96].

Вообще следует отметить, что ресентимент есть явление социально крайне неоднородное в нравственном, психологическом и социально-гражданском смысле. Так, в культурологическом плане ресентименту может быть свойственна и позитивная мировоззренческая рефлексия, в то время как в социально-гражданском плане ресентимент способен, к сожалению, на крайне разрушительные проявления, и, как нам представляется, в России он представлен и в том, и другом проявлениях в равной мере.

Более того, у некоторых представителей отечественной интеллигенции это сложное в социокультурном плане состояние неизбежно связано с социальным утопизмом. Профанируя общественные порядки, поскольку «в Европе спорится работа, / А здесь — по-прежнему в болото / Глядит унылая заря… » [3, с. 331], новые «лишние» люди России начинают мечтать о неком воображаемом гипотетическом месте, где, возможно, их обязательно поймут и оценят и где, наверное, существуют страны с более совершенными формами общественного жизнеустроения; прежде всего — о вожделенной для отечественной интеллегенции Европе. Несовершенство же существующих порядков и осознание своей беспомощности в целом приводят человека к амбивалентным духовно-нравственным состояниям, главным из которых становится ненависть и презрение к стране в целом, парадоксальным образом взаимосвязанные с экзальтированной любовью к ее «новому», преображенному бытию.

И отвращение от жизни,
И к ней безумная любовь,
И страсть, и ненависть к отчизне [3, с. 330].

В этих трех строчках А. А. Блоку удалось отразить глубокие внутренние переживания неустойчивой «искалеченной» личности, оказавшейся в водовороте новых для себя социокультурных событий и переживающей единовременно крайне мучительное состояние любви-ненависти решительно ко всему на свете. Однако в плане эмоционально-переживательной реакции на социально-гражданское бытие России далеко не все «лишние» люди были столь однородны. Так, одни «погрязали» в экзистенциальной зависти [16, с. 25], страдая атрофией воли к действию; а другие, напротив, воспринимая общественные условия как нечто непреодолимое, пытались рефлексировать и искать в себе причины произошедшего, описывая свои духовно-личностные трансформации и критикуя вместе с этим феномен под названием «русская жизнь».

Осмелимся предположить, что этот культурный тип, снедаемый противоречиями и инстинктивной потребностью как-то интеллектуально оформить ход своих мыслей и свои представления о настоящем и будущем страны, никоим образом не желал пребывать одиноким, безмолвным зрителем происходящего, мечась между образами прошлого и будущего, а также переживая тяжелую скуку и нравственное бессилие и, как следствие, извечное стремление «коптить небо, созерцая звезды» [8, с. 525]. Вообще, будучи некой «обочиной» социокультурного развития России, эти «лишние» люди, чрезвычайно много дали отечественной культуре. Так, не будь этого перманентно переживаемого ими духовного вакуума, а затем ресентиментного озлобления, и уже потом — жизни без карьеры и возможности «высказаться» прямым и непосредственным образом, они не были бы так или иначе вынуждены проявить себя посредством создания особой художественной реальности, некой «новой» России, если не в действительности, так хотя бы в воображении. Именно так возникла сложная, внутренне противоречивая исключительная гениальность М. В. Ломоносова, Г. Р. Державина, Д. И. Фонвизина, А. С. Пушкина, Л. Н. Толстого, Н. С. Лескова, Ф. И. Тютчева, М. Ю. Лермонтова, А. А. Блока и многих других выдающихся философов и мыслителей Серебряного века, которых мы просто

не имеем возможности здесь представить. Именно это состояние гражданского «забвения» якобы «лишних» людей дало нашей культуре огромный толчок, поскольку эти «выброшенные» из социума люди, помимо того, что многие из них были глубоко несчастны в личностном плане, оказались исполнены мощной, хотя отчасти и сдавленной государством и властью творческой силы, однако в мировоззренческом плане, как констатирует А. И. Герцен, к сожалению, были «сбиты с толку, лишены корней, не знали народа, ненавидели родительский дом и правительство — как могущественного и свирепого врага» [5, с. 520]. По существу вещей, им оставалось только одно оружие — мыслить; и одно утешение — писать. Так, замечательную характеристику П. Я. Чаадаеву как человеку без карьеры и без определенного социального положения дал его современник А. С. Пушкин.

Он вышней волею небес
Рожден в оковах службы царской;
Он в Риме был бы Брут, в Афинах Периклес,
А здесь он — офицер гусарский [11, с. 224].

В этих четырех строках он блестяще и совершенно точно описал этот полный противоречий социокультурный феномен «лишнего» человека, пребывающего в парадоксальной ситуации невостребованности и непонятости, но впоследствии создающего культуру высочайшего ранга.

Попытаемся теперь заняться вопросом: если социальное существование «лишних» людей в России было сопряжено с отсутствием у них и карьеры, и социально-гражданского положения в обществе, а также неким духовным разрывом их личностного устроения, пришедшим именно по возвращению из чуждого им западного мира, то была ли возможность для них вновь почувствовать принадлежность к нему, скажем, все в той же Европе?

На наш взгляд, эта возможность несомненно существовала физически, но все-таки была для них трудно реализуема как раз в духовно-гражданском плане. Так, в Европе в отечественном «лишнем» человеке видели преимущественно «переодетого по-европейски татарина» из-за его непреодолимо «барских» привычек и при всем том — «барского» неуважения к себе и другим [5, с. 383]. Да и сами они, по словам В. О. Ключевского, смотрели на Западную Европу вполне по-сибаритски, видя в ней в основном поставщицу мод, увеселений, знаний и идей, при этом заимствуя одну лишь обманчивую внешность и бесполезную в житейском плане роскошь; однако при этом сама западная культура, внутренне сложная и исполненная глубоких интеллектуальных противоречий, заимствовалась ими крайне поверхностно [9, с. 491, 493]. По сути дела, мы можем констатировать явное незнание многими образованными русскими глубинных социокультурных «слоев» Европы того времени, ее гражданского фундамента, а также морально-правовой культуры, согласно которой она строилась и развивалась.

Таким образом, в отечественном обществе произошел глубинный социокультурный разрыв между «лишними» людьми и их страной, не замедливший повлечь за собой целый ряд сложнейших социально-политических разрывов и противостояний внутри ее общественного «тела». Однако каковы же вну-

тренние причины, создавшие столь парадоксальную ситуацию, при которой «лишние люди» стали чуждыми и для самих себя, и для окружающих? По-видимому, экзистенциальное одиночество, присущее людям, «выпавшим» из контекста отечественного бытия, вытеснение привычных представлений внутренне чуждыми их ментальным установкам западноевропейскими реалиями, невозможность приспособиться к новым порядкам, «разбавленная» ресентиментными переживаниями, приводят к роковому для будущего страны и культуры непониманию отечественным интеллигентом как самого себя, так и своего места в социуме. Но эти лишенные устойчивого социально-политического положения, а зачастую и карьеры «лишние» люди при всем том оставались глубоко рефлексирующими личностями; и эта своеобразная русская рефлексия создала помимо множества культурных достояний особый человеческий тип, не встречающийся нигде, кроме как в России, и до сих пор поражающий рядом своих интеллектуальных особенностей и человеческим своеобразием Западную Европу.

Вообще нельзя не заметить, что состояние экзистенционально-духовного вакуума, о котором мы уже говорили выше, не могло не привести этих «лишних людей» к некоему сложному типу отрицания действительности. Так, мы можем предположить, что из самосохранения, из-за осознания того, что, с одной стороны, они тесно связаны с обществом, которое может их «поглотить» в любую минуту; а с другой стороны, что им нечего противопоставить чуждым для них новым порядкам, они совершенно роковым образом вынуждены были отрицать всю наличную действительность, так сказать, «сидя на диване», и ничего не делать в социально-гражданском плане, ибо любой вид деятельности они считали особым видом социальной утопии. Такого рода устойчивую социальную инертность А. И. Герцен объяснял, быть может, совершено ошибочно, нравственной независимостью личности [5, с. 98]. Однако если следовать этому суждению, то можно предположить, что даже чувствуя внутреннее несогласие с изменениями, протекающими в обществе, «лишние» люди никак не могли повлиять на что-либо позитивном плане или хотя бы постараться каким-либо образом изменить текущий ход вещей согласно своим представлениям.

Но как же само государство реагировало на появление «лишних» людей в обществе? Мы можем только предположить, что Империя после смерти своего основателя вынуждена была решать более важные проблемы геополитического и административно-государственного плана, и совершенно другие лица пытались воплотить в жизнь новые реформы; о «лишних» людях практически уже никто и не вспоминал.

Итак, как мы уже отмечали выше, острота и напряженность антагонизма старого и нового состояния социума неизбежно привели в России к появлению феномена «лишних» людей. Переживая сложные личностные трансформации, они постоянно пребывали в глубоком и практически неразрешимом конфликте не только со временем, но и со всем решительно: с людьми, временем, обстоятельствами, и самими собою, наконец. И поэтому есть все основания полагать, что выход из подобной парадоксальной ситуации у «лишних» людей, по сути дела, был двоякий: или представлять собой определенный социальный слой,

который имманентно отрицает Россию как социокультурную историческую реальность и одновременно гордится тем, что они есть носители некой новой общественной правды, которая со временем может быть как-то воплощена в жизнь; или, наоборот, не занимаясь социальным реформаторством, продолжать мыслить и жить в соприсущем им ценностном регистре, т. е. фактически создавать новую культуру. И то, и другое было в равной степени представлено в послепетровской России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Судьба Россиию — М.: ЗАО Сварог и К, 1997. — 540 с.

2. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). — М.: Книга, 19991. — 445 с.

3. Блок А. А. Стихотворения. Поэмы. Воспоминания современников. — М.: Правда, 1989. — 529 с., ил.

4. Герцен А. И. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1985. — Т. 1. — 592 с.

5. Герцен А. И. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1985. — Т. 2. — 654 с.

6. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. 6-е изд. — СПб.: Глаголъ; Санкт-Петербургский университет, 1995. — 574 с.

7. Достоевский Ф. М. Игрок. Повести. Рассказы. — М.: Изд-во «Э», 2017. — 640 с. (Библиотека всемирной литературы.)

8. Ключевский В. О. Избранное. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 744 с. (Библиотека отечественной общественной мысли с древнейших времен до начала XX века).

9. Ключевский В. О. Избранные лекции «Курса русской истории». — Ростов-на-Дону: Феникс, 2002. — 671 с.

10. Ключевский В. О. Соч.: в 9 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 4. Курс русской истории. Ч. IV. — 398 с.

11. Пушкин А. С. Соч.: в 3 т. — М.: Художественная литература, 1985. — Т. 1: Стихотворения: Сказки. Руслан и Людмила: Поэма. — 735 с.

12. Пушкин А. С. Сто десять стихотворений и десять писем. — М., Молодая гвардия, 1969. — 352 с.

13. Соина О. С., Сабиров В. Ш. Русский мир в воззрениях Ф. М. Достоевского. — М.: Флинта Наука, 2015. — 312 с.

14. Соловьев С. М. Чтения и рассказы по истории России. — М.: Правда, 1989. — 768 с.

15. Цветков С. Э. Петр Первый. 1672–1725. — М.: ЗАО Центрополиграф, 2005. — 591 с.

16. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. — СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. — 231 с.

17. Шубарт В. Европа и душа Востока. — М.: Русская идея, 2000. — 446 с.

УДК 008 (091)

О. И. Котина, М. Н. Цветаева*

ОБРАЗЫ ЯПОНИИ В МУЗЕЙНОЙ ЭКСПОЗИЦИИ: КОСМОС ПОЭЗИИ И РИТУАЛА

Музеи — настоящие сокровищницы тайн и загадок, которые содержатся в принадлежащих им коллекциях. И коллекция Японии, возможно, одна из самых загадочных. Предлагая расширить рамки восприятия музейных предметов, мы обращаемся к культурному наследию Японии — ритуалам и поэзии, которые суть ключи к пониманию и диалогу.

Ключевые слова: музейная экспозиция, японская культура, поэзия, гравюра, музеи.

O. I. Kotina, M. N. Tsvetaeva

IMAGES OF JAPAN IN THE MUSEUM EXPOSITION: COSMOS OF POETRY AND RITUAL

Museums are the real treasure-houses of mysteries and secrets of the collections which belong to them. And Japanese collection in a museum, possibly, is one of the most mysterious of them. To offer to widen the limit of perception of museum objects, we appeal to the heritage of Japan — rituals and poetry which are the keys to the understanding and dialogue.

Keywords: museum exhibition, Japanese culture, poetry, prints, museums.

В музеях Санкт-Петербурга хранятся настоящие сокровища японской культуры. В них можно найти всё (от бытовых предметов до прекрасной гравюры) наиболее важное и подчиненное тонкой эстетике японской души. Эти коллекции призваны раскрывать различные темы, описывающие духовную и материальную жизнь общества, иногда пересекающиеся самым неожиданным образом. Одна из них — тема любовного переживания, являющаяся частью переживания мимолетного и прекрасного бытия вообще.

* Котина Ольга Игоревна, студентка кафедры музейного дела и охраны памятников, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; okotina7@mail.ru

Цветаева Марина Николаевна, доктор культурологи, доцент кафедры музейного дела и охраны памятников, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; mtsvetaeva@rambler.ru

Познание метафорического мира Японии, связывающего философию жизни и природы, эстетику чувств и искусство обхождения, позволяет наполнить драматургию художественного пространства экспозиции особым ароматом, где формируется главное — нескончаемый ритуал, соединяющий тончайшее созерцание бытия.

Для организации экспозиции Востока, выставочной деятельности необходимо понимание специфики культуры, образов мышления и ритуальных церемоний, концепции человека и пространства, жанров искусства (театра, поэзии, гравюры, музыки…), их символико-живописных решений. Погружая в иную психологию, иную философию и иное миросозерцание, восточная культура складывает отличную от европейской художественную драматургию. Изобразительный текст подобен японской поэзии. Философия человека, его лицо в портретном искусстве трактуется как озеро с мелкой рябью морщинок, покой которого нарушают плавно бегущие состояния — переменные, легкие, сменяющие друг друга, как облака, волны, ветер, колеблющий ветки. Созерцание их не удивляет, не устрашает, не восхищает. Глаза, губы, изгиб носа — все подобно волнам, набегающим и исчезающим в успокоенном пространстве; все настраивает на иной, по сравнению с европейским, масштаб зрения, погружения, чувствования. Стихии восточных чувств, подобные космически-природным — огню, воде, воздуху, олицетворяют не столько разделение (*или-или*), как в русском или европейском искусстве, сколько соединение и созвучие (*и-и*).

Тема любви, раскрывая мимолетность временного, реальности-сна, тонких граней эмоционального строя, зыбкость чувств и оттенков психики, пронизывает все культуры мира, поэтому представить культуру Японии вне этого — то же самое, что представить, как из пирамиды водруженных друг на друга камней убирают самый нижний камень. Конечно, в этом случае пирамида непременно разрушится.

Любовь, вернее, эстетика и поэзия романтического чувства, для японца (особенно это характерно для классической японской поэзии) неразделима с такими понятиями, как «саби» (чувство благородной прекрасной печали по поводу мимолетности всего сущего), «хосоми» (утонченность, изысканность) и др. Но такие термины не объяснишь, не поведаешь чужаку, не посвященному в тайны культуры. Кто же является этим чужаком для японцев? Ответ прост — представители других культур, пусть и достойные вежливого и уважительного поклона, но не имевшие возможности постичь те тонкости, которые японцы учатся различать чуть ли не с рождения, которые лежат в основе их культуры. Таким образом, между японцами и представителями других стран (в первую очередь — западных) образуется пропасть при восприятии и понимании ключевых моментов японской эстетики.

Обратимся к музейной экспозиции (нашему главному инструменту) в поисках примера подобного закрытого общества. Мы можем наглядно представить себе это общество, не подпускающее к себе чужаков, если обратим внимание на работу скульптора Инны Олевской «Тусовка», представленную на временной выставке «Метаморфозы фарфоровой пластики» (29 сентября — 14 января 2018 г.). Рассматривая скульптурную композицию, мы видим группу людей, собравшихся вместе, но не связанных между собой тесными узами. Это люди,

сидящие за одним столом с чужаками. Инне Олевской удалось подчеркнуть индивидуальность каждого, но при этом показать, как все они далеки друг от друга. Автор представил нам ребус, который можно истолковывать на разные лады, но так и не добраться до истины. То же описание подходит и для японского общества. Кроме того — что до некоторой степени символично, — на одной из фигур собеседников, закрытых для доверительной беседы, присмотревшись, мы можем различить изображение самурая, готовящегося к сражению.

Предметы на экспозициях Государственного Эрмитажа, Кунсткамеры, Государственного музея истории религии — это тоже своего рода ребусы, именно поэтому их необходимо раскрыть, чтобы они дошли до сознания посетителя. Этой роли служат в первую очередь экспозиция и этикетаж, но их не всегда достаточно, т. к. культура Японии состоит из ритуалов, четко продуманных, незаменимых, которые сложно уместить в рамках лишь одной этикетки или даже целой экспозиции. К примеру, как передать с помощью экспозиционных средств очарование и легкую грусть любования цветами сакуры (вишни), цветущими всего несколько часов, а после безвозвратно облетающими? Неслучайно цветущая сакура — один из символов японской эстетики, неоднократно воспетая в поэзии. А что кроме поэзии может передать саму быстротечность жизни и сохранить нетронутое — нетронутым, цветущее — цветущим, при этом выражая светлую грусть и нежность к воспеваемому — будь то предмет, человек или стихия природы?

В подтверждение данной мысли обратимся к поэтическому образу, созданному поэтом Ки-но Цураюки, который родился ок. 866 г. и умер в 945 или 946 г.:

Ведь дом этот мой,
В моем саду распустился
Вишневый цвет.
Но вот облетает, и я
Не в силах его удержать [9, с. 38].

В этих строчках поэт хочет передать одновременно восторг и печаль от увиденного. Ему принадлежат дом и земля, на котором стоит куст вишни весь в цвету, но никакими силами невозможно остановить процессы, происходящие в природе, человек не властен над ними, как и над своим сердцем. Всё что остается поэту — взирать на нежные цветы, раскрывшие свои бутоны, наслаждаясь этим моментом, прекрасным в своей быстротечности.

«Отличительная черта японской культуры — ее созерцательность, эстетизм, умение вглядываться в предмет, любоваться его сутью, которая предстает, как красота» [4, с. 13]. Именно поэтому японская классическая поэзия, нашедшая свой путь от поэта к читателю в форме емких и глубоких стихотворных форм — танки, могла бы связать эстетику ритуала, гравюры и, к примеру, набора предметов для чайной церемонии в единое целое. И будь танка помещена на этикетку или иную форму текстового сопровождения внутри музейного пространства, она бы помогла посетителю по-новому раскрыть перед ним мир вещей, представленных на экспозиции.

«Танка — это всего пять стихов. В первом и третьем пять слогов, в каждом из остальных по семи, для танка характерен нечет» [9, с. 17], и, конечно же,

отсутствие рифмы (белый стих). Таким образом, благодаря подобному размеру в строении танки возникает эффект едва различимого отклонения от симметрии, легкого, но уловимого для японца, почитающего это уклонение от совершенства — за само совершенство. И, соответственно, находящего в нем наибольшее наслаждение.

Какие удивительные возможности таит символико-поэтический ритм, соединяющий диалог танки и гравюры! Каким же образом можно было бы использовать танку в экспозиции? Для начала, можно было бы соединить гравюры на тему любви, противопоставляющие сновидение реальности (и отнюдь не в пользу последней), и романтические образы, созданные знаменитыми граверами.

С этой целью можно было бы прибегнуть к строчкам поэтессы Оно-но Комати, жившей ок. 825–900 гг. В одном из них читается печаль воспоминания о возлюбленном и сожаления о прервавшемся сновидении:

Ужель он явился мне
Оттого, что я, засыпая,
Думала всё о нем?
О знать бы, что это сон,
Разве стала бы я пробуждаться?,

в других глубокая и непреодолимая тоска:

В краткой дремоте
Вдруг увидала его,
О ком тосковала.
С той поры я уже доверяюсь
Тому лишь, что сном именуют [9, с. 28].

Данные танки сами подобны ветвям цветущей вишни легкостью и очарованием, но стоит туману сновидения раствориться перед действительностью, стоит лепесткам расцветшей сакуры осыпаться на землю, танки останутся записанными, останутся цветами, раскрывшимися в вечности. Эти великолепные танки могли бы соединиться с гравюрой Корюсай Исода (1735–1790) «Мечты о любимом» [2]. Выбранная нами гравюра была выполнена мастером в жанре «бидзин-га», т. е. особом виде «укиё-э» («изображений изменчивого мира»), в котором изображались красавицы [2]. Рассматривая вышеназванную гравюру, мы подсматриваем сон молодой девушки, видящей во сне, как она убегает с возлюбленным. Помещение (изображаемое в нижней части гравюры), где девушку настигает сон, напоминает чайный домик, сама же девушка своим нарядом походит на гейшу или куртизанку. В верхней части гравюры девушка изображается в момент побега. Она перепрыгивает через преграду, ставшую в виде забора на ее пути, намереваясь упасть в объятия ожидающего ее возлюбленного. На гравюре неотчетливо видны семантические детали — как завязан пояс девушки: спереди (что характерно для куртизанок) или сзади (что указывало бы на то, что перед нами гейша). Исходя из визуального образа, вероятнее, всё же первое. Кроме того, данное изображение имеет форму «хасира-э» [2], т. е. оно выполнено на узком длинном листе. Такие вытянутые листы вертикального формата помещались на столбах. Работа с подобной

формой листа, с одной стороны, являлась характерной чертой мастера Корюсая Исоды, а с другой, — была наиболее удобна для изображения сюжета, содержащего в себе элементы повествования. К вышесказанному остается добавить, что экспонирование гравюры такой интересной формы (непривычной взгляду европейца) могло бы подчеркнуть достоинства танки, также скрывающей за своей изящной формой серьезность содержания.

Путь сновидений, чтобы выразить свои сокровенные мысли, избирает и прославленный поэт Сайгё (1118–1190):

Встретились снова…
Но ведет к тебе лишь один
Путь сновидений.
Пробужденье — разлука.
О, если б не просыпаться! [9, с. 116].

Горячее желание быть с любимой осуществимо для поэта лишь во сне, и он горестно восклицает, что готов был бы променять и саму реальность на этот сон, ради единственной встречи с возлюбленной. Строки Сайгё как нельзя лучше могла бы проиллюстрировать гравюра художника Кунисада Утагава (1786–1865) «Прекрасное сновидение» (или «Повесть о принце Гэндзи») [2]. На этой гравюре мы можем видеть молодого человека, попавшего во власть Морфея, где он видит себя управляющим легкой лодочкой (изображение лодки, движущейся по водной глади, в разных культурах ассоциируется с жизненным путем) и находящимся в обществе красавицы, завладевшей его сердцем. Это изображение относится к циклу «Лже-Мурасаки, деревенский Гэндзи», представляющему пародию на классический японский роман XI в. «Повесть о Гэндзи», пользовавшийся особой популярностью в высших слоях общества.

«Повесть о Гэндзи» [5] значительно повлияла на японскую классическую литературу, поэтому ее описание заслуживает особого внимания. Данное произведение было написано женщиной — придворной дамой, имя которой было Мурасаки Сикибу. Повесть традиционно разделяют на три части (всего произведение включает в себя 54 главы). Примечательно, что в первых двух частях описываются взаимоотношения главного героя с женщинами (в основном через подарки и диалоги), сопровождаемые вереницей ритуалов и выполнением этикета, предписанного в то время при дворе столицы Хэйан. В третьей — рассказывается о внуках героя [5]. Таким образом, действие романа как бы переносит нас на столетия назад, и поэтому особенно интересно найти в нем личные переживания и описание внутреннего мира героев.

Описание чувств и переживаний, испытываемых героями, делают их ближе и понятнее для читателя, даже если между героями пролегает временная и культурная пропасть.

> Повесть рождается тогда, — пишет Мурасака Сикибу, — когда человек, наблюдая за всем вокруг него происходящим, — хорошим ли, дурным ли, — видя то, чем никогда не надоест любоваться, слыша то, к чему невозможно остаться равнодушным, в конце концов, оказывается не в силах хранить всё это в собственном сердце, и у него возникает желание поделиться своими наблюдениями с потомками [5, с. 272].

Кроме того, в «Повести о Гэндзи» как нельзя лучше показана связь между поэзией и любовными взаимоотношениями, ибо подобные отношения подразумевали (на любой стадии развития) обмен поэтическими строками, передающими чувства. В этом деле важную роль играла каждая деталь — от бумаги, выбранной для написания послания (ее текстуры и цвета), и каллиграфических особенностей почерка, до полноты передаваемой мысли, ее утонченности и мудрости. Способность девушки выражать свои мысли подобным образом являлась одной из важных черт, необходимых для ее будущего. Подобные послания могли быть приложены к дару (например к праздничной одежде), который также обращался в метафору (цвет одежды или ее материал могли обыгрываться в письме как знак печали, вызванной разлукой с любимым). Использование этой семантики, метафорического языка, деталей и знаков, существенно обогащает драматургию музейного пространства.

Экспонирование кимоно — еще одна из богатейших тем музейной практики. С одной стороны, если кимоно становится даром-символом, то оно должно быть представлено сложенным особенным образом, как и во время акта дарения. Но с другой стороны, сложенное кимоно теряет половину (если не большую часть) своего очарования, скрывая от взора посетителя особенную игру узора. В этом случае было бы интересно показать два кимоно, одно — в сложенном виде, другое — в том, что наилучшим образом демонстрирует красоту узора и структуру ткани. И для сравнения (во втором случае) было бы интересно взять за образец выставку «Преображение кимоно: искусство Итику Куботы», проходившую несколько лет назад в Русском этнографическом музее. Кимоно были развешены таким образом, что становились похожими на живописные холсты-пейзажи, сюиты-настроения, мерцающие фантазией, только что созданные в мастерской художника. Рисунок на кимоно принимал то очертания горы Фудзияма при разном ее освещении, то уподоблялся другим пейзажам, меняющимся согласно той же очередности, что и оригиналы во время смены времен года. Ритм природы и времена года очень важны для японцев: каждый сезон находит отражение в особой символике, музыке, живописи и, конечно, поэзии. В особенностях природы, в смене ее нарядов, настроений, очертаний ищут созвучие собственным мыслям и переживаниям. Но вернемся к символическим связям между поэзией и традиционной японской одеждой.

Традиционная одежда вместе с поэтическими строками становится ключом к пониманию совершенно иного механизма взаимоотношений.

Китайский наряд
сшит из жесткого шелка, жестко
Сердце твое.
Потому и мои рукава
Промокают все больше и больше… [5, с. 298]

— такие строки мы можем найти в «Повести о Гэндзи». Каждая строка танки несет важный смысл, облаченный, подобно японцу в кимоно, — в скрытую метафору. Так, мокрые рукава в последних строках символизируют слезы.

Единство мироощущения влюбленных, переданное языком метафор, продолжало зависеть от умения обмениваться поэтическими строками и после начала семейной жизни.

> В эпоху родового строя жена жила в доме родителей. Покидая ее на рассвете, муж слагал песню любовной разлуки, а жена «ответную песню». Так рождалась поэтическая перекличка, традиционный обмен стихами [9, с. 16].

Поэзия, будь она допущена в тексты или этикетку музейного экспоната или расположена на дополнительном информационном стенде, могла бы расширить рамки созерцания как одного конкретного памятника, так и целой коллекции. Строки поэта Исикава Такубоку (1886–1912), дающие пищу для размышления, могли бы найти отклик в сердцах не только читателей, но и зрителя образа музейного пространства:

Как трещина
На белом абажуре
Неизгладимая
Память
О разлуке [9, с. 453].

В танку Исикавы Такубоку выводится важнейшая онтологическая тема — «трещина — память». То есть опять же, как и с ритмом, не идеальность становится идеалом, а несовершенства и незавершенность выделяют предмет, делают его памятным, особенным. Можно провести параллель и с японской керамикой Раку, которая формируется ручным способом. Неровные поверхности, покрытые затем глазурью, начинают сиять, точно звезды. Этому феномену и была посвящена в 2015 г. выставка «Керамика Раку: космос в чайной чашке. Выставка из японских собраний». Лекция, предшествующая открытию, которую провел один из представителей династии, на протяжении большого отрезка времени занимавшейся изготовлением керамики Раку, посвятила слушателей в тайны ремесла. По японской традиции выкидывать чашку или блюдце, предназначенные для чайной церемонии, даже если они треснули, не принято: они хранят память, как и само время, оставившее свой след на этой чашке.

Еще одна тема, отражающая космос японского миросозерцания, — это чайная церемония. Керамика, выставленная сегодня на постоянной экспозиции Государственного Эрмитажа, или коллекции, хранящиеся в фондах и время от времени появляющиеся на временных выставках, лишь молчаливо повествуют о своей особенной роли в чайной церемонии, отразившей эстетические и философские принципы японского сознания. Чашка есть часть чайной церемонии, специальная утварь, предназначенная не только для приготовления и употребления чая. Любование чашей — еще один из ритуалов, входивший в церемонию. Узор на чаше может задать тон беседе между гостями или помочь им настроить свои души на очищение и медитацию. Цвет керамики для чаепития преимущественно темный, потому что это цвет звездного неба. Но где же тогда звезды? Если присмотреться, можно увидеть и их. Как уже было отмечено выше, керамика Раку изготовляется вручную, без использования гончарного круга, поверхность выходит неров-

ной, что придает керамике некое очарование. Покрытые свинцовой лазурью, эти неровности сверкают, как звезды, навевая воспоминания о звездном небе. В японской поэзии издавна воспевали цветы и луну. Когда зацветает вишня — это большой праздник, когда восходит луна, особенно в осенние вечера, множество людей стремятся увидеть ее лик во всей его красоте. Но есть и другой взгляд — не смотреть на цветы в наивысший момент их совершенства; смотреть на Луну, не иначе как в дождь, когда она не видна за облаками или подернута легкой дымкой. За несовершенством видеть истинную красоту, отражающую сущность, и любоваться ею — вот принцип, которым руководствуются создатели керамики Раку. Прекрасное должно быть в первую очередь внутри созерцающего.

Чайная церемония, которую мы лишь выстраиваем в нашем воображении, созерцая предметы, выставленные в Государственном Эрмитаже, могла бы многое поведать зрителю, если бы его взгляд переводился не с одного предмета чайной утвари на другой, а имел возможность останавливаться также на изображениях чайных домов и умиротворяющих пейзажей, представленных на гравюрах известных мастеров.

Другая «стихия», важнейшая для понимания мироощущения, которая не используется на экспозиции, — это музыка. В Государственном Эрмитаже экспозиция «молчит», в Кунсткамере сопроводительные видео- и аудиоэлементы больше относятся к экспозиции Индии. Лишь в Государственном музее истории религии музыка идет сопроводительным фоном, служит камертоном, который, однако, оказывается общим для экспозиций Китая и Японии. Япония же имеет отличный от Китая голос, который хочется выделить, хотя многое в японской культуре было заимствовано из Китая, но со временем приобрело свои национальные особенности. Нельзя умалить ее значение в системе эстетического выражения и значимости для нематериального культурного наследия.

> Любое произведение японского искусства требует особенной атмосферы для своего восприятия. Музыкальное произведение, как и объект другого вида искусств, утончает реальное переживание, ведёт к медитации, к схватыванию неуловимого элемента, который составляет сущность природы, т. е. к глубинному постижению мироздания [6, с. 201].

Понимая сложности использования музыкального сопровождения на экспозиции (не везде музыка допустима как фоновое решение), можно предложить снабдить аудиогиды не только экскурсионным текстом, но и избранными музыкальными композициями. Или разработать специальное мобильное приложение, запрограммированное на сопоставление традиционной музыки и экспозиционных решений. Разумеется, мультимедийные и прочие средства не должны главенствовать в музее, чтобы не скрыть от посетителя главное — музейный предмет.

А если задуматься, что есть музыка? В первую очередь это особый ритуал, который незримо присутствует в каждой сфере жизни японцев разных эпох — от древности и до наших дней. Во-вторых, это творцы и их музыкальные инструменты. В-третьих, опять же, поэзия. Поэзия, ее мелодический ритм, как и поэтическая стихия эмоционального выражения, подобны музыке. Тем более

что и сама танка изначально воспринималась как песня. Обратимся к поэту Мибу-но Тадаминэ (конец IX — начало X в.):

Будто ветер осенний
Тронул струны цитры чуть-чуть…
Только слабый отзвук,
Но уже взволновано сердце
Воспоминанием любви [9, с. 36].

Цитра — один из популярных японских музыкальных инструментов, внешне напоминающий русские гусли, однако в японской гравюре мы чаще встречаем изображение другого музыкального щипкового инструмента — самисэна, с ним часто изображались гейши.

Еще одна из важнейших сюит японской культуры и искусства — женские образы. Стоит отметить, что далеко не любая девушка могла стать гейшей, даже если она училась этому искусству с самого детства. Образование гейши включало занятия танцами, пением, обучение игре на музыкальных инструментах и тонкостям проведения чайной церемонии. В Государственном Эрмитаже можно увидеть предметы, отсылающие к ритуалу чайной церемонии. Однако предметы, представленные на стыке ансамблевого и тематического методов, не воссоздают полной картины. Если бы в музейном пространстве была воссоздана сцена проведения чайной церемонии или хотя бы были помещены изображения избранных гравюр, взгляду посетителя открылся бы удивительный мир.

Как и во всякой древней культуре, особая роль в культуре Японии принадлежит синестезии — ритуально-ансамблевому воздействию на органы чувств. Используя одновременно зрение и слух, мы вовлекаем в процесс созерцания и проникновения в суть музейного предмета разные органы чувств, что усиливает целостность восприятия. «То, что поражает слух сильнее обычного: Стук экипажей в первый день нового года, крики птиц, чей-то кашель на заре этого дня. И уж само собой, звуки музыкальных инструментов», — это глубокое (философское) замечание мы приводим из «Записок у изголовья», своеобразной дневниковой записи, принадлежавшей придворной даме из Киото — Сэй-Сёнагон [7, с. 246]. Эти записи отличаются от того, что мы обычно именуем дневником, они не содержат хронологических пометок, но разделяются «заголовками» подобного рода: «то, что заставляет сердце сильнее биться», «то, что радует сердце», «покидая на рассвете возлюбленную…» [7].

Мысли Сэй-Сёнагон поражают тонкостью и многогранностью, они могли бы расширить наше представление о вещах, разрушить стереотипное мышление, заставить присмотреться к «привычному и обыденному». Записи, чередующие краткие, но емкие и более пространные замечания и мысли, могли бы также быть применены к экспозиции как сопроводительный текст. К примеру, под заголовком «то, что пленяет утонченной прелестью» мы можем найти такие описания, как

миловидная девушка в небрежно надетых хакама. Поверх них наброшена только летняя широкая одежда, распоровшаяся на боках. Девушка сидит возле балюстрады, прикрывая лицо веером,

— сюжет описанной сцены достоин изображения на гравюре! Или

> письмо на тонкой-тонкой бумаге зеленого цвета, привязанное к ветке весенней ивы. Веер с тремя планками (эти же замечания подходят для описания выставки коллекции японских вееров! — *О. К., М. Ц.*). Веера с пятью планками толсты у основания, это портит вид… Письмо, завернутое в лиловою бумагу, привязано к ветке глицинии, с которой свисают длинные гроздья цветов… [7, с. 189–190].

Дневник Сэй-Сёнагон (неоднократно переизданный) запечатлел на своих страницах мысли, поражающие тонкостью, остроумием, умением автора заметить не только красоту в себе или окружающих людях, но и особую прелесть простых предметов или явлений. Упоминаются здесь и любовные истории, автор то критикует их с точки зрения этикета, то сопереживает им как волнующим событиям. Возможно, именно «Записки у изголовья» послужили основой для бестселлера о японской культуре и эстетике — «Мемуаров Гейши» Артура Голдена, с первой страницы околдовывающих читателя, перенося за границы западного мироощущения.

Раскрыть образ и специфику восточной культуры, выйти за границы рационально-логического мышления европейца — задача, ложащаяся на плечи куратора выставки, посвященной Японии. Представим себе еще и другие не воплощенные внутри выставочного пространства идеи, например, сравнение русской и японской эстетики через представленные рядом художественные произведения обеих стран, демонстрирующие особый язык пространства-мира Японии, выраженный в художественной перспективе, отличной от обратной перспективы в иконописи и прямой в западноевропейском искусстве.

Отражающая философию Востока — идеи даосизма, конфуцианства, панкосмизма — восточная, или синтетическая, перспектива использовалась многими мастерами Серебряного века (А. П. Остроумова-Лебедева, мастера «Голубой розы»).

Особенности мироощущения японского или китайского художника, выраженные в восточной перспективе, заключались в том, что изображение уподобляется ковру-орнаменту, иероглифическому знаку-символу. Зритель как бы помещен в центре картины, ее живописного пространства и, таким образом, находится на волне равномерного приходящего из глубины и уходящего в нее колебания — движения, сочетающего законы прямой и обратной перспективы. Его взгляд перемещается то вверх, то вниз, то вперед, то назад, то влево, то вправо — как на волнах определенного ритма. Равновесие и равномерность порождают чувство покоя, умиротворенности, «убаюкивают» сознание, олицетворяя идеи восточного бесстрастия, высшей незамутненности духа эмоциями, мыслями, деяниями. В восточной перспективе художник убирает не дальнюю стену, как в прямой у западноевропейского художника, а верх, крышу. Устремляясь наверх, пространство уподобляется свитку струящегося шелка. Отсутствие рамы соединяет изображение с окружающим миром и одновременно «впускает» зрителя в мир изображенного. Помещаясь в радиальном центре, он становился созерцателем, растворяется в широтах изображения, в ритмах световой и цветовой волны, их уравновешенного мерного колебания, уподобленного движению маятника [8].

Равномерное соотношение глубины и плоскости, передних и дальних планов, высоты и ширины раскрывает принципы восточного бесстрастия, характерные для медитативной созерцательности, расслабляющей, погружающей в нирвану. Это бесстрастие — иное, чем в христианстве, оно продиктовано иным отношением к добру и злу, истории, земной реальности. Изображая земное бытие подобно туманной дымке, миражу в пустыне, восточное искусство задолго до европейского, в частности до опытов Леонардо да Винчи, открыло свето-воздушное сфумато. Погружая в вечность, ее колебания, пространство восточного искусства поэтично и музыкально ритмизировано. Принципы восточной гармонии выстроены на созвучии форм, их живописно-поэтических рифмах, поэтике декоративного орнамента, узора, арабески, мандал.

> Гармония, соединяя части, озвучивает мироздание: фрагмент волны, дерева, цветка, ветки, насекомое — все возводит к целому. Часть и целое имеют иную, по сравнению с европейским и русским искусством композицию. Часть фактурна и объемна; в ней, как в капле воды, отражается океан вечности. В отличие от импрессионизма восточное искусство не теряет предмет, а концентрируется на нем [8, с. 250].

Природный космос читается по слогам: подножие, ствол, крона, дерево, небо уподоблены гамме, ступеням, возводящим к дао… Целью является не культивирование субъективных и чувственных ощущений, своего «я», к выражению которого стремится европейское искусство, а погружение через них в медитацию, растворение во вселенной — в ее звуках, видимых формах, пространстве. Картина, пейзаж сливают с Абсолютом. Но Абсолют, по восточным представлениям, например в буддизме, в отличие от Троицы, имперсонален; бесконечный и недосягаемый, Он бесстрастен к судьбам мира; Он существует вне его истории и творческого созидания, вне исправления и исцеления. Он — Ничто, которое Всё. Погружаясь в Него, всё растворяется в нирване — в пределе счастья и блаженства. В христианском смысле это нивелирование уподобляется духовной смерти, самоубийству. И нет более далекой по отношению к христианским ценностям религии, чем буддизм [8, с. 250].

Синтетизм мышления, выраженный в восточной перспективе, преобладает над аналитикой. Уравнивая и растягивая планы, художник достигает бесстрастия, внутреннего покоя, психологической релаксации. Погружение в пространство, насыщенное дымкой, трепетом света, дрожанием воздуха, влагой, дождем или мокрым снегом, дает почувствовать гармонию, красоту. В трактате китайского художника XI в. Го Си есть рассуждения о том, что гармонии духа научиться нельзя: «лучше не учиться писать», если «не входить в дерево»… [8, с. 250].

Знакомство с восточной культурой и философией повлияло на язык русского изобразительного искусства рубежа XIX–XX вв., жаждущего всемирного синтеза: синтеза религий, философий, наук, искусства.

Такой мотив, как девушка, приводящая себя в порядок — расчесывающая волосы, красящая губы, поправляющая туалет, является излюбленной темой для многих европейских и русских художников, но не всегда бросается в глаза сходство между этими образами. К примеру, возьмем работу художника

Гойо Хасигути «Девушка, расчесывающая волосы» [2], выполненную в 1920 г., и сравним ее с автопортретом Зинаиды Серебряковой (Лансере)«За туалетом», написанную в 1909 г. Те же жесты рук, изгибы шеи, тоже занятие — расчесать, привести в порядок густые темно-каштановые волосы, чтобы они засияли, полные жизни и силы. Похожими кажутся даже черты лица. Главное же отличие — во взгляде. Девушка на полотне японского художника смотрит напряженным, но невидящим взглядом. Этот взгляд как бы обращен в себя, т. е. художник показывает (невольно или с намерением) закрытость его модели для окружающего мира, что, на наш взгляд, хорошо передает особенности характера, присущие японцам. Если же мы обратимся к автопортрету Зинаиды Серебряковой, то отметим, что ее взгляд открыт миру. Это можно объяснить тем, что он обращен на зрителя (или на отражение в зеркале), но более существенно то, что этим взглядом иллюстрируется открытость русской души, ее отзывчивость и откровенность.

Сравнение духовно-эстетических и культурных особенностей помогает найти образы и методы музейной экспозиции. Например, в 2005 г. в Эрмитаже проходила выставка одной картины Караваджо — «Мальчик с лютней» («Лютнист»). В экспозиции были представлены живые цветы. Этот же прием можно использовать, если выставить вместе две картины — «Девушку, расчесывающую волосы» Гойо Хасигути и «За туалетом» Зинаиды Серебряковой. На японской экспозиции Государственного Эрмитажа представлены гребни, которые похожи на те, что девушки держат в руках: один светлый — в руках японки, другой темный — в руках русской художницы. Используя похожий прием противопоставления — сравнения можно выставлять и другие гравюры, тем более что в Эрмитаже хранятся богатые коллекции предметов. Например, веера и инро (сумочки для благовоний) — отсылки к изображениям гейш. И всё это напоминает сложный объемный пазл, который в конечном итоге должен сложиться в голове посетителя.

Стихотворные строчки Исикава Такубоку «Снимая перчатку» тоже могут стать частью этого экспозиционного пазла:

Снимал я перчатку
И вдруг—
Рука замерла.
Скользнуло по сердцу
Воспоминанье [9, с. 456].

Они удивительным образом перекликаются со строчками из стихотворения Николая Степановича Гумилева, жившего, как и японский поэт, в конце XIX — начале XX вв. Строки Н. С. Гумилёва из стихотворения «Перчатка» звучат следующим образом:

На руке моей перчатка,
И ее я не сниму,
Под перчаткою загадка,
О которой вспомнить сладко
И, которая уводит мысль во тьму.

На руке прикосновенье
Тонких пальцев милых рук,
И как слух мой помнит пенье,
Так хранит их впечатленье
Эластичная перчатка, верный друг.

Есть у каждого загадка,
Уводящая во тьму,
У меня — моя перчатка,
И о ней мне вспомнить сладко,
И ее до новой встречи не сниму [3].

Удивительное совпадение: в двух совершенно разных странах в приблизительно в одно и то же время этот, казалось бы, непримечательный элемент одежды, вполне второстепенный, оживал в поэтическом мире мастеров, принадлежащих к разным культурным традициям. Правда, возможно, здесь сыграла роль любовь японского автора к русской литературе. Да, и можно ли назвать второстепенным то, что дает нам повод для столь возвышенных (или наоборот — земных?) размышлений? Если бы на основе сопоставления двух поэтических миров нам бы представилась возможность организовать выставку, мы бы выбрали для нее круглый зал (например, ротонду Эрмитажа) и, обозначив центр экспозиции, пустили бы «по кругу» предметы двух культур — русской и японской, обыгрывая их различия и сходства. Особенно интересно было бы сравнить перчатки или другие предметы и аксессуары, на которых строятся эстетика и ритуал. Семантика перчатки — это и сокрытие рук, и доверительное рукопожатие, она отсылает нас к тайне и, одновременно, к правилам этикета, дружелюбию и замкнутости, открытости души и тяге к сокровенному. Перчатки в свое время были и символом дуэли — особого ритуала, защищающего честь дворянина (сходного, пожалуй, в чем-то с кодексом самурая) или (и) даже честь прекрасной дамы. В то же время перчатка — это материал, и, следовательно, связь с традиционным костюмом, модой, социальным портретом. Лайковые перчатки, бархатные перчатки, кожаные перчатки — все они являют «маленький рассказ» об авторе, новеллу, поэтическую зарисовку, открытие мира и человека.

Погружение в восточную культуру невозможно вне понимания истоков мифопоэтической традиции. Говоря о керамике Раку, мы приводили сравнение со звездами, но звезды — это еще и символ, по-разному обыгрывающийся в мифах и поэзии. Можно вспомнить, например, легенду о двух влюбленных — пастухе и ткачихе. Легенда, почерпнутая из китайского фольклора, находит отклик и в японской поэзии, проходит красной нитью сквозь творчество разных поэтов, оставивших след в культурном наследии Японии. Легенда в разных источниках трактуется по-разному, но ее основная идея — показать историю двух любящих, но разлученных сердец. Ткачиха была взята на небо, дав название одной из звезд (в одной из трактовок легенды) в связи с ее божественным происхождением, в то время как пастух был вынужден остаться на земле. Влюбленным было позволено видеться лишь раз в год. Поэт Ариварано Нарихира обращается к этому мифу в сложенном во время собственных странствий стихотворении:

Охотника долгий путь.
Сегодня к звезде Ткачихе
Я попрошусь на ночлег.
В скитаньях моих неприметно.
Пришел я к Небесной реке [9, с. 26].

Экспозиция Кунсткамеры также дает нам пищу для размышления. Среди предметов, выставленных в залах музея, мы можем видеть набор для придворной игры, цель которой — найти парные раковины. На парных раковинах может содержаться одинаковый рисунок или начало и продолжение одного стихотворения хокку. Интересно отметить, что в данном случае игрок уподобляется возлюбленному, который ищет себе пару.

Подводя итог сказанному, мы приходим к выводу, что путь поэзии и ритуала в японской культуре подобен сложносочиненной мозаике, образу космического пространства, где каждый фрагмент меняет значение в зависимости от выбранного для него места, темы и мироощущения автора. Осмысление культуры Японии в музейных экспозициях Санкт-Петербурга, их драматургии — от существующей до идеальной, уподобляется созерцанию космической картины японского художника, оставившего возле рисунка незаполненный белый фон [9, с. 16].

ГЛОССАРИЙ

Будзин-га — жанр гравюры, изображающий красавиц.

Инро — сумочка для благовоний.

Саби — чувство благородной и прекрасной печали по поводу мимолетности всего сущего.

Самисэн — щипковый музыкальный инструмент.

Танка — белое стихотворение из пяти строф с чередованием ритма 5–7–5–7–7.

Укиё-э — «изображения изменчивого мира».

Хасира — основа для гравюры вытянутой формы, делающей гравюру удобной для размещения на столбах.

Хосоми — утонченность, изысканность.

Хэйан — старое название бывшей столицы Японии — Киото.

Цитра — музыкальный инструмент, напоминающий русские гусли.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры. — М.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. — 256 с.

2. Всё о японской гравюре / сост. Мосин И. И. — Вильнюс: BESTIARY, 2012. — 112 с.

3. Гумилёв Н. С. Электронное собрание сочинений. — URL: https://gumilev.ru/verses/244/ (дата обращения: 04.01.2018).

4. Завадская Е. В. Японское искусство книги. — М.: Рип-Холдинг, 2014. — 232 с.

5. Сикибу М.: Повесть о Гэндзи / пер. Соколовой-Делюсиной Т. Л. // Тысяча журавлей: Антология японской классической литературы. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — С. 272–323.

6. Сисаури В. И. Церемониальная музыка Китая и Японии. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008. — 292 с.

7. Сэй-Сёнагон.: Записки у изголовья. — СПб.: Кристалл, 1999. — 576 с.

8. Цветаева М. Н. Христианский взгляд на русское искусство: от иконы до авангарда. — СПб.: Изд-во РХГА, 2012. — 304 с.

9. Японская классическая поэзия / пер. с япон. Маркова В., Санович В. С. — М.: Эксмо, 2015. — 608 с.

УДК 008(091)

М. С. Болошина*

СТРАТЕГИИ КУЛЬТУРНОЙ РЕЦЕПЦИИ В СРАВНИТЕЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ЯПОНСКИХ РУСИСТОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЖУРНАЛА «МУЗА»)

В настоящей статье рассматриваются сравнительные исследования японских ученых, опубликованные в журнале научного общества «Муза», в качестве примера диалога наших культур и одновременно уникального источника для изучения японской рецепции русской культуры и литературы.

Ключевые слова: сравнительные исследования, СМИ, японские русисты, японская рецепция русской литературы и культуры, «Муза».

M. S. Boloshina

STRATEGY OF CULTURAL RECEPTION IN COMPARATIVE STUDIES OF JAPANESE SCIENTISTS (BASED ON THE JAPANESE MAGAZINE "MUSE")

The article discusses the comparative study of Japanese scientists, published in the Journal of Japanese Russian studies scholars "Muse", as an example of dialogue between our cultures and at the same time a unique source for the study of the Japanese reception of Russian culture and literature.

Keywords: comparative studies, mass media, Japanese Russian studies, Japanese reception of Russian literature and culture, "Muse".

В последнее время проблемы взаимопроникновения культур приобретают особую актуальность в связи с усложнившейся политической картиной мира и необходимостью искать новые подходы к осуществлению межкультурного взаимодействия. Примером положительного опыта диалога культур России и Японии является японская рецепция русской классики. По мнению выдающегося японского русиста Ё. Накамура, иностранного члена РАН, награжденного Большой золотой медалью М. Ю. Ломоносова, «русская классическая литература, начиная с Пушкина, была в Японии самой любимой из литератур

* Болошина Марина Сергеевна, преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия; boloshina_marina@mail.ru

других стран». Существует девять переводов на японский язык «Преступления и наказания», шесть — «Слова о полку Игореве», тринадцать — эпопеи «Война и мир» и т. д. [3]. «Литературоцентричным» стало формирование представлений японцев о нашей стране. Известный японский социолог Цуцуми Кадзуко отмечает, что позитивное отношение к России в Японии, противопоставляемое восприятию ее как «угрозы с севера», связано с сильным влиянием на японскую интеллигенцию русской классической литературы и ее образов, воспринимаемых японцами как часть духовно близкого им мира [4, с. 74]. Если учесть, что речь идет о переводной литературе со сложным историко-культурным контекстом, проникновение которой в Японию происходило в условиях политического противостояния между странами, чередующегося с военными конфликтами, то нельзя не дать самой высокой оценки самоотверженному труду японских русистов — посредников в диалоге наших культур. Одним из первых проблему литературного посредника, который способствует осуществлению межкультурного взаимодействия, разрабатывал в своих трудах Н. И. Конрад. Согласно введенной им типологизации, посредник может быть индивидуальный и групповой — литературное объединение, журнал [1, с. 36]. Японские русисты и выпускаемые ими периодические издания, посвященные России, как мы полагаем, можно рассматривать как примеры индивидуального и группового типа посредников в культурной рецепции. Однако в современном российском японоведении работы японских ученых и издаваемые ими журналы с точки зрения проблем рецепции и имагологии недостаточно изучены. В книге А. Е. Куланова и В. Э. Молодякова «Россия и Япония: имиджевые войны» японскую русистику даже называют «горячим пеплом холодной войны», отмечая, что она «и в количественном, и в качественном отношении уступает европейской и американской, не говоря уже о собственно российской» [2, с. 326]. Делается вывод о том, что японская русистика является «зеркалом» российской и поэтому представляет интерес лишь для изучения последних тенденций в нашей науке [2, с. 334]. Как нам представляется, работы японских ученых — ценный источник для исследования различных аспектов культурной рецепции. Постараемся показать это на конкретных примерах в настоящей статье.

С точки зрения научного анализа способов осуществления рецепции особый интерес, на наш взгляд, представляют компаративистские работы японских русистов как особый диалогический рецептивный жанр, помогающий преодолеть культурные границы и подготовить читателей к восприятию русской литературы. Стратегии культурной рецепции особенно ярко представлены в диалоге ученых с читателями на страницах выпускаемых ими журналов, подобных «Музе» («Мадо» («Окно»), «Бэрё: дза», «Наро: до» (русские слова в японской транскрипции), «Гэндай росияго» («Современный русский язык»), «Юрасия кэнкю:» («Евразийские исследования») и др.). Данные периодические издания адресованы широкой читательской аудитории, что подчеркивается выбранным редакцией обозначением их типа — «научно-популярные», хотя журналы являются скорее научно-просветительскими по уровню и жанрово-стилистическим особенностям публикаций. «Муза» — характерный пример подобного вида изданий, но, в отличие от многих из них, является «долгожителем» с более чем тридцатилетней историей. Журнал выпускается с 1983 г.

по настоящее время усилиями научного общества русистов с одноименным названием, одного из наиболее представительных в Японии, объединяющего около шестидесяти исследователей русской и советской литературы во главе с Кадзухико Хоккё, почётным профессором Осакского университета, выдающимся литературоведом, специалистом по творчеству Пушкина, Толстого.

В статьях ученых-русистов, посвященных сравнению памятников русской и японской литературы, сравнительно-исторический метод используется с целью выявления контактных (генетических) или типологических связей и схождений как основы культурного трансфера. Структура публикаций соответствует парадигме рецептивного процесса, в которой представлено три этапа: отбор культурозначимой информации, ее передача и адаптация в национальном культурном пространстве. Соответственно, статьи включают: 1) вступление, в котором, как правило, говорится о мировом значении данного памятника, приводится его оценка известным японским писателем или деятелем культуры, чтобы помочь читателю сориентироваться и задать верную, с точки зрения исследователя, ценностную шкалу; 2) основную часть: выявление контактных и типологических связей, которые помогают показать национальное своеобразие культур. вызвать читательский интерес, осуществить перенос рассматриваемого феномена в японское культурное пространство; 3) заключение: интерпретацию обнаруженных схождений и различий с целью преодоления фильтров национальной ментальности и адаптации данного произведения русской классики в японской культуре. Рассмотрим на конкретных примерах некоторые стратегии японской рецепции.

Актуализация визуального контента

Визуальный аспект в Японии имеет первостепенное значение при рассмотрении любого культурного феномена, что, возможно, вызвано особенностями «иероглифического мышления». Через визуальные образы японцы воспринимают историко-культурный контекст произведения иногда точнее, чем это позволяет лингвистический подход. Японские исследователи с большим вниманием относятся к использованию цвета, описанию интерьера, упоминаниям имен художников и названий картин в изучаемом произведении. Названия статей говорят сами за себя: «Пушкин и портретная живопись в “Пиковой Даме”» [11], «Живопись в прозе М. Цветаевой “Мой Пушкин”» [5] и др. Визуальный контент меньше теряет при переводе литературного произведения на иностранный язык и является часто «кратчайшим путем» к оригинальному художественному тексту. Для японских русистов «визуальный поворот» — часто наилучший способ познакомить читателей с неизвестным широкой аудитории литературным памятником в контексте истории русской культуры. Ярким примером является статья Ё. Накамура «“Слово о полку Игореве” и “Повесть о доме Тайра” — о проблеме цветов в двух произведениях» [9]. Японский ученый перевел на японский язык «Слово о полку Игореве», «Задонщину», а также многие произведения русской классической литературы. В данной статье сравнивается использование цветов в «Слове о полку Игореве» и в любимом японцами памятнике национальной литературы «Хэйкэ моногатари».

«Культурные координаты» даются в начале статьи: прежде чем перейти к сопоставлению цветовых характеристик в выбранных произведениях, автор подчеркивает ценность «Слова» как памятника мировой литературы, стоящего, по его мнению, в одном ряду с «Песнью о Роланде» и «Сказанием о Нибелунгах».

Затем внимание читателей направляется на следующие совпадения: «Слово» и «Хэйкэ моногатари» появились сначала как произведения устного жанра, созданные вскоре после описываемых событий, которые происходили в одно время — весной 1185 г. Заинтересовав читателя, автор переходит к рассмотрению различий цветовых характеристик в текстах: их лаконизму в «Слове о полку Игореве» и разнообразию в «Повести о доме Тайра». Приводя мнение известного российского ученого А. М. Панченко о необязательности цвета в древнерусской литературе и об исключительной «красочности» «Слова» по сравнению с другими произведениями, профессор Ё. Накамура отмечает, что цветовые характеристики в древнерусском памятнике даются объектам природы (земля, облака, река Дон и т. д.), животным, оружию, но не являются столь разнообразными и подробными, как в «Хэйкэ моногатари», где встречаются 57 названий цветов, используемых главным образом в описании одежды. С присущей японским исследователям точностью, приводятся результаты подсчета упоминаний цвета в обоих памятниках: в «Слове» белый цвет упоминается 2 раза, зеленый 3, черный 4, серый 4, красный/алый 7, синий 8 раз, а в «Хэйкэ моногатари» белый цвет упоминается 158 раз, красный 49, черный 105, и т. д. Основными являются 4 цвета: белый, красный, желтый (золотой) и черный [10, с. 12]. В древнерусском памятнике наиболее существенно не цветовое разнообразие, а противопоставление света и тьмы, теплых и холодных цветов. Культурные различия, по мнению ученого, необходимо рассматривать в контексте истории наших стран, переживавших разные исторические ситуации: борьбу между кланами («Хэйкэ моногатари») внутри страны и войну с внешним врагом («Слово о полку Игореве»). Автор не ставит задачу проанализировать более глубоко национальные особенности цветовосприятия. Цель публикации — познакомить японцев с малоизвестным широкой читательской аудитории выдающимся памятником древнерусской литературы.

«Одомашнивание» как способ рецепции

Распространенным способом адаптации памятников русской словесности для японских читателей является «одомашнивание», т. е. использование для разъяснения их идейно-художественной ценности сюжетных и художественных аналогий с известными произведениями национальной литературы. Традиционная культура как исходная точка координат определяет мировосприятие японцев. Проводя параллели с национальной литературой, русисты вступают в диалог с читателями на понятном для них языке концептов родной культуры, помогая им понять и оценить произведения русских писателей.

Схожесть мотивов, влияние русской литературы на известных японских писателей подчеркиваются в статьях: С. Кусака «А. С. Пушкин, его влияние на японскую поэзию» [6], Т. Маэда «Рассказы для детей Акита Удзяку и сказки Л. Толстого» [7], Т. Сакон «“Царство ветра” Хироюки Ицуки и “Взаимопомощь”

П. А. Кропоткина» [10], К. Мацумото «О “Зубчатых колесах” (“Хагурума”). О влиянии Достоевского на Акутагава Рюносукэ» [8] и др.

Нравственный аспект содержания почти всегда является доминантой интереса японцев к русской литературе. Сопоставление разных подходов к рассмотрению аналогичных нравственно-этических проблем русских и японских писателей иногда помогает без лишней дидактики убедить читателя в высокой этико-моральной ценности русской классики, привлечь интерес к рассматриваемым произведениям. Примером такого способа репрезентации русской классики является, на наш взгляд, статья «Ориентальные параллели к “Моцарту и Сальери”» известного ученого-русиста профессора К. Хоккё, главного редактора журнала «Муза» [12]. Автор анализирует различные подходы к рассмотрению проблемы «гений и злодейство» у А. С. Пушкина и в трех произведения японской литературы: пьесе для театра «Кабуки» писателя нового времени Кикути Кан (1888–1948) «Любовь Тодзюро» и двух произведениях классика японской литературы. Танидзаки Дзюнъитиро (1886–1965) — незаконченном романе «Человек Акула» и повести «Золото и серебро».

Профессор К. Хоккё обращает внимание на авторскую позицию в отношении дозволенности нравственного преступления художника во имя искусства в каждом из произведений. В пьесе «Любовь Тодзюро» актер театра Кабуки эпохи Гэнроку (1688–1740) Тодзюро Саката совершает преступление «во имя искусства». Он проводит «репетицию», разыграв сцену из спектакля перед женой управляющего чайным домом при театре. Произнеся монолог с признанием в любви, он без объяснений удалился, как бы «бросив» ее. Женщина покончила с собой. Позиция автора пьесы, по мнению К. Хоккё, характеризуется более сочувственным отношением к притворщику актеру, чем к невинной жертве.

Танидзаки Дзюнъитиро исследует «физиологию чувств» молодых художников, актеров и поэтов. «Человек-акула» — образ, связанный с древней китайской легендой о бесполом морском чудовище, проливающем часто слезы, из которых рождается жемчуг. В романе это аллегория образа жизни художников, живущих не так, как обыкновенные люди. Проблема «дозволенности» зла для художника рассматривается на примере эпизода о двух китайских поэтах эпохи династии Тан (618–907) Со-Симон и Лю Тэйси. Со старше, опытнее как поэт и является тестем Лю. Однажды Лю создал гениальную элегию и прочел ее тестю. Со очень понравился один фрагмент, и он умолял уступить этот стих ему, но Лю отказал в просьбе, и Со велел одному из слуг удушить его мешком с песком. Автор романа Д. Танидзаки не осуждает Со. Напротив, Со представлен как истинный поэт, «человек-акула». Профессор К. Хоккё подчеркивает, что это «не проходной парадокс, а единственный мотив, который подтолкнул автора к написанию романа» [12, с. 23].

Преступление из ревности и зависти по отношению к гениальному другу совершает герой повести Д. Танидзаки «Золото и Серебро», написанной за два года до романа «Человек-акула» (1918). Главные действующие лица — художники, чьи имена совпадают с уровнем их дарования: гениальный Золото и талантливый Серебро. Золото ведет разгульный образ жизни, разоряется, но по протекции богатого и пользующегося хорошей репутацией Серебра получает предложение представить картину на знаменитую выставку. Оба

выбрали одну натурщицу и тему, о чем сами не подозревают. Тайком увидев шедевр Золота, Серебро убивает его и сжигает его картину вместе с мастерской. Свою работу он прячет. К. Хоккё приводит слова автора повести: «…Не менее ли аморально убить друга, чем отказаться от своей темы в искусстве? Преданность искусству не дает ли право Серебру убить своего соперника, Золото? Почему не должен убивать друга тот, кто не имеет квалификации "гений"? Для того, чтобы подняться выше Золота, Серебру позволено бороться любыми средствами» [12, с. 26].

Профессор К. Хоккё делает вывод: «Все эти герои не "гении" в пушкинском понимании этого слова. Они просто творческие люди второстепенного значения. Здесь нигде не показана та серьезная идейная борьба гениев, которую мы видим у Пушкина». Несовместность понятий «гений» и «злодейство», утверждаемая Пушкиным, представлена как высший уровень нравственно-этического осмысления данной проблемы. Русского классика К. Хоккё считает гением и ставит в один ряд с Моцартом, что подчеркивается особо в его статье «Моцарт и Пушкин» [13, с. 101–135]. Параллели с японской литературой в данной статье не рассматриваются с точки зрения литературоведческого анализа, скорее они помогают читателям оценить значимость для них чтения произведений Пушкина, способствуют успешной рецепции его творчества в Японии.

Таким образом, японские русисты в сравнительных исследованиях произведений русской и японской литературы, представленных в виде статей в научно-популярных журналах, подобных «Музе», вовлекая читателей в диалог культур, эффективно осуществляют репрезентацию русской классики и ее адаптацию в Японии. Стратегии рецепции отражают особенности национальной культуры — важность визуального контента, «одомашнивание» как способ «чужое» делать «своим», особое внимание к нравственно-этическому содержанию произведений. В данной статье мы рассмотрели лишь один из рецептивных жанров, используемых японскими учеными. Дальнейшее изучение научного наследия японской русистики, которое, как мы полагаем, необходимо проводить с привлечением теоретико-методологической базы рецептивной эстетики, имагологии, теории межкультурной коммуникации, герменевтики и других культурологических дисциплин, может открыть новые горизонты в исследовании проблем культурной рецепции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Конрад Н. И. Избранные труды. Литература и театр. — М.: Наука, 1978.

2. Куланов А. Е., Молодяков В. Э. Россия и Япония: Имиджевые войны. — М.: Астрель, 2007.

3. Накамура Ё. О русистике в Японии. — URL: http://www, ru-jp.org/ nakamura.htm (дата обращения: 22.05.2017).

4. Япония в сравнительных социокультурных исследованиях. — М.: ИНИОН АН СССР, 1990. (Сер. Проблемы современной Японии). — Ч. II / ред. — сост. и отв. ред. М. Н. Корнилов. — С. 67–76.

5. Касимото М. М. Цубэта: эва «Ватаси-но Пу: сикин» ни окэру кайга // Муза. — 2009. — № 26. — С. 211–232.

6. Кусака С. Нихон-но сибунгаку ни тайсуру Пу: сикин-но эйкё: // Муза. — 1985. — № 3. — С. 4–13.

7. Маэда Т. Удзяку до: ва то Торусотои минва // Муза. — 2002. — № 21. — С. 64–73.

8. Мацумото К. «Хагурума»-ни окэру Досутоэфусукии // Муза. — 1993. — № 12. — С. 4–18.

9. Накамура Ё. «И: гори гунки» то «Хэйкэмоногатари» — сикисай-но ко: дзо: кара мита хикаку, сонно хока // Муза. — 1992. — № 11. — С. 6–22.

10. Сакон Т. «Кадзэ-но о: коку» то Куропотокин-но «Согофудзёрон»// Муза. — № 3. — С. 72–77.

11. Томита Т. Пу: сикин то до: дзидай-но кайга ницуитэ — «Супэ: до-но дзёо:» о тю: син ни // Муза. — 2007. — № 25. — С. 40–54.

12. Хоккё К. Ориентальные параллели к «Моцарту и Сальери» // Муза. — 2006. — № 24. — С. 19–32.

13. Хоккё К. Мо: царуто то Пу: сикин // Муза. — 2007. — № 25. — С. 101–135.

Учредитель журнала
Частное образовательное учреждение высшего образования
«Русская христианская гуманитарная академия»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
Шмонин Дмитрий Викторович —
доктор философских наук, профессор,
проректор РХГА по научной работе

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА
Ермичёв Александр Александрович —
доктор философских наук, профессор

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ
Вдовина Галина Владимировна —
доктор философских наук
(Институт философии РАН)
Григорьев Григорий Игоревич —
доктор медицинских наук, доктор богословия, профессор (РХГА)
Евлампиев Игорь Иванович —
доктор философских наук, профессор
(Институт философии, СПбГУ)
Михайлова Марина Валентиновна —
доктор филологических наук,
профессор (РХГА)
Прилуцкий Александр Михайлович —
доктор философских наук
(РГПУ им. А. И. Герцена)
Светлов Роман Викторович — доктор
философских наук, профессор
(СПбГУ), директор издательства (РХГА)
Щученко Владимир Александрович —
доктор философских наук, профессор
(РХГА)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА
Галат Александр Анатольевич —
зам. директора издательства РХГА
Рейзвих Татьяна Николаевна —
технический редактор

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
Богатырёв Дмитрий Кириллович —
доктор философских наук, профессор,
ректор РХГА (председатель
редакционного совета)
Дудник Сергей Иванович —
доктор философских наук, профессор,
директор Института философии СПбГУ
Корольков Александр Аркадьевич —
академик РАО, доктор философских наук,
профессор кафедры философской
антропологии и истории философии РГПУ
им. А. И. Герцена
Шапошников Лев Евгеньевич — доктор
философских наук, профессор,
заслуженный деятель науки РФ, президент
ФГБОУ ВПО «Нижегородский
государственный педагогический
университет им. К. Минина»
Хосе Анхель *Гарсиа Куадрадо* — доктор
философии, ординарный профессор
Университета Наварры (Памплона, Испания)
Марек *Инглот* — ординарный профессор
факультета истории и культурного наследия
Церкви Папского Григорианского
университета (Рим, Италия)
Маурицио *Пизери* — профессор истории
образования факультета социальных
и гуманитарных наук Университета Аосты
(Италия)

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Публикация платная. Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

— в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
— в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
— название публикации на русском языке,
— аннотация и ключевые слова на русском языке,
— фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
— название статьи на английском языке,
— аннотация и ключевые слова на английском языке,
— текст статьи,
— список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырех строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ_Р7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

— UDC should be given in the top left corner,
— the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
— the title of the manuscript in Russian,
— an abstract and keywords in Russian should be included,
— the author's last name and initials in English in the right corner,
— the title of the manuscript in English,
— an abstract and keywords in English should be included,
— the manuscript,
— references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not ecxeed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_Р7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
Тел. 570-02-36
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2018. Том 19. Вып. 2

Подписано в печать 25.06.2018. Формат 70 × 100 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 28,9. Тираж 550 экз. Заказ № 652

Отпечатано в типографии «Поликона»
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199