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

REVIEW

OF THE RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES

2022

volume 23

issue 3 (1)

Since 1997

Published 4 times a year

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2022
том 23
выпуск 3 (1)

Издается с 1997 г.

Выходит 4 раза в год

Санкт-Петербург

Главный редактор
Д. К. Богатырёв

Зам. главного редактора
А. А. Ермичёв

Редакционная коллегия
Л. В. Богатырева, О. И. Кулиев, К. В. Преображенская,
А. А. Синицын, М. Ю. Хромцова

Редакционный совет
Д. В. Масленников (председатель),
Х. А. Гарсиа Куадрадо (Памплона, Испания), о. Г. Григорьев, В. А. Гуторов,
И. В. Кондаков, А. А. Корольков, М. А. Маслин,
М. Пизери (Аоста, Италия), М. С. Самарина, Р. В. Светлов,
И. П. Смирнов (Констанц, ФРГ), Е. А. Фролова, Л. Е. Шапошников

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2022. Том 23. Вып. 3 (1). — СПб.: Изд-во РХГА, 2022.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief
Dmitry Bogatyrev

Editor
Alexander Ermichev

Editorial Board
Ludmila Bogatyreva, Oleg Kuliev, Kira Preobrazhenskaya,
Alexandr Sinitsyn, Marina Khromtsova

Advisory Board
Dmitry Maslennikov (St. Petersburg, Russia) — chairman, Roman Svetlov
(St. Petersburg, Russia), Igor Smirnov (Konstanz, Germany),
Grigory Grigoriev (St. Petersburg, Russia), Igor Kondakov (Moscow, Russia),
Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia), Vladimir Gutorov
(St. Petersburg, Russia), Michael Maslin (Moscow, Russia), Marina Samarina
(St. Petersburg, Russia), Elizaveta Frolova (Moscow, Russia),
Lion Shaposhnikov (Nizhny Novgorod, Russia),
José Ángel Garcia Cuadrado (Pamplona, Spain),
Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy)

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

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2022
© Авторы выпуска, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Лебедев С. П.
Элейское мышление в современной физике. Часть 1.
Предпосылки. Преобразования Лоренца 11

Фаритов В. Т.
Пути преодоления платонизма: европейская и русская модели. 28

Шкрум Д. В.
Гегель о ценностной природе государства как явления культуры. 39

Масленников Д. В., еп. Антоний (Простихин А. В.), иером. Филарет (Бердников И. В.)
Бог и абсолют в «Науке логики» Гегеля:
к вопросу о метафизическом и теологическом содержании
немецкой классической философии 47

Максимов А. А., Борзов А. А.
Проблема метода в экспликации понятия объективного духа
и в философском обосновании свободы человека в трудах раннего Гегеля 60

ТЕОЛОГИЯ

Прот. Сергий (Ларюшкин С. А.)
Отражение национального самосознания
в богослужебных текстах русского средневековья 73

Иер. В. Баган (Баган В. В.)
Анализ церковно-правовой проблематики
в трудах Алексея Степановича Павлова 88

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Иерей Дмитрий Гамиловский (Гамиловский Д. М.)
Государственная власть и старообрядчество в период с 1905 по 1917 гг. 101

Дмитриева В. Д.
II Ватиканский собор в истории католицизма:
становление современной политической доктрины церкви 111

Егоров В. А.
Внеконфессиональная этика Далай-ламы XIV:
как возможная мировая гражданская религия 122

Розенфельд В. Я.
Роль религиозной девиации в процессе формирования фэндомов
религиозного поля России 133

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Борисов О. С.
О динамике культурных форм 142

Исаченко Ю. С.
Античная культура как ценностный идеал
в немецкой философии образования рубежа XVIII–XIX вв. 158

Преображенская К. В., Григорьянц Д. А.
Феномены современности и философско-антропологические векторы
новейших концепций образования 166

Смирнов М. Ю.
Феномен секуляризации в советском и постсоветском обществе. 173

Фотиева И. В.
Пауль Тиллих: профанное и священное в культуре 182

Дружевский А. О., Эйльбарт Н. В.
Эволюция мифа Ивана Грозного в советской драматургии:
от комического персонажа до «красного царя» 191

Брагинский Д. Ю.
Прокофьев и Стравинский.
Школа Римского-Корсакова на Елисейских полях 202

Орлов В. С.
«Первая смерть Ленина» в советской музыке
(на примере избранных мелодекламаций для голоса
с сопровождением фортепиано) 213

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Чистиков А. Н.
Образ советской страны и её лидера в поздравительных письмах и телеграммах к юбилеям Н. С. Хрущёва 225

Хлопаева М. Е., Хлопаева Н. А.
Никита Хрущев в отечественных СМИ: pro et contra 236

НАШИ ПОТЕРИ

Лукин Владимир Михайлович
(30 октября 1937 г. — 24 августа 2022 г.) 253

CONTENTS

PHILOSOPHY

Lebedev S. P.
Eleatic Thinking in Modern Physics.
Part 1. Prerequisites. Lorentz Transformations. 11

Faritov V. T.
Ways to Overcome Platonism: European and Russian Model 28

Shkrum D. V.
Hegel on the Value Nature of the State as Cultural Phenomena. 39

Maslennikov D. V., Ep. Anthony (Prostikhin A. V.), Hierom. Filaret (Berdnikov I. V.)
God and the Absolute in Hegel's "Science of Logic": On the Question
of Metaphysical and Theological Content of German Classical Philosophy 47

Maksimov A. A., Borzov A. A.
The Problem of Method in the Explication of the Concept
of Objective Spirit and in the Philosophical Justification
of Human Freedom in the Works of Early Hegel 60

THEOLOGY

Archpriest Sergiy Laryushkin (Laryushkin S. A.)
National Self-Awareness Reflection in the Texts
from the Books of Church Services Written in the Russian Medieval Period 73

Priest V. Bagan (Bagan V. V.)
Analysis of Church-Legal Problems in the Works of Alexey Stepanovich Pavlov 88

RELIGIOUS STUDIES

Priest Dmitry Gamilowskiy (Gamilowskiy D. M.)
State Power and Old Believers between 1905 and 1917 101

Dmitrieva V. D.
The II Vatican Council in the History of Catholicism:
The Formation of the Modern Political Doctrine of The Church 111

Egorov V. A.
Non-confessional Ethics of the 14th Dalai Lama
as a Possible World Civil Religion. 122

Rosenfeld V. Ya.
Deviation in the Formation of Fandoms in the Russian Religious Field 133

CULTURAL STUDIES

Borisov O. S.
On the Dynamics of Cultural Forms 142

Isachenko Yu. S.
Ancient Culture as a Value Ideal in the German Philosophy
of Education at the Turn of the XVIII–XIX Centuries 158

Preobrazhenskaya K. V., Grigor'yancz D. A.
The Phenomena of Modernity and Philosophical
and Anthropological Vectors of the Latest Concepts of Education 166

Smirnov M. Yu.
The Secularization Phenomenon in Soviet and Post-Soviet Society 173

Fotieva I. V.
Paul Tillich: The Profane and Sacred in Culture. 182

Druzhevsky A. O., Eylbart N. V.
The Evolution of the Myth of Ivan the Terrible in Soviet Drama:
From a Comic Character to the "Red Tsar". 191

Braginsky D. Yu.
Prokofiev and Stravinsky. The Rimsky-Korsakov School on the Champs Elysees . . .202

Orlov V. S.
"The First Death of Lenin" in Soviet Music
(On the Examples of Melodeclamations for Voice and Piano). 213

POLITICAL STUDIES

Chistikov A. N.
The Image of the Soviet Country and its Leader
in Congratulatory Letters and Telegrams for Khrushchev's Anniversaries 225

Khlopaeva M. E., Khlopaeva N. A.
The Media Representation of Khrushchev: Pro et Contra 236

OUR LOSSES

Lukin Vladimir Mikhailovich (October 30, 1937 — August 24, 2022) 253

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.012
УДК 1(091)

С. П. Лебедев*

ЭЛЕЙСКОЕ МЫШЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЗИКЕ. ЧАСТЬ 1. ПРЕДПОСЫЛКИ. ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ЛОРЕНЦА

В статье рассматривается сходство в построении аргументов древнегреческих философов элейской школы и представителей современной релятивистской физики. Усматривается два типа аргументации — логосная (формальная) и геометрическая. Разбираются эксперимент Майкельсона — Морли и преобразования Лоренца — Фицджеральда как предпосылки специальной теории относительности.

Ключевые слова: элеаты, релятивистская физика, апории, относительность, специальная теория относительности, Майкельсон, преобразования Лоренца, геометрическое мышление, истина, кажущееся.

S. P. Lebedev

ELEATIC THINKING IN MODERN PHYSICS. PART 1. PREREQUISITES. LORENTZ TRANSFORMATIONS

The article discusses the similarities in the construction of the arguments of the ancient Greek philosophers of the Eleatic school and representatives of modern relativistic physics. There are two types of argumentation — logos (formal) and geometric. The Michelson-Morley experiment and the Lorentz-Fitzgerald transformations are analyzed as prerequisites for the special theory of relativity.

Keywords: Eleatics, relativistic physics, aporias, relativity, special relativity, Michelson, Lorentz transformations, geometric thinking, truth, seeming.

В короткий временной интервал — от Фалеса до Аристотеля включительно — сложились основные алгоритмы познания, имеющие универсальный характер. В своих важнейших чертах они реализуются в любых областях познания, будь

* Лебедев Сергей Павлович, доктор философских наук, профессор кафедры философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия; lebedevsrg@rambler.ru

то философия или наука (гуманитарная или естественная). В каждой из этих областей упомянутые алгоритмы наличествуют либо полностью, либо частично, хитроумно переплетаясь между собой так, что их присутствие без специального анализа может и вовсе не замечаться. Знание этих алгоритмов или их фрагментов может стать весьма полезным для того, кто занимается современным познанием. Ведь они однажды (в Древней Греции) уже реализовали свой потенциал, показали, на что они способны, продемонстрировали свои эвристические и объяснительные возможности. Уже там они продемонстрировали, насколько их претензии оправдались фактическим положением дел, насколько их категориально-понятийный аппарат был адекватен той предметной области, которую он должен был объяснить. Успешность или ограниченность этих алгоритмов были выявлены, испытаны и даже исследованы уже в древности. И если какая-то современная концепция реализуется в границах того или иного алгоритма, познавательные возможности которого на принципиальном уровне выявила уже античность, то в общем и целом можно составить представление о возможностях и даже перспективах развития данной концепции в настоящий момент.

Напомним, в середине натурфилософского этапа развития античной философии появилась элейская школа, шокирующе непохожая на своих предшественников. Её отличие состояло в практикуемом ею мышлении, и прежде всего в его отношении к чувственному восприятию. Для сравнения отметим, что важнейшим инструментом доэлейской физики было, условно скажем, чувственное мышление, т. е. такое, которое настоящей реальностью считало чувственно воспринимаемое и не усматривало в отношении к последнему ни своего отличия, ни своей самостоятельности. Его работа состояла в том, чтобы вырабатывать формы единства чувственных переживаний, причем как можно более универсальные. Всё, что призвано предложить такое мышление, должно соответствовать содержанию чувственности, находиться с ней в согласии и не противоречить ей; именно в чувственности такое мышление видит критерий истинности своей работы.

Элеаты, в свою очередь, наткнулись на совсем другое мышление — отвлеченное. Его основная особенность состояла в том, что оно прекратило ориентироваться в своей работе на содержание чувственного опыта. Оно перестало принимать в расчет чувственность настолько, что видело истинность своей работы только в строгости рассуждений и попутном отрицании того, что очевидно для чувственности. Элейское мышление, действуя, ориентируется уже не на содержание чувственности, а на формы собственной активности, на собственные правила. В то же время никаких других вещей, кроме чувственно воспринимаемых, сознание того времени попросту не знало, поэтому вынужденно переносило на них свои абстракции. В элейском случае мышление рассуждало вроде как о чувственно воспринимаемых вещах (Ахиллесе, черепахе и т. п.), но то, что оно им приписывало, совершенно не соответствовало содержанию чувственного опыта. То, что в чувственном опыте возникает и гибнет, в отвлеченном мышлении не может ни того, ни другого. Движущееся в чувственном опыте оказывалось полностью неподвижным в мышлении. В результате то, что́ «видит» чувственность, не соответствует тому, что́ об этом говорит мышление.

Чувственный Ахиллес легко догоняет и перегоняет чувственную черепаху, а этот же Ахиллес, втянутый в сферу работы отвлеченного мышления, не может её ни перегнать, ни даже догнать. В этом последнем случае Ахиллес и черепаха «бегут» не по законам чувственно воспринимаемого, а по законам отвлеченного мышления, выполняя все условности, которые предъявляет такое мышление, стремящееся сохранить свою отвлеченность. Например, Ахиллесу, «бегущему» по правилам отвлеченного мышления, это последнее не позволяет «перешагнуть» через черепаху. Мысль требует, чтобы Ахиллес прошёл все возможные точки, появляющиеся в результате мысленного деления той прямой, которая отделяет его от черепахи. Чувственно воспринимаемое движение Ахиллеса вдоль некоторой линии отождествляется с мысленным «движением» деления этой линии. Чувственное движение, в котором участки пути меньше шага бегуна, объединяет их, превращая в потенциальные, а отвлеченное мышление делает то, что только и умеет делать — делит и обособляет каждую точку на этом пути, разрушая их потенциальное единство и превращая его в стремящееся к бесконечности множество актуально разделенных участков пути. Аристотель верно указал, что в апории Зенона потенциальная делимость расстояния между Ахиллесом и черепахой отождествляется с актуальной его разделенностью, т. е., применительно к нашему углу зрения, чувственно воспринимаемое отождествляется с отвлеченно мысленным. Вместо того, чтобы сделать шаг Ахиллеса неделимой величиной и прибавлять к одному его шагу очередной его шаг, отвлеченное мышление делит шаг Ахиллеса по своим правилам. Потенциально путь Ахиллеса бесконечно делим (отвлеченно мысленно, логически, геометрически), но актуально, чувственно, физически — нет. Возможность бесконечной отвлеченно мысленной делимости пути не имеет значения для чувственно воспринимаемого Ахиллеса и его чувственного же движения. Для последнего значение имеют только те участки пути, которые со-масштабны самому Ахиллесу, величине его шага. Чувственный Ахиллес в своей пробежке, разумеется, тоже делит пространство (путь), но делит его на неделимые порции пути, равные величине его шага. Только величина шага бегущего Ахиллеса делит его путь актуально (на определенное количество шагов), а то, что может быть разделенным внутри шага, существует лишь потенциально.

Казалось бы, ну и пусть себе отвлеченное мышление делает то, что оправдано в его границах: отдельная форма познания своеобразно на все смотрит, эка невидаль. Да, но ведь это мышление сказывается не об абстрактных, а как раз о чувственно воспринимаемых объектах и их свойствах (об Ахиллесе, черепахе, летящей стреле, движении и т. п.), от особенностей которых отвлекается и чувственно воспринимаемую целостность и специфику которых разрушает в процессе обретения своей отвлеченности. Ведь это им оно приписывает то, что считается правильным не для них, а для самого отвлеченного мышления; это их оно внутри своих рассуждений заставляет «жить» не по их законам чувственного восприятия, а по правилам такого мышления. Вместе с отвлеченным мышлением у его носителя (Парменид, Зенон и т. д. — нет им числа) появляется убежденность в том, что именно в нем, в этом мышлении, в его правилах содержится истина, истина чувственного восприятия. То, что

чувственный опыт фиксирует в чувственно воспринимаемых вещах (что они возникают, движутся и т. п.), отвлеченное мышление признаёт не истинным, иллюзорным; а вот истинным это мышление признает то, что именно оно́ приписывает таким вещам (что, мол, они не возникают, не гибнут, не движутся и т. д.). Если чувственно воспринимаемые вещи не соответствуют тому, что о них высказывает отвлеченное мышление, то тем хуже для них.

Такая убежденность, состоящая в том, что чувственное восприятие (точнее, ориентированное на него мышление, чувственное мышление) не говорит о себе истинное (это отчасти, разумеется, верно), что истину чувственного восприятия (и его мышления) обнаруживает именно и только отвлеченное мышление (а вот это уже не вполне верно) — эта интуиция стала важнейшей частью не только древнегреческой, но и мировой интеллектуальной культуры.

Главная проблема отвлеченного мышления состоит в том, чтобы понять, о чем оно сказывается, что является адекватным ему объектом. У этого мышления, и правда, имеются солидные достоинства: точность, строгость, последовательность, необходимость следования вывода из посылок, убедительность, доказательность. Но есть у него и недостатки, точнее, один, но большой недостаток. Он состоит в том, что именно тогда, когда это мышление демонстрирует все свои достоинства в наибольшей мере, оно категорически не соответствует чувственно воспринимаемым вещам, не в состоянии выразить их важнейшие свойства. Поэтому, когда оно проецирует себя на чувственно воспринимаемые вещи, появляются апории, разного рода парадоксы. Последние свидетельствуют в пользу того, что чувственно воспринимаемые вещи не подходят на роль того объекта, с которым может адекватно соотноситься отвлеченное мышление (это и понятно, ведь отвлеченное мышление возникает вследствие удаления из мысли всего чувственного содержания). Вот в этом проблема и существенный недостаток: чувственно воспринимаемые вещи не соответствуют тому, что им приписывает отвлеченное от них мышление, но оно все равно приписывает, насильно, сопровождая это насилие обвинениями в адрес чувственного восприятия, что оно недостаточно совершенно, не проницательно, не истинно, не объективно, не необходимо, не точно, не строго, а изменчиво, мнимо, субъективно, случайно и т. п. Ну а если и в самом деле эти чувственные вещи не являются объектом для отвлеченного мышления, то тогда что есть его объект? О чем оно говорит? Ведь не может же оно быть беспредметным, мышлением ни о чем.

Вот именно эта проблема инициировала в древнегреческой философии, в постэлейский её период, поиск объекта для отвлеченного мышления, отличного от чувственного восприятия. В целом поиск закончился учением об идеях, но был и промежуточный результат. Он состоял в том, что отвлеченная мысль, вместо отодвинутых в сторону чувственно воспринимаемых вещей, сконструировала отвлеченно мысленные их аналоги — вроде как чувственно воспринимаемые, но находящиеся за порогом фактического чувственного восприятия (слишком для этого малы), обладающие отвлеченными свойствами и свободные от неприемлемых для отвлеченного мышления качеств, которые это мышление никак не может подчинить себе (вкус, цвет, запах и т. п.). Эти аналоги вроде как не чувственные, но, с другой стороны, и чувственные,

по крайней мере, обладающие кое-какими общими с чувственными вещами свойствами (атомы Левкиппа и Демокрита, плоскостные треугольники Платона). Некоторые важнейшие из них, как правило, геометрические. Геометрические же свойства очень удобны для целей отвлеченного мышления: они уже достаточно абстрактны, чтобы стать инструментом отвлеченного мышления, но при этом содержат в себе характеристики, все еще связанные со сферой чувственно воспринимаемого (например, пространственную выраженность). Они вроде как уже приемлемы для отвлеченного мышления, но при этом пока еще понятны и чувственному восприятию, по крайней мере, полностью не порывают с ним связи. Они вроде как еще чувственные, но уже подчиняются требованиям отвлеченного мышления и его правилам.

Глубинная элейская интуиция о том, что отвлеченная мысль есть истина чувственно воспринимаемых вещей, нашла свою реализацию в разных областях познания, в разное время и в разной мере. Например, в учении Платона о «материальном» начале и в раннем платоновском идеализме, у Гегеля, в новоевропейском и современном естествознании. У всех них (и многих других) по-разному проявляется одно и то же — убежденность в том, что отвлеченная мысль есть истина чувственно воспринимаемого и даже его основа. Например, Платон в «Тимее» предлагает считать основой чувственно воспринимаемых вещей исключительно геометрические объекты — плоскостные треугольники и построенные из них объемные фигуры: тетраэдр, октаэдр, икосаэдр и куб. С точки зрения Гегеля, логика предельно отвлеченного мышления является истиной и основой чувственно воспринимаемых вещей. Естествознание, между прочим, тоже не осталось в стороне. Положим, в физике имеются концепции, в которых дело обстоит похожим образом, например в специальной теории относительности (СТО). По поводу проэлейского мышления упомянутых выше историко-философских персонажей мы уже высказывались в других работах [1; 2; 3]. Здесь же нам стало интересно взглянуть на то, как элейская установка «работает» уже не в философии, а в частной науке, точнее в специальной теории относительности.

Строй элейской аргументации поделен как бы на две части — чисто логическую, которой занимался Парменид, и геометрическую, где подвизался Зенон. Парменид, в самом деле, рассуждал исключительно логически, опираясь лишь на чистые значения слов и манипулируя ими, при этом совершенно игнорируя сферу чувственного восприятия, её особенности и потребности. Назовём этот тип аргументации логосным, поскольку он опирается на чистые значения слов, на чистые мысли, не обращая никакого внимания на чувственные вещи. Рассуждения Парменида выглядят очень убедительными, исходные положения как будто даже самоочевидны. Что можно сказать о «есть» и о «не есть»? «Есть» есть, «не есть» не есть. Что тут возразишь? Из не есть «не есть» вытекает с неизбежностью, что возникновение невозможно, что поистине (для отвлеченного мышления) нет многого, нет движения, нет частей и т. п., и, как из рога изобилия, следуют одно положение за другим, логично из него вытекая. Такое «вытекание» одного положения из другого понимается отвлеченным мышлением как исключительно сильные его свойства: необходимость следования, строгость, точность, объективность.

Всё так, однако история показала при этом, что рассуждения Парменида не представляются тем не менее самодостаточными, содержащими в себе критерий исчерпывающей правоты (в случае с элеатами ясно, что это из-за их несоответствия содержанию чувственного опыта; именно последний побуждает сомневаться в адекватности рассуждения, пусть даже очень логичного). Неприятие чувственным восприятием (и чувственным мышлением) сильных сторон отвлеченного мышления, когда последнее находится в противоречии первому (очень многие относились к положениям элейской школы крайне отрицательно), побуждает абстрактную мысль даже не защищаться, нет, — скорее, атаковать чувственный опыт, компрометировать его, подчинять его себе, покорять его, разрушать к нему доверие (этому служат апории Зенона). Для этого отвлеченная мысль «вторгается» на территорию «противника» — чувственного опыта (т. е. начинает рассуждать о нём) и пытается сымитировать его содержание, однако по своим правилам, стремится реконструировать его, но так, как это выгодно ему, мышлению. Имитация чувственных процессов должна производиться инструментами отвлеченного мышления, причем такими, которые еще не утратили некое единство с чувственным восприятием.

Именно тут возникает потребность в еще одном типе аргументации против чувственного опыта — в геометрическом, зеноновском. Пока Парменид упражнялся с чистыми значениями слов, не обращая внимания на чувственные вещи, геометрия не требовалась; но как только отвлеченная мысль, осознав свою специфику и истинность, устремилась покорять чувственность, надобность в геометрии тотчас появилась. Зенон поэтому рассуждает уже геометрически, хотя в фоновом режиме, разумеется, у него присутствуют Парменидовы чисто логические положения. Геометрия — это отвлеченное мышление, оперирующее чистыми значениями слов, но такое, которое содержит в себе идеализированные этим мышлением элементы чувственного восприятия (прямая линия, треугольник, иные фигуры — это всё идеализированные мыслью свойства чувственно воспринимаемых вещей; идеально прямой линии нет в чувственном опыте, она есть только в мышлении, когда оно мыслит, например, прямое в строгом соответствии со значением слова «прямой», категорически исключая при этом даже намек на какую-нибудь кривизну). Подчинение этих элементов правилам отвлеченного мышления способствует умалению значения чувственного восприятия в сравнении с первым.

Основные инструменты Зенона в геометрической части аргументации — это прямая линия и точки на ней. В зависимости от задачи Зенон назначал этим точкам те или иные функции. К примеру, в одной апории некоей точке (обозначающей, положим, черепаху) назначалась функция предела для движения другой точки (Ахиллеса из апории «Ахиллес и черепаха»), в иной подчеркивалось принципиальное отличие точки от линии (момент времени «теперь», не имеющий величины, точнее длины, в апории «Стрела»). Но в любом случае мышление по своему произволу, исходя из стоящей перед ним задачи, назначало точкам те или иные функции, причем таким образом, чтобы в конечном счете показать абсурдность очевидных и интуитивно понятных для чувственности положений. То, что соответствовало отвлеченному мышлению (логосному и геометрическому), понималось элеатами в качестве бытия, того, что по-

настоящему есть, в качестве истины, а то, что демонстрировало чувственное восприятие, определялось как кажущееся, мнимое.

Нечто сходное можно подметить и, в частности, в релятивистской физике. В ней тоже аргументация имеет два уровня. Один, если угодно, — логосный, представляющий собой формализованный математический язык, не связанный необходимо с содержанием чувственного восприятия. Другой — геометрический, тоже отвлеченно мысленный, но такой, который, тем не менее, всё еще связан с чувственностью, преобразованной мыслью, и стремится сконструировать содержание чувственного восприятия по правилам геометрического мышления. Переход от формы логосной аргументации к геометрической является, видимо, необходимым в тех случаях, когда отвлеченное мышление пытается встать в отношение к чувственности, сохраняя собственное своеобразие. Геометрия представляет собой, если угодно, точку пересечения отвлеченного мышления и чувственного восприятия. При этом она может разделять их (как это было в элейской школе), а может и стремиться к их объединению, правда, на условиях отвлеченного мышления (такова роль геометрии в СТО).

Формализованная аргументация (логосная), объясняющая релятивистские эффекты, берет начало в преобразованиях Лоренца, а вот особая потребность в геометрической аргументации возникла тогда, когда СТО отказалась от физического обоснования указанных преобразований и вместо него должна была предложить какое-то иное оправдание, не физическое. Им и стало обоснование геометрическое, сходное в определенной мере с тем, какое использовал Зенон. Нам бы не хотелось представлять дело таким образом, будто между Лоренцем и Парменидом есть точная и прямая аналогия. Если о последней и можно говорить, то в очень-очень условной мере. А вот между аргументацией СТО и апориями Зенона аналогия весьма заметна, хотя, разумеется, в «инструментах», используемых в обоих случаях, присутствует различие. Важно заметить также, что между аргументами Зенона и СТО есть различие и в задачах.

Зенон отвлеченным мышлением пытался разрушить доверие к чувственному восприятию, его не интересовала вопиющая острота конфликта между первым и последним, элеаты были безразличны к тому, что в их подходе связь между мышлением и чувственностью почти исчезает, а сама чувственность теряет для истины всякое значение. Напротив, чем больше чувственное восприятие будет унижено и дискредитировано, тем лучше для отвлеченного мышления, для его победы в конкурентной борьбе за пребывание в сфере истины. Что ж, потому элеаты и не были физиками в собственном смысле слова, их называли «неприродниками», «остановщиками движения». Релятивистская же физика не может позволить себе вот так просто полностью разрушить доверие к чувственности и отвернуться от неё, не перестав при этом быть физикой; напротив, в своём геометрическом конструировании она пытается не разрушить, а укрепить связь между отвлеченным мышлением и чувственностью, вызвать доверие со стороны последней к первому и к производимым им парадоксам. Отвлеченная мысль релятивистской физики, утверждая свои положения, будучи уверенной в их правильности, пытается убедить в них и чувственность; она стремится доказать, что, если бы чувственность была «более тонкой и проницательной» (например, если бы переживание сверх-

высоких скоростей было для чувственности обычным делом), то она должна была бы воспринимать именно то, что вытекает из расчетов отвлеченной мысли, — положим, релятивистские эффекты.

Отметим, что основным предметом нашего рассмотрения является именно «устройство» геометрического способа аргументации. Однако его нельзя провести без исследования предпосылок, в связи с чем важным оказывается анализ преобразований Лоренца. Поэтому материал, который представляется необходимым изложить в связи с указанными задачами, целесообразно разместить в двух статьях: во второй проанализировать собственно геометрический способ аргументации, принятый в СТО, а в первой обратить внимание на преобразования Лоренца, без которых будет не вполне понятной потребность в упомянутой геометрической аргументации.

Лоренцевы преобразования появились как способ решения парадоксов экспериментов Майкельсона — Морли. Результаты их опытов с интерферометром были и в самом деле шокирующими. Свет показал себя не подчиняющимся классическому закону сложения скоростей. К скорости света можно прибавить скорость движения, например, Земли, можно попытаться вычесть из первой последнюю, однако при этом скорость света останется неизменной. Скорость луча света, к которой прибавляется или из которой вычитается скорость движения Земли, ничем не отличается от скорости луча, к которой ничего не прибавляется и из которой ничего не вычитается. И это опытный факт.

Представим себе странность ситуации на простом примере: два совершенно одинаковых бегуна (луча света) стартуют одновременно в разных средах (в движущейся и в неподвижной), финишируют одновременно (одновременность старта и финиша есть незыблемый опытный факт), пробегают одно и то же (предполагается, что одно и то же) расстояние; при этом предполагается, что движутся они с разными скоростями (согласно представлениям классической физики, скорости должны быть разными, потому что скорость бегущего в неподвижной среде равна его собственной скорости (например, по лестнице вверх и вниз), а скорость бегущего в движущейся среде (например, пробежка вверх и вниз по движущемуся эскалатору) будет иной, суммарной, складывающейся из его собственной скорости и скорости движения среды (эскалатора)). Такая ситуация с бегунами представляется странной, даже невозможной, но именно это произошло с совершенно одинаковыми лучами в интерферометре Майкельсона. Казалось бы, если два бегуна бегут с разными скоростями, то в случае одного времени их нахождения в пути они должны пробежать разное расстояние; в случае же одинакового расстояния им надлежит находиться в пути разное время. Одно допущение из двух напрашивается в качестве правильного. Но так, чтобы время нахождения в пути их обоих, и расстояния, пройденные каждым, были одинаковыми при разных скоростях, это уже слишком! Тем не менее опыт показывал, что именно так и есть, по крайней мере на уровне непосредственного чувственного восприятия.

С точки зрения мысли это парадокс. Опытное положение дел как минимум на уровне чувственного восприятия оказалось противоречащим мысли. Как мысль может снять это противоречие? Что может предложить мысль со своей стороны, чтобы и содержание чувственного опыта (наблюдаемых результатов

эксперимента) не подвергать отрицанию (а как это сделаешь, если это содержание — опытный факт), и дать такую трактовку наблюдаемого, в которой мысль не будет впадать в противоречие с собой (например, сохранит свою правоту классический закон сложения скоростей)? Мысль может предложить то, что делала всегда в конфликтных ситуациях, — решить проблему введением оппозиции «бытия» и «кажимости», разделить и развести подлинное (бытие), то, что по-настоящему есть, и мнимое, которое только кажется существующим, но которого поистине нет. Причем подлинное будет выражаться чистой мыслью, а мнение окажется произведенным усилиями непосредственного чувственного восприятия и ориентированного на него мышления (это мышление из-за своей зависимости от чувственности не является «чистым»).

Присмотримся повнимательнее к парадоксу. Что имеем в непосредственном чувственном опыте? Одновременность старта и финиша обоих лучей, одинаковые длины путей и время нахождения их в пути. Суммарные скорости лучей, как предполагалось, должны быть разными, но в опыте они показали себя одинаковыми. Это обстоятельство и нужно было объяснить. Старт и финиш разумно оставить в покое, поскольку их одновременность есть очевиднейший эмпирический факт, с ним ничего не сделать. Тогда в качестве объекта, пригодного для возможных мысленных интерпретаций (манипуляций), останется только то, что между стартом и финишем, — пространство (расстояние, которое прошли лучи) и время, в течение которого каждый из лучей преодолел своё расстояние. То, что происходит с расстоянием и временем нахождения в пути, уже не очевидно для непосредственного чувственного наблюдения. Именно здесь можно поискать причины тех странностей, которые стали итогом эксперимента. Либо нужно показать, что расстояния, пройденные каждым из лучей, каким-то образом не одинаковы, либо продемонстрировать какую-то неодинаковость времени нахождения в пути. Вариантов не слишком много, если иметь в виду те, которые позднее были востребованными наукой. Имелись и другие, но научная мысль за ними не пошла.

Физики погрузились в раздумья. Один из них, Хендрик Лоренц, предложил разделить обнаруженное в опыте на подлинное (имеющее место для отвлеченной мысли) и кажущееся (то, что воспринимает чувственность и производит мысль, ориентированная на чувственность). Он выдвинул гипотезу о том, что твердый объект, в состав которого входят заряженные частицы (а таковы все материальные объекты), в процессе его движения в эфире производит электромагнитные-магнитные возмущения (магнитные при этом перпендикулярны направлению движения упомянутых частиц), что приводит к деформации построенных из них молекул и сокращению длины объекта в направлении его движения. (Справедливости ради стоит отметить, что к идее сокращения размеров движущегося тела еще до Лоренца пришел Дж. Фицджеральд, излагая эти соображения публично в своих лекциях. Оба мыслителя пришли к такому допущению независимо друг от друга, отчего этот гипотетический эффект стал называться сокращением Лоренца — Фицджеральда.) Лоренц предположил, что и в опыте Майкельсона происходит то же самое — сокращение длины плеча интерферометра, ориентированного по направлению движения Земли. При таком допущении понятно, почему

тот луч, суммарная скорость которого медленнее, стартовав одновременно с более «быстрым» лучом, и финиширует с ним тоже одновременно: он просто проходит со своей медленной скоростью более короткий путь. Стартовали одновременно, финишировали одновременно, а пути разные.

Но чувственный опыт возражает: ведь сокращение соответствующего плеча интерферометра не заметно на уровне непосредственного чувственного восприятия, равенство каждого плеча интерферометра всем остальным подтверждено многократными измерениями (разумеется, чувственным способом, например линейкой, и т. п.). Да, незаметно, но это *кажущаяся* незаметность, настаивает Лоренц; лишь непосредственному чувственному восприятию кажется, что с интерферометром ничего не происходит, и только для того наблюдателя существует эта кажимость, который находится с интерферометром в одной инерциальной системе, рядом с ним, в непосредственном чувственном контакте с ним. Тогда кому же открывается «бытие», «подлинное»? Кому открывается то, что в направлении движения плечо интерферометра сокращается? А вот это, поясняет Лоренц, делается заметным тому наблюдателю, который занимает абсолютную систему отсчета, тому, кто неподвижный эфир сделал системой отсчета. Из этой абсолютной системы отсчета открывается, что происходит сокращение длины плеча интерферометра в направлении его движения. Это истина и бытие, выявленное мышлением, а неизменность указанного плеча — кажимость, данная непосредственному чувственному восприятию. Если смотреть из абсолютной системы отсчета, то никаких парадоксов вообще нет: ну, стартовали лучи одновременно, ну, пришли к финишу одновременно при разных суммарных скоростях, так это оттого, что прошли разное расстояние.

В свою очередь, наблюдателю, находящемуся возле интерферометра в относительной системе отсчета и опирающемуся на данные непосредственного чувственного восприятия, видится иное, продолжает Лоренц. Он видит одновременность начала и завершения движения лучей, но при этом не видит сокращения пути одного из них. Он тщательно проверяет размеры каждого из плеч интерферометра, но не усматривает никакой разницы (по мысли Лоренца, измерительные приборы (линейка, например) тоже будут сокращаться; это видно из абсолютной системы отсчета). Доверяя своему чувственному опыту, наблюдатель исключает одновременность старта и финиша, а также величину пути из числа тех обстоятельств соревнования лучей, в которых может таиться подвох. Где тогда искать этот подвох? Что может подумать наблюдатель, находящийся в относительной системе отсчета, рядом с интерферометром? Что может предложить его мысль?

По мнению Лоренца, в голову этого наблюдателя должна прийти мысль о том, что что-то происходит со временем (кроме времени он не видит больше кандидатов). Не расстояние (которое кажется ему неизменным), а время должно быть каким-то образом неодинаковым, время одного должно быть короче (раз он идет с большей скоростью), а другого длиннее (поскольку он идет медленнее). Что значит «короче» и «длиннее» при одновременности начала и конца движения? Это значит, что у одного оно должно протекать относительно быстрее, у другого медленнее, в одни и те же границы, обозначаемые стартом и финишем, в один интервал, должно войти в одном случае «больше»,

а в другом — «меньше» времени. При одновременных старте и финише эти «больше» и «меньше» могут быть интерпретированы только как «медленнее» и «быстрее» текущие. Для наблюдателя, находящегося в абсолютной (неподвижной) системе отсчета, время, за которое оба луча проходят свои пути, течет абсолютно, т. е. одинаково и в его, и в относительной системах. А вот наблюдатель, находящийся в относительной системе отсчета, к течению времени может относиться и иначе. Рассудив, он решит, что течение времени для обоих лучей будет не одинаковым.

Представим, что имеется некий интервал времени, например, секунда. В течение этой секунды движутся две точки со скоростью 1 м/сек. За одну секунду каждая точка проходит один метр. Предположим, далее, что время для обеих движущихся точек по каким-то причинам начинает течь с разной скоростью: например, для точки А секунда длится в два раза дольше, чем для точки Б (часы идут в два раза медленнее). Скорость, напомним, у обеих точек одинаковая. Тогда получается, что за одну и ту же секунду (например, за одно деление на часах) точка А пройдёт расстояние в два раза большее, чем точка Б. Эту мысль о замедлении времени наблюдатель, находящийся в относительной системе отсчета, может применить и для разрешения странных результатов опыта Майкельсона — Морли. Старт и финиш для обоих лучей одни и те же. Расстояния ему представляются одинаковыми, а скорости — разными. Тогда получается, что для того, чтобы медленнее летящий луч финишировал с быстро летящим лучом одновременно, нужно замедлить время для этого «тихохода». Только в этом случае он за тот же интервал времени с меньшей скоростью пройдёт такое же расстояние. Течение времени должно замедлиться настолько, чтобы можно было скомпенсировать разность скоростей.

Хорошо, а каковы причины замедления времени? Тут уже к электромагнитным возмущениям эфира не поапеллируешь. Тогда вот вариант: время просто замедляется в направлении движения (применительно к опыту Майкельсона — Морли, оно замедляется для луча, который вместе с Землей (относительная система отсчета) движутся в одном направлении относительно неподвижного эфира (абсолютная система отсчета)). Оно будет течь медленнее для луча, движущегося в направлении движения Земли, и относительно быстрее для другого луча, движущегося в направлении, перпендикулярном направлению движения Земли. Единообразно текущее время движения обоих лучей для «абсолютного» наблюдателя превращается в разно-текущее для наблюдателя «относительного». Такое медленно текущее время Лоренц называл «местным», а само замедление течения времени считал кажущимся, не подлинным. Его кажущийся характер обусловлен тем, что наблюдателю, находящемуся в относительной инерциальной системе отсчета (возле интерферометра) не заметно сокращение длины того пути, который должен пройти один из лучей. Была бы у него возможность видеть это сокращение (это возможно только из абсолютной системы отсчета), в предположении о замедлении времени не было бы никакой надобности. Таким образом, по мысли Лоренца, могут происходить деформации пространственных и временных характеристик вещей и их движений, но первые подлинные, вторые же лишь кажущиеся.

В исполнении Лоренца пространство и время приняли на себя искажающий удар парадокса опыта Майкельсона. Пространство — в абсолютной системе отсчета, время — в относительной. При этом, невзирая на то, что только пространственные изменения подлинные, а изменения во времени всего лишь кажущиеся, пространство и время должны сокращаться и замедляться одинаково, пропорционально возрастанию или уменьшению скорости (но одно кажущимся образом, а другое подлинно). Насколько сократились пространственные характеристики движущегося объекта в абсолютной системе отсчета, настолько же должно замедлиться и время в относительной системе. Поэтому в случае, если вдруг человек не сможет физически стать наблюдателем в абсолютной системе отсчета, если он обречен довольствоваться лишь относительный системой и рассуждать только о замедлении времени, то именно это замедление должно стать ключом к пониманию пространственных сокращений. Это замедление времени есть инструмент преодоления кажимости и обнаружения подлинного (сокращения длины в направлении движения). И, если речь пойдет о подборе, можно даже сказать, о придумывании математического аппарата, могущего описать эти странности поведения пространственных и временных свойств движущихся относительно друг друга объектов, то и сокращать пространство, и растягивать время до́лжно одним и тем же математическим инструментом. Сокращение длины и замедление времени — это один и тот же процесс, поразному объясняющийся в абсолютной и относительной системах отсчета. И все это Лоренцу удалось благодаря предположению о сокращении длины тела в направлении его движения.

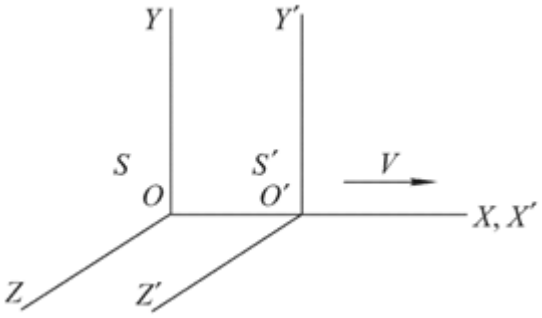
Такова была гипотеза, построенная мыслью, столкнувшейся со странными опытными данными. Она опиралась на представление о существовании эфира и абсолютной системы отсчета. Это только гипотеза, причем такая, что опровергнуть её невозможно, как нельзя и доказать. А вот что возможно и даже необходимо, так это оформление. Нужно математически выразить зависимость между скоростью и сокращением дины в абсолютной системе отсчета, а также между скоростью и замедлением течения времени в относительной системе. Ведь нельзя же в самом деле один и тот же стержень (плечо интерферометра) просто взять и изобразить в одной инерциальной системе (абсолютной) чуточку короче, чем в другой (относительной). Нужен математический инструмент, который не столько опишет упомянутую зависимость, сколько сконструирует её.

Оформление для физики означает сочинение такого математического аппарата, которым можно было бы описать содержащееся в замысле. Ясно, что речь должна идти о преобразовании координат некой вещи, какие она имеет в движущейся инерциальной системе, в координаты этой же вещи в неподвижной системе, и наоборот. Нужно было описать преобразования кажущегося (данного в чувственном восприятии и принятого мыслью в относительной инерциальной системе) в истинное (того, что происходит для мышления в абсолютной системе координат) и, наоборот, истинного в кажущееся. Преобразования Галилея совершенно не годились для этого: они вообще не были рассчитаны на разделение кажущегося и истинного, но, по мысли самого Галилея, имели дело только с истинным. Но истинное для Галилея уже не представлялось

Лоренцу действительно истинным для электродинамики, поскольку галилеевские преобразования не предполагали изменение линейных размеров вещи в направлении её движения. Более того, для Лоренца преобразования Галилея прикрепляют исследователя к сфере кажущегося и уж никак не могут вывести за его пределы (именно потому, что не учитывают сокращение размеров).

Лоренцу требовались такие преобразования, которые включали бы в себя преобразования Галилея (кажущееся, не учитывающее полностью то, что есть) и добавляли к ним некий элемент, корректирующий кажущееся до истинного. Эти новые преобразования должны быть такими, чтобы они соответствовали эксперименту, который показал опытную независимость скорости света от скорости движения его источника, и также такими, чтобы они показывали изменение длины движущегося объекта в направлении его движения. Если скорость света остается неизменной при увеличении или уменьшении скорости его источника, то это значит, что происходит сокращение длины; если удастся описать сокращение длины движущегося объекта, то скорость света останется неизменной на уровне непосредственного чувственного опыта и при этом выполнится классическая формула сложения скоростей, которую Лоренц хотел сохранить. Нужно было длину вещи связать со скоростью вещи, при этом скорость света должна быть показана как предельная (какой она показала себя в эксперименте Майкельсона), а классический закон сложения скоростей работающим. Таким был замысел Лоренца.

Преобразования Галилея просты, очевидны, свободны от гипотетичности, в них нет ничего, что вызывало бы какие-то вопросы. Возьмем две инерциальные системы отсчета: *S* и *S´*; начало координат обеих систем O и O´ в некоторый момент времени находятся в одной точке, т. е. O=O´. Инерциальная система *S´* движется относительно инерциальной системы *S* вдоль оси *X* со скоростью *V*. Изменение положения одной системы относительно другой происходит только по оси *X*, по другим осям, *Y* и *Z,* изменения не происходит и этими осями можно пренебречь. Обозначим некую координату *X* в системе *S,* а в системе *S´*эта же координата будет *X´*. Каким будет положение этой координаты теперь уже *X´* в системе *S´*?



Преобразования, как говорилось, просты: координаты *Y* и *Z* не меняются, поэтому можно записать *Z′ = Z*, *Y′ = Y*. Не меняется и время, поэтому *t′ = t*. А вот по оси *X* изменения есть, и их можно записать так: *X′ = X*–V*t*. (Это прямые преобразования. Обратные выглядят так: *X = X′ + Vt*.)

А вот преобразования Лоренца иные. В них содержатся и преобразования Галилея тоже, но к последним пристраивается некая математическая конструкция, некий инструмент, который и должен скорректировать их до истинных преобразований. Этот инструмент призван решить сразу три задачи. Во-первых, гарантировать предельный характер скорости света (независимость её от движения источника излучения или поглощения, что вытекало из экспериментов Майкельсона — Морли); во-вторых, обеспечить сокращение длины физического объекта в направлении его движения (мысленное объяснение опытного факта, сохраняющее классическую формулу сложения скоростей); и, наконец, в-третьих, попутно обеспечить кажущееся замедление времени. Формулу построить нужно так, чтобы она имела смысл и не становилась абсурдной лишь при том условии, что все остальные скорости будут ниже скорости света. Этим инструментом, прибавленным к галилеевским преобразованиям, стал множитель

$$\frac{1}{\sqrt{1 - v^2/c^2}}.$$

Конструкция была разработана Лоренцем для описания электростатических взаимодействий и спроецирована на молекулярный уровень для выражения взаимодействия молекулярных сил притяжения и отталкивания. Перемещение твердого тела в эфире может, по мысли Лоренца, привести к такому расположению молекул в этом теле, которое опять-таки может обусловить сокращение его в направлении движения в отношении

$$\frac{1}{\sqrt{1 - v^2/c^2}},$$

где *v* — скорость движущегося объекта, *c* — скорость света. (Лоренцем использовались иные обозначения — *p* и *v* соответственно. Здесь приводим привычные устоявшиеся обозначения [1, с. 74–75].) Это так называемый Лоренц-фактор. Он показывает гипотетическую зависимость молекулярных сил от электромагнитных и, соответственно, зависимость размеров материального объекта в направлении его движения от скорости (чем выше скорость, тем сильнее электромагнитные возмущения и, соответственно, «деформация» молекулярных сил, а значит, тем сильнее и сокращение размеров тела в направлении его движения). Умный инструмент. Этот множитель уходит в знаменатель преобразований Галилея, и формула для вычисления X′ выглядит уже иначе, чем у Галилея:

$$x' = \frac{x - vt}{\sqrt{1 - v^2/c^2}}.$$

В ней все продумано, но интересен знаменатель, его устройство. *v* не может быть больше *c*, не может быть даже равно *c*, потому что под корнем тогда будет ноль или что-то меньше ноля, что невозможно: извлечь корень из 0 или из отрицательной величины для действительных чисел нельзя. *v* обязательно должно быть меньше *c*, только в этом случае формула будет иметь смысл. Корень гарантирует, что *v* должно быть меньше *c*. Корень из единицы — единица. Поэтому, даже если отвлечься от *v2/c2* и оставить в знаменателе только корень из единицы, то фактически будем иметь дело с преобразованиями Галилея. Но вот сочетание *v2/c2* с единицей и под корнем уже решает нарисованную в воображении Лоренца задачу: оно не позволяет *v* подняться выше *c* и неминуемо повлияет на *x′*. *x′* уже не будет равным *x – vt*, как было у Галилея, потому что в варианте Лоренца *x – vt* должно делиться не на единицу (что сохраняло бы галилеевы преобразования), а на $\sqrt{1 - v2/c2}$, и вследствие этого *x′* уже не было бы равно *x – vt*.

Этот же релятивистский корень необходимо применять и для вычисления времени. У Галилея $t' = t$. Но у наблюдателя, находящегося в относительной системе отсчета (возле интерферометра), могла, или даже должна была, согласно Лоренцу, появиться мысль о замедлении времени для одного из лучей. Должно быть так, чтобы $t' \neq t$. Релятивистский корень позволяет это сделать

$$\Delta t = \frac{\Delta t_0}{\sqrt{1 - v^2/c^2}}.$$

Что собой представляет релятивистский корень? Это гипотеза, точнее, сконструированное математическое выражение гипотетического предположения о том, что всякое тело сокращается в направлении своего движения в эфире (а также о том, что молекулярные силы деформируются соответствующим образом). В основе этой гипотезы не лежит чувственный опыт (эксперимент Майкельсона — Морли свидетельствует только о том, что скорость света не зависит от скорости движения источника). Если эту гипотезу принять, если согласиться с тем, что применение релятивистского корня вполне оправдано, то с его помощью, с помощью его модификаций, можно вполне строго, точно и последовательно вывести много чего еще, включая релятивистскую массу, и всё это можно сделать, даже не заглядывая в опыт. Здесь мысль (логос, формула) будет двигаться как бы сама собой: формула может поочередно входить в математическое описание тех или иных свойств физических объектов, которые прежде представлялись незыблемыми, а теперь, благодаря корню, становятся релятивистскими. Мысль преобразуется в мысль, вытекает из мысли. Так работает логосный тип аргументации. Пусть отдаленно, не по содержанию, а по форме, в широком смысле слова понимаемой, преобразования Лоренца (и кроме них еще много чего иного) «работают» так же, как и логос Парменида: мысль, найдя некое ключевое значение, приступает к выведению с его помощью значений производных и к проецированию их на разные аспекты своей предметной области.

Ну а дальше преобразования Лоренца должны подвернуться проверке. Проверке и следствий, и причин. Она включает в себя и испытание формализ-

мов на опытном (чувственном) уровне, и анализ тех начал и причин, которые лежат в их основе. Без проверки гипотеза остается всего лишь гипотезой, какой бы красивой она ни была. Математические построения выглядят логично, но есть ли такое чувственное восприятие (реальный физический объект), которое этим рассуждениям соответствует? Что в чувственном восприятии на тот момент времени могло подтвердить и релятивистский корень, и описываемое с его помощью сокращение?

Вот тут для концепции Лоренца многое неблагоприятно. Её можно было бы принять с уверенностью, если бы удалось опытным путем доказать, что движение заряженных частиц в эфире действительно приводит к их пространственной деформации (сокращению в направлении движения). Нужно признать, что это дело не из легких. Спросим себя, как эта задача могла восприниматься в конце XIX — начале XX веков? Уж точно не как задача, могущая сиюминутно получить решение. Её решение (положительное или отрицательное), если и виделось возможным, то в очень отдаленной перспективе. Не тогда, когда ответ был жизненно необходим. А что до этой светлой поры должна была делать физика? Пребывать в состоянии глубокого кризиса, вызванного парадоксальными экспериментами Майкельсона — Морли, и унывать? Дело усугублялось тем, что в этих экспериментах не было обнаружено и эфира, как уже говорилось. И как можно подтвердить, обосновать релятивистский корень, если сам основной виновник его появления — эфир — не нашел своего опытного подтверждения? У Лоренца корень оправдывает, скорее, невозможность обнаружить эфирный ветер в эксперименте, а вовсе не его (эфира) существование. Ну а если представить, что эфир не обнаружен не потому, что не обнаружен, а потому, что его просто не существует, то нет и сокращения длины, а следовательно, нет оправдания и преобразованиям Лоренца, включая релятивистский корень. Может показаться парадоксальным, но красивая идея сокращения была обездвижена именно физическим её аспектом (на наш взгляд, сильной её стороной) — невозможностью опытной проверки ни существования эфира, ни сокращения размеров тела в направлении его движения из-за электромагнитных возмущений.

Ситуация, в которой оказалась физика после появления концепции Лоренца, была примерно такой. Можно сохранить положения Лоренца и до опытной их проверки (когда бы она ни случилась) пребывать в состоянии полной неуверенности и неясности. Можно отбросить соображения Лоренца, отказаться от Лоренц-фактора и продолжать находиться в той же самой (если не бóльшей) неуверенности и дезориентированности. Можно, наконец, попытаться отвлечься от физического фактора — от Лоренцевых рассуждений о причинах сокращения и опытной их проверки, требующей значительного времени, — и доказать нефизическими средствами то из этих рассуждений, что может быть доказано прямо здесь и сейчас, без бесконечного ожидания подходящего физического эксперимента. Нефизическими средствами — значит, логическими в широком смысле слова, силой отвлеченного мышления, как правило, не нуждающегося в чувственном опыте для собственного строительства. Только отвлеченная мысль, строгая, точная, последовательная, может доказать прямо сейчас то, что от чувственного опыта потребует длительного

времени. Если это предприятие удастся, то для физики оно станет выходом из глубокого кризиса не когда-то потом, а прямо сейчас. Специальная теория относительности не стала ждать, она отказалась от бесполезного опыта, отказалась от необнаружимого эфира, но при этом сохранила логосную (мысленную, формальную, математическую) часть преобразований Лоренца. Ясно, что сами преобразования без того, что их обосновывает, несамостоятельны и необязательно истинны. Их нужно было переобосновать, обосновать не физическими, а какими-то иными средствами. Отказав чувственному опыту в том, чтобы быть основанием оправдания преобразований Лоренца, специальная теория относительности предложит оправдания геометрические. Они, если удастся правильно построить доказательство, в состоянии снять кризис прямо здесь и сейчас. Постояв перед дилеммой: получить определенность когда-нибудь потом или получить её тотчас, — физики дружно выбрали последнее.

А что делать философам? Физики свои проблемы решили, но является ли это их решение решением также и для философов? Философская мысль должна не только восхищаться изменениями картины мира, внесенными релятивистскими элементами, но и заняться осмыслением обоснованности важнейших инструментов релятивизма. Множитель Лоренца — крайне важный, ключевой инструмент. Он слишком существенен, чтобы можно было игнорировать меру его обоснованности. Он должен иметь такую обоснованность, которая соответствовала бы его значимости. Рассуждения о том, что «мы не знаем почему математические описания физических явлений (иногда совершенно произвольные) работают, но они, действительно, работают и подтверждаются практикой», — эти рассуждения, может быть, успокоят физиков, но точно недостаточны для философов.

(Окончание в № 4 «Вестника РХГА» за 2022 г.)

ЛИТЕРАТУРА

1. Лебедев С. П. Идеализм: история и логика генезиса. — СПб., 2008.

2. Лебедев С. П. Гегелевское понимание историко-философского процесса, его критика и альтернативы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2019. — Т. 20. — № 3. — С. 63–78.

3. Лебедев С. П. Критика гегелевской трактовки историко-философского процесса // Творческое наследие Гегеля: философия, теология, право, экономика. Сборник материалов Межрегиональной конференции с международным участием, посвященной 250-летию со дня рождения Г. В. Ф. Гегеля / Отв. ред. Д. В. Масленников. — СПб., 2020. — С. 79–96.

4. Лоренц Г. А. Интерференционный опыт Майкельсона // Принцип относительности. — Л., 1935.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.004
УДК 304:130.2

В. Т. Фаритов*

ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ ПЛАТОНИЗМА: ЕВРОПЕЙСКАЯ И РУССКАЯ МОДЕЛИ

Статья посвящена исследованию проблемы преодоления платонизма в поздней европейской и русской философии. На основе сравнительного анализа философских учений выделяются европейская и русская модели преодоления платонизма. В статье обосновывается тезис о том, что в поздней европейской модели, в учении Ницше, платонизм отождествляется с христианством и метафизикой. Соответственно, преодоление платонизма в данной модели отождествляется с преодолением метафизики и христианства. Результатом этой установки становится постметафизическая европейская философия и «теология мертвого Бога». В русской модели, напротив, платонизм противопоставляется христианству, а преодоление платонизма предполагает утверждение самобытного философского потенциала Восточной православной церкви. Наиболее последовательное выражение русская модель преодоления платонизма получила в учении А. Ф. Лосева, а также в богословских работах В. Н. Лосского.

Ключевые слова: преодоление платонизма, постметафизическая философия, русская философия, Ф. Ницше, А. Ф. Лосев, Т. Альтицер, В. Н. Лосский.

V. T. Faritov

WAYS TO OVERCOME PLATONISM: EUROPEAN AND RUSSIAN MODELS

The article is devoted to the study of the problem of overcoming Platonism in late European and Russian philosophy. On the basis of a comparative analysis of philosophical teachings, the European and Russian models of overcoming Platonism are singled out. The article substantiates the thesis that in the late European model, in the teachings of Nietzsche, Platonism is identified with Christianity and metaphysics. Accordingly, the overcoming of Platonism in this model is identified with the overcoming of metaphysics and Christianity. The result of this attitude is the post-metaphysical European philosophy and the "theology of the dead God". In the Russian model, on the contrary, Platonism is opposed to Christianity, and the overcoming of Platonism presupposes the assertion of the original philosophical potential

* Фаритов Вячеслав Тависович, профессор, доктор философских наук, доцент, Самарский государственный технический университет; vfar@mail.ru

of the Eastern Orthodox Church. The Russian model of overcoming Platonism received the most consistent expression in the teachings of A. F. Losev, as well as in the theological works of V. N. Lossky.
Keywords: overcoming Platonism, post-metaphysical philosophy, Russian philosophy, F. Nietzsche, A. F. Losev, T. Altitser, V. N. Lossky.

Одной из значимых, можно даже сказать, магистральных тенденций постметафизической философии является преодоление платонизма. Об этом свидетельствуют как историки философии, так и представители философской мысли прошлого столетия. Так, А. А. Глухов отмечает, что «для философов, ориентировавшихся на Ницше, мысливших "после Ницше", т. е. для постницшеанцев, антиплатонизм — фундаментальная черта и задача мысли» [3, с. 13–14]. Согласно М. Фуко, преодоление платонизма является центральным пунктом, точкой отсчета построения едва ли ни всех значимых философских учений: «Все ли философии суть разновидности "антиплатонизма"? Каждая ли из них начинается с объявления об этом фундаментальном отказе? Можно ли сгруппировать их вокруг этого вожделенного и отвратительного центра?» [15, с. 439]. Здесь следует сделать ряд замечаний уточняющего характера. Во-первых, преодоление платонизма не означает его одностороннего отрицания. Преодоление скорее представляет собой способ творческого усвоения, диалогического взаимодействия. Преодоление — сугубо диалектический процесс, в котором отрицание ведет к синтезу и новому утверждению. Как таковое преодоление — неотъемлемый компонент историко-философского процесса. Именно преодоление позволяет каждой новой эпохе в истории философии, с одной стороны, не быть простым повторением и воспроизведением прошлых учений, а с другой стороны, не занимать позицию радикального разрыва с наследием прошлого. Во-вторых, преодоление представляет собой кризисный феномен. Не в любой период истории философии возможно преодоление такого влиятельного и значимого учения, как платонизм. Сама постановка подобной задачи есть свидетельство кризиса, наступающей смены исторических эпох и парадигм в развитии философской мысли. Это своеобразная «переоценка ценностей», свидетельствующая о кардинальных сдвигах и преобразованиях в историко-философском процессе. И, наконец, в-третьих, преодоление платонизма не является единичным и однородным событием. Существуют различные модели преодоления данного учения, соответствующие различным культурно-историческим типам. В задачу настоящего исследования не входит анализ всех моделей, которые позволяет вычленить история философской мысли. Мы сосредоточим внимание на двух моделях преодоления платонизма: поздней европейской и русской. Хронологически обе модели формируются и развиваются в период с конца XIX по конец XX века.

Источник европейской модели — кризис европейской метафизики, получивший свое наиболее полное и всесторонне выражение в философии Ф. Ницше. С Ницше начинается тот путь преодоления платонизма, который впоследствии завершится философией постмодернизма, «антиплатонизмом» в чистом виде. Источником русской модели выступает назревший уже к концу XIX столетия масштабный кризис русского культурного сознания. Владимир

Соловьев — первый значительный русский философ, выступающий одновременно и первым значимым представителем русского платонизма. Завершением этой линии будет учение А. Ф. Лосева. Важно сразу учесть, что и в европейской, и в русской моделях преодоление платонизма опосредовано сложным и неоднородным наследием предшествующих периодов философской мысли. В ближайшей перспективе и там и там наблюдается влияние немецкой классической философии, которая сама представляет собой особую модификацию платонизма. Однако нас в настоящем исследовании интересуют в первую очередь различия. Основным критерием демаркации между двумя моделями выступает не отношение к немецкой классике, а отношение к христианству. И здесь — пока в общих чертах и предваряя исследование — картина складывается следующим образом. В поздней европейской модели платонизм фактически отождествляется с христианством. Соответственно, преодоление платонизма предполагает и преодоление христианства. Разумеется, речь здесь идет о западном христианстве. Напротив, в русской модели — правда, после достаточно длительных уклонений, блужданий и исканий — платонизм в конце концов растождествляется с христианством. Соответственно, преодоление платонизма здесь предполагает утверждение христианства в его восточно-православной версии и раскрытие философского потенциала этой ветви.

Преодоление платонизма в учении Ф. Ницше: европейская постметафизическая модель

Поздняя европейская модель преодоления платонизма связана с переходом к постметафизической философии. Ее источником, как уже отмечалось, выступает учение Ницше. Для Ницше период расцвета греческой мысли связан с досократиками, в то время как с Сократа и его последователей начинается упадок греческого духа [12]. Следует отметить, что Ницше не был глубоким знатоком Платона. Как отмечает К. Ясперс, «из великих философов Ницше основательно читал только Платона, однако делал это как филолог (позднее он “замер от удивления, как мало он знает Платона” — Овербеку от 22.10.83)» [16, с. 95]. Справедливости ради нужно сказать, что с наследием других великих философов Ницше был знаком еще хуже, например: «Ницше не знал из Гегеля ничего кроме распространенного переложения» [14, с. 241]. Данное обстоятельство, однако, не является поводом, чтобы отказать историко-философским сентенциям Ницше в признании. Ницше обладал глубочайшей чувствительностью к философским учениям, которая компенсировала отсутствие достаточного знания источников: «Ницше, почти никогда основательно не изучавший великих философов, знающий большинство из них только из вторых рук, смог, тем не менее, за традиционными штампами мысли разглядеть первоистоки» [16, с. 95].

Итак, формулируя свои тезисы о платонизме и христианстве, Ницше исходит в большей степени из устоявшихся к его времени расхожих представлений о данном вопросе, из «общих мест» и штампов. И в платонизме, и в христианстве он видел только метафизику и эссенциализм, которые в его учении рассматриваются в качестве проявления нигилизма, придания высшей ценности потустороннему, сверхчувственному миру. Суть платонизма в одной

фразе философ формулирует так: «Истинный мир достижим для мудрого, для благочестивого, для добродетельного, который живет в нем, который и есть этот мир» [8, с. 33]. Суть христианства, или, что для Ницше то же самое, христианского платонизма, представляется следующим образом: «Истинный мир недостижим сейчас, но обещан мудрому, благочестивому, добродетельному ("грешнику, который кается")» [8, с. 33]. Ключевым понятием и для учения Платона, и для христианства, по Ницше, является «истинный мир» (die wahre Welt), мир вечных сверхчувственных сущностей, противопоставляемый чувственно воспринимаемому, конечному миру вещей. Как будет показано ниже, это крайне упрощающий взгляд, который не соответствует ни учению Платона, ни христианству. Причем не соответствует принципиально различными способами.

Тем не менее позицию Ницше нельзя объяснить простым недостатком знания материала. Философ работает с теми образами платонизма и христианства, которые сложились и утвердились в западном философском сознании его времени. Критический, разоблачающий пафос философствующего молотом мыслителя направлен не против Платона и христианства как таковых, но против тех идолов, в которые они превратились в ту эпоху, современником которой так упорно не хотел считать себя Ницше. Это эпоха восхождения нигилизма, эпоха упадка духовного уровня европейского человечества. И у этой эпохи есть свой платонизм и свое христианство — выродившиеся до практически полного стирания различий, ставшие тождественными в своем нигилистическом пафосе феноменами. Платонизм и христианство, понимаемые как утверждение высшей ценности потустороннего мира, есть, по Ницше, первые ступени на пути к нигилистическому отрицанию ценностей как таковых. За Кантом, постулировавшим полную непознаваемость истинного мира, последует позитивизм, отрицающий само существование такового мира. А из этого пункта последует главный вопрос постметафизической и постхристианской эпохи европейского мира: «Мы упразднили истинный мир — какой же мир остался?» [8, с. 34]. Постницшеанская философия является не чем иным, как мучительным поиском вариантов ответа на этот вопрос.

Здесь не место для подробного анализа всей постметафизической философии Европы. Обратим внимание лишь на некоторые ключевые фигуры. М. Хайдеггер, отталкиваясь от учения Ницше о европейском нигилизме, усматривает сущность нигилизма в «забвении бытия», в утрате различия бытия и сущего. Как и Ницше, Хайдеггер видит причину европейского нигилизма в сугубо метафизическом характере западной мысли. Именно метафизика трактует бытие в качестве особого рода сущего — высшего, сверхчувственного, вечного. Хайдеггер в своем деструктивном анализе истории европейской метафизики определяет место учения Ницше в качестве завершающего момента этого прогрессирующего «забвения бытия»: «Хайдеггер трактовал философию Ницше как конечную форму метафизики, от чьей опредмечивающей оценочной хватки ускользает бытие. Ночь забвения бытия, которая для Хайдеггера начинается с Платона, с Ницше еще не кончается» [10, с. 422]. Для Хайдеггера, как и для Ницше, фигура Платона выступает в качестве знака, указывающего на начало этого события забвения бытия. Как и для Ницше, для Хайдеггера Платон — метафизик и эссенциалист.

«Ночь забвения бытия» не кончается и с Хайдеггера. Как и прогнозировал Ницше, восхождение нигилизма составит историю двух ближайших столетий. Установка на преодоление метафизики в постструктурализме становится лозунгом и директивой. Метафизические конструкции подвергаются деконструкции в порядке игры и комбинации означающих. Устраняется само понятие субстанции вместе со всеми своими модификациями, будь то идея, Бог или субъект. Утверждается чистое становление, множество, не сводимое ни к какому единству и ни из какого единства не выводимое [11]. Все это вполне укладывается в ту схему упразднения метафизики, которую представил Ницше в разделе «Как истинный мир стал ложным» («Сумерки идолов»).

Не менее знаменательные события происходят в европейской теологии второй половины XX столетия. В 1966 появляется евангелие христианского атеизма — теология мертвого Бога Томаса Альтицера. В этом учении европейская модель преодоления платонизма приходит к своему логическому завершению. Если платонизм отождествляется с христианством, если и то и другое понимаются в качестве метафизики и эссенциализма, то задача преодоления платонизма с прогнозируемой неизбежностью приведет к смерти Бога. Важно учесть, что речь здесь идет не об идее, которую выдвинул Ницше, но о реальном событии в культуре европейского мира. Современный западный мир не может не быть постхристианским, как современная западная философия не может не быть постметафизической. Пусть нам не указывают на какие-то отдельные, единичные попытки разработать или «возродить» метафизику или христианство в современной Европе. Такие отдельные попытки всегда будут, но необходимо отдавать себе отчет в том, что это только свидетельство неотвратимого кризиса, который в настоящий момент уже вступил в свою завершающую фазу. По крайней мере сейчас уже трудно усомнится в постхристианском характере европейской цивилизации. Во времена Ницше и во времена Шпенглера это было прогнозом, сейчас это факт.

В перспективе европейской модели преодоления платонизма вся история западной философии может быть представлена в качестве тяжкого гнета платоновско-христианской метафизики и последующего освобождения. Именно пафос освобождения от трансценденции составляет основную отличительную черту теологии мертвого Бога: «Ницше считал все предшествующие формы западной мысли извращенными формами теологии. И это верно хотя бы потому, что всякое западное понятие бытия, в конечном счете, есть понятие Бога; и, таким образом, существование вообще не мыслится на Западе без существования Бога. Ницшевское провозглашение смерти Бога было завершением западной философской мысли в целом» [1, с. 142]. И провозглашение смерти Бога было завершением не только западной мысли, но и всего западного мира. Когда завершал свое существование античный мир, умерли все боги Эллады. Теперь смерть Бога западного христианства свидетельствует о конце самого западного мира: «Мировоззрение Августина и Ницше стали возможными только благодаря концу тех миров, к которым принадлежали эти мыслители» [1, с. 193]. Грядет новое, не-европейское, пост-европейское человечество, выступающее под флагом свободы от области трансцендентного. Речь, таким образом, идет о «новой действительности, созданной благодаря отмене перво-

начального бытия, смерть которого положила начало новому человечеству, освобожденному от любых потусторонних смыслов и норм» [1, с. 55].

Таков итог европейской модели преодоления платонизма. Под термином «платонизм» в данном случае понимается не столько учение самого Платона и его ближайших последователей, сколько парадигма, первоначальный архетип западной философской мысли и культуры. Преодоление этого первоначального архетипа стало возможным только в ситуации кризиса самой парадигмы.

Преодоление платонизма в учении А. Ф. Лосева: русская православная модель

Существует убеждение, что русская философская мысль не является оригинальной и самобытной, что она в основе своей эклектична и представляет собой компиляцию платонизма и немецкого романтизма. В задачи настоящего исследования не входит подробная критика этого подхода. Здесь не место обосновывать принципиальную несводимость русской философии к учению Шеллинга и других представителей западной мысли. Сосредоточимся на платонизме. Как уже отмечалось в начале исследования, рецепция платонизма в русской философии достигает своей высшей точки в работах А. Ф. Лосева. И здесь мы дадим обоснование тезиса, что учение Лосева представляет собой не очередную версию платонизма, но именно преодоление последнего. Во-первых, Лосев преодолевает ту версию платонизма, которая отождествляет его с метафизикой и эссенциализмом. Согласно русскому философу, учение Платона является сложным синтезом философских концептуально-методологических установок, которые не сводимы к метафизике. Во-вторых, Лосев преодолевает ту версию платонизма, которая отождествляет его с христианством. В работах мыслителя достигается максимально полное и последовательное растождествление платонизма и христианства. Отсюда, в-третьих, преодоление платонизма в русской модели направлено на утверждение христианства в качестве самостоятельного культурного типа, что находит свое подтверждение в русском православном богословии.

1. В отличие от Ницше, Лосев, как профессиональный философ, изучил наследие Платона в деталях. В учении греческого философа русский мыслитель эксплицировал целый конгломерат концептуально-методологических подходов и установок, предвосхищающих практически все основные и фундаментальные направления будущей европейской философии. У Платона Лосев выявил и феноменологию, и трансцендентализм, и диалектику, и символизм. Конечно, все эти подходы, названные терминами из европейской философии, носят у Платона специфически античный характер. Феноменология Платона не та же, что у Гуссерля, трансцендентализм не тот же, что у Канта, диалектика не та же, что у Гегеля, символизм не тот же, что у Кассирера. Везде в платоновском наследии прослеживаются базовые интуиции античного культурно-исторического типа. Но что обращает на себя внимание, так это то обстоятельство, что Лосев решительно отказывает Платону в причастности к метафизике — хотя именно этот момент является отправным пунктом в европейской модели преодоления платонизма, как было показано выше. Для Ницше Платон — метафизик, предопределивший метафизическую на-

правленность философии на многие столетия и даже тысячелетия вперед. Для Лосева Платон — кто угодно (феноменолог, трансценденталист, диалектик…), только не метафизик, скорее антиметафизик. Так, говоря о фундаментальной проблеме платонизма — взаимоотношении эйдосов и вещей, Лосев отмечает: «Легко понять это взаимоотношение причинно-метафизически. Несмотря на то, что такая метафизическая причинность — и как обусловленность и как телеология — строжайшим образом критикуется в "Федоне", все-таки платоновские эйдосы по традиции понимаются как какие-то метафизические субстанции, находящиеся с вещами в том или ином взаимодействии. Платон это отвергает, сам ставя наперед такие возражения, которые, по его мнению, не следует ставить по отношению к его учению об эйдосах, если его правильно понимать» [6, с. 170].

Далее Лосев разъясняет, по каким основаниям недопустима меатфизическая трактовка платоновского учения об эйдосах: «Все эти возражения исходят из одного, совершенно неприемлемого для Платона, предположения, что эйдосы — такие же вещи, как и чувственные, но только особой, метафизической природы… Но все дело в том, что Платон, выставляя в "Парменида" сам себе такие возражения, как бы говорит нам: именно, эйдос — не вещь, и эйдология — не метафизика; эйдос — не формальное обобщение и не может вступать ни в какую чисто формально-логическую связь с другими вещами и понятиями; эйдос — наивысшая обобщенная, конкретная сущность вещи; и к нему не приложимы никакие не только вещные, но формально-логические квалификации» [6, с. 171]. Данный пункт чрезвычайно важен для целей нашего исследования. Здесь Лосев раскрывает в учении Платона принцип онтологической дифференции, сформулированный Хайдеггером: бытие не есть сущее. Согласно Хайдеггеру, именно метафизика постулирует понимание бытия в качестве сущего. Принцип онтологической дифференции направлен как раз на преодоление метафизики. Однако, по Лосеву, уже Платон осуществляет преодоление метафизики, руководствуясь принципом онтологической дифференции. Ницшевская критика платонизма лишается тем самым своего основания. Критика Платона как метафизика — лишь интерпретация, которую предвидел и опроверг сам же Платон. Вместе с тем речь здесь не идет о простой ошибке в толковании. Постулируя именно такое, метафизическое, понимание платонизма, европейская философия приходит к осознанию лежащей в ее основе конструкции. Отсюда становится возможным преодоление этой конструкции в период кризиса европейской метафизики. Перед Лосевым, как представителем русской философии и культуры, стоят другие задачи. Путь русской философской мысли не тот же, что путь западной. Соответственно, преодоление платонизма и сам образ платонизма здесь будут носить совсем иной характер.

2. Еще более настойчив Лосев в размежевании платонизма и христианства. И здесь русский мыслитель высказывает положения, диаметрально противоположные позиции западных философов. Не следует забывать, что Ницше — сын пастора и представитель протестантской культуры, в то время как Лосев — православный монах и, как такой, не высказывает положений, противоречащих церковным догматам. Этим Лосев отличается от многих русских философов,

которые, вступая в компромисс с платонизмом, мистицизмом, шеллингианством, нередко высказывают суждения еретического толка. Позицию Лосева в общих чертах можно обозначить следующим образом: платонизм относится к языческой культуре, в его основе лежат сугубо языческие интуиции, делающие данное учение несовместимым с христианством и даже враждебным к нему. Поэтому в вопросе о платонизме и христианстве Лосев занимает позицию, не допускающую компромиссов: «Слишком много было либералов-христиан, которые на том основании, что у Платона — учение об идеальном мире и в христианстве — учение об идеальном мире, утверждали, что Платон — христианин, а христианство — платонично» [6, с. 721]. Подобные утверждения базируются на принципиальном невнимании к различиям культурно-исторических типов: «Такое смазывание и нивелирование столь различных исторических типов мысли и жизни, отличающее именно либеральную природу исследования, указывает на полное отсутствие исторического зрения и неспособность разобраться в самых элементарных вопросах культуры. Все эти культурные типы для меня совершенно индивидуальны, оригинальны, внутренно законченны и друг с другом совершенно несовместимы» [6, с. 722].

Здесь все еще остается возможным полемическое оспаривание данного тезиса. Можно возразить, что речь в данном случае идет только о позиции Лосева, о его личных убеждениях, которые как таковые не носят обязательного для всех характера. Однако Лосев не ограничивается собственными рассуждениями, но подкрепляет свои выводы ссылками на постановления Соборов: «Мне остается только сказать, что Платон и платонизм были неоднократно предметом осуждения на соборах и что, по крайней мере, на трех Соборах, одном Вселенском и двух Поместных, Платон и платонизм были преданы анафеме» [6, с. 695]. Отсюда знаменитое лосевское «платонизму трижды анафема». Важно только учитывать, что анафемствует здесь отнюдь не Лосев (у него нет таких полномочий), но Церковь. А тут уже не с чем спорить. Православное христианство — это Церковь, внецерковного православия не существует. Всякий, кто поставит задачу выявить характер взаимоотношения платонизма и православного христианства, должен будет принять во внимание факт анафемы платонизму со стороны Церкви.

Вместе с тем не стоит впадать в противоположную крайность, превращая Лосева в непримиримого врага всякого платонизма. Как справедливо отмечает Л. А. Гоготишвили, позиция философа в отношении к платонизму амбивалентна: «С одной стороны, изложив социально-политические выводы платонизма, Лосев вслед за тремя — одним вселенским и двумя поместными — соборами предает платонизм анафеме. С другой стороны, в этой же книге, не говоря уже о других лосевских работах, платонизм расценивается не просто высоко в историческом смысле, например, как “ослепительное” явление греческого язычества, но как единственно возможная самобытная форма философствования вообще» [4, с. 23]. На наш взгляд, здесь нет противоречия. Как философ, Лосев видит в учении Платона модель, форму едва ли ни всех наиболее значительных философских подходов (феноменология, трансцендентализм, диалектика, символизм). Поэтому последующие философы так или иначе будут реализовывать ту или иную форму мысли, разработанную Платоном. Не являются исключе-

нием и философы с ярко выраженной антиплатоновской направленностью. «Антиплатонизм» самым непосредственным образом обнаруживает свою зависимость от платонизма, по отношению к которому он выстраивает свой концептуальный горизонт. Но при этом универсальность и богатство формы не исключают кардинальных различий культурно-исторического характера. Поэтому тезис Лосева о несовместимости платонизма и христианства нисколько не опровергается признанием философских заслуг Платона.

На уровне философской и богословской мысли христианства платонизм играет значительную роль именно в качестве формы: «…христианство выражает свое уникальное содержание, несводимое ни к какой другой религиозной или философской доктрине, в структуре понятий античной философии, усваивая не только неоплатонические термины для выражения богословских данностей, но и определенную логику оперирования этими категориями. Христианство словно наполняет пустые формы античных понятий жизненным содержанием и высшим ценностным значением» [5, с. 97]. Подобная ситуация, когда содержание (душа) одной культуры отливается в формы другой культуры, определяется Освальдом Шпенглером как псевдоморфоза. О псевдоморфозе русского религиозного сознания будет подробно говорить протоиерей Георгий Флоровский [13]. Движение русской религиозной философии и русского богословия направлено на преодоление этой псевдоморфозы. Философские и богословские изыскания Лосева — значительный шаг на этом пути.

3. Исследования Лосева по античной философии имеют достаточно ярко выраженную богословскую направленность. Структура «Очерков античного символизма и мифологии» обнаруживает главную цель книги: размежевание платонизма с христианством и утверждение самобытности богословской мысли Восточной церкви. В многотомной «Истории античной эстетики» Лосев приходит к сходным выводам в отношении неоплатонизма: «Христианство и неоплатонизм — "исконные враги". Христианство не сводится к неоплатонизму и не вытекает из него. У них, кроме того, есть критически значимые различия в понимании Верховного Бытия: для неоплатоников оно — абстрактный принцип блага, а для христиан — живое и личное Существо. У Существа есть имя — это, конечно, лосевская дань имяславию» [5, с. 89–90].

Аналогичные тенденции представлены и в русском богословии XX столетия. В. Н. Лосский актуализирует значимые различия христианского богословия и неоплатонизма посредством сравнительного анализа учений Дионисия Ареопагита и Плотина: «Экстаз Дионисия есть выход из бытия как такового, экстаз Плотина есть скорее сведение бытия к абсолютной простоте. Вот почему Плотин определяет свой экстаз очень характерным наименованием — "упрощение". Это — путь сведения к простоте объекта созерцания, который может быть определен положительно как Единое и которое в этом отношении не отличается от созерцающего субъекта» [7, с. 214]. Отсюда делается вывод: «Непознаваемый по своей природе Бог Дионисия… не есть первичный Бог-Единство неоплатоников. Если Он непознаваем, то не в силу простоты, которая не может примириться с множественностью, поражающей всякое познание, относимое к существам; это непознаваемость, можно сказать, более глубинная и более абсолютная. Действительно, если бы она была обоснована, как у Плотина,

простотой Единого, Бог не был бы непознаваемым по Своей природе. Однако для Дионисия именно непознаваемость и есть единственное подобающее Богу определение, если только можно говорить здесь о "подобающих определениях". Когда Дионисий отказывается приписывать Богу свойства, составляющие предмет положительного богословия, говорит: "Он — не Единое и не Единство", то именно и имеет в виду определения неоплатоников» [7, с. 215]. Ключевое основоположение Ареопагита, однозначно и безоговорочно выводящее христианское богословие за пределы неоплатонизма, выглядит так: «Бог не единство и не множество, но… Он превосходит эту антиномию» [7, с. 215].

Эта формула заставляет вспомнить тезис Ницше об упразднении антиномии истинного и кажущегося мира [8, с. 34]. Ницше тоже стремился достичь такого мышления, в котором метафизическая антиномия единства и множества была бы упразднена. Но вместе с этой антиномией Ницше упразднял и христианство. Такова европейская модель преодоления платонизма.

Ницше не знал богословия Восточной церкви. По этой причине он не мог прийти к тому выводу, к которому пришел Владимир Лосский: «Если Бог откровения не есть бог философов, то именно сознание Его абсолютной непознаваемости проводит грань между двумя этими мировоззрениями. Все, что можно было сказать о "платонизме" отцов Церкви и в особенности о зависимости автора "Ареопагитик" от неоплатоников, ограничивается внешним сходством, не доходящим до глубин его учения, и объясняется терминологией, свойственной данной эпохе» [7, с. 215].

Вместе с тем Ницше не был абсолютно далек от уразумения принципиального различия платонизма и христианства. По крайней мере на уровне интуиции философ усматривал несводимость языческого духа Платона к христианству. Речь идет о посещении Ницше Неаполя, где он увидел бюст Платона, который произвел на него сильное впечатление: «Не добро, а высший человек! Платон более ценен, чем его философия! Наши инстинкты лучше, чем их выражение в понятиях. Наше тело мудрее, чем наш дух! Если Платон был похож на тот бюст в Неаполе, то мы имеем лучшее опровержение всего христианства!» [9, с. 227]. Этот антихристианский, дионисийский дух платонизма был отмечен и Лосевым: «Если находить всерьез нужным разыскивание платоновского мифа, тот этот миф есть оргии и кроваво-безумные пляски опьяненных вакханок. Платоновская Идея, не вопреки своему умному и идеальному характеру, но именно благодаря ему, благодаря его скульптурному содержанию, под собой имеет обязательно безличный экстаз, т. е. дионисийское исступление» [6, с. 557]. Как видно из приведенных цитат, разница между Ницше и Лосевым состоит в том, что последний видит прямую и непосредственную связь между философией Платона и дионисизмом. Ницше же приписывает дионисизм только личности Платона (представление о которой он составил по неаполитанскому бюсту), в то время как его философию он продолжает рассматривать как исток христианства («христианство вышло из этой платоновской niaiserie» [9, с. 227]). Ницше видит противоречие в личности Платона и его учении. Это противоречие между телом и духом. Для Лосева такого противоречия нет. Самый дух платоновской философии побуждает его сказать: «Позвольте, да это сам дьявол, бес. Дьявол и есть» [6, с. 557].

Завершая исследование, можно сделать вывод, что поставленная цель — сравнительный анализ европейской и русской моделей преодоления платонизма — достигнута. Европейская модель через отождествление платонизма с христианством и метафизикой приходит к утверждению философии постметафизического типа. Отправным пунктом здесь выступает учение Ницше, финалом — теология мертвого Бога. Русская модель движется в ином направлении: через размежевание платонизма и христианства к утверждению самобытного философского потенциала богословия Восточной церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. — М.: Канон+, 2010. — 224 с.
2. Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. — М.: НЛО, 2019. — 704 с.
3. Глухов А. А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма. — М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. — 584 с.
4. Гоготошвили Л. А. Платонизм в зеркале XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // А. Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Академический проект, 2021. — С. 5–26.
5. Иеромонах Антоний (Подоровский). История античной эстетики А. Ф. Лосева: сокрытость выражения христианской позиции // Научные труды Самарской духовной семинарии. — Самара: Слово, 2020. — С. 76–102.
6. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Академический проект, 2021. — 755 с.
7. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Академический проект; Парадигма, 2015. — 543 с.
8. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. — Т. 11: Черновики и наброски 1884–1885 гг. — М.: Культурная революция, 2012. — 688 с.
9. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. — Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ecce homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер. — М.: Культурная революция, 2009. — 408 с.
10. Сафрански Р. Ницше: биография его мысли. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016. — 456 с.
11. Фаритов В. Т. «Век Делеза»: онтология смысла и трансгрессии // Философская мысль. — 2016. — № 9. — С. 23–23.
12. Фаритов В. Т. Трансгрессия в античной философии: Ницше и досократики // Философская мысль. — 2016. — № 12. — С. 105–114.
13. Флоровский Г. Пути русского богословия. — Минск: Белорусская Православная Церковь, 2006. — 608 с.
14. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль XX века. — СПб.: Мифрил, 1994. — 346 с.
15. Фуко М. Theatrum philosophicum. Делез Ж. Логика смысла. — М.: Академический проект, 2011. — 472 с.
16. Ясперс К. Ницше: Введение в понимание его философствования. — СПб.: Владимир Даль, 2004. — 630 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.005
УДК 1(091)

Д. В. Шкрум*

ГЕГЕЛЬ О ЦЕННОСТНОЙ ПРИРОДЕ ГОСУДАРСТВА КАК ЯВЛЕНИЯ КУЛЬТУРЫ

По мере ослабления методологического потенциала аксиологического подхода к праву заданный им высокий уровень интереса к ценностной проблематике не снижается. Поэтому аксиологический аспект гегелевского понятия государства оценивается как максимально актуальный для современной политической философии. Определение ценностной природы государства в системе категорий философии Гегеля связано с его пониманием права как воплощения идеи абсолютного добра.

Ключевые слова: Гегель, философия права, аксиология, ценность, право, государство.

D. V. Shkrum

HEGEL ON THE VALUE NATURE OF THE STATE AS CULTURAL PHENOMENA

As the methodological potential of the axiological approach to law weakens, the high level of interest in value issues that it sets does not decrease. Therefore, the axiological aspect of the Hegelian concept of the state is assessed as the most relevant for modern political philosophy. The definition of the value nature of the state in the system of categories of Hegel's philosophy is connected with his understanding of law as the embodiment of the idea of absolute good.

Keywords: Hegel, philosophy of law, axiology, value, law, state.

Идея правовых ценностей становится системообразующим понятием юриспруденции начиная с теоретико-правовых учений представителей неокантианства (Г. Коген, Г. Кельзен, Г. Риккерт, Р. Штаммлер и др.), т. е. с начала XX столетия [8, с. 205]. Разработка Г. Кельзеном нормативной теории права, представлявшей собой опыт переложения кантовской дедукции категорий на систему обоснования правовых норм, сделала актуальным вопрос о связи

* Шкрум Дмитрий Васильевич, кандидат политических наук, доцент РХГА; dschkrum@mail.ru

субъекта правовой интерпретации с правовой действительностью как ее объектом [4, с. 49–52]. Кельзеновская «основная норма» и обоснованная ею система подчиненных норм права, выведенная из определенности субъекта, не могла быть просто заявлена в качестве объективной системы, как это делалось в «наивном» (определение Кельзена) позитивизме. Своеобразный выход был найден в предложенной неокантианцами модели «отнесения к ценности». Понятие ценности, таким образом, становится для философов права неокантианской ориентации основной категорией, своего рода мостом, связывающим сферу субъективного и сферу объективного в теории права.

В доминировавших в правовой мысли XX века течениях аналитической юриспруденции и феноменологических теориях права философско-правовая проблема соотношения субъекта правового знания и объекта правовой действительности постепенно стала решаться также на иных методологических основаниях, не требующих построения системы отношения к ценности (анализ языка правовой науки, ее формально-логической основы, построение герменевтических моделей и т. п.) [10, с. 78–81; 182–187; 224–228]. Однако глубокий интерес к проблеме ценностей в праве сохранился. При этом значение самого понятия ценностей постепенно смещалось от специально-методологического к общенаучному, зачастую даже культурологическому [1, с. 190–192].

Соответственно, и в области истории политико-правовых учений интерес правоведов XX–XXI вв. все больше привлекают те из них, в которых отчетливо присутствует аксиологическое содержание и общенаучный дискурс которых позволяет выделить это содержание. Так, например, в творчестве позднего Г. Кельзена в аксиологическом ключе интерпретируется этико-правовая модель Платона: «Идеи — это трансцендентные, находящиеся по другую сторону нашего чувственно воспринимаемого мира сущности, которые недоступны скованному рамками чувственного восприятия человеку. Они олицетворяют ценности, которые человек должен воплотить в чувственном мире, но сделать это полностью он не в состоянии. Над всеми отдельными идеями возвышается задуманная как венец и исток “высшая идея”, “идея абсолютного добра”, которая охватывает идею справедливости — части добра» [11, с. 398]. Хотя подобного рода «аксиологизация» учения античного философа представляется некоторой натяжкой, она имеет несомненную эвристическую значимость, поскольку позволяет акцентировать внимание на значении идеи абсолютного добра в обосновании Платоном юридических законов и на той роли, которую играет в их опосредовании понятие справедливости.

Отметим, что аксиологический аспект гегелевского понятия государства отмечают и современные историки права: «Право, как “наличное бытие абсолютного понятия, знающая самое себя свобода”, составляет основной принцип современного государства и пронизывает все плоскости и измерения современной жизни. Оно конституирует собственно область ценностей новой, насквозь интерсубъективной, нормативности, которая, следуя своей претензии на общезначимость, легитимирует субъективное сознание и волю индивида, и потому может быть принята современным обществом» [12, с. 42].

В этой связи для нас представляет интерес аксиологическая интерпретация философии права Гегеля, этатистский акцент которой, а значит, и признание

ценностного измерения государственности вряд ли могут быть подвергнуты сомнению. Важно, однако, выделить, какие именно черты государства, по Гегелю, не только имели прагматическое значение, но и являли собой содержание всеобщих ценностей культуры.

Прежде всего нужно отметить, что согласно Гегелю, не всякое политическое образование может быть названо государством, но лишь то, которое соответствует этому понятию и таким образом является «истинным» государством. Комплекс критериев этой «истинности» он сформулировал уже в своей ранней рукописи, озаглавленной «Конституция Германии». В ней он утверждает свой идеал «от противного», заявляя, что Германия больше не является государством, поскольку не отвечает ни одному из критериев государственности. Согласно Гегелю, истинное государство должно обладать достаточными возможностями для защиты объединенных им масс людей и своей собственности; должно иметь общий центр, персонифицированный в монархе и сословиях; посредством системы представительства обеспечивать гармонию отношения центральной государственной власти и подданных, что должно быть закреплено в конституции [7, с. 170].

Исходным пунктом политической философии Гегеля является идея внутренней целостности личности, общества и государства, определяемой их общей правовой субстанцией. Поэтому понятия гражданского общества и государства он не противопоставляет друг другу, а рассматривает как ступени развития одного понятия. При этом гражданское общество Гегель трактует как своего рода «внешнее государство» [3, с. 342]. Целостность личности, общества и государства, по Гегелю, обнаруживается прежде всего посредством того, что государство, будучи высшей ступенью развития семьи и гражданского общества, является их основанием и предпосылкой. Методологически обосновать такой подход, как и вообще дать синтетическую модель социальных процессов, можно лишь на основе разработанного Гегелем диалектического метода познания в соответствии с базовым принципом системности.

Согласно гегелевской диалектической методологии, истинное основание всякого процесса раскрывается в его результате. То, с чего начинается процесс, его начало, еще является чем-то неистинным, совершенно противоречит своему понятию. Это противоречие как раз и является источником развития содержания. Поэтому абстрактная атомарная личность, выступающая субъектом договорных отношений, содержит в себе противоречие, состоящее в том, что она является лишь абстракцией всей полноты духовного содержания, которое раскрывается в понятии государства, несущего в себе высшую нравственную идею.

Гегель, кстати, именно поэтому одобрительно высказывался в своей «Истории философии» об аристотелевской теории происхождения государства: в «Политике» государство исторически является результатом сложения и развития селений (аналог гражданского общества), но логически, по сути своей, первично, поскольку более глубоко раскрывает ту нравственную идею, которую несут в себе и общество, и личность. То, что он неоднократно и в разных работах возвращается к этой мысли, показывает ее важность для правоведа-диалектика. В «Философии права» он пишет об этом так: «Так как

в ходе развития научного понятия государство является как результат, а между тем оно оказывается подлинным основанием, то первое опосредование и эта видимость также снимает себя и переходит в непосредственность. Поэтому в действительности государство есть вообще первое, внутри которого семья развивается в гражданское общество, и сама идея государства распадается на эти два момента; в развитии гражданского общества нравственная субстанция обретает свою бесконечную форму, которая содержит в себе два момента: 1) момент бесконечного различения вплоть до для себя сущего в себе бытия самосознания и 2) момент формы всеобщности, заключающийся в образовании, в форме мысли, посредством чего дух становится для себя в законах и институтах, в своей мыслимой воле объективным и действительным как органическая тотальность» [2, с. 378]. Понять и выразить целостность личности, общества и государства как единую «органическую тотальность» с тем, чтобы потом трансформировать это новое понимание в комплекс конкретных определений суда, форм государства, суверенитета и т. п., — в этом видит Гегель свою главную задачу в области политико-правовой науки.

Итак, по Гегелю, государство составляет истину гражданского общества и семьи, чем определяется его аксиологическая значимость. Сегодня все дальше уходят в прошлое ранние интерпретации учения Гегеля о государстве, характерные для XIX века, когда его, вслед за Ф. Энгельсом, трактовали как апологетику «прусской государственности», как нечто реакционное и даже противоречащее гегелевскому диалектическому методу. В XX столетии К. Поппер видел в гегелевской теории государства теоретическое обоснование тоталитаризма. Разумеется, подобная оценка в свете современного гегелеведения также выглядит не более чем анахронизмом. Современный историк права указывает на особую актуальность гегелевской теории государства: «Гегелевская концепция свободного правового государства как носителя и представителя современной системы нравственности пережила своих многочисленных более или менее поверхностных критиков, что вполне очевидно. Пережила для того, чтобы сегодня в эпоху позднего модерна именно для нашего времени раскрыть свой универсальный острый смысл, свою философскую глубину и живую актуальность» [12, с. 49].

Эта актуальность нам видится прежде всего в том, что никто так последовательно, как Гегель, не отказывается от механистической трактовки сущности государства, укоренившейся в правовой теории со времен Т. Гоббса. Для него «государство — не механизм, а разумная жизнь самосознающей свободы, система нравственного мира» [2, с. 299]. Именно эта нравственная составляющая идеи государства позволяет говорить о ее аксиологическом содержании.

Определяя государство как «самосознание свободы», Гегель подчеркивал такое его качество, как субъектность, которую он понимал как его самоопределяемость, самодостаточность и внутреннюю содержательность. Опираясь на такое понимание сущности государства, следует не «минимизировать» его участие в жизни общества, как это предлагалось делать в нашем недавнем прошлом, а, наоборот, рассматривать его наряду с личностью и семьей как высшую социальную ценность.

В своей трактовке государства как «разумной жизни самосознающей свободы» Гегель находит средства для выражения именно субъектной сто-

роны права и государства, если вспомнить о его классическом определении духа как субстанции-субъекта свободы. Тем самым получает свое завершение учение о суде как выражении субъектности гражданского общества и учение о субъективности личности, которое было предзадано уже самим понятием свободной воли и учением о ее объективации [9, с. 204]. Для Гегеля эта субъективность государства реализуется, во-первых, в его суверенитете, а во-вторых, персонализируясь в личности монарха — главы государства.

По Гегелю, монарх является олицетворением суверенитета, а следовательно, олицетворением и до известной степени воплощением субъектности самого государства: «Суверенитет, представляющий собой сначала только всеобщую мысль этой идеальности, существует только как уверенная в самой себе субъективность и как абстрактное и тем самым не имеющее основания самоопределение воли, от которого зависит окончательное решение. Это — индивидуальное в государстве как таковое, и само государство лишь в этом индивидуальном есть одно» [2, с. 318]. Гегель рассматривает «субъективность как вершину государства в лице монарха» [2, с. 356]. Здесь целостность единства и многообразия, всеобщего и единичного в социально-политической жизни получает свое всестороннее развитие.

Однако на уровне отношений между суверенными государствами целостность распадается и, согласно Гегелю, восстанавливается отношение «войны всех против всех». Гегель категорически отстаивает принцип национального суверенитета и последовательно выступает против идеи всемирного правительства и всемирного гражданства, выдвинутой ранее И. Кантом. Поэтому он считает, что международное право не является правом по своему понятию, а представляет собой комплекс договоров, возникающих по тому или иному, но всегда случайному, поводу. Гегелевская концепция суверенитета становится особенно актуальной в условиях современных противоречивых процессов глобализации и контрглобализации, когда наследие теоретиков вестфальской модели государственности впервые подверглось серьезному сомнению.

Приоритет национального суверенитета исключает существование какой-либо наднациональной инстанции над государствами. Таким образом, одно из наиболее важных мест в политико-правовой концепции Гегеля занимает идея государственного суверенитета, который сам по себе является одной из важнейших правовых ценностей и является необходимым составным элементом, определяющим ценностное измерение государства. Для Гегеля национальный суверенитет является важнейшим признаком государства и исключает существование какой-либо наднациональной инстанции над государствами и какой-либо «всемирной конституции».

В гегелевской трактовке история является прежде всего процессом осознания человеком и человечеством своей внутренней свободы, которая по мере их развития становится свободой внешней. Эта внешняя свобода получает свое зримое воплощение в формах человеческого самосознания, искусства, религии, философии, а также в объективных формах государства и права. Народы, не создавшие государства, для Гегеля существуют вне истории. Сама история соотносится Гегелем прежде всего с этапами становления государства. В свою очередь, государство в силу самой своей природы находится в процессе

постоянного развития. Хотя идея свободы в разной мере и в разных формах проявляет себя на каждом из этапов мировой истории, согласно Гегелю, она как «субстанция духа» дана сразу во всей своей полноте. Это противоречие между изначальной полнотой и данностью свободы, с одной стороны, и ее отсутствием во внешних формах государства, с другой стороны, составляет источник исторического развития, действительным субъектом которой Гегель называет «мировой дух».

Комплексно оценивая учение позднего Гегеля о праве и государстве, нельзя ограничиваться только рамками базового произведения, т. е. «Философии права». Поскольку для Гегеля история — это прежде всего «шествие государства по земле», постольку любое его произведение, содержащее отсылку к историческому материалу, содержит элементы учения о праве и государстве: «Эстетика», «Философия религии», «История философии» и, конечно же, «Философия истории». Соответствующий анализ всех этих произведений представляется совершенно необходимым для экспликации гегелевского понятия права и государства.

Особенно перспективным в этом плане нам представляется материал гегелевских «Лекций по философии религии». Обращаясь к этой работе в поисках дополнительных нюансов гегелевской модели права и государства, мы должны прежде всего иметь в виду весьма специфическое понимание этим мыслителем религии, которое как раз содержит в себе имплицитную, но вместе с тем вполне определенную отсылку к политико-правовому содержанию. Религия представляет собой для Гегеля прежде всего «народный дух» во всей его целостности: «…единый дух есть субстанциальная основа вообще; это — дух народа так, как он определен в различные периоды всемирной истории, — это народный дух: он составляет субстанциальную основу индивидуума» [2, с. 381].

Однако этот же народный дух составляет субстанциальную основу не только индивидуума, но и семьи, гражданского общества и самого государства. Поэтому религия и государство не могут находиться друг к другу во внешних отношениях. Если понимать религию как всю полноту духовного отношения человека и общества к природе и к себе, то это отношение выстраивается не только в формах чистого мышления, но и в объективных практических формах мышления, воплощенного в материальных и социальных объектах человеческой деятельности, включая государство и всю систему нравственности [5, с. 20–24].

Само государство, основанное на идеалах разума, должно заключать в себе то духовное содержание, которое полнее всего выступает в религиозном отношении. Вместе с тем основания государства, по Гегелю, являются совершенно автономными от религии и церкви, а потому государство, эта «разумная жизнь самосознающей свободы, система нравственного мира», в то же время воспроизводит себя как светское государство. «Существенной принадлежностью завершенного государства является сознание, мышление, — отмечал Гегель, — поэтому государство знает, чего оно хочет и знает это как мысленное. Так как знание имеет свое местопребывание в государстве, то наука также имеет его здесь, а не в церкви. Несмотря на это, в новейшее время постоянно говорят о том, что государство должно возникать из религии. Государство есть

развитый дух и выдвигает свои моменты при свете сознания: благодаря тому, что то, что заключено в идее, выступает во-вне, в предметность, государство являет себя как конечное, как область мирского, между тем как религия являет себя как область бесконечного» [2, с. 304].

К содержанию нравственной, или нравственно-правовой, традиции народ может относиться, используя различные формы знания, включая философию и искусство. Однако «эта определенность права и нравственности обретает для народа свое наиболее убедительное подтверждение только в форме существующей религии» [там же]. История подтверждает и сегодня истину гегелевских слов. Религия по-прежнему остается «наиболее убедительным подтверждением» ценностного содержания государства и права. Там, где религиозная традиция прерывается или слабеет, неизбежно наступает период правового нигилизма и упадок государственности, и наоборот, религиозные традиции являются истинно эффективной защитой от угрозы деградации общества.

Вместе с тем, оценивая гегелевскую концепцию государства, мы должны принять то, что государство не является комплексом институтов и его соответствия указанным в рукописи «Конституция Германии» критериям еще недостаточно для формирования сущности государства. Для Гегеля важно донести до читателя понятие государства как осуществленной идеи во всей полноте тех смыслов, которые он связывал с этим словом. И только в таком качестве государство может быть принято как ценность. «Мысля идею государства, — писал философ, — надо иметь в виду не особенные государства, не особенные институты, а идею для себя, этого действительного Бога. Каждое государство, пусть мы даже в соответствии с нашими принципами объявляем его плохим, пусть даже в нем можно познать тот или иной недостаток, тем не менее, особенно если оно принадлежит к числу развитых государств нашего времени, содержит в себе существенные моменты своего существования. Но так как легче выявлять недостатки, чем постигать позитивное, то легко впасть в заблуждение и, занимаясь отдельными сторонами, забыть о внутреннем организме самого государства. Государство — не произведение искусства, оно находится в мире, тем самым в сфере произвола, случайности и заблуждения; дурное поведение может внести искажения в множество его сторон. Однако ведь самый безобразный человек, преступник, больной, калека — все еще живой человек, утвердительное, жизнь существует, несмотря на недостатки, а это утвердительное и представляет здесь интерес» [2, с. 284–285].

Аналогия с человеком, с личностью здесь очень показательна. Как человек представляет абсолютную ценность независимо от своих качеств («безобразный человек, преступник, больной, калека»), так и государство являет собой абсолютную ценность вне зависимости от тех случайных особенных качеств, которые оно приобретает «в сфере произвола, случайности и заблуждения». В «Философии права» и близких ему по содержанию произведениях Гегель, по сути, раскрывает дискурс платоновско-аристотелевского понятия государства, которое он очень ценил, а именно понятия государства как выражения высшей нравственной идеи, идеи абсолютного добра [6, с. 33]. Это понятие само по себе мало дает для раскрытия институциональной сущности

государства, но без него нам не обойтись и сегодня, если мы стремимся к теоретической экспликации и обоснованию понятия суверенного государства как абсолютной национальной ценности, высшего исторического достояния народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К., Сальников В. П. Ценности, мышление, культура в пространстве духовной жизни // Мир политики и социологии. — 2019. — № 9. — С. 186–194.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М.: Мысль, 1990.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1977.
4. Крушельницкий М. А., Масленников Д. В. Понятие основной нормы как предпосылка неокантианской модернизации Гансом Кельзеном юридического позитивизма // Юридическая мысль. — 2016. — № 6. — С. 49–53.
5. Масленников Д. В., Ревнова М. Б. Отношение религии и государства в философии права Г. В. Ф. Гегеля // Юридическая мысль. — 2018. — № 1 (105). — С. 20–25.
6. Сальников В. П., Масленников Д. В. Институты права и идея абсолютного Добра // Государственно-правовые институты современного общества: Сборник статей Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 100-летию Республики Башкортостан (г. Уфа, 14 декабря 2018 г.) / отв. ред. Ф. М Раянов. — Уфа: Башгу, 2018. — С. 32–40.
7. Сальников В. П., Масленников Д. В., Прокофьев К. Г., Исмагилов И. Р. Философско-правовое содержание ранних работ Г. В. Ф. Гегеля // Юридическая наука: история и современность. — 2017. — № 1. — С. 164–177.
8. Фролова Е. А. Методология юридической науки: неокантианский подход (конец XIX — начало XX века) // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков. Материалы XV Международной научной конференции: в 2 ч. — 2016. — С. 202–205.
9. Berges A. Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012.
10. Braun J. Rechtsphilosophie im 20. Jahrhundert. Die Rückkert der Gerechtigkeit. — München: Verlag C. H. Beck, 2001.
11. Kelsen H. Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit / 2., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl. — Wien: Franz Deuticke, 1960.
12. Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlinien des Rechtsstaates / herausg. von M. Wischke, A. Przylebski. — Würzburg: Königshausen — Neumann, 2010.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.001
УДК 1(091)

Д. В. Масленников, Еп. Антоний (А. В. Простихин), иером. Филарет (И. В. Бердников)*

БОГ И АБСОЛЮТ В «НАУКЕ ЛОГИКИ» ГЕГЕЛЯ: К ВОПРОСУ О МЕТАФИЗИЧЕСКОМ И ТЕОЛОГИЧЕСКОМ СОДЕРЖАНИИ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Авторы статьи выступают против отождествления идеи Бога и гегелевского понятия абсолютной идеи, невзирая на имеющие место рефлексивные суждения самого философа. При этом философия Гегеля сохраняет свое содержательное и методологическое значение для теологии, поскольку обладает истинным метафизическим содержанием. Последний тезис доказывается с опорой на текст монографии Р. Пиппина, в котором авторы выделяют следующие моменты, значимые для раскрытия темы: отношение Гегеля к философским учениям его предшественников, сравнение науки логики Гегеля и трансцендентальной логики Канта; экспликация содержания науки логики.

Ключевые слова: Бог, абсолют, Гегель, Роберт Пиппин, теология, немецкая классическая философия.

D. V. Maslennikov, Ep. Anthony (A. V. Prostikhin), Hierom. Filaret (I. V. Berdnikov)

GOD AND THE ABSOLUTE IN HEGEL'S «SCIENCE OF LOGIC»: ON THE QUESTION OF METAPHYSICAL AND THEOLOGICAL CONTENT OF GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY

The authors of the article oppose the identification of the idea of God and the Hegelian concept of the absolute idea, despite the reflexive judgments of the philosopher himself. At the same time, Hegel's philosophy retains its substantive and methodological significance for theology, since it has a true metaphysical content. The last thesis is proved based on the

* Масленников Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии; dwm61@inbox.ru
Епископ Антоний (Простихин Алексей Викторович), научный сотрудник, РХГА.
Иеромонах Филарет (Бердников Илья Владимирович), научный сотрудник, РХГА

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21–011–44055 «Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна».

text of R. Pippin's monograph, in which the authors highlight the following points that are significant for the disclosure of the topic: Hegel's attitude to the philosophical teachings of his predecessors, comparison of the science of Hegel's logic and Kant's transcendental logic; explication of the content of the science of logic.

Keywords: God, absolute, Hegel, Robert Pippin, theology, German classical philosophy

Вопрос о соотношении понятий Бога и абсолюта — один из наиболее актуальных для современной истории философии и теологии. Ведь именно от решения этого вопроса зависит то, как будут теологии интерпретировать исключительное по напряженности и разнообразию мысли классическое философское наследие и что именно они смогут из него воспринять [1, с. 30–31].

В XX столетии суть вопроса о возможности совпадения философии и теологии очень точно определил М. Хайдеггер (он называет такого рода философского «кентавра» онто-теологией): «Рассмотреть онто-теологическое конституирование метафизики — означает понять, как было бы возможным найти в сущности метафизики, что ответить на вопрос: Как Бог входит в философию? Бог входит в философию через Примирение, которое мы помыслили прежде всего, как вводящее в Различение бытия и сущего. Различение составляет общий план, по которому возводится сущность метафизики. Примирение открывает нам бытие как основу, которая приносит и представляет; и эта основа сама имеет необходимость в основании-в-разуме, исходя из чего она сама основывает в разуме: то есть она имеет необходимость в причинении Вещью самой изначальной, Вещью главной (Ursache), помысленной как Causa sui. Таково имя, которое соответствует Богу в философии. Этому Богу человек не может молиться и приносить жертвы. Перед Causa sui он не может ни пасть на колени, исполненный страха, ни играть на гуслях, петь и танцевать. Таким образом, мысль без-Бога, чувствующая себя принужденной оставить Бога философов, Бога как Causa sui, может быть ближе к божественному Богу. Но это говорит только о том, что такая мысль гораздо более открыта, чем онто-теологическая мысль об этом думает» [цит. по: 5, с. 176].

Концепт Бога изначально присутствовал в истории философской науки, как в языческой античной, так и в философии, развивавшейся в пространстве христианской культуры. До Канта философы, как известно, обращались с метафизическими понятиями некритически, не задумываясь об основаниях отождествления определений мышления с определениями бытия. В таком случае мысль философа о всеобщем могла быть определена ими как мысль о Боге лишь постольку, поскольку сам философ именовал Богом объект своего познания.

Таким подходом в Новое время отмечена прежде всего философия Р. Декарта, который стремился, используя понятие Бога, преодолеть дуализм мышления и бытия, обусловленный метафизическим способом познания. При этом заслуга Декарта состояла в том, что им с предельной остротой был поставлен вопрос о полной противоположности и несводимости друг к другу двух субстанций — мыслящей и протяженной. При полной очевидности их единства (или того, что Декарт принимал за «очевидность»). Решить этот вопрос было невозможно без того, чтобы не конкретизировать понимание природы всеобщего, поскольку им опосредствовано отношение этих субстанций.

Декарт правильно фиксировал, что единство противоположностей лежит в сфере абсолютного, но он неоправданно стремился восполнить абстрактность своего абсолюта конкретностью представлений о Боге. Если бы субъективность тождества мышления и бытия, маркируемая посредством «cogito ergo sum», была бы раскрыта Декартом как необходимость того процесса мышления, которое он обозначил ссылкой на онтологическое доказательство Бытия Божия, то в результате философ получил бы конкретную идею абсолюта. Однако для этого мышлению еще требовалось проделать над собой ту работу, которая исторически была связана с именами Спинозы, Лейбница и Канта.

Соответственно, «бог» Декарта — это все же не более чем метафизически переряженный абсолют (если использовать известное выражение Л. Фейербаха), а вовсе не Бог Авраама, Исаака и Иакова. Как писал В. Н. Лосский, «Бог — не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Сам Бог овладевает богословом, как может нами овладевать чья-то личность. И именно потому, что Бог первый нашел его, именно потому, что Бог, так сказать, вышел ему навстречу в Своем откровении, для богослова оказывается возможным искать Бога, как ищем мы всем своим существом, следовательно и своим умом, чьего-либо присутствия. Бог богословия — это "Ты", это Живой Бог Библии. Конечно, это Абсолют, но Абсолют личностный, которому мы говорим "Ты" в молитве» [6, с. 263].

Если принять «бога» философов как чисто логический концепт, обозначавший понятие всеобщего, то становится очевидным, что новоевропейская метафизика всего лишь переносит содержание всеобщего в сферу субъекта, но учитывая, что проблематика субъективности, собственно, только отсюда и берет свой исток, приходится признать, что она находилась еще на стадии совершенной абстракции. Философский рационализм всего лишь стремился своей мнимой адресацией к Богу восполнить отсутствие действительной субъективности в абстракции абсолютного. Следуя за Декартом, Б. Спиноза отождествил субстанции в абстрактном единстве, также определив их как единого Бога. Г. В. Лейбниц, решая психофизическую проблему посредством принципа предустановленной гармонии, подобно своим предшественникам ссылается на благую волю Создателя. Однако, поскольку философия Нового времени, приняв позиции деизма, радикально разорвала отношения с теологией, постольку ее ссылки на Бога выглядели неубедительно.

Решающий поворот к исследованию внутренней определенности субъекта, а значит, и поворот к конкретизации понятия всеобщего связан с деятельностью великого немецкого философа И. Канта. Конкретное понимание абсолюта, однако, таило в себе соблазн снова отождествить его с Личностью Бога. Кант в целом преодолевает этот соблазн, трактуя философское понятие Бога лишь как идеал чистого разума.

С Гегелем дело обстоит сложнее. С одной стороны, Гегель стремится восстановить христианское миропонимание в философии, казалось бы, окончательно попранное в эпоху Просвещения, хотя и опираясь при этом на ограниченные и узкие возможности безблагодатной лютеранской теологии. С другой — дает достаточно поводов увидеть в его понятии об абсолюте также и образ Бога.

Очевидно, что для Гегеля как для лютеранина, у которого на первом месте стояли не таинства и обряды, а личное благочестие (в том числе и благочестие в мышлении, которое составляет неотъемлемый, а для Гегеля, скорее всего, и главный элемент личности), было более естественно сблизить философское размышление с богословским анализом, чем для представителя другой христианской конфессии. Целый ряд фрагментов гегелевских текстов дают достаточно весомые основания для положительного ответа на этот вопрос.

Вместе с тем нужно иметь в виду качество данных текстов. Как правило, соответствующие фрагменты мы найдем либо в приложениях к трудам, изданным при жизни великого философа, либо в работах, изданных после его смерти, включая «Лекции по философии религии». И в том и в другом случае мы имеем дело с текстами, подготовленными его учениками на основе сохранившихся рукописей или конспектов лекций. В любом случае они имеют различную степень достоверности, но однозначно не сводимую к уровню достоверности текстов, подготовленных для печати самим философом. Нужно также иметь в виду, что речь Гегеля зачастую была в значительной мере афористична, особенно если дело шло о побочных замечаниях или пояснениях. И фрагменты, которые позволяют как-то отождествить логическое и сущность Бога, чаще всего относятся именно к такой речи. Там же, где речь становится строго категориальной, как в «Науке логики», подобные оговорки встречаются реже.

К числу наиболее достоверных и продуманных фрагментов, максимально точно выражающих позицию Гегеля, относится фрагмент из «Введения» к «Энциклопедии философских наук». Здесь Гегель говорит о том, что философия «изучает те же предметы, что и религия. Философия и религия имеют своим предметом истину, и именно истину в высшем смысле этого слова, — в том смысле, что бог, и только он один, есть истина. Далее, обе занимаются областью конечного, природой и человеческим духом, и их отношением друг к другу и к богу как к их истине» [2, с. 84]. Данный фрагмент можно, конечно, при желании истолковать в том смысле, что философия является богопознанием, т. к. автор этого явно не опровергает. Но в то же время философ определенно говорит о том, что истина, постигаемая философией, имеет Бога своим объектом, но не содержанием, а именно: философия постигает ту истину, что «бог, и только он один, есть истина». Т. е. философия постигает некую истину о Боге, но это не значит, что она постигает самого Бога.

Из сказанного Гегель делает вывод: «Философия может, следовательно, предполагать знакомство с ее предметами, и она даже должна предполагать его, так же как и интерес к ее предметам, хотя бы потому, что сознание составляет себе представления о предметах раньше, чем понятия о них, и, только проходя через представления и обращая на них свою деятельность, мыслящий дух возвышается к мыслящему познанию и постижению посредством понятий» [2, с. 84]. Другими словами, философия преднаходит свои «предметы» (всеобщие предметы: свобода, дух, Бог [2, с. 93]) как уже известные человеку, хотя известные и не в форме понятия. Эти «предметы» постигаются в религии. И хотя философия, как мыслящий в понятиях разум, и может добавить нечто существенное к содержанию этого знания (скорее всего, через влияние на содержание формы самого знания), но она, во всяком случае, не объявляется

Гегелем ни необходимой, ни высшей формой знания о Боге. Философское знание и его высший результат — «абсолютную идею можно сравнить в этом отношении со стариком, высказывающим то же самое религиозное содержание, что и ребенок, но для первого оно является смыслом всей его жизни» [2, с. 420]. В прибавлении к § 236 дается, со ссылкой на Аристотеля, определение абсолютной идеи как идеи Бога [2, с. 419], но это означает лишь то, что она не является для Гегеля самим Богом.

Еще более определенно Гегель говорит о различии философии и религии в «Лекциях по истории философии»: «Философия стоит на той же почве, на которой стоит и религия, имеет тот же предмет: всеобщее, в себе и для себя сущий разум. Дух хочет усвоить себе этот предмет, подобно тому как это происходит в религии через благоговейность и культ. Но форма, в которой это содержание налично, отлична в религии от той формы, в которой оно налично в философии, и поэтому история философии необходимо отлична от истории религии» [4, с. 118].

В параграфе «Отношение философии к религии вообще» из «Лекций по философии религии» [3, с. 219–223] также речь идет по преимуществу лишь об общей направленности философии и религии на «вечную истину в ее объективности», но при этом сразу же отмечается, что «они отличаются друг от друга методами своего постижения» [3, с. 220]. В дальнейшем Гегель прежде всего ведет речь о различии этих двух форм познания истины и об историческом и содержательном их взаимодействии.

Нужно, правда, признать, что в тексте Маргайнике — Бауэра, воспроизведенном в российском переводе, содержится немало оговорок, которые фактически отождествляют философское и религиозное знание. Видимо, они не случайны и имели место в лекциях великого мыслителя. Вместе с тем в гораздо более достоверном тексте религиозно-философского манускрипта в современном издании В. Йешке в параграфе «Отношение религии к искусству и философии» на первый план выходят все-таки определения различия [7, с. 68–82]. Уже в отношении дохристианских верований Гегель подчеркивает самостоятельное значение и познавательную ценность религии: «…не только на основании философии должны были люди ожидать того, чтобы сознание возвысилось до познания истины» [7, с. 79]. Когда же достигнута ступень христианства (абсолютной религии, согласно гегелевской терминологии), различие находит свою определенность. «Различие религии от философии и искусства выступает само лишь в абсолютной религии…» [7, с. 82]. Выдвинув такое положение, Гегель никак не мог бы отождествить одно с другим, не отказав христианству в абсолютности религиозной формы. Но такого мы нигде у него не встречаем и все его учение об абсолютной религии говорит прямо об противоположной позиции великого философа. Нужно отметить также, что Гегель никогда не относился к христианству как к некоторой абстрактной идее, внеисторической и внеконфессиональной.

По свидетельству К. Л. Михелета, Гегель подчеркивал, причем неоднократно, свою собственную принадлежность к традиционной христианской конфессии. «Я был и остаюсь лютеранином», — часто говорил о себе великий философ [4, с. 126; 8, с. 5]. Хотя, бесспорно, в гегелевских текстах очень много

двусмысленных суждений, дающих возможность их многозначных трактовок. Все же, как на основании большинства положений текста, так и (прежде всего) на основании всей концепции философии религии Гегеля, учитывая значение, которое придается в ней историческому моменту самого понятия религии, мы не можем согласиться с тем, что решение вопроса об отношении религии и философии Гегель видел на пути отождествления истинной религии со спекулятивной философией.

Мы, таким образом, не можем принять отождествления гегелевского понятия Бога с его понятием абсолюта, отчасти и вопреки рефлексиям самого великого философа относительно смысла своей системы. Другими словами, в его логическом понятии абсолюта мы не находим образа Бога и не усматриваем теологического содержания. Однако это не снимает и, напротив, даже предполагает вопрос о метафизическом содержании этого понятия (если иметь в виду понятие метафизики как философской науки о первоначалах).

Разумеется, данный вопрос заслуживает специального анализа и не может быть разрешен в рамках отдельной статьи. Однако, чтобы все же обозначить нашу позицию, сошлемся на посвященную этому вопросу работу авторитетного североамериканского исследователя Роберта Пиппина «Гегелевское царство теней. Логика как метафизика в Науке логики» и постараемся кратко изложить ее содержание в аспекте рассматриваемой проблемы.

Прежде всего отметим, что, по словам самого Р. Пиппина, логика — центральное звено философской системы Гегеля — является в то же время и наименее изученным ее аспектом. Он пишет: «Логика не вызвала того интереса, который можно найти в анализе Гегелем “Критики…” Канта или в работе Гегеля над собственной “Феноменологией духа” или “Философией права”» [9, с. 4]. При этом сам чикагский профессор подчеркивает центральное место логики в системе Гегеля, указывая на слова мыслителя о том, что «ядро» его философии составляет двухтомная «Наука логики», написанная в Нюрнберге в 1812–1816 гг. Р. Пиппин также отмечает, что целостное осмысление логики до сих пор отсутствует. С такой оценкой можно согласиться, причем применительно не только к западной историко-философской науке, но даже и к российской.

Констатировав существующее положение дел, Пиппин очерчивает тот контекст, в котором действительный гегелевский проект должен быть понятен как альтернатива его существующим интепретациям. Этот контекст задается такими классическими текстами, как «Наукоучение» И. Г. Фихте, «Работа о понятии» Г. Фреге, «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна, «Логические исследования» Э. Гуссерля.

В дальнейшем Р. Пиппин дает общую характеристику главному труду Гегеля: «“Наука логики” была опубликована в трех частях в 1812, 1813 и 1816 годах и частично переработана (книга 1) в 1831 году. В 1817 году Гегель опубликовал сокращенный вариант “Науки логики” в качестве первой части своей “Энциклопедии философских наук” (с новыми изданиями и некоторыми изменениями в 1827 и 1830 годах). Стало принято называть первую часть “Большой Логикой”, а вторую — “Малой Логикой”. Первая — это известная и глубоко трудная книга, написанная в терминологии, которая была беспрецедентной и никогда не повторялась; а вторая — лишь немного более доступна. Не существует даже

единого мнения относительно ответов на два очевидных вопроса, которые она вызывает: о чем эта книга (что Гегель подразумевает под логикой, в каком смысле его наука логики является наукой?), и какого рода демонстрацию или аргументацию своих результатов Гегель считает своей?» [9, с. 18].

В своей интерпретации гегелевской логики Р. Пиппин отталкивается от положения Гегеля о том, что наука логики — это «наука чистого мышления». Данное положение Р. Пиппин предлагает понимать в контексте того, что мы обозначаем посредством понятия «немецкий идеализм». Для точности изложения автор логически ограничивает это понятие, указав на ту «нить, которая проходит от Канта через Фихте к Гегелю». Определяя этот «немецкий идеализм», Р. Пиппин, таким образом, одновременно дает трактовку и гегелевскому понятию «науки чистого мышления».

Данное определение Р. Пиппин сводит к следующим основным положениям. Первое — это утверждение о том, что логика составляет априорное знание о мире. С точки зрения Р. Пиппина, идеализм в этом смысле — это прежде всего критика эмпиризма. Второе положение состоит в том, что это априорное знание определяется посредством знания мышления о самом себе, т. е. именно посредством «мышления о мышлении». Именно в этом Р. Пиппин видит суть утверждения Гегеля о том, что его спекулятивная логика является «метафизикой» в новом смысле.

Сравнив позицию немецкого идеализма с определением задачи логики в работе популярного сейчас в США представителя аналитической философии Дж. Макдауэлла в его работе «Разум и мир», Р. Пиппин приходит к выводу, что контекст рассуждений Макдауэлла, который составляет преимущественно эмпирическое знание, малопригоден для анализа деталей «Науки логики», которая является заявкой на знание априорное. Более правильным и — в свете поставленного в книге Р. Пиппина вопроса об отношении гегелевской логики и метафизики — более последовательным представляется сравнение гегелевской логики «чистого мышления» с докантовской рационалистической метафизикой.

Последней, как считает Р. Пиппин, также была присуща апелляция к чистому мышлению, правда, несколько иного рода, чем у Гегеля. Чистое мышление — это мышление, напоминает Р. Пиппин, не зависящее от чувственного опыта. Традиционно вопрос метафизики звучит следующим образом: может ли нечто объективное быть познано лишь посредством мышления, без опоры на эмпирический опыт? В традиции докантовского рационализма этот вопрос часто понимался так: существуют ли аспекты реальности, познаваемые только чистым мышлением, мышлением без помощи чувственности? Вдохновленный чистым мышлением математики, ответ рационалистов состоял в том, что действительно существуют такие сущности, недоступные эмпирическому опыту, но постигаемые светом разума, чистым мышлением. «Кандидатов» на такой статус было много: душа, ум, универсалии, монады, субстанция, благо и не в последнюю очередь «Бог».

Кант дает ответ другого рода. По Канту, существует нечто, доступное только чистому мышлению, но это не какой-то объект или сущность. Собственным объектом чистого мышления является само мышление: либо это возможность мышления вообще, что Кант отнес к компетенции общей логики,

либо это возможность того, что у мышления вообще может быть некое знание, что он отнес к компетенции трансцендентальной логики. Рефлексия мышления по поводу любого мышления, претендующего на знание, или критика его самого, могла определить форму любого возможного объекта знания, а также указать, какие предметы никогда не могут быть объектами ни эмпирического, ни чистого знания.

По мысли Р. Пиппина, Гегель развивает немецкий идеализм, доводя его до третьего положения, в котором примиряет первые два. Это третье утверждение состоит в том, что «действительно реальный мир», то, что доступно только чистому разуму, «мыслящему самого себя», сам является только мыслью — чем-то вроде мышления абсолюта или мышления самого Бога [9, с. 6]. При этом Р. Пиппин стремится отмежеваться от возможных неоплатонических интерпретаций гегелевской логики в духе расхожего суждения «разум — творящая реальность». По его мнению, смысл гегелевской «Логики» определяется тем, что речь идет не о какой-либо зависимости объекта от субъекта, а о спекулятивном тождестве между формами чистого мышления и формами бытия.

Далее Р. Пиппин стремится отделить философское понятие чистого мышления, как его трактовал Гегель, от обычного вульгарного понимания мышления: «Чистое мышление не зависит ни от эмпирического начала, ни от материальности, ни от мозга, ни от какого бы то ни было нового абсолюта, входящего в моду» [9, с. 7]. И это, на наш взгляд, один из наиболее содержательных фрагментов книги американского автора. Речь здесь идет о приоритете и автономии науки логики, в том числе и перед ее возможными субъектами. Сравнивая позиции Канта и Гегеля относительно познания «вещи-в-себе», Р. Пиппин высказывает оправданное и вполне справедливое критическое отношение к современной западной философии, которая, правда, «идет дальше» Канта, но идет «дальше назад», по сути возвращаясь к докантовскому эмпиризму: «Сегодня кантовская философия осталась позади, и все хотят быть в точке дальше. Быть дальше, однако, имеет двойной смысл: и быть дальше впереди, и быть дальше позади. Если посмотреть на многие наши философские усилия в ясном свете, то они представляют собой не что иное, как метод старой метафизики, некритичное мышление на пути, на которое способен каждый» [9, с. 11].

Развивая далее свое утверждение о немецком идеализме как единстве трех положений, Р. Пиппин настаивает на гегелевском учении о «мышлении абсолюта», которое должно примирить метафизику Нового времени и критицизм кантовского идеализма. Р. Пиппин показывает, что в «Логике» этот абсолют понимается в продолжение традиции античного учение об Уме (по-древнегречески νοῦς, Нус) и Логосе [9, с. 12–13]. Согласно Пиппину, Гегель в своей трактовке логики как метафизики ближе всего к Аристотелю с его понятием ума как той части души, которая не имеет действительного существования, пока она не мыслит. Как и у Аристотеля, задача гегелевской логической метафизики состоит не в том, чтобы сказать о какой-либо конкретной вещи, что она есть. Она заключается в том, чтобы определить, что должно быть истинным для чего-либо вообще, так, чтобы то, чем оно является в частности, могло быть определено специальными науками.

Наиболее близким к аристотелевской категории «души» в науке логике Гегеля оказывается категория «понятия». Последнее, как и «душа», является самоопределяющимся по своей природе и не имеет иного содержания вне той деятельности, сферу которого оно само определяет, т. е. вне сферы бытия и сферы сущности: «…задача его Науки состоит в том, чтобы прийти к Понятию понятия и таким образом прийти к его возвращению в себя и удовлетворению своей потребности в познании. А в дополнении к § 83 Гегель говорит просто: "Только Понятие есть то, что истинно, и, точнее, оно есть истина Бытия и Сущности"» [9, с. 17].

Этому самоопределению мысли мыслью (которая тем самым является автономной, полностью самоопределяющейся) соответствует, по мысли Р. Пиппина, одна из наиболее необычных самохарактеристик гегелевского проекта — то, что он имеет отношение к реализации свободы. Р. Пиппин подчеркивает, что именно из гегелевской логики вырастает понимание свободы, о котором обычно забывают те, кто спешит осудить гегелевский конформизм по отношению к прусскому государству: они забывают, что «все его основные работы в той или иной степени выражают тревогу по поводу основных норм и институтов, этой основной формы жизни, появившейся в Западной Европе в первой трети XIX века» [9, с. 21]. Именно «благодаря влиянию Гегеля, содержание этой тревоги стало привычным, возможно, настолько привычным, что теперь звучит как фоновый шум, постоянный гул бесконечных недовольств европейской высокой культуры» [там же].

В своем учении о свободе Гегель закладывает и предпосылки концепции «отчуждения», развитой позднее К. Марксом. В основе ее лежит представление о том, что современный человек сформировал фрагментированный, атомарный социальный порядок, который представляет собой лишь набор атомарных частей, находящихся в минимальных внешних отношениях друг с другом, и поэтому глубоко неудовлетворительный, неспособный породить значимые формы подлинного гуманизма. В этом контексте Р. Пиппин спешит акцентировать ту правильную мысль, что «человек имеет бесконечную и безмерную ценность, но только как свободное существо» [9, с. 23].

С этих позиций Р. Пиппин также дает негативную оценку реакции социальной критической теории М. Фуко и Ю. Хабермаса на философию Гегеля, а также всем возможным попыткам иррационализма взять реванш у понятия «конкретного всеобщего». Это приводит к радикальному релятивизму и, неизбежно, к антифундаменталистским концепциям о происхождении любых социальных норм (в качестве примера Р. Пиппин приводит «зловещие», как он их справедливо называет, концепции Алена Бадью и Карла Шмитта) [9, с. 26].

Согласно его мнению, философию Гегеля следует трактовать как кульминацию понимания общества и человека в синтетическом, динамичном и всеобъемлющем разуме, а не как отказ от современной рациональности. В таком случае мы сможем понять, почему институты современного общества, какими бы ограниченными и отчужденными они ни были, также являются зарождающейся реализацией человеческого разума; почему кульминацией христианства является доктринально тонкая версия протестантизма, которую одобрял Гегель; почему достижения современного или романтического ис-

кусства на самом деле являются зарождающимся завершением человеческой потребности в искусстве как главном средстве самопознания; почему мы вступаем в постфилософский век не в силу того, что философия была разоблачена как иллюзорная и невозможная, а потому, что любовь к мудрости сама стала мудростью [9, с. 27]. Это очень тонкое замечание американского автора, если, конечно, не брать в расчет его явно ошибочную оценку протестантизма как «кульминации» христианства.

Далее, рассматривая место науки логики Гегеля в истории философии, Р. Пиппин приходит к выводу о том, что гегелевская философия не имеет собственной доктрины и ее содержание составляет правильное понимание прошлых попыток дать отчет в их ограниченности и взаимосвязи [9, с. 30]. Таким образом, философия Гегеля рассматривается Р. Пиппином прежде всего как логический результат всего предшествующего развития философии.

В таком контексте Р. Пиппин приступает к исследованию центрального понятия гегелевской логики — понятия абсолюта. Он указывает, что у Гегеля это понятие должно выполнять ту же функцию, что и платоновское учение об идеях, учение Декарта, Лейбница и Спинозы о субстанции [9, с. 35]. В терминах истории философии Р. Пиппин представляет логическое понятие абсолюта как попытку Гегеля осуществить синтез кантовских идей самообоснования разума и спонтанности мышления с одной стороны с существенными элементами аристотелевского понимания метафизики, особенно с аристотелевским понятием «энергии» и актуальности, с другой стороны, т. е. в целом с классическим миропониманием, согласно которому Нус управляет миром, и «все это в противоположность рационалистической метафизике непостижимых объектов, доступных только чистому разуму» [там же]. «Гегель не метафизик в этом рационалистическом смысле, но он, несомненно, метафизик в аристотелевском смысле» [там же]. Последнее замечание столь же справедливо, сколь и банально.

Эта особенность метафизики Гегеля раскрывается Р. Пиппином в свете высказанного им выше положения о том, что философия Гегеля есть логический результат и квинтэссенция всего предшествующего развития философии Таким образом, пределы истинности и ложности суждений о монадах Лейбница и субстанции Спинозы, о платоновских идеях и картезианских субстанциях должны быть показаны в науке логики Гегеля как выражение необходимой детерминации, как самоопределения чистого мышления [9, с. 36]. Только тогда, когда они так поняты, их взаимоотношение как логических моментов и их взаимодополнительность могут быть правильно определены.

Только при таком видении науки логики мы адекватно понимаем «абсолют», понимаем «понятие в его актуальности», т. е. понятие как идею. Согласно Р. Пиппину, это понятие абсолюта не вводит нового члена метафизического набора вариантов, представленных в истории философии. Оно равнозначно ретроспективному пониманию логики или логической взаимосвязи между этими «моментами». При этом Р. Пиппин, подчеркивает, что содержание понятия «абсолюта» не является «философски информативным». Это содержание состоит в примирении противоположностей и «может быть понято только из такой перспективы, как перспектива субъекта и объекта» [9, с. 37].

В этом контексте Р. Пиппин ставит перед собой задачу объяснить, каким образом Гегель мог определять формы мышления точно так же, как формы самих объектов. Знание этих форм есть подлинное философское знание, и оно не было бы знанием, если бы формы не были также формами объектов. Согласно Р. Пиппину, Гегель оценил и по-своему использовал стратегию Канта начать самокритику разума именно с обращения к логике как к ключу, который позволит достичь объективного синтетического априорного знания.

Однако из того, что логика в немецком идеализме, а особенно у Гегеля, совпадает с метафизикой, не следует обратное: что вся метафизика совпадает с логикой и только с логикой. Так называемая «реальная философия» Гегеля, его «Философия природы» и «Философия духа» также являются, при правильном рассмотрении, метафизическими проектами. Отсюда возникает общая проблема соотношения логики и метафизики. Решая эту проблему, Р. Пиппин сравнивает прежде всего «объективную логику» Гегеля (учение о сущности и учение о бытии) с онтологией Аристотеля и с системой категорий Канта. Общий вывод автора реферируемой монографии: «Объективная логика занимает место скорее прежней метафизики, которая должна была быть научной конструкцией мира, построенного только мышлением» [9, с. 44]. Р. Пиппин обращает внимание на то, что, рассматривая кантовскую критику учения о душе как типичную критику современной ему метафизики, Гегель говорит о том, что эта критика проходит мимо прежней, довольфианской метафизики, которая обладала спекулятивным содержанием. Прежде всего имеется в виду, конечно же, Аристотель.

Спекулятивный смысл прежней метафизики Гегель видит в «мышлении мышления», и именно его он стремится восстановить в своей науке логики. Р. Пиппин, таким образом, совершенно правильно фокусирует свое внимание на наиболее точном определении логического. Он выделяет слова Гегеля, в которых тот говорит о логике как о «науке чистого мышления», которая имеет своим принципом чистое знание и является единством не абстрактным, а живым и конкретным, так что противоположность сознания между субъективно существующим бытием и объективно существующим бытием в ней преодолена и бытие познается как само по себе чистое понятие, а чистое понятие — как истинное бытие. Таковы, согласно Р. Пипину, два момента, содержащиеся в логике. Но теперь они существуют нераздельно, а не так, как в сознании, где каждый существует сам по себе. Именно по этой и только по этой причине, поскольку они одновременно существуют как различные, но не существуют сами по себе, их единство не абстрактное, мертвое и инертное, а конкретное. А значит, в логике возрождается довольфианская метафизика, но уже на основе опыта кантовского априоризма.

Далее, Р. Пиппин проводит отчетливую параллель между аристотелевским понятием «формы» и гегелевским понятием «понятия». Тем самым он возвращается к параллели между понятием «понятия» и понятием «души», что оправданно, ведь, как известно, Аристотель и трактовал душу как внутреннюю форму тела. Р. Пиппин, давая сравнительную интерпретацию философии Аристотеля и Гегеля, подчеркивает, что бытие чего бы то ни было являлось бы просто неопределенным и неразличимым бытием, если бы оно не было концептуально

детерминированным, артикулируемым. «Быть чем-либо» — значит быть детерминированным чем-то, и этот принцип детерминации можно рассматривать «для себя», данным субъекту. Это, подчеркивает Р. Пиппин, есть именно то, что Гегель называет «понятием», а Аристотель называл субстанциальной формой. И в том и в другом случае мы имеем дело с самоопределяющимся, активным и самоактуализирующимся началом.

Когда мышление берется как самоопределяющееся и активное по отношению к объектам, тогда всеобщее — как продукт этой деятельности — содержит в себе ценность сути дела, что является сущностным, внутренним, истинным. Это означает, указывает Р. Пиппин, что Гегель отличает вопрос об актуальности, являющийся собственным предметом Логики, от вопросов о простом существовании. В «Малой логике» он определяет содержание собственно философии как «актуальность» и отличает ее от просто кажущегося, преходящего и незначительного.

Однако, оговаривает Р. Пиппин, речь не идет о «теории двух миров» в духе Платона и в подтверждение своих слов ученый напоминает об огромном значении философии Аристотеля для Гегеля и о том, что сам Аристотель отверг платоновскую «метафизику двух миров». Другим примером для Р. Пиппина служит гегелевская «Философия права», где Гегель начинает с напоминания, что философское исследование состоит не в простом анализе понятия права и не в эмпирическом отчете о существующих институтах, а в синтезе понятия с его актуальностью, где последняя отличается от «внешней случайности, неправды, обмана и т. д.». В итоге понятие должно определить свою собственную возможность, т. е. возможность мыслить то, что есть, и тем самым актуализировать форму своего возможного бытия.

Задача «Науки логики» теперь, согласно Р. Пиппину, состоит в том, чтобы решить двуединую задачу: показать, как форма понятия является формой самости и, соответственно, истина является самосознанием; и показать, что способ экспликации этого содержания состоит в том, чтобы трактовать понятие как результат «самоотрицания» мышления. В итоге мысль, которая позволяет соединить античную метафизику, кантовский трансцендентализм и гегелевскую науку логики как метафизику, состоит в формулируемом Р. Пиппином тезисе: быть — значит быть умопостигаемым.

В этом смысле логическое понятие абсолюта, которое само по себе является чистой формой умопостижения, формой предельного тождества субъекта и объекта, представляет собой действительность и конкретность единства мышления и бытия. В силу этого оно обладает истинным метафизическим содержанием, хотя и лишено содержания богословского, поскольку имеет лишь опосредованное отношение к идее Бога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К., Зеннхауэр В., Масленников Д. В. К вопросу о соотношении философского и богословского содержания в творчестве Г. В. Ф. Гегеля // Творческое наследие Гегеля: философия, теология, право, экономика. Сборник материалов Меж-

региональной конференции с международным участием, посвященной 250-летию со дня рождения Г. В. Ф. Гегеля / отв. ред. Д. В. Масленников. — 2020. — С. 30–44.

2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1974.

3. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1975.

4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. — Кн. 1. — СПб.: Наука, 1993.

5. Козырев А. П. Соловьев и гностики. — М.: Издатель Савин С. А., 2007.

6. Лосский Вл. Мистическое богословие. — Киев, 1991.

7. Hegel G. W. F. Gesammelte Werke / In Verbindung mit. d. Dt. Forschungsgemeinschaft hrsg. von d. Rhein.-Westfal. Akad. d. Wiss. — Bd. 17. Vorlesungsmanuskripte 1 (1816–1831) / hrsg. von W. Jaeschke. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987.

8. Michelet C. L. Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. — Leipzig, 1870.

9. Pippin R. B. Hegels realm of shadows: logic as metaphysics in the Science of logic. — The University of Chicago Press, Chicago; London, 2018.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.003
УДК 1(091)

А. А. Максимов, А. А. Борзов*

ПРОБЛЕМА МЕТОДА В ЭКСПЛИКАЦИИ ПОНЯТИЯ ОБЪЕКТИВНОГО ДУХА И В ФИЛОСОФСКОМ ОБОСНОВАНИИ СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕКА В ТРУДАХ РАННЕГО ГЕГЕЛЯ

Гегелевское учение об объективном духе одновременно имеет спекулятивно-методологическое значение и может быть прочитано как актуальная политическая философия. В этом контексте в статье рассматривается развитие метода познания и экспликации духовной природы права и государства в ранних работах Гегеля. Доказывается, что истинная свобода человека возможна лишь в ее объективном развертывании в формы права и государства.

Ключевые слова: Гегель, дух, абсолют, право, государство, метод.

A. A. Maksimov, A. A. Borzov

THE PROBLEM OF METHOD IN THE EXPLICATION OF THE CONCEPT OF OBJECTIVE SPIRIT AND IN THE PHILOSOPHICAL JUSTIFICATION OF HUMAN FREEDOM IN THE WORKS OF EARLY HEGEL

Hegel's doctrine of the objective spirit simultaneously has a speculative-methodological significance and can be read as an actual political philosophy. In this context, the article discusses the development of the method of cognition and explication of the spiritual nature of law and the state in the early works of Hegel. It is proved that the true freedom of a person is possible only in its objective deployment in the forms of law and the state.

Keywords: Hegel, spirit, absolute, law, state, method.

* Максимов Александр Александрович, аспирант, Юридический институт (Санкт-Петербург); sanchomaa@gmail.com

Борзов Александр Александрович, ректор ЧОУ ВО «Санкт-Петербургский реставрационно-строительный институт»; rector@spbrsi.ru

В немецком классическом идеализме политическая философия отходит от прежней естественно-правовой парадигмы и от парадигмы общественного договора, стремясь утвердить правовое мышление, опираясь на идею свободы личности как субъекта права [9, с. 43]. Для этого спекулятивное понятие свободы как формы единства субъективного и абсолютного, как конкретности понятия «Я» должно было быть развито до уровня понятия духа. «Именно "дух" является для Гегеля тем конкретным понятием, благодаря которому он раскрывает всю аналитическую сложность изначального синтеза субъективности логического и субстанциальной логики субъективности… Абсолютное единство мироздания есть единство бытия, но одновременно и единство мышления (бытие в его единстве и мышление в его единстве). Именно постигнутое как субъективность, оно есть дух. Дух, взятый в качестве философской категории, это собственно гегелевское "изобретение". Впервые оно начинает употребляться философом в этом смысле в лекциях 1803–1804 годов… В "духе" синтезируются понятия свободы как абсолютного и абсолютного как свободы» [1, с. 139–140].

Понятие духа в своей конкретности является синтезом начал субъективности, объективности и абсолютности. В учении Гегеля каждое из этих начал не просто пребывает в простой стихии логического, но и находит себе внешнюю форму выражения. Так, имплицитно присущее понятию духа начало объективности обнаруживает себя в тех его формообразованиях, рассматривая которые Гегель одними и теми же актами мышления эксплицирует субъективность духа и раскрывает духовную природу институционализированных форм деятельности человека. В качестве таких форм для Гегеля выступают нормы морали, нормы права и само государство как выражение высшей нравственной идеи. Поэтому гегелевское учение об объективном духе одновременно имеет спекулятивно-логическое значение и может быть прочитано как актуальная политическая философия.

Исходным пунктом размышлений о сущности политико-правовых явлений, результатом которых со временем стало их духовное истолкование, для Гегеля была история как всемирный процесс и как форма знания. Еще в юности приняв историзм политико-правового мышления Ш.-Л. Монтескье, Гегель стремился понять сущность государства, рассматривая конкретные формы политических образований, сложившихся в истории: от древнееврейского государства до современной ему Германской империи. При этом история для него выступала не в качестве пассивной последовательности событий, а как содержательное сочленение социальных форм существования государств и форм их исторического самосознания [2, с. 120–122]. Таким, например, мы видим в ранних религиозно-политических трактатах Гегеля «Народная религия и христианство», «Позитивность христианской религии», «Дух христианства и его судьба» исследование древнееврейского государства, позитивные формы организации которого, по сути, неотделимы от форм религиозной идеологии.

Интерес историка, политического мыслителя, правоведа был присущ Гегелю начиная с его первых шагов в науке, в то время как для Канта и для Фихте он имел скорее прикладное значение для продуцируемых ими априорных схем познания. При этом Гегель в полной мере осознавал и всю специфику своего

подхода к исследованию истории права и государства. Эта специфика вполне проявилась в его ранних работах и требовала отдельного методологического осмысления, чему были посвящены трактаты «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве», «Система нравственности» и философско-правовой фрагмент из «Йенской реальной философии».

В критическом изложении методологии философско-правового исследования в работе «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве» Гегель еще следует традиционной схеме изложения, принятой у Шеллинга и шеллингианцев: тезис — антитезис — синтез. Здесь первому положению (тезису) соответствует «эмпирический» метод. Этим названием Гегель, по сути, маркирует подход к праву всей докантовской науки. Так что такое словоупотребление не вполне традиционно. Второму (антитезис) соответствует метод трансцендентального идеализма Канта и Фихте. Третий метод, который Гегель именует абсолютным, он разрабатывает сам, пока еще совместно с Шеллингом.

Эмпирический подход имеет своим принципом исследование, описание, систематизацию и обобщение массы отдельных «конечных» правовых явлений. Этот подход, утверждает Гегель, может быть назван научным потому, что здесь на смену простому повествованию приходит выявление единства рассматриваемого предмета. Но это единство еще выступает как нечто случайное, оно не связано с самой сущностью предмета, не вытекает из этой сущности. Здесь любой случайный признак выделяется из массы других признаков и рассматривается как определение существенного, как некоторая цель, которая при других обстоятельствах может столь же успешно быть изменена на другой признак, давая повод для нескончаемых научных дискуссий.

Главным недостатком эмпирического метода, по Гегелю, является то, что он не позволяет провести четкой разделительной линии между случайным и необходимым в цепи правовых явлений [5, с. 195]. Поэтому эмпирический метод не дает возможности дойти до абсолютного единства и «понимания ничтожества определенностей в абсолютно простом» [5, с. 196]. Последнее замечание показывает, насколько Гегель в это время находился под влиянием Шеллинга, поскольку и эта формулировка, и сам подход еще представлены совершенно в шеллингианском духе, а именно: понимание абсолютного как растворение в абстрактном единстве всего особенного содержания. Отметим, что всего несколькими годами позже Гегель будет критиковать Шеллинга прежде всего именно в этом пункте, отстаивая понимание абсолютного единства именно как единства особенных моментов, которые сохраняют в себе всю полноту своего содержания, наполняя им содержательность абсолютного единства.

Тем не менее главное в критике эмпирического метода достигнуто и обозначено: этот метод ограничен постольку, поскольку он не позволяет достичь уровня абсолютного [7, с. 178–186]. Современные российские авторы решают задачу обоснования необходимости присутствия знания абсолюта в правовой науке, апеллируя к ценностной природе права: «…подчиняясь чему-то неабсолютному, а значит, обусловленному чем-либо, человек сам неизбежно обуславливается какими-то внешними ему обстоятельствами: волей государ-

ства, социальными условиями, общественной или собственной психологией, деятельностью практического или "коммуникативного" разума и т. п. <…> Право нельзя вывести ни из воли государства, ни из воли класса, ни из логики коммуникации… В любом из этих вариантов дедукции права (и многих других возможных объяснений) не будет удерживаться его абсолютно ценностная природа, а значит, для правосознания человека ценности права останутся немы» [8, с. 17]. Тем более была очевидной необходимость выявления начала абсолютного в праве для мыслителей, которых мы сегодня относим к представителям абсолютного идеализма: Шеллинга и Гегеля. И все же представляется несколько странным встретить, по сути дела, аксиоматическое введение столь принципиального положение у Гегеля, ученого, который сам призывал все доказывать и выводить всякое положение [3, с. 2–3]. Тем не менее нужно помнить, что мы имеем дело, во-первых, отнюдь не с популярной статьей, где должны растолковываться очевидные для ученых того времени вещи; во-вторых, с текстом трактата, ориентированного прежде всего на читателя-шеллингианца, который не нуждается в новом доказательстве идеи о том, что всякая наука имеет место лишь в том знании, которое венчается знанием абсолюта.

Начало трансцендентального метода, составляющего, по Гегелю, противоположность методу эмпирическому, образует «принцип априорности», который берет правовые явления в аспекте «бесконечности» [5, с. 203]. Для Гегеля это означает движение в сторону диалектического метода, поскольку природу бесконечного и ее многообразные модификации он трактует как принцип всякого движения и изменения [5, с. 203]. Этот принцип следует понимать как постоянное изменение всякой социальной реальности, как полагание и отрицание ее новых форм. И здесь разум встречает, с одной стороны, вечно изменяющуюся реальность социальных и социально-правовых процессов, с другой стороны, противостояние ему бесконечности «в качестве отрицания множества» [5, с. 204].

Положительное единство конечного и бесконечного, когда и конечное, и бесконечное, фиксируются разумом как что-то частично существующее, дает здесь, по Гегелю, форму теоретического разума, отрицательное единство конечного и бесконечного — форму практического разума. Последнюю Гегель называет отрицательным единством, поскольку она устанавливает, что все конечное в соприкосновении с бесконечным как принципом вечного движения и изменения приходит в противоположность с собой и неизбежно подвергается отрицанию. Но при этом и само бесконечное полагается лишь как принцип изменения всего конечного, как нечто лишенное какого-либо иного внутреннего содержания, а потому пустое и в принципе не существующее в действительности [5, с. 204].

Но именно этот практический и, как показывает гегелевский анализ, отрицательный разум, должен, согласно критической философии, определить, что есть нравственность и что есть право. И Гегель подробно исследует возможности практического разума для ответа на этот принципиальный вопрос. Прежде всего он указывает, что практический разум полагает себя как нравственный разум, и Гегель однозначно соотносит практический разум с одной из сторон в указанной противоположности единства и множественности, абсолютного

и единичного, а именно с единством, с абсолютом. При этом он дает очень емкое и классически отточенное определение нравственного разума, трактуя его как «абсолютное в форме единства» [5, с. 205].

Здесь, однако, Гегеля не устраивает сама форма единства, которая, как он уже убедительно показал на основе подробного анализа, имеет отрицательную природу [5, с. 208]. Отталкиваясь от этого доказанного им положения об отрицательной природе высшего нравственного единства, каким он увидел его у Канта, Гегель дает развернутую критику центральных элементов кантовского этического основания философии права — учения о высшем нравственном законе и учения о категорическом императиве: «… каждая определенность может быть введена в форму понятия и положена как качество; и нет ничего, что таким способом не могло бы быть сделано нравственным законом. Однако каждая определенность есть сама по себе нечто особенное, а не всеобщее; ей противостоит противоположная определенность, и она есть определенность лишь постольку, поскольку та ей противостоит. Обе они могут в равной степени быть мыслимы; и совершенно неопределенно и свободно решение, какая из них будет включена в единство или мыслиться и от которой из них следует абстрагироваться. Если фиксируется одна из них в качестве существующей в-себе-и-для-себя, то другая, правда, уже положена быть не может; но и эта вторая может быть также мыслима, и поскольку эта форма мышления есть сущность, она также может быть высказана как абсолютный нравственный закон» [5, с. 210].

Самое главное в этой критике — указание на невозможность достичь какого-либо конкретного содержания высшего нравственного закона и категорического императива, чего определенно требует и к чему стремится практический разум. Здесь Гегель видит высшую непоследовательность и внутреннюю противоречивость позиции Канта.

Другими словами, всякое определение, которое могло бы претендовать на определение внутреннего содержания высшего нравственного закона и категорического императива, неизбежно противостоит иному определению, которое в свою очередь также подвергается отрицанию, и так далее до бесконечности. Таким образом, определение абсолютного не входит в содержание нравственности и права. Право и нравственность в системе кантианского правового мышления не могут быть осознаны индивидом в качестве чего-то объективно содержащего в себе абсолютное, а значит, и в качестве чего-то несущего в себе ценностное содержание. В подтверждение этого тезиса Гегель оборачивает свое положение: напротив, каждое определение может с таким же правом, как и любое другое, занять место содержательного определения нравственности и права.

Вывод Гегеля однозначен: для действительного обоснования нравственности и права, а также для раскрытия их положительного содержания необходимо разработать новый метод правового мышления, который мог бы позволить мыслить абсолютное в праве не отрицательным, а положительным образом.

Гегель видел величие Канта и Фихте в том, что они связали в единство сущность права и долга, с одной стороны, и сущность мыслящего и волящего субъекта права, с другой стороны [5, с. 218]. Однако, по его мнению, они сами

«нарушили верность» этому единству, поскольку поместили его в качестве сущности и абсолютного всего лишь наряду с множественностью эмпирических форм социальной и правовой жизни, частных определений нравственности и права. Они не показали, как это единство продуцирует из себя нравственность и право в качестве своих особенных форм. Если бы это высшее единство Кант и Фихте могли представить как действительное единство самого единства и множественности, то они бы получили метод более высокого уровня. Этот метод позволил бы удержать абсолютное содержание в конкретных определениях права, а значит, и смог бы позволить адекватно выразить природу самого права.

Выделенным ранее двум методам познания права — эмпирическому методу некритического правопознания и трансцендентальному методу Канта и Фихте — Гегель противопоставляет идею нового метода, который получает название «абсолютного»: «…истинным отличием принципа науки можно считать только следующее: находится ли она в абсолютном единстве или вне абсолютного единства, в противоположности» [5, с. 88]. Поскольку в это время Гегель, пока еще совместно с Шеллингом, стремился к преодолению односторонности субъективизма и односторонности объективизма в философии и к научному постижению идеи абсолюта, снимающего в себе эти противоположности, постольку идея «абсолютного» метода становится для него особо актуальной.

В понимании Гегеля и Шеллинга абсолютность метода означает не универсальность и не наличие каких-то гарантий автоматического достижения истины, а лишь способ диалектического восхождения от особенного к всеобщему, абсолютному. А также, что для Гегеля исключительно важно (особенно в свете представленной выше критики Фихте и Канта), — способ обратного движения, т. е. движения от абсолюта к нравственности и праву.

Таким образом, проблему эмпирического метода познания права можно видеть в переходе от познания правовых явлений к познанию их сущности, вплоть до знания всеобщего. Проблему критического метода, наоборот, можно видеть в переходе от всеобщего к особенным формам права. Абсолютный метод, по замыслу Гегеля и Шеллинга, должен дать форму синтеза и того, и другого. Он должен позволить постичь существенное в правовых явлениях и дать проявиться постигнутой сущности права.

Абсолютный метод познания, развивающийся из трансцендентального метода Канта, познает в диалектическом равновесии, с одной стороны, единство правовой материи, а с другой стороны, множественность ее форм [5, с. 205]. Этот метод позволяет понять диалектическую природу главного основания права — свободы, которую эмпирический и формальный метод, абсолютизируя всеобщее или индивидуальное соответственно, превращают в абстракцию: «Прежде всего встречается ничтожная абстракция понятия всеобщей свободы, существующей якобы отдельно от свободы индивидуумов; на другой стороне находится столь же изолированная свобода индивидуумов» [5, с. 224].

Однако такая абстракция — это совершенно односторонний взгляд на сущность правовой свободы. Свободу нельзя свести только к свободе социума, поскольку в ней растворится индивидуальное. Но и чисто индивидуальная свобода невозможна, поскольку тогда индивид будет детерминирован

чем-то внешним: «…свобода, для которой нечто поистине внешнее было бы чуждым, не есть свобода; ее сущность и формальная дефиниция есть именно то, что нет ничего абсолютно внешнего» [5, с. 224]. Позже Гегель разовьет эту мысль в «Философии права» и наиболее четко выразит в своих «Лекциях по истории философии», комментируя Платона и воспроизводя его идею о том, что нельзя быть свободным и справедливым человеком, живя в несправедливом обществе.

По мысли Гегеля, абсолютный метод продуктивен для теории права прежде всего потому, что дает ей возможность истинного, т. е. положительного, а не отрицательного понимания свободы, которое в соответствии с новой парадигмой правовой мысли становится системообразующей категорией нового учения о праве.

Исторически наиболее последовательное и наиболее глубокое понимание свободы как абсолютной свободы мы находим в учении стоиков. Стоики, однако, понимали ее как чисто отрицательную и чисто субъективную свободу. Человек в их трактовке свободен всегда, даже в оковах, если только он осознает себя свободным и может отказаться от всякой объективности ради этого самоопределения в самосознании [13, с. 48]. Нужно отметить, что стоики сыграли, возможно, решающую роль в становлении теории естественного права.

Бесконечная субъективность свободы у стоиков была дополнена столь же бесконечной объективностью Логоса как первоосновы естественного закона. Свобода личности и естественный закон оставались у стоиков внешними друг другу. И сами стоики были бесконечно далеки от мысли о возможности взаимного диалектического перехода этих двух идей. В Средние века это положение в правовом мышлении было закреплено в метафизической доктрине о естественном праве как абстрактной объективной субстанции всяких правовых форм (Фома Аквинский) и в столь же метафизической доктрине о свободе как чисто субъективной отрицательной свободе выбора (Ж. Буридан).

Поэтому представляется не случайным, что, подходя к разработке своей теоретической модели, основанной на идее свободы, диалектически объединяющей субъективное самоопределение и объективную реализацию, Гегель в своем трактате «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве» дает подробную критику концепции свободы как возможности выбора, приписываемой Ж. Буридану. Он пишет: «Следует полностью отказаться от того представления о свободе, согласно которому она должна быть выбором между противоположными определенностями: и если перед ней находятся +А и -А, она заключается в том, чтобы определить себя либо как +А, либо как -А, поскольку она всецело связана этим либо-либо. Подобная возможность выбора есть только эмпирическая свобода, совпадающая с обычной эмпирической необходимостью и совершенно неотделимая от нее. Она есть отрицание или идеальность противоположенных, как +А, так и -А, абстракция возможности того, что нет ни одного из них. Внешней стороной для нее было бы только, если бы она была определена лишь как +А или лишь как -А; однако она есть именно противоположность этому и для нее не возможно ничто внешнее, а следовательно, не возможно и принуждение» [5, с. 224–225].

Другими словами, личность, поставленная в ситуацию выбора между двумя единичными предметами или обстоятельствами, находится от нее в зависимости, а это не есть действительная свобода. Совершив выбор, она оказывается в зависимости от ситуации совершенного выбора, что также относится к ней как необходимость. Лишь когда объектом желания выступает само всеобщее, то выбор не противоречит свободе личности. И если в самом всеобщем выделены какие-то моменты, отвечающие логике его развития, то выбирая между ними, личность следует внутренней логике этого развития всеобщего, тем самым оставаясь в его пределах, развиваясь и одновременно оставаясь собой. Это и составляет, по Гегелю действительную тайну и личности, и абсолюта, суть которого состоит в том, что он есть принцип движения и изменения, и в конечном итоге — тайну свободы личности и тайну права. Право и есть не что иное, как это явление всеобщего в комплексе социальных целей человека, а значит, по Гегелю, без права и государства не существует и действительной свободы личности.

Рукописью Гегеля, относящейся к 1805–1806 гг. и вошедшей в историю науки под названием «Система нравственности», открывается переходный этап к зрелой системе политико-правовых воззрений ученого, нашедшей своей воплощение в «Энциклопедии философских наук» и «Философии права».

С точки зрения метода «Система нравственности» представляет собой попытку Гегеля двигаться в русле идей и методологических принципов Шеллинга, с которым его в это время связывали творческое сотрудничество и личные дружеские отношения. В этот период своего творчества Шеллинг разрабатывает систему, получившую наименование абсолютного идеализма. В ее основе лежит идея абсолюта, понимаемого как абсолютное тождество всех противоположностей, прежде всего — противоположностей мышления и бытия, субъекта и объекта, природы и человека. Соответственно, в аспекте метода Гегель ведет речь об абсолютном тождестве созерцания и понятия, где абсолютное понятие и абсолютное созерцание диалектически меняются местами. Детальному изложению и анализу системы и метода Шеллинга в этот период посвящена специальная работа Гегеля «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении со “Статьями для облегчения обозрения состояния философии в начале XIX столетия Рейнгольда”» (1801 г.), в которой он излагает и собственное отношение к шеллингианскому методу [6, с. 115–134].

Внимательное знакомство с текстом рукописи показывает, что Гегель по мере работы над материалом все дальше уходит от шеллингианского схематизма, стремится к разработке собственного диалектического метода, и совсем тесно ему становится в рамках шеллингианских схем в последнем разделе, когда речь идет о природе государства. Об этом убедительно пишет Н. А. Татаренко: «…и по характеру письма, и по использованию терминов последняя глава значительно отличается от предыдущих, особенно от первой… Складывается впечатление, что, вооружившись принципами философии Шеллинга и замыслом построить на их основании свой текст, Гегель постепенно либо теряет интерес к такому схематизированному изложению, либо понимает, что не может применить данную методологию ко всем темам исследуемого предмета. В любом

случае, с каждой страницей перед нами предстает все менее упорядоченная структура, но все более четко вырисовываются детали — пока еще не везде продуманные, местами противоречивые — именно гегелевской философии, которая полностью проявит себя в "Феноменологии духа"» [12, с. 126–127].

Тем не менее, несмотря на очевидное и доминирующее влияние методологии шеллинговской философии, рукопись «Система нравственности» важна и интересна тем, что в ней окончательно закрепляется образ государства как воплощения нравственной субстанции, а обсуждение глубоких внутренних связей нравственной природы государства и христианской религии выходят за пределы анализа внешних отношений государства и конфессии [10, с. 24–25].

Прежде всего нужно отметить, что само понятие нравственности в этой работе трактуется предельно широко, что станет особенно характерно для категориального аппарата Гегеля в поздний период творчества. В отличие от морали, которую Гегель связывал преимущественно с субъективным миром человека, нравственность охватывает всю систему объективных форм жизни общества, как материальных, так и духовных, которые обуславливающих ориентацию личности на ценности абсолютного блага. Нравственность опосредует единство морали и права, так что «содержание морали полностью наличествует в естественном праве» [5, с. 330]. Такая трактовка понятия нравственности войдет позднее и в «Философию права».

Здесь же впервые предвосхищается и позднейшая архитектоника «Философии права», а именно: абстрактное право и мораль — гражданское общество и народ — государство. Это позволяет некоторым специалистам говорить о «Системе нравственности» как о первом варианте позднейшей «Философии права».

Сначала Гегель говорит о субъективном духе, связывая его прежде всего с проблемой свободы воли человеческой личности, реализации и опредмечивания этой воли. Способом опредмечивания воли выступает человеческий труд, опосредованный орудием, в результате которого человек достигает предмета своего стремления. Хотя этот труд связан с разумом и орудием производства, логически он еще представляет собой, по сути, природный, досоциальный процесс, а потому также и в итоге трудового процесса «здесь совершенно не может быть речи ни о какой правовой основе или стороне владения» [5, с. 282].

Далее речь идет о «действительном духе», аналоге позднейшего понятия объективного духа, которое мы встречаем в «Энциклопедии философских наук» и которое охватывает в единстве сферу морали и нравственности, в разделе, посвященном проблематике договора, преступления и наказания, закона и моральных норм. Здесь Гегель более подробно, чем в поздней «Философии права», но с тех же общих теоретических позиций анализирует различные виды преступлений: угнетение, убийство, ограбление, кража, оскорбление чести. Как и потом в «Философии права», он анализирует внутреннюю связь преступления и справедливости возмездия, называя эту связь «абсолютной» [5, с. 313].

Завершающий раздел учения о действительном духе — «Нравственность» — посвящен отношениям гражданского общества и понятию государственного устройства. Как и в своих поздних произведениях — «Философии

права» и «Энциклопедии философских наук» — Гегель соотносит понятие нравственности со сферой объективных проявлений человеческих отношений. Это говорит о том, что данное понятие у него уже вполне устоялось. В дальнейшем, когда в «Философии права» Гегель будет развивать свою основную мысль о государстве как о выражении высшей нравственной идеи, он будет понимать эту идею не в кантовском смысле, как индивидуальный нравственный закон, а в значении высшего принципа объективного взаимодействия человека, общества и государства. Учение об этом принципе шаг за шагом утверждается в ранних работах Гегеля и является его собственным научным достижением в теоретическом контексте идей начала XIX столетия.

В целом в рукописи «Система нравственности» в основу государственного устройства, в соответствии с общей парадигмой немецкой классической философии права, Гегелем положен принцип свободы, который применительно к государственному устройству трансформируется в «органический принцип», посредством которого принцип свободы получает свое «механическое строение». Его воплощение осуществляется через гармонию, «живое бытие единого», управляемого и управляющего, народа и правительства [5, с. 364–365]. Если Гегель и противопоставлял это «живое бытие единого» в государстве идее разделения властей, то он при этом всегда подчеркивал необходимость функционально ориентированного разделения структуры властей.

Это функциональное разделение властей, на поиске которого сосредоточен Гегель, скорее ориентировано на решение задач достижения большей эффективности управления, чем на классическую задачу обеспечения защиты свободы гражданина от посягательств государства, как ее ставил Монтескье. Тем не менее и при таком подходе это остается весьма важной проблемой, а в сочетании с вопросом о разделении властей с точки зрения обеспечения свободы и защиты гражданина от произвола данная проблема сохраняет свою актуальность также и для современной теории права и государства. Такое сочетание у Гегеля конкретизируется в его концепции «механического строения» принципа свободы.

«Механическое строение» принципа свободы находит выражение в системе «свободного правления», которому соответствуют «три возможные формы свободного правления»: демократия, аристократия и монархия. Им Гегель противопоставляет три его «несвободные» формы: охлократию, олигархию, деспотию [5, с. 366–367]. Такой подход заставляет вспомнить знаменитую классификацию государств Аристотеля в его «Политике». Существенная разница состоит в том, что у Стагирита различающим основанием классификации государств выступает различие «правильного» и «неправильного», еще совершенно абстрактное и само по себе малосодержательное. У Гегеля таким началом является понятие свободы, конкретность содержания которого опосредована всем предшествующим становлением немецкого классического идеализма, развитием диалектического метода познания правовых явлений и установлением идеи историзма в праве.

Здесь мы также находим фактически созревшую идею о внутреннем единстве государства и гражданского общества, ставшую одной из главных доминант позднего учения Гегеля о праве и государстве и определившую

актуальность его идей для современной политико-правовой мысли, восстанавливающей принцип исторической и логической первичности государства по отношению к гражданскому обществу [11, с. 329–335].

Признанным водоразделом между ранним и зрелым этапами творчества Гегеля является его неопубликованная при жизни рукопись, вошедшая в историю философской и правовой мысли под названием «Йенская реальная философия» (1805–1806 гг.). Эта рукопись содержит первый опыт системного изложения Гегелем учения о личности, обществе, праве и государстве.

Центральное место в рукописи занимает проблематика становления человека в качестве субъекта правовых отношений, которую Гегель связывает со сложной диалектикой процесса отчуждения и последующего признания человеком Другого в качестве равного себе и свободного субъекта. Результатом этого признания является определение человека как личности (Person). Именно понятая в таком специфическом ключе личность трактуется Гегелем в его поздней «Философии права» как субъект правовых отношений. Но генезис этого субъекта в моменте перехода от «естественного» состояния к состоянию правовому он раскрывает именно в своей ранней рукописи «Йенская реальная философия».

В отличие от поздних работ, где Гегель делает больший акцент на понимании государства как высшей нравственной идеи, несущей в себе духовные предпосылки личности, семьи, общества и права, в «Йенской реальной философии», государство — это, скорее, некоторое общее, итоговое понятие, которое должно синтезировать в себе все предшествующие понятия, ранее служившие ступенями в раскрытии понятия права. Так, определяя государство, Гегель снова воспроизводит понятия личности, договора, признанности, закона. Это глубокое и многостороннее определение государства из «Йенской реальной философии», как нам представляется, не потеряло своей актуальности: «Государство есть наличное бытие, власть права, гарантия договора и (пребывания при своей неподвижной собственности) наличное единство слова, идеального наличного бытия и действительности, как и непосредственное единство владения и права, собственность как всеобщая субстанция, пребывание, бытие в признанности как бытие значимое» [4, с. 345].

В заключение рукописи Гегель стремится максимально акцентировать «духовную природу» государства [4, с. 364], несводимость его конституирования к простой сумме волевых установок отдельных граждан [4, с. 355–362], полемизируя сразу и с механистической теорией общественного договора Гоббса и Локка, и с более глубокой идеей соотношения «всеобщей воли» и «воли всех» Руссо [4, с. 356]. Учение о «духовной природе» государства обретает в трактате «Йенская реальная философия» свою конкретность благодаря соотнесению природы государства, во-первых, с действительным историческим процессом, во-вторых, с религией.

Собственно, такой же подход мы увидим и в поздних трудах Гегеля по теории права, но его концепция в «Йенской реальной философии» или, по крайней мере, ее изложение имеют свою специфику.

В «Философии права» Гегель завершает учение о государстве, вписывая его во всемирно-исторический процесс. Это придает государству соответству-

ющий масштаб и значимость, определяемый не только тем, что государство есть «шествие Бога на земле» и этапы развития государственности раскрывают ступени понятия человеческого и всеобщего духа. Над государством Гегель ставит в качестве высшего суда «суд истории». Ставит на то место, на которое до него Кант ставил гипотетическое мировое правительство, саму идею которого Гегель решительно отвергал. Но ведь уже тем самым Гегель органически связывает государство воедино со всемирно-историческим процессом. Вне этой связи государство не завершено, а его понятие несовершенно. Поскольку же всемирно-исторический процесс у Гегеля — это необходимый и даже высший элемент всеобщей сущности мироздания, постольку и государство обретает в его понимании свою высшую значимость и свой высший нравственный авторитет.

В «Йенской реальной философии», напротив, Гегель «располагает» историю не «над» государством, не в качестве его высшего органического элемента, а ровно наоборот: в качестве его предпосылки. Значительное внимание в своем трактате он уделяет как раз вопросам исторического происхождения государств, спорным и актуальным для его времени, как, впрочем, и для всех времен, вопросам о роли личности и народных масс в происхождении государств [4, с. 357–361], о соотношении принципов античности и принципов новоевропейской государственности [4, с. 362–364]. В целом можно сделать однозначный вывод о том, что гегелевское понятие историзма в период написания «Йенской реальной философии» и до него еще не обладало той степенью глубины и оригинальности, которую оно обретет после разработки ученым науки логики на основе последовательной интерпретации истории философской науки и осмысления уже с учетом этого опыта интерпретации реальной истории религиозных институтов («Лекции по философии религии»), истории искусства («Лекции по эстетике») и в конечном итоге истории государства («Лекции по философии истории»).

Более значительные надежды на выражение реального духовного содержания государства Гегель возлагал на его связь с религией. В отличие от своих ранних религиозно-политических трактатов здесь он не стремится противопоставить живой дух религиозной веры мертвящему началу государственной позитивности. Вопрос лишь в том, чтобы найти верные средства для выражения духовной природы самого государства и раскрыть его отношение с религией не как внешний симбиоз, а как внутреннюю соразмерность.

Но и здесь мы видим, что Гегель лишь намечает эту задачу и лишь подходит, приближается к ее решению. По сути, содержательно он обсуждает только проблему институционального соотношения государства и церкви, которая может рассматриваться как первая ступень к решению более глубокой проблемы, которую ученый уже видит перед собой, — проблемы отношения государства и религии. При этом важный для него вопрос об отношении религии и церкви Гегель решает вполне в лютеранском духе, настаивая на подвластности церкви государству [4, с. 383].

В целом становление в ранних работах Гегеля учения о духе и его объективных формах получает свое воплощение и творческое преломление в его поздних трудах, особенно в «Энциклопедии философских наук» и «Философии

права». В них, возвращаясь к проблематике своих первых трактатов об отношении государства и христианской религии, духа и права, человека и нравственности, Гегель рассматривает эти вопросы на новом уровне понимания, примиряя народный дух и государство, свободу и закон, религиозный догмат и нравственность в перспективе их исторического развития. Для него это примирение означало не стирание всех различий, не растворение их в абсолюте, к чему вел Шеллинг, а, напротив, признание противоречия критерием истины и источником развития личности, общества и государства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Воскресенский С. В., Масленников Д. В. Идея блага и образ правовой теологии в философии религии Гегеля. — СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2021.
2. Гайнутдинов Р. И., Масленников Д. В. Идея духа истории в трактовке Монтескье и Гегеля // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2019. — Т. 20. — № 4. — С. 112–123.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М., 1959.
4. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1972.
5. Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. — М.: Наука, 1978.
6. Гегель Г. В. Ф. Вера и знание. Работы разных лет / пер. с нем., вступит. статья, примеч. А. А. Иваненко. — СПб.: Издательство «Умозрение», 2021.
7. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. К вопросу о значении логической формы философии для понимания природы абсолютного в праве // Мир политики и социологии. — 2018. — № 2. — С. 178–187.
8. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях метафизики права. — М.: Юрлитинформ, 2019.
9. Масленников Д. В. Право как форма различения добра и зла // Юридическая мысль. — 2015. — № 6. — С. 42–47.
10. Масленников Д. В., Ревнова М. Б. Отношение религии и государства в философии права Г. В. Ф. Гегеля // Юридическая мысль. — 2018. — № 1 (105). — С. 20–25.
11. Сальников В. П., Масленников Д. В., Захарцев С. И., Хабибулин А. Г. Правовое государство и гражданское общество: к вопросу о первичности // Правовое государство в современном мире. Материалы Международной научно-практической конференции. Башкирский государственный университет. — Уфа, 2021. — С. 329–336.
12. Татаренко Н. А. Понятие нравственного и его интерпретация в гегелевской «Системе нравственности» // Историко-философский ежегодник. — 2019. — Т. 34. — С. 102–134.
13. Фролова Е. А. История политических и правовых учений. — М.: Проспект, 2021.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.006
УДК 2

Прот. Сергий Ларюшкин (С. А. Ларюшкин)*

ОТРАЖЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТАХ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В статье проводится анализ богослужебных текстов (служб) русского Средневековья с целью выделить в них концепты, отражающие видение церковью значимых исторических событий для народа, влияющих на формирование национального самосознания. Для анализа взяты тексты некоторых служб, посвященных преимущественно русским князьям, чья деятельность связанна с событиями русской истории. Выбор русским народом понятия святости в качестве национального идеала обусловил взаимодействие национальных и духовных понятий, что отражено в древнерусской литературе. Сочетание данных понятий присутствует и в гимнографии, где национальные мотивы представлены как необъемлемая часть духовной добродетели, в результате чего княжеское служение, ратный подвиг, смерть за веру, забота о просвещении и т. п. понимаются как служение Богу. Таким образом, национальное самосознание отражено в богослужебных текстах с чёткой определённостью, а изучение данных текстов в национальном направлении имеет свои перспективы.

Ключевые слова: национальное самосознание, богослужебный текст, святые, князь, мученик, древнерусский, средневековый.

Priest Sergiy Laryushkin (S. A. Laryushkin)

NATIONAL SELF-AWARENESS REFLECTION IN THE TEXTS FROM THE BOOKS OF CHURCH SERVICES WRITTEN IN THE RUSSIAN MEDIEVAL PERIOD

The article details the analysis of the texts from the books of church services ("Services") written in the Russian Medieval Period. The objective of this analysis is to detect in those texts the reflection of the church's conception of the significant for the nation historical events

* Ларюшкин Сергей Александрович, аспирант, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; проректор по воспитательной работе, преподаватель церковнославянского языка, Нижегородская духовная семинария; sergylar@yandex.ru

shaping the national self-awareness. The analysis was based predominantly on certain texts from the books of church services that are consecrated to a few of the Russian Knyaz (Princes) who are associated with the Russian historical events. It is evident that the Russian nation has chosen sainthood as its national ideal — that has facilitated the synergy of the national and ecclesiastical concepts — and that has found its reflection in the Old Russian Literature. That synergy is represented in hymnography, where the national motifs are presented as the integral element of the spiritual virtues, respectively the Knyaz's active duty, act of bravery, martyrdom, facilitation of education, etc. are construed as service to God. Thus, the national self-awareness is reflected definitively in the texts from the books of church services; and there is scope to study those texts from the highlighted angle.

Keywords: national self-awareness, text from the books of church services, saints, Knyaz, martyr, Old Russian, medieval

Забвение народом своих исторических и культурных истоков и корней оборачивается весьма болезненными и необратимыми последствиями, касающимися, в первую очередь, национального самосознания, в котором народ понимает себя как некую неповторимую «социальную личность», со своим характером, культурой и цивилизацией. В этом культурно-цивилизационном поле человек призван раскрыть себя, свой потенциал, войти в культурную знаковую систему, лежащей в основе национальной идентификации. Современная Россия сохраняет свою целостность преимущественно усилием государства, которое удерживает в некотором единстве всё многообразие российского социума, со всей его многонациональностью, многоконфессиональностью, культурным разнообразием и т. п. В настоящее время идёт поиск национально-культурной скрепы российского социума. Этот процесс весьма сложен, но вполне очевидно, что без духовных ориентиров её создать невозможно.

Демократизация общественных отношений, смена приоритетов, установка на приобретение материальных благ и пр. основательно переформатировали мировоззрение и аксиологическую шкалу, выработали утилитарное мировосприятие. По этой причине многие ценности, которые были действенны в дореволюционный период, сейчас полностью или частично утратили авторитет, и это подвигает современную Россию к поиску национальных идеалов с опорой на исторические явления, культурное и национальное наследие и в то же время к формированию нового культурного пространства, которое будет служить средством национального объединения и национальной идентификации.

Вопрос о национальном самосознании всегда обостряется в переломные моменты истории народа, в те времена, когда создаётся угроза уничтожения народа как такового, его уникальности и самобытности. Под самобытностью должно понимать не только и не столько внешнее культурное своеобразие народа, сколько, в первую очередь, особенность его мышления, его творческий потенциал, на фоне которого раскрывается и совершенствуется личность каждого члена общества, рождается национальный гений, соприкасающийся в национальном совершенствовании с мировой культурной сокровищницей. По словам русского мыслителя Н. А. Бердяева,

> человек входит в человечество через национальную индивидуальность, как национальный человек, а не отвлечённый человек… Всё творческое в культуре носит на себе печать национального гения… Национальное и общечеловеческое

> в культуре не может быть противопоставляемо. Общечеловеческое значение имеют именно вершины национального творчества. В национальном гении раскрывается всечеловеческое, через своё индивидуальное он проникает в универсальное [1].

Иными словами, национальное самосознание, если оно не замкнуто на национальной исключительности, содержит идеи развития внутренних потенциалов, которые должны найти место в мировом масштабе. В этих идеях нация находит исторические силы и динамику своего цивилизационного развития. Именно по этой причине борьба за национальную независимость и свободу никогда не теряет своей остроты, причем не только при наличии угрозы физического уничтожения народа, но и в мирное время, когда чуждая культурная экспансия способна нанести не меньший вред.

Национальный вопрос вошёл в круг важнейших проблем Руси со времён её крещения и не исчезает по сей день, являясь объектом острых философских споров и неоднозначных теоретических построений, развиваясь и обогащаясь различными аспектами на фоне исторических событий.

Так, до монгольского нашествия центральной идеей в развитии самосознания выступало событие крещения Руси, когда русский человек стал воспринимать себя частью мировой христианской культуры и увидел новый этап своего исторического развития. Данная мысль присутствует в знаменитом «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона:

Ибо вера благодатная по всей земле простерлась, и до нашего народа русского дошла. И Закона озеро пересохло, евангельский же источник наводнился, и, всю землю покрыв, до нас разлился. Вот уж и мы со всеми христианами славим Святую Троицу.

И далее:

> И вот уж не только у них [в Византии. — *С. Л.*], но и у нас Христос царём зовется. Он [царь Константин. — *С. Л.*] с матерью своею Еленою крест из Иерусалима принёс, по всему миру своему его разнеся, веру утвердил. Ты же [кн. Влаимир. — *С. Л.*] с бабкою своею Ольгой, принеся крест из нового Иерусалима, Константина града, по всей земле свей его поставив, утвердил веру.

Академик Д. С. Лихачёв замечает, что

> «Слово о Законе и Благодати» первого киевского митрополита из русских («русина») Илариона… посвящено сложнейшей историософской проблеме. Оно говорит о месте Руси во всемирной истории, об исторической роли русского народа. Оно полно гордости успехами христианской культуры на Руси, и как удивительно, что при всем том оно лишено национальной ограниченности. Иларион не ставит русский народ выше других народов, но говорит о равноправности всех народов мира, приобщившихся к христианству [2].

Вся древнерусская литература пронизана национальными идеями и патриотическим пафосом. Д. С. Лихачёв говорит о единой теме и сюжете литературы того времени: «Этот сюжет — мировая история, и эта тема — смысл человеческой жизни» [4]. В произведениях различных жанров в разных аспектах раскрывается осознание русскими своего места в истории и культуре. Например,

«“Повесть временных лет” определяет место славян и, в частности, русского народа среди народов мира, рисует происхождение славянской письменности, образование Русского государства и т. д.» [4]. В «Слове о Законе о Благодати» утверждается мысль о самостоятельности русских как в государственном, так и в церковном плане. «Поучение» Владимира Мономаха становится в своём роде кодексом нравственности, в первую очередь для элиты. Огромное значение для русского самосознания имели литературные произведения времён татаро-монгольского ига: «Повесть о битве на реке Калке», «Повесть о разорении Рязани Батыем» «Китежская легенда», «Задонщина», «Повесть о Куликовской битве», «Слово о житии Дмитрия Донского», «Сказание о Мамаевом побоище» и многие другие.

Особое внимание стоит обратить на церковную литературу, в частности на богослужебные тексты, где исторические события фиксируются и осмысляются в духовном ключе, то есть отражают значимость этих событий для народа, для всего духовного фона, от которого зависит культурно-цивилизационное бытие социума как самобытного народа. Сам факт осмысления важных исторических событий в церковной гимнографии говорит о процессе формирования национальных идей в её христианских аспектах на определённом историческом этапе. По этой причине, расположив богослужебные тексты в порядке их составления, можно наблюдать, как развивался и протекал этот процесс в религиозном сознании социума.

Актуальность исследования богослужебных текстов в национальном аспекте обуславливается также малоизученностью данного направления в плане структурной систематизации частных концептов (топосов), средств художественного выражения и изображения — всего того, что является материалом для философского осмысления национальной картины мира человека средневековой Руси.

Для настоящего анализа взяты некоторые богослужебные тексты периода русского Средневековья, посвящённые преимущественно русским князьям, чьи имена связаны с важнейшими периодами истории России: Борису и Глебу, равноапостольному Владимиру, Александру Невскому, Георгию Всеволодовичу. Также для обзора взята служба священномученику патриарху Ермогену — видному патриоту периода Смутного времени.

Стоит оговориться, что русское Средневековье не имеет точных хронологических рамок: у разных исследователей они определяются неодинаково [см.: 6]. Для периода X–XVI в. существует также термин «Древняя Русь», «древнерусский» и т. п. Не преследуя в нашей работе цель хронологизации истории, мы будем использовать выражения «средневековая Русь» и «Древняя Русь» как некие синонимы.

Как показал анализ фактического материала, национальные акценты встречаются уже в одном из самых древних текстов церковной литературы — службе князьям-страстотерпцам Борису и Глебу (в крещении — Роману и Давиду). Текст учёные относят к XII веку, автором его является митрополит Иоанн I. Достоинством данного произведения является наличие в нём такой новой и важной для крещёной Руси идеи, как осмысление русскими своего места в семье христианских народов, осознаётся вселенская значимость рус-

ских святых. Эти темы присутствуют уже в первых стихирах на малой вечерне: «Приидите вси, о новоизбранное стадо Христово… восхвалим… царскаго корене святую отрасль…»; «Да радуется радостию все человечество днесь, и да поет, ликующи, божественными песньми Христова Церковь, хвалящи новопросвещенныя князи же и мученики…»

В тропаре — центральном смысловом тексте — подчёркивается чистая и добродетельная жизнь Бориса и Глеба, без которой невозможно пройти мученический подвиг: «Христа ради остависта тленную славу земную. Царство земное возненавидевше и чистоту возлюбивше и неправедное убийство претерпевше, никакоже противящеся заколающему вы брату…» В силу этого святые братья почитаются как близкие и дерзновенные ходатаи пред Богом за власть предержащих и весь народ. Это выразилось в прошении, ставшем неким клише для подобных текстов во многих последующих службах святым князьям: «Молитеся о державе сродников ваших богоугодной быти и сыновом Российским спастися».

В стихирах на утрене Борис и Глеб показываются как некое средоточие восхваления Христа через Его мучеников, какими являются святые братья («Верста [двоица, пара. — *С. Л.*] божественная же и честная прехвальных самобратий нам облиста днесь, созывающи новыя люди похвалити предоблия мученики…»), восхваляется их родное отечество («Блаженно отечество и град, в немже воспитастеся, честный храм же храм, телеса ваша приемый…»), в более широком масштабе Борис и Глеб почитаются как «земли Российския удобрение и всея вселенныя наслаждение». В хвалитных стихирах страстотерпцы воспеваются как светильники веры и просветители земли, явившие в своём подвиге кроткий облик Христа. Именно этот облик полюбился русскому народу и вошёл, по словам Г. П. Федотова, «в сердце русского народа навеки как самая заветная его святыня» [7, с. 50], т. е. занял одно из центральных мест в формировании не только православного мировоззрения, но и всей национальной картины русского человека. В этой картине отражается значимость христианской религии в цивилизационном развитии и выражен способ достижения духовных идеалов — следование фундаментальным христианским заповедям. В свете данных заповедей сформировалось понимание достоинства и чести человека восточнохристианской религии: православный герой — это подвижник благочестия.

Таким образом, в анализируемом богослужебном тексте можно наблюдать следующие национальные признаки:

— понимание значимости крещения Руси в мировом культурном пространстве;

— понимание значимости христианства для формирования аксиологических категорий личности и социума;

— понимание значимости русских святых в сонме других христианских подвижников и в то же время понимание особенности русской святости;

— сформировавшееся восприятие облика русского святого.

В другом богослужебном тексте XII века, посвящённом равноапостольному князю Владимиру (в крещении Василию), осмысляется идея крещения Руси и просвещения народа христианской верой. Событие крещения понимается как новая жизнь народа, новая духовно-историческая эпоха. Уже в стихирах

на Великой вечерне присутствуют аллюзии на Священное Писание и аналогии с событиями библейской и византийской истории: «Веселися вечно светло сияющи гора Синайская, Моисейским освятившеся законом… светло же сияя веселится и радуется град твой, Василие: не яко во мраце, но яко в Дусе Сына со Отцем видя в себе славима…» (стихира на «Господи, воззвах»).

В этом ключе князь Владимир понимается как «отец духовно, царь же чувственно», «отец и наставник» (стихира на «Господи, воззвах») для всего народа. То есть правление князя Владимира понимается в богослужебном тексте как правление не только административное («чувственно»), но и духовное. Весь же народ, соответственно, должен осознавать себя в некотором роде послушной паствой. И хотя нигде в тексте службы князь Владимир не именуется пастырем и его деятельность не приравнивается к священнической, однако, во всех песнопениях ясно присутствует мысль духовного руководства своего народа, в парадигме новых духовных и мировоззренческих ориентиров.

Это даёт право автору службы применить к князю Владимиру множество эпитетов, отражающих характер его подвига («истинный проповедатель, яко апостол Христов», «Христов воин прехрабрый» и т. п.), а также духовный и административный статус князя («корень правоверия», «веры забрало», «камень веры», «наставник», «отец духовный», «верный начальник», «верным правитель», «российская похвала» и др.).

В тропаре князь Владимир уподобляется «купцу, ищущему добрых бисер», который «обрел еси добрый бисер, Христа», чем указывается на известное событие «испытания веры» и на одну их евангельских притч о Царствии Небесном. Уподобляется князь и апостолу Павлу: как того Христос из гонителей сделал великим проповедником («апостолом языков»), так и князя Владимира Христос из язычников избрал на равноапостольные труды; как апостол Павел был ослеплен Богом, а потом прозрел, так и князь Владимир был ослеплен и прозрел телесно и духовно. Таким образом, в тексте тропаря концепты «Христос» и «свет» представлены как смысловые центры всей деятельности равноапостольного князя.

Множество сопоставлений князя Владимира с библейскими и евангельскими личностями (Моисеем, Давидом, Соломоном, ап. Павлом), а также с личностями христианской истории (царём Константином) свидетельствует о стремлении русских иметь общую судьбу со всем просвещённым миром. Топонимические же сравнения (например, Киева с Сионом и Римом) вплетают Русь в священное пространство, подчинённое особому Промыслу Божиему. Самому князю Владимиру отводится достойное место не только в системе духовных истин (вера, просвещение и т. п.), но и в системе национальных ценностей: князь изменяет культурно-цивилизационное развитие своего народа через принятие христианства, становясь неким духовным и административным руководителем народа.

В таком стремлении русского народа выделить из своей среды святую личность («национального гения», по Н. А. Бердяеву) и быть причастниками мировых святынь ясно видится процесс утверждения в качестве национального идеала христианского понятия святости.

Таким образом, в указанном богослужебном тексте национальный аспект представляет собой некий процесс осознания русскими своего места среди

других христианских культур, то есть в современной истории, а также восприятия себя в контексте священной библейской истории, то есть перед лицом истины и вечности. В этой связи главными смысловыми константами в тексте выступают идеи веры, истины, просвещения, историчности.

Очередным историческим событием, повлиявшим на формирование национального самосознания, было татаро-монгольского иго — время потрясений и собирания раздробленной Руси в единое государство. Литература монгольского периода, как упоминалось выше, отличается подъёмом национального духа, осмыслением роли личности в истории государства и жизни народа. Корреляция веры во Христа и спасения народа выступает центральной темой литературных произведений и закрепляется как неотъемлемая черта национального самосознания. В церковной литературе это можно наблюдать с особой отчётливостью, в особенности в текстах, посвященным святым, так или иначе связанным с историей народа, например: прп. Сергию Радонежскому, свт. Алексию, митрополиту Московскому, блгв. кн. Александру Невскому, князьям-мученикам и т. п.

Так, в тексте службы, составленном на преставление Александра Невского (время составления — XVI в.), князь воспринимается не столько как непобедимый воин, но преимущественно как небесный покровитель народа и ходатай пред Богом, монах-молитвенник, врач и т. п. Его воинские доблести, как видно из текста, не являются первостепенными для церковного человека того времени, на первом месте стоит именно духовная сторона, пронизывающая все уровни человеческой жизни — социальный, политический, личный, бытовой. Указанные концепты можно ясно наблюдать в тропаре:

Яко благочестиваго корене пречестная отрасль был еси, блаженне Александре, яви бо тя Христос, яко некое Божественное сокровище Российстей земли, новаго чудотворца, преславна и богоприятна. И днесь, сошедшеся в память твою верою и любовию, во псалмех и пениих радующеся, славим Господа, давшаго тебе благодать исцелений. Егоже моли спасти град сей, и державе сродник твоих богоугодней быти, и сыновом Российским спастися.

С данном тексте подчёркивается идея благородного происхождения князя, где благородство понимается и в смысле сословия, и в смысле христианских добродетелей предков Александра Невского, продолжателем которых он является. В результате этого Александр воспевается как «некое Божественное сокровище Российстей земли», который, в первую очередь, является чудотворцем и исцелителем, ходатаем пред Богом за народ, испрашивающим у Всевышнего не столько защиту от врагов и благоденствие, сколько избрание верных духовных путей: властям («державе сродников») быть богоугодными, а всему народу спасти свои души («сыновом Российским спастися»). В этом небольшом по объёму тексте подчёркивается роль князя в духовном и материальном устроении Русской земли, а также выражается понимание русским народом своего духовного призвания: народ имеет в лице князя духовного защитника и вождя и сам встаёт под его руководство.

В тексте всей службы не единожды подчёркивается важность принадлежности Александра Невского к благочестивому роду как залог его святости: «От благочестивого корене святопомазанная розга произшед, плод произнесе

себе преподобия и правды» (стихира на малой вечерне). Как продолжение мысли благородного происхождения князя подчёркивается его благочестие: князь «к небесным прилепил еси себе», он «измлада возлюбил Христа», «бесплотных подражав житие, со святыми всеми водворился еси» (стихира на малой вечерне).

Высота духовного подвига Александра Невского подчёркивается такими же сопоставлениями со святыми личностями священной библейской истории, как и в случае князя Владимира, — с пророком Моисеем, Давидом, Иосифом, чья деятельность была судьбоносной для всего народа. Впрочем, следует отметить, что в службе Александру Невскому, в сравнении со службой князю Владимиру, аллюзии на священные имена и места встречаются реже. Всё внимание сосредотачивается на русском пространстве: Русь воспевает своего святого покровителя и защитника, утверждает свои духовные высоты, пополняет сокровищницу истории своей святости.

Концептуальные параллели двух богослужебных текстов — князю Александру и князю Владимиру — наглядно иллюстрируют цельность русского национального самосознания на протяжении многих веков. И хотя текст службы кн. Александру Невскому составлен не в XIII, а в XVI столетии, отношение к духовному облику князя и его добродетелям не могло существенно измениться, поскольку почитание князя как святого, понимание его роли в спасении Русской земли началось сразу же по преставлении великого князя и сохранялось в народной памяти всегда.

Достойное место в национальном самосознании периода монгольского ига занимают князья, принявшие мученическую кончину за свой народ в противостоянии с врагом. Главной добродетелью этих князей является не столько ратный подвиг, сколько благочестивая жизнь и забота о вере, церкви и народе. Только в корреляции с этими добродетелями смерть на поле брани за отечество рассматривается как мученичество и тем самым вносит в национальное самосознание яркие духовные оттенки.

В качестве примера можно привести текст службы князю Георгию Всеволодовичу, основателю Нижнего Новгорода (текст датируется XVII веком).

Так, в самом тропаре присутствует та же корреляция княжеского служения и христианского благочестия, что и в других службах князьям. Князь исполнен ревности «по Святей Троице», что подвигло его к ратному подвигу за крещёный народ и веру. «На высоте великаго княжения седя, явился еси, благочестием и верою сияя отечеству своему, яко солнце; по Святей Троице ревностию разжегся и за веру крепко пострадав, кровь твою пролиял еси».

Стихиры и другие тексты службы наполнены пафосом мужества, побуждения к стойкости и молитве: «Исмаильскими куманы твое мужество не преложься,.. Божественною благодатию победоносец явися и лик привел еси мученик»; «Воини богомудрии, Христовым рачением распаляеми, немощи естественныя забыша и, силою Божественною укрепляеми, гордость безбожных попраша…» (стихиры на «Господи, воззвах»); «Лукавое и неверное злословие Батыево проразумев, благоверный великий княже Георгие, дерзостию духовною по Христе подвизался еси с дружиною» (стихира на стиховне).

В тексте не раз подчёркивается, что мученический подвиг князя Георгия не является локальным, он имеет значение для всей России: «Российская племена вся, елика благочестива, духовне ликовствуйте песньми великаго князя Георгия, пострадавшаго» (стихира на стиховне).

Князь, будучи защитником народа, обладает основными духовными качествами: верой в Бога, желанием подражать Христу, испив Его чашу, презрением к земным благам и исповеданием веры ценой своей жизни. Эти идеи отчётливо выражены в кондаке: «Христове смерти подобяся и Того испити чашу возжелев… за Негоже мужески подвизався, презрев земное царство, от безбожных варвар пострадав до смерти, Георгие богомудре».

В службе красной нитью проводится мысль христианского понимания духовной победы, когда победителем оказывается побеждённый, но сохранивший веру и не отступивший от истины. Можно ясно наблюдать, как противопоставляется благочестие князя и «свирепство варварское». Мученическая кончина князя понимается как победа над вражеской силой: «Кроплением крове твоея погасил еси углие суровства Батыева» (канон). Ратный подвиг Георгия благословляется Богом, князь имеет помощь от святых-мучеников, которые «со ангелами невидимо укрепляху» его. Этим закрепляется образ князя, который стоит во главе «красного лика» (прекрасного собрания) мучеников из своего войска, он является «прогонителем мрака греховного», разумным (духовным) светильником, о чём вся Православная церковь «торжествует, страстотерпца красящися подвиги (торжествует, украшаясь подвигами страстотерпца)».

Таким образом, духовный облик князя во всех богослужебных текстах реализуется при помощи следующих концептов (топосов):

— происхождение князя из благочестивого рода;

— личное благочестие, любовь к Богу и народу;

— свершение добрых дел на благо народа и церкви (защита, ратный подвиг, мученичество и т. п.).

Особой вехой в формировании русского национального самосознания явились события Флорентийской унии и падение Константинополя. После этих событий Россия начинает осознавать себя хранительницей чистоты православной веры и отеческих преданий, а тема противопоставления России Западу приобретает в русской мысли особую выраженность. Установление патриаршества на Руси утвердило в сознании народа идею её церковной и политической независимости, воплотившуюся в формулировке «Москва — Третий Рим».

Данная идея рассматривается разными мыслителями неоднозначно. Согласно одним учёным, идея Третьего Рима приходит на смену Святой Руси, другие говорят о синтезе этих двух концепций, третьи — об их взаимном сосуществовании наподобие души и тела. Как бы то ни было, самосознание того периода, когда Россия осознала себя самобытной преемницей Византии в сохранении чистоты православия, достигает своего апогея. А. В. Карташев говорит об этом периоде с пиететом:

Выше этих высот и шире этих широт русское национально-религиозное и религиозно-национальное сознание по существу никогда не подымалось. Последующая его история была только практическим раскрытием и приложением все того же цикла идей. Русское самосознание от самых пелен своих

как-то сразу вознеслось на свою предельную высоту и в этом величии своих помыслов, в некотором их максимализме вскрыло природу России, как лона мировой культуры. <…> Не было еще в истории примера, чтобы народ, создавший свою культуру на почве одного вдохновения, одного идеала, в расцвете сил своих переменил этот идеал и начал творить столь же успешно новую культуру на новую тему [3].

Именно в тот период составляется церковная служба на преставление Александра Невского, служба Георгию Всеволодовичу, в которых доминируют духовные черты жизненного подвига этих князей.

Таким образом, характер национального самосознания Древней Руси, на которую многие русские мыслители смотрят как на некий духовно-нравственный и социально-политический идеал, имеет ярко выраженную христианскую окраску и демонстрирует устремлённость к одному духовному центру. Вся древнерусская литература, как светская, так и религиозная, ясно показывает, что основной чертой национального самосознания Руси была солидарность, единство. «Человек, живя в мире, помнил о мире в целом как огромном единстве, ощущал свое место в этом мире. <…> Человек ощущал себя в большом мире ничтожной частицей и все же участником мировой истории» [4].

Многих признаков, присущих современному национальному мировидению, не было, например чётко выраженного противопоставления России Западу или Востоку; не было и не могло ещё быть идеи панславянства, византизма и самодержавия. Стоит отметить, казалось бы, парадоксальную вещь: ни в одном древнерусском богослужебном тексте не выражено чёткого представления о самих национальных идеях, нет словесных формулировок этих идей типа «Святая Русь», «Третий Рим», «Православие, самодержавие, народность» и др. Присутствуют только понятия о Русской земле, реже — о русском народе, о православной России. Этим богослужебные тексты того времени отличаются от современной гимнографии, посвященной новомученикам, изобилующей национальными мотивами. В средневековых богослужебных текстах внимание сосредотачивается преимущественно на духовных чертах святого князя, показывается его значимость для всего спектра жизни человека, в результате чего великий князь неожиданно именуется врачом, помощником в житейских нуждах, защитником в бытовых скорбях и т. п. Только как результат добродетельной жизни святого указывается значимость его деятельности в общенародном масштабе. Всё это не только говорит об отсутствии словесных формулировок национальных идей в древние времена, но свидетельствует, что всё содержащееся в национальных идеях было естественным духовным фоном жизни человека того времени.

Реформы Перта I провели черту, за которой остались традиции Древней Руси, формировавшие национальное самосознание народа на протяжении многих веков. Деятельность первого русского императора способствовала расколу русского общества на два уровня, один из которых (низы) О. В. Ключевский назвал «почвой», а другой (верхи) — «цивилизацией». А. С. Панарин утверждает, что

> деление на верхи и низы, властвующих и подвластных, имущих и неимущих существовало всегда. Но переворот Петра I придал этому делению характер ***циви-***

лизационного раскола. Верхи стали западниками, низы превратились в униженных и оскорбляемых автохтонов. Вместо единой национальной культуры появились две культуры, и нация оказалась расколотой. Отныне расколотые части удерживались вместе уже не кодексами и нормами культуры, а обручем государственности. Петр I выступил одновременно и как разрушитель национального единства на уровне культуры, и как его созидатель — на уровне государственности [5, с. 48].

Отношение Петра I к Церкви носило во многом утилитарный характер, и та духовная традиция, которая скрепляла народ и определяла смысловые центры его самосознания, была кардинально перестроена. Всё это не могло не отразиться на мировоззрении и мировосприятии русского народа, на укладе церковной жизни, а также на церковной литературе, в которую вкрапляются мотивы героизма, сакральности государственной власти и её роли в жизни народа.

В качестве иллюстрации некоторого изменения облика святого богослужебном тексте может выступать служба на перенесение мощей кн. Александра Невского. Служба датируется первой половиной XVIII века.

В данном тексте князь всё чаще упоминается как непобедимый воин, он представлен как мудрый политик и воин-покровитель России, подчёркивается также важность географической масштабности, связанной с подвигами Александра Невского: «Веселися, Ижерская земле и вся Российская страна, Варяжское море, восплещи руками, Нево реко, распространи своя струи: се бо князь твой и владыка, от ига свейскаго тя свободивый, торжествует во граде Божии, егоже веселят речная устремления» (стихира на «Господи, воззвах»).

Стоит обратить внимание, что осмысляются именно географические территории, ставшие полем ратных подвигов великого князя, а не священные библейские места, служащие обычно для духовных аналогий.

Также в тексте службы отчетливее выделяются внешние качества великого князя: он мудрый устроитель (администратор), воин: «Приидите, вси российстии чини, восхвалите добраго чиноначальника: власти — мудраго строителя, воини — прехрабраго воина…» (стихира на стиховне); «Добр строитель и добль воин, скипетром на престоле право правя, и во брани орижием защищая люди своя…» (стихира на «Господи, воззвах»).

К Александру Невскому в особенности применимы евангельские слова «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13): «…сицевою [любовию. — *С. Л.*] люди твоя возлюбил еси, на оружие вражие за ня мужественно исходя…» (стихира на «Господи, воззвах»). Князь сравнивается с Моисеем и Давидом, но уже в аспекте земного устроения своего народа: «Моисея, Давида и прочих людей Божиих вождов подражая, мужественно во бранех за люди твоя подвизался еси…» (стихира на «Господи, воззвах»).

Другие сопоставления Александра Невского с библейскими святыми также акцентируют внимание на внешней стороне, в чём можно увидеть некоторые черты имперскости. Например, в стихире на литии поётся: «Да веселится днесь новый Израиль о сотворшем его, и сынове российстии да возрадуются о князе своем… се бо царскою диадимою венча его Царь царствующим». Единство князя и народа подчёркивается словами «плоть от плоти», и выделяется его родство с власть предержащими — «власть от власти вашея».

Данный аспект, невольно сакрализирующий авторитет самодержавной власти, не единожды встречается в тексте данной службы.

Наконец, в тропаре содержатся идеи величия князя Александра, уподобляемого Иосифу Прекрасному: к князю обращаются с просьбой: «познай свою братию, российский Иосифе» во Царствии Небесном; просят ниспослать земное благоденствие, защитить от внешних врагов и даровать победы властям. В данном тексте можно увидеть некую «приземлённость» образа князя: воспоминается событие с ветхозаветным Иосифом, когда он, ставший влиятельнейшим человеком в Египте, принимает своих братьев, терпевших нужду по причине голода. В применении к князю Александру данный образ несколько неудачен уже потому, что цельность образа Иосифа не мыслится без того трагического сюжета, когда братья продали его в рабство. Встреча с братьями в Египте отражает не столько идею свидания близких людей после разлуки, сколько идею прощения Иосифом своих братьев. В этом острота кульминации данного события! Подобного эпизода в жизни Александра Невского, естественно, не было, поэтому использование для тропаря только части ветхозаветного события является несколько однобоким и позволяет осмыслять образ князя в рамках «земного» события.

Тем не менее во всём богослужебном тексте, безусловно, сохраняется духовное осмысление подвига Александра Невского: князь почитается как небесный покровитель, пастырь народа, «светильник многосветлый Российской земли» и т. п. Все его духовные качества можно свести к одному эпитету, который употребляется в тексте и которым были почтены лишь немногие великие библейские праведники — «раб Божий».

Таким образом, в данном богослужебном тексте, наполненном, как и положено, славословием Богу и святому князю, осмысляются внешние проявления самосознания того времени — возвышение русской имперскости.

Ещё один исторически значимый период невозможно обойти стороной — это период Смутного времени, надо указать на его значимость в формировании национального самосознания. Яркой фигурой тех неспокойных времён является святой патриарх Ермоген. Прежде чем рассмотреть богослужебный текст, посвящённый этому священномученику, нужно иметь в виду, что данная служба составлена в начале XX века и в ней осмысляется подвиг патриарха Ермогена и все события через призму религиозно-философских и национальных идей, которые уже сформировались ко времени написания текста. По этой причине в тексте с большей отчетливостью присутствуют национальные идеи, отчетливо выраженные в словесных формулировках. Также подчеркивается корреляция веры и благосостояния Отечества, выражается мысль, что оскудение России в вере стало причиной её поражения: «Постигоша Русь греси ея, потоцы беззакония смятоша ю…» (стихира на «Господи, воззвах»).

Москва понимается как священная столица: «Граде Москва, сердце Руси Православной, граде великих святителей, красуйся новым чудотворцем Ермогеном» (стихира на малой вечерне).

Любовь патриарха Ермогена к Богу и народу сделали его тёплым ходатаем и молитвенником пред Богом: «…спасай и ныне, юже возлюбил еси, Русь Православную молитвами твоими» (стихира на «Господи, воззвах…»). Духовная

сила является гарантом победы над внешним врагом: «Господи, аще не быхом, святаго Твоего священномученика Ермогена имели молитвенника и благостыню Твою… како смели быхом противустати врагом нашим и оградити веру отец наших, и утвердити страну православную?» (стихира на «Господи, воззвах…»).

Синонимом Руси Святой в данном богослужебном тексте выступает выражение «Русь Православная». Причём название «Русь», как более архаичное, сменяет топоним «Россия», который употребляется, в свою очередь, и в самых древних текстах. В этой архаизации можно увидеть стремление вернуться к некоей стирающейся из исторической памяти древности, закрепить именно это название для обозначения того периода, в который формировались основы национального самосознания и национальной картины мира. В этом ракурсе особое внимание привлекают слова из одной стихиры, выражающие любовь Бога к Руси: «…не бойся, малое стадо, не потопити морю житейскому корабля Иисусова, не погибнет Русь Православная и Богом любимая, яко благоизволи Господь дати нам силу, на камени бо веры и правды стоим» (стихира на литии).

В тропаре святой патриарх, «Российския земли первопрестольник», именуется неусыпным молитвенником к Богу за Отечество, который, положив душу за паству, избавил страну от нечестия. Под нечестием здесь нужно понимать не только оккупацию поляками, но и, в первую очередь, потерю основ национального достоинства.

В других текстах службы Ермоген воспевается «строителем земли нашея во дни нестроения», кормчим «Руси Православныя, к Горнему Иерусалиму путеводствующа» (седален). Кондак отражает патриотический подвиг патриарха, который остался верным Христу в темнице, «малодушие от сердец людей твоих отгоняя и на общий подвиг вся призывая», поэтому он «нечестивых мятеж низложил еси и страну нашу утвердил еси».

Таким образом, на примере данного текста можно наблюдать ярко выраженное духовно-патриотическое осмысление добродетели исповедничества. Причем вера в Бога понимается как основа благосостояния Отечества, а любовь к Богу и любовь к Отечеству уравниваются. Духовная же составляющая выступает центром национального самосознания, а духовно-нравственное состояние общества является гарантом величия народа, его политического и экономического благополучия. Такая парадигма мировидения основана на библейской традиции.

Тот факт, что национальные идеи, содержащие христианскую основу, выражаются с особой отчётливостью (что не свойственно текстам допетровского времени), говорит, с одной стороны, о достижениях религиозно-философской мысли, а с другой стороны, очевидно, является реакцией церковных песнотворцев на брожение вольнодумных умов XIX в. Такой опыт духовного осмысления национальных концептов будет весьма востребован в гимнографии российским новомученикам.

Таким образом, проведённый краткий анализ фактического материала позволяет сделать ряд выводов и заключить, что национальные мотивы в русских богослужебных текстах являются их неотъемлемым смысловым компонентом. Это обусловлено тем, что понятие христианской святости избрано русским народом в качестве национального идеала и того теистического основания,

которое сформировало цельность мировосприятия и подчинённость единому смысловому центру. Понимание русским народом своей духовной миссии стало определяться в его сознании после события крещения Руси. Это можно наблюдать на примере первых богослужебных текстов, в которых данная мысль имплицитно присутствует на общем фоне духовного содержания.

Национальное самосознание в богослужебных текстах осмысляется исключительно со стороны духовной доминанты, то есть понимание своей духовно-культурной самобытности, мессианизма, патриотизма является неотъемлемой частью духовной жизни и христианского мировоззрения. По этой причине в древнерусских богослужебных текстах все национальное выглядит как естественный компонент всего течения жизни. Причём, в отличие от теократии ветхозаветного Израиля, Русь не воспринимала себя как теократическое государство, власть князя не распространялась на церковную сферу, но понималась как служение Богу (защита народа и забота о церкви, о просвещении и т. п.). В этом служении все сословия были равны, и это равенство представлялось как свобода и право на участие в истории своей страны.

Христианская добродетель — а высшими её носителями были святые — так или иначе отражалась на нравственности народа, его мировоззрении, культуре, следовательно, так или иначе соприкасалась с национальными аспектами, утвердилась в пространстве культуры и стала неотъемлемой частью национального самосознания, что иллюстрируется в богослужебных текстах ярко выраженной корреляцией веры во Христа с любовью к Родине.

Как показывает проведённый анализ текстов, национальные мотивы в богослужебных текстах эволюционируют, отражая реакцию церкви на исторические события. Однако понимание национального достоинства и благополучия народа всегда связывалось с верой и благочестием. Сам образ святого мог претерпевать изменения в различных богослужебных текстах, но понимание связи добродетели и благородства оставалось неизменным.

Стоит отметить, что на всех этапах эволюции национального самосознания, выраженного в богослужебных произведениях, отсутствуют какие-либо идеи исключительности Руси в национальном или религиозном плане. Наоборот, с первых лет своего крещения она осознавала себя частью христианских народов, имеющих свою священную историю, и считала это своим достоинством. В эту общую священную христианскую историю Русь входила именами своих святых, предлагая крещёному миру историю своей святости.

Таким образом, богослужебные тексты средневековой Руси вносят свои штрихи в общую национальную картину мира: с одной стороны, они показывают духовную цельность мировосприятия, национальное «видение себя», своего уклада жизни, значимость своих святых, своего национального идеала, а с другой стороны, в данных текстах содержатся идеи, отражающие понимание Русью своего места среди мировых христианских культур, своей миссии. Данная когнитивная парадигма, в которой представлены духовные, национальные и вселенские компоненты, является законным основанием для сохранения национального самосознания на протяжении всей истории России. В этом ключе изучение национальной картины мира и философского осмысления самобытности России по отражению в богослужебных текстах

имеет самые широкие перспективы, затрагивая сферы филологии, философии, историософии и богословия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Судьба России. Национальность и человечество. — URL: https://predanie.ru/book/69716-sudba-rossii/#/toc1 (дата обращения: 01.06.2022).
2. Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко: В 20 т. — Т. 1: XI–XII века. — СПб.: Наука, 1997. — URL: http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4864 (дата обращения 13.06.2022).
3. Карташев А. В. Судьбы «Святой Руси». — URL: https://moskvityanin.blogspot.com/2015/10/blog-post_23.html (дата обращения: 13.06.2022).
4. Лихачев Д. С. Великое наследие. — URL: https://royallib.com/book/lihachyov_dmitriy/velikoe_nasledie.html (дата обращения: 13.06.2022).
5. Панарин А. С. Православная цивилизация / Сост., предисл. В. Н. Расторгуев, отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2014. — 1248 с.
6. Ткаченко В. В. Как «Древняя» Русь стала «Средневековой» Русью? // Как создается «современное» Средневековье, или Medievalism Studies: *Научная конференция*. Электронный научный журнал «Vox medii aevi». — URL: http://voxmediiaevi.com/2019/12/18/tkachenko/ (дата обращения: 13.06.2022).
7. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. — М.: Московский рабочий, 1990. — 270 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.007
УДК 348

Иер. В. Баган (В. В. Баган)*

АНАЛИЗ ЦЕРКОВНО-ПРАВОВОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ В ТРУДАХ АЛЕКСЕЯ СТЕПАНОВИЧА ПАВЛОВА

В данной статье представлена авторская интерпретация церковно-правового наследия дореволюционного отечественного канониста Алексея Степановича Павлова (1832–1898). В работе проанализирована роль исследований профессора Павлова в процессе формирования отечественной дисциплины церковного права. В статье прослеживается жизненный и творческий путь Алексея Степановича. Во второй части статьи отмечена активная церковно-общественная деятельность Павлова. В частности, представленный историко-канонический анализ акцентирует внимание на специфическом характере трактовок профессором Павловым моделей церковно-государственных отношений и стратегий их реализации. Далее рассмотрены авторские методические подходы в рамках созданной Павловым самобытной системы церковного права. Для своего времени профессор Павлов являлся ведущим экспертом в области исторического правоведения (в частности, исследования памятников византийского и древнерусского права). На научное становление Павлова оказала влияние т. наз. «историческая школа права». Соответственно, проанализировано влияние исследовательских методов историко-правовых дисциплин на развитие науки церковного права в интерпретации Павлова. В заключении представлен вывод о возможности использования междисциплинарных методов изучения церковно-правовой области в настоящее время.

Ключевые слова: Российская империя, Казанская духовная академия, А. С. Павлов, церковное право, каноническое право, древнерусское право, курс церковного права

Priest V. Bagan (V. V. Bagan)

ANALYSIS OF CHURCH-LEGAL PROBLEMS IN THE WORKS OF ALEXEY STEPANOVICH PAVLOV

This article presents the author's interpretation of the church-legal heritage of the pre–revolutionary Russian canonist Alexei Stepanovich Pavlov (1832–1898). The paper analyzes

* Иерей Владислав Баган (Баган Владислав Владимирович), кандидат богословия, кандидат юридических наук, Смоленская православная духовная семинария, первый проректор; seminary@e4u.ru

the role of Professor Pavlov's church law studies in the formation of the national discipline of "church law". The article traces the life and creative path of Alexey Stepanovich. In the second part of the article, the active church and social activity of A. S. Pavlov is noted. In particular, the presented historical and canonical analysis focuses on the specific nature of Professor Pavlov's interpretations regarding models of church-state relations and strategies for their implementation. Further, the author's methodological approaches are studied within the framework of Pavlov's creation of an original system of church law. Professor Pavlov was a leading expert of his time in the field of historical jurisprudence (in particular, monuments of Byzantine and ancient Russian law). The scientific formation of Pavlov was influenced by so called "historical school of law". Accordingly, the influence of research methods of historical and legal disciplines on the development of the science of "church law" in the interpretation of Pavlov is analyzed. In conclusion, the conclusion is presented about the possibility of using interdisciplinary methods of studying the church-legal field at the present time.

Keywords: Russian Empire, Kazan Theological Academy, A. S. Pavlov, church law, canon law, Old Russian law, course of church law.

В настоящей статье будет сделана попытка заполнить лакуны, связанные с жизнью и каноническим наследием знаменитого отечественного ученого-правоведа Алексея Степановича Павлова (1832–1898). Мало о ком из современных российских исследователей, к сожалению, можно говорить в настоящее время как о ведущем специалисте общеевропейского масштаба в области какой-либо гуманитарной дисциплины. Однако буквально столетие назад подобными превосходными эпитетами награждали (и стоит отметить, совершенно заслуженно) исследовательскую работу А. С. Павлова. Алексей Степанович пользовался у современников славой одного из лучших знатоков церковно-правовой науки во всей Европе (так оценивал достижения А. С. Павлова великий русский историк В. О. Ключевский) [10, с. 584]. Влияние Алексея Степановича Павлова как ученого и канониста оказалось значительным. Дореволюционный уровень развития отечественной теологии достиг той высочайшей планки, когда духовно-академическое сообщество Российской империи воспринималось как органичная часть общеевропейской научной корпорации.

Биографические сведения об Алексее Степановиче Павлове достаточно скудно представлены в монографических исследованиях и справочной литературе. Указанный факт мотивирует заполнить пробелы, связанные с его жизнью и научным наследием. Мемуары дореволюционных профессоров церковного права в целом воссоздают специфическую атмосферу тех учебных заведений, в которых преподавался церковно-правовой материал. Здесь стоит упомянуть прежде всего воспоминания одного из немногих успешных учеников Алексея Степановича — М. Е. Красножена [см.: 7, 8]. В представленной статье указанный источник станет основным в описании биографических свидетельств.

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ А. С. ПАВЛОВА (1832–1898)

Алексей Степанович Павлов родился в 1832 году в Сибири в семье сына причетника Томской епархии [7, с. 4]. Принадлежность к духовному сословию предопределила его жизненный путь. В 1854 году в возрасте 22 лет А. С. Павлов окончил Тобольскую семинарию как лучший воспитанник и поступил

в Казанскую духовную академию, в которой учился до 1858 года, окончив её магистром (был утверждён в степени 1 сентября 1858 года) [7, с. 4, 6].

Стоит отметить, что в 1856 г. ректором Казанской духовной академии стал еп. Иоанн (Соколов), знаменитый автор «Опыта курса церковного законоведения». Однако в личности Алексея Степановича будущего продолжателя своего дела в области церковного права владыка Иоанн не заметил. Павлов был выдающимся студентом: в трех выпусках «Истории Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.)» Петр Васильевич Знаменский, доктор богословия, прослуживший в этой Академии 36 лет, упомянул его двадцать раз [см.: 6; 7, с. 6].

В конце обучения в Казанской духовной академии Павлов с разрешения руководства Академии давал уроки сначала в семье генерала А. Л. Корсакова, а затем в семье Могилатовых [7, с. 6].

После окончания академии Павлов был назначен на службу в Казанскую семинарию по классу общей и русской церковной истории, где проработал одно полугодие, после чего занял должность на кафедре литургики и канонике Казанской духовной академии. 10 января 1859 года состоялась его первая лекция по литургике [там же]. На кафедре литургики и канонике Павлов с самого начала занимался научно-исследовательской деятельностью [7, с. 7]. Также он преподавал немецкий язык, помимо работы на своей постоянной должности, в 1860 году был секретарем внешнего направления, в 1863 году из-за трудного материального положения давал уроки русского языка в Мариинском женском училище. В январе 1863 года женился [7, с. 8].

В 1864 году Павлов был назначен на должность доцента кафедры церковного права Казанского университета. Он планировал продолжать совмещать эту деятельность с работой в Казанской духовной академии, однако решение по данному вопросу было принято не в его пользу, и 17 сентября он был уволен из последней [7, с. 9]. В 1865 году Казанский университет отправил Павлова с научными целями в командировку в Германию сроком на один год, и большую часть времени он провёл в Гейдельберге, где занимался изучением юридических наук, главным образом римского права [там же]. Таким образом Павлов стал одним из ведущих отечественных специалистов в области исторического правоведения (римское, византийское, древнерусское право). В 1867 году ему было присвоено звание экстраординарного профессора [7, с. 10].

9 сентября 1870 года по предложению ректора Новороссийского университета О. И. Леонтовича Павлов был избран ординарным профессором канонического права, однако до конца 1869/70 учебного года он читал лекции в Казанском университете и преподавать в Новороссийском университете начал лишь с осени 1870 года. В этом же году он переехал из Казани на юг России [7, с. 11]. 28 марта 1873 года магистр духовной академии Павлов по представлению юридического факультета был возведён Советом Новороссийского Императорского университета в степень доктора церковного законоведения [7, с. 15].

Летом 1875 года Павлов получил приглашение занять кафедру канонического права в Московском университете и переехал из Одессы в Москву [7, с. 16]. Он занял место, ставшее вакантным в связи со смертью именитого канониста Н. К. Соколова. По мнению М. Е. Красножена, курс лекций, читав-

шийся Павловым в Московском университете, «по богатству заключавшегося в нем материала, систематичности и ясности изложения, со всею справедливостью может быть назван одним из лучших» [7, с. 19]. Красножен, резюмируя вышесказанное, называл Павлова «одним из талантливейших профессоров Московского университета» [8, с. 1]. В Московском университете Павлов не только читал лекции по церковному праву, но и вел практические занятия по римскому праву [7, с. 20; 9, с. 11]. В отличие от Н. К. Соколова, профессор Павлов избегал любой общественной деятельности, никогда не занимал административных должностей.

Состояние науки церковного права во второй половине XIX в. характеризовалось стремительным развитием, в том числе и по причине усилий отдельных энтузиастов-канонистов, которые вывели отечественную церковно-правовую дисциплину на общеевропейский уровень за довольно короткий промежуток времени. Однако это широкомасштабное развитие столкнулось с естественными болезнями роста. Ввиду политической ангажированности кафедр Императорских университетов дисциплина церковного права могла страдать от отсутствия научной объективности. От преподавателей на кафедре церковного права требовали доказательств легитимности существующих государственных порядков, в том числе законодательства, касающегося действующей вероисповедной политики. Соответственно, не приветствовалось обсуждение злободневных политических тем (в частности, вопроса законодательного регулирования религиозных конфессий в Российской империи). Со всем этим сталкивался А. С. Павлов, однако надо отметить, что эти ограничения практически не коснулись его исследовательской работы, так как Алексей Степанович не отличался социальным активизмом и игнорировал текущую социо-политическую проблематику. Другое ограничение — слабое материальное обеспечение университетских кафедр церковного права — непосредственно сказалось на жизни Павлова. Не будучи в священном сане, профессор не имел стороннего заработка, за исключением профессорского жалования. Единственный ученик Павлова М. Е. Красножен описывает материальное положение своего учителя как «незавидное» [8, с. 21]. При этом стоит учитывать, что уже с 1870 года Алексею Степановичу была присвоена ученая степень доктора церковного права, а чуть ранее он стал профессором и членом Императорской Академии наук. Павлов не мог позволить себе сосредоточиться исключительно на церковно-правовой проблематике, ему приходилось «подрабатывать» чтением лекций по римскому и гражданскому праву, а также заниматься частными уроками и репетиторством.

Павлов являлся членом-корреспондентом Императорской Академии наук, членом археографической комиссии и константинопольского ученого общества «Ελληνικός φιλολογικός Σύλλογος» [6, с. 324]. Кроме того, он был почётным действительным членом Филологического общества при Санкт-Петербургском университете, Московского археологического общества, Московского юридического общества, Общества любителей российской словесности при Московском университете, Общества истории и Древностей российских, Общества любителей духовного просвещения, Исторического общества Нестора-летописца при Университете св. Владимира Константинопольского [7, с. 13]. В 1881 г.

Казанская духовная академия избрала Павлова своим почётным членом [6, с. 324]. На государственной службе он состоял в чине тайного советника, имел ордена св. Владимира 3-й степени, Станислава и св. Анны 1-й степени [6, с. 324]. Павлов скончался 16 августа 1898 года в Москве, был похоронен на Ваганьковском кладбище [7, с. 21–22].

Стоит отметить еще одну интересную деталь: в 1884 г. в Московском университете Н. С. Суворов защитил докторскую диссертацию «Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенских соборов». Именно профессор Павлов в качестве первого официального оппонента высоко оценил это произведение, назвав его «весьма заметным вкладом в мало разработанную науку русского канонического права» [33, с. XVII]. В 1899 г. Суворов стал ординарным профессором Московского университета, сменив на кафедре церковного права умершего Павлова. Можно сказать, что профессор Павлов передал свою кафедру самому достойному представителю отечественной канонистики того времени. Как было указано выше, Алексея Степановича прижизненно называли авторитетнейшим из русских канонистов [28, с. 1].

КАНОНИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ А. С. ПАВЛОВА

Весь массив научных работ профессора Павлова можно разбить на две группы. Первая — написанные до поступления на службу в Казанский университет, когда в основной круг изучаемых автором вопросов входила история православных праздников [см.: 11, 12, 13, 14]. Вторая — созданные после перехода в университет, когда научная деятельность Павлова была посвящена исключительно церковному праву. Он стал автором 54 научных работ, а также 8 работ, которые не были изданы [7, с. 24–29].

Перейдем к описанию канонических трудов Павлова и его церковно-правовой системы. Исследовательский интерес Павлова к церковному праву появился на рубеже 1850–1860 гг. В это время в силу объективных обстоятельств (институциональные изменения в области высшего светского образования, когда повсеместно организовывались кафедры церковного права на юридических факультетах университетов) дисциплина церковного права приобретала черты юридической науки, несколько отдаляясь от теологии. Отечественные канонисты по причине господства в светской юриспруденции «исторической школы права» сфокусировали свое внимание на церковном источниковедении: изучении канонов и постановлений церковных соборов, научной реконструкции древнецерковных институтов права.

Павлов не стал в этом смысле исключением. Свою научно-исследовательскую карьеру Алексей Степанович начинал с тематики источниковедения. В одной рукописной Кормчей книге конца XVI века профессором Павловым был найден Наказный список решений Стоглавого собора. Ближайший ученик Павлова профессор Красножен указывает, что ученый посвятил свое внимание главным образом разработке внешней истории церковного права, то есть исследованию памятников церковного права. Из его работ Красножен выделяет «Первоначальный славяно-русский Номоканон»

(Казань, 1869 г.) и «Номоканон при Большом Требнике» (Одесса, 1872 г.) [9, с. 11]. В работе «Первоначальный славяно-русский Номоканон» Павлов доказал, что Номоканон в Русской православной церкви использовался в славянском переводе до митрополита Киевского и всея Руси Кирилла II [15, с. 80–81]. Ранее господствующей точкой зрения было суждение Г. А. Розенкампфа о более позднем переводе Номоканона на славянский язык и, соответственно, его использовании. Монография «Первоначальный славяно-русский Номоканон» была удостоена Уваровской премии.

Павлов намеревался создать целостную систему церковного права. До него подобные попытки делали еп. Иоанн (Соколов), прот. Иоанн Скворцов, Н. К. Соколов и другие авторитетные специалисты в области церковного права. Профессор Павлов знал о тех трудностях, с которыми сталкивались его предшественники. В частности, Алексей Степанович отмечал, что законодательная база, ответственная за регулирование Русской церкви во время синодального периода, не «приведена в надлежащий порядок» [20, с. 1–2]. Павлов апеллировал к отсутствию полноценных изданий законов как в хронологическом, так и систематическом виде. Многие законы, регулирующие жизнь верующих, просто не вошли в «Полное собрание законов Российской империи». Более того, синодальная эпоха отличалась «конфиденциальным» характером законов и норм вероисповедного права. Некоторые распоряжения в отношении ведомства православного исповедания отсутствовали в публичном пространстве, являясь секретными директивами. Это вызывало значительные трудности в процессе выстраивания системы церковного права. С середины XIX в. в духовно-академическом сообществе стала ощутимой необходимость «кодификации русского канонического права» [20, с. 4–5]. Одним из выразителей этих веяний стал Павлов, в 1860–1870-х гг. усиленно занимавшийся сбором и публикацией церковно-правовых памятников, ускользнувших от исследовательского взора.

Профессор И. С. Бердников отмечал, что до 1872 года не был известен в печати греческий текст краткого покаянного номоканона. Профессор Павлов первый напечатал греческий текст по одной рукописи, которую он приобрел в Одессе. Затем в 1897 году Павловым было сделано новое издание греческого текста — уже по шести рукописям. «Но издание Павлова далеко не исчерпывает рукописного материала, касающегося этого номоканона, а только пролагает дорогу к его разработке» [2, с. 141].

Из трудов по системе церковного права М. Е. Красножен [9, с. 11] особо выделяетисследование «50-я глава Кормчей книги» 1887 года [20, с. 4]. За данное исследование Павлову в 1890 году была назначена неполная премия в рамках четвёртого конкурса на соискание премий покойного митрополита Московского Макария за сочинения по предметам богословских наук и вообще духовного образования [34, с. 216]. По свидетельству отца Михаила Горчакова, Павлов ещё в 1877–1878 гг. читал реферат о 50-й главе Кормчей книги в Московском археологическом обществе.

Для выстраивания полноценной системы церковного права профессор Павлов считал невозможным механистическое собрание канонов и правил без использования критического источниковедения. Предварительная рабо-

та с церковными источниками права должна была стать необходимой базой для последующей систематизации церковного права. Канонист обязан дать соответствующую научную оценку каждому элементу «церковного права», определяя происхождение, содержание, назначение каждого канона Церкви. Более того, церковный правовед обязан взять на себя ответственность, оценивая возможность правоприменения канонов и правил Церкви в современной церковной жизни. Настоящий канонист, по мнению Павлова, должен ответить на актуальный вопрос: в какой степени наделен практическим значением каждый из древних канонов в отдельности? Профессор Павлов считал, что лишь при использовании вышеуказанной методологии возможно построение «научно-догматической системы церковного права» [20, с. 4–5].

На основании каких монографий и исследований можно говорить о цельной системе церковного права за авторством А. С. Павлова? Это, прежде всего, курсы лекций «церковного права», читанные профессором Павловым в разное время и на разных университетских кафедрах. Вначале стоит обратиться к программе курса церковного права юридического факультета Новороссийского университета. [см.: 5] Программа составлялась для экзаменов на степень магистра церковного права [5, с. 197–198]. На основании программы можно сделать вывод относительно концепции церковного права в трактовке Павлова. Профессор считал церковное право наукой юридической, имеющей дело с нормами, регулирующими различные отношения членов церкви как видимого общественного союза [там же], и в то же время признавал необходимым присутствие в ней элементов догматического и исторического [там же]. Подобного взгляда придерживались И. С. Бердников [см.: 2], Н. А. Заозерский [4, с. 41, 48–52].

«Курс церковного права» профессора Павлова был издан после смерти автора — в 1902 году. Данная публикация стала структурированной компиляцией статей, опубликованных в 1899–1902 гг. в журнале «Богословский вестник» под наблюдением доцента Московской духовной академии И. Громогласова. Особенностями посмертно опубликованного лекционного курса, принадлежащего перу Павлова, стали отсутствие авторской корректуры и наличие сторонней редакции. Сам издатель признается, что правки были внесены на основании предыдущих публикаций и студенческих литографий курса лекций Павлова. Издательские правки, к сожалению, графически не обозначены и осуществлялись на основании интуитивных догадок редактора «в тех случаях, когда содержание их близко соприкасались с тем или другим отделом курса» [30, с. 6]. В этом смысле в посмертном издании курса лекций по церковному праву представлен образ «унифицированного», «официального» профессора Павлова. В частности, корректировке могли быть подвергнуты его суждения касательно концепции церковно-государственных отношений. Как будет показано ниже, в рамках тематики взаимодействия духовной и светской власти профессор Павлов продемонстрировал себя как яркий полемист, отстаивающий самобытное мнение.

Отметим развернутое определение церковного права, данное в самом начале «Курса церковного права». Павлов рассматривает церковное право с объективной и субъективной точек зрения [28, с. 7]. С объективной пози-

ции, церковное право составляют нормы и правила Церкви как носительницы «собственного права», как «общественного союза», сосуществующего с иными человеческими союзами [там же]. В субъективном плане церковное право состоит из «правомочий и обязанностей отдельных членов церковного общества в отношении друг к другу», Церкви и «другим человеческим союзам» [там же]. Подобное развернутое и дифференцированное определение церковного права, в том числе с акцентом на «правоспособности христианина», в предшествующих учебных пособиях не встречалось.

Определение понятия церковного права, данное Павловым, было детерминировано его экклезиологическими взглядами, а именно дефиницией богословской категории Церкви. Определение Церкви в интерпретации Павлова предполагало дифференциацию на видимую и невидимую Церковь. С его точки зрения, Церковь суть «божественное учреждение», посредством которого реализуется «идея царства Божия на земле», «сообщается людям истинное богопознание» [28, с. 5].

«Курс церковного права» профессора Павлова обладал четкой структурой, можно было говорить о выверенной системе церковного права. Он предлагал стройную церковно-правовую конструкцию, состоящую из четырех частей: 1) источники церковного права; 2) церковное устройство (состав, иерархия, власть в Церкви); 3) церковное управление (религиозная доктрина, богослужение, управление и суд, имущественное право); 4) внешнее право Церкви (отношение церкви как общественного союза с остальными человеческими союзами).

Особенно стоит выделить заключительный раздел «Курса церковного права», где отражена тема внешнего права Церкви. Павлов отметил общие свойства международного и церковного права, глубинную связь международного права с церковным, учитывая их глобалистский, универсальный характер — «обнять своим действием все человечество» [28, с. 13]. В этом смысле близость церковного права с международным намного явственнее и ощутимее, чем с государственным. Однако существовали и глубинные отличия — к примеру, договорной характер международных союзов, которые зависели от доброй воли заинтересованных государств.

Как отмечает И. С. Бердников, данный курс изложен довольно кратко и не может служить наглядным показателем эрудиции автора во всей ее обширности. Однако, при всей его краткости, он хорошо знакомит читателя с существенным содержанием науки. «Изложение ясное, доступное всякому, стройное, увлекательное. Система одна из лучших, хотя и не без недостатков» [2, с. xx]. Таким образом, к началу XX века уже установился определенный взгляд на структуру церковного права, его основные институты.

АНАЛИЗ ОТНОШЕНИЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В ТРУДАХ А. С. ПАВЛОВА

Тематика церковно-государственных взаимоотношений оказалась знаковой для канонических взглядов Павлова. Хотя отдельных исследований и фундаментальных монографий этой теме профессор Павлов не посвятил,

он обращался к ней в своих лекционных курсах по церковному праву. Более того, публицистическое и эпистолярное наследие профессора демонстрирует критическое отношение в адрес «симфонической» модели взаимодействия церкви и государства (в частности, критика взглядов ведущего приверженца «симфонии» профессора Т. В. Барсова). Стоит отметить, что полемика Павлова и Барсова вышла за рамки темы церковно-государственных отношений и распространилась на сугубо каноническую тему управления в древней церкви, оставив свой след в общественной публицистике того времени [см.: 32]. Нужно отметить научную смелость профессора Павлова, ведь с середины 1880-х гг. концепция «симфонии» стала господствующей в общественном мнении. Публично оспаривать истинность и историчность модели «симфонии» в период правления императора Александра III с его консервативной общественно-политической линией было небезопасно для преподавательской карьеры профессора. Поэтому вышеприведенное мнение относительно намеренной редактуры раздела церковно-государственных отношений в опубликованном курсе лекций Павлова по церковному праву, приведшей к расхождению изложенных в нем идей с реальными суждениями профессора, вполне правомерно.

Павлов рассматривал российскую систему государственного и церковного права как наследующую «духу византийского права» [28, с. 348]. Далее, автор предполагал общие канонические основания церковных систем — византийской и российской. С точки зрения исследователя, в вопросе церковно-государственных отношений права российского императора были идентичны правам византийского самодержца [28, с. 334], что предполагало ограниченный статус суверена как «защитника и хранителя христианских догматов» [28, с. 361]. К примеру, «мысль о наказуемости ереси и раскола, как уголовных преступлений, перешла к нам на Русь вместе с христианством — в греческом Номоканоне» [28, с. 519].

Таким образом, мирская власть Византии и Российской империи не претендовала на правовое регулирование внутреннего устройства церкви, не касаясь доктринального и канонического существа церкви [28, с. 361]. Более того, Павлов акцентирует внимание на полной «свободе и самостоятельности» церкви по отношению к светской власти, конкретизируя области церковной независимости: доктринальная сфера, богослужебная жизнь, церковно-имущественное право, церковно-судебная система, иерархическое управление и т. д. Особенным образом Павлов апеллировал к институту церковного управления, регулирующегося на основании канонических норм и постановлений (епископат и соборы). Мысль относительно церковного самоуправлении в плоскости внутрицерковных дел восходит к концепции современника Павлова — профессора И. Е. Троицкого, яркого критика модели византийской «симфонии».

Любое регулирование церковной сферы мирскими властями рассматривалось приверженцами данного «критического» течения как «неканоническое» [28, с. 331]. В качестве исторического примера подобной «неканоничности» профессор Павлов приводит церковную политику в правление римского императора Константина II [там же]. Более того, указанным притязаниям светской власти на область церковных компетенций потворствовали и сами христианские иерархи, придворные клирики. В частности, отмечена церковно-

политическая роль Феодора Вальсамона как защитника и пропагандиста церковно-правовой модели Византийской церкви [28, с. 74]. В данном случае исторический прецедент идеологической роли Феодора Вальсамона далеко не так однозначен, ведь последний был апологетом общецерковных полномочий Константинопольского предстоятеля. Профессор Павлов, напротив, придерживался концепции равенства патриархатов [там же].

Для ученого более исторически позитивной персоной византийской канонистики, в противовес «придворному» Феодору Вальсамону и его ангажированному статусу, был византийский правовед и экзегет канонического права XII века Иоанн Зонара. Последний, как традиционный комментатор церковного права, занимался сбором и сличением древних канонов, касающихся отдельного предмета, и на основании данной компаративистики выводил «канонические догмы». Далее полученный результат Зонара сличал с действующей практикой и текущим законодательством. Павлова привлекало уважение к древнему каноническому наследию в представленной методике Зонары, который не пасовал перед современной практикой: ему было свойственно «уважение к церковным канонам и независимость суждений о явлениях современной жизни» [28, с. 72]. Чем же более всего привлекала Павлова личность Зонары, учитывая критическое отношение профессора к модели византийской «симфонии»? Многие исторические свидетельства византийского правоведа подтверждают мысль о характере «зависимости» (в научном сообществе используется термин «цезарепапизм») в рамках византийской модели церковно-государственных отношений. Для этого достаточно упомянуть о высказываниях Зонары относительно изначально присущего власти императора тиранического свойства. Также он приводил многочисленные прецеденты нарушения брачного законодательства византийскими императорами, поставления на высшие иерархические должности ставленников светской власти, регулирования внутрицерковной политики рукой имперской бюрократии.

Таким образом, на основании вышеописанных свидетельств можно утверждать, что профессор Павлов оставался одним из немногих представителей духовно-академической среды, настроенных критически в отношении концепции «симфонии», господствующей в спектре умозрительных моделей церковно-государственных отношений. Стоит отметить, что расцвет публицистической и церковно-общественной мысли в трудах Павлова связан с институциональными изменениями в рамках светского и духовного образования в 1860–1870-х гг. (издание новых редакций Устава духовных академий и Общего устава императорских университетов), способствовавшими перемене научно-исследовательских настроений в академической среде.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Алексей Степанович Павлов, олицетворявший собой дореволюционную университетскую традицию изучения дисциплины церковного права, определил специфику преподавания церковно-правовой науки на годы вперед. Он был автором многочисленных монографий по церковному праву, а его учебное по-

собие «Курс церковного права» до сих пор считается одним из лучших. К примеру, учебник «Курс церковного права» был недавно переиздан (в 2002 году). Начиная свою исследовательскую карьеру с литургической проблематики (изучение древнехристианских праздников), Павлов нашел себя в области церковного права. Известность в академическом сообществе ученый приобрел, посвятив себя исключительно церковно-правовой проблематике.

Переломом в академической биографии Павлова стала публикация новой редакции Университетского устава от 1863 года, где подчеркивалась необходимость существования университетских кафедр церковного права. Именно институциональные изменения в высшем образовании Российской империи дали необходимый толчок и позволили Павлову начать университетскую карьеру, заняв кафедру церковного права Казанского университета. На протяжении нескольких десятилетий Алексей Степанович был частью университетского образования, преподавая науку «церковного права» в высших учебных заведениях Казани, Одессы и Москвы. Несмотря на указанные административные преференции со стороны государства, система церковного права оставалась результатом усилий группы исследователей-энтузиастов. Состояние дореволюционного церковного права в Российской империи во многом зависело от усилий таких самоотверженных тружеников науки, как Павлов. К концу XIX в. появилась череда авторских систем церковного права. В русской канонистике на основании приверженности определенной системе церковного права создавались отдельные направления церковного права. Авторство одной из подобных систем принадлежало Алексею Степановичу Павлову.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексий (Лавров-Платонов), архиеп. Печатное письмо к Алексею Степановичу Павлову. — М.: Тип. «Соврем. известий», 1876. — 38 с.
2. Бердников И. С. Краткий курс церковного права православной церкви / 2-е изд., перераб. — Казань: Тип. Имп. ун-та, 1903. — 324 с.
3. Громогласов И. Памяти А. С. Павлова, заслуженного профессора Московского университета († 16 августа 1898 года). — М.: Типо-литогр. И. Ефимова, 1898. — 8 с. (Отдельный оттиск из «Московск. церковн. ведомост.». — 1898. — № 37.)
4. Заозерский Н. А. Право православной грековосточной русской церкви как предмет специальной юридической науки. — М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1888. — 143 с.
5. Записки Императорского Новороссийского университета. — Т. 12 / изд. под. ред. заслуж. орд. проф. А. С. Павлова. — Одесса: Экономич. тип., 1874.
6. Знаменский П. В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 годы). — Вып. 3. — Казань: Тип. Имп. ун-та, 1892. — 467 с.
7. Красножен М. Е. Знаменитый русский канонист А. С. Павлов: посвящается его памяти / 2-е изд. — Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1899. — 29 с.
8. Красножен М. Е. Профессор Алексей Степанович Павлов. Его биография и учебно-литературная деятельность (К 10-летию его кончины посвящается его памяти). — Юрьев, [б. г.]. — 36 с.

9. Красножен М. Е. Основы церковного права // Ученые записки Императорского Юрьевского университета. — 1913. — № 5. — С. 1–158.

10. Мир русской византинистики: Материалы архивов Санкт-Петербурга / под ред. И. П. Медведева. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. — 832 с.

11. Павлов А. С. Древние русские пасхалии на 8 тысячу лет // Православный собеседник. — 1860.

12. Павлов А. С. Древние христианские праздники в честь мучеников // Странник. — 1860, июль.

13. Павлов А. С. Страстная неделя //Духовная беседа. — 1860. — № 14.

14. Павлов А. С. О празднике Пятидесятницы //Духовная беседа. — 1860. — № 14.

15. Павлов А. С. Первоначальный славяно-русский Номоканон. — Казань: Унив. тип., 1869. — 100 с.

16. Павлов А. С. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. — Ч. 1. Попытки к обращению в государственную собственность поземельных владений русской церкви в XVI веке (1503–1580 г.). — Одесса: Тип. Ульриха и Шульце, 1871. — 170 с.

17. Павлов А. С. Отрывки греческого текста канонических ответов русского митрополита Иоанна II / [публ. и примеч.] Проф. А. С. Павлова. — СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1873. — 21 с.

18. Павлов А. С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. — СПб.: Тип. Акад. наук, 1878. — 210 с.

19. Павлов А. С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права. Т. Барсова, э. орд. проф. СПб. духовной академии: «Константинопольский патриарх и его власть над русскою церковию». — СПб., 1878. — 52 с.

20. Павлов А. С. 50-я глава Кормчей книги, как исторический и практический источник русского брачного права. — М.: Унив. тип. (М. Катков), 1887. — 452 с.

21. Павлов А. С. По поводу некоторых недоумений в науке православного церковного права. — М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1891. — 40 с.

22. Павлов А. С. Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках юго-славянского и русского церковного права: По поводу соч. проф. Н. С. Суворова: «Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права». Ярославль, 1888. — М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1892. — 174 с.

23. Павлов А. С. Продолжающиеся недоумения по вопросу о восприемничестве и духовном родстве: [Ответ проф. Бердникову] [на его кн.: «О восприемничестве при крещении и о духовном родстве как препятствии к браку»]. — М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1893. — 91 с.

24. Павлов А. С. Сокращенный курс лекций церковного права. — М.: Лит. изд., 1895/6. — 624 с.

25. Павлов А. С. Догадка о происхождении древнерусского предания, которое называет первого русского митрополита Михаилом Сириным. — Киев: Тип. Корчак-Новицкого, 1896. — 7 с.

26. Павлов А. С. Номоканон при большом требнике: Его история и тексты, греч. и слав., с объясн. и критич. примеч.: Опыт науч. разрешения вопр. об этом сб., возникавших в прошлом столетии в Святейшем правительствующем синоде / новое изд., от начала до конца перераб. — М.: Тип. Г. Лисснера и А. Гешеля, преемн. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1897. — 520 с.

27. Павлов А. С. Сборник неизданных памятников византийского церковного права / изд. с ист.-лит. предисл. А. Павлов. — СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1898. — 140 с.

28. Павлов А. С. Курс церковного права заслуженного профессора Императорского Московского университета А. С. Павлова, [чит. в 1900–1902 г.] — Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1902. — 539 с.

29. Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права. — Ч. 1. (Памятники XI–XV в.) / [ред. А. С. Павлов], 2-е изд. — СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1908. — 1466 с.

30. Павлов А. С. Курс церковного права заслуженного профессора Императорского Московского университета А. С. Павлова [чит. в 1900–1902 г.] / МВД России С.-Петерб. ун-т, Акад. права, экономики и безопасности жизнедеятельности; [отв. ред.: Сальников В. П., Сандулов Ю. А.]. — СПб.: Лань [и др.], 2002. — 384 с.

31. Прокошев П. А. Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского. — Казань: Типо-литогр. Имп. ун-та, 1895. — 389 с.

32. Скворцов Д. Проф. Т. В. Барсов и проф. А. С. Павлов по вопросу об управлении древней христианской Церкви. — Москва: Типо-литогр. И. Ефимова, 1904. — 62 с.

33. Томсинов В. Л. Н. С. Суворов: биографический очерк // Суворов Н. С. Учебник церковного права. — М., 2004.

34. Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде: Еженедельное издание, с прибавлениями. Год третий. — СПб.: Синодальная типография, 1890. — 488 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.008
УДК 2

Иерей Дмитрий Гамиловский (Д. М. Гамиловский) [*]

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ВЛАСТЬ И СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ПЕРИОД С 1905 ПО 1917 ГГ.

Старообрядчество, как и Русская православная церковь, относится к православию. Условия существования старообрядческих общин в Российской империи были сложными. Государственная власть Российской империи признавала старообрядцев православными раскольниками и вводила разнообразные ограничения с целью недопущения развития движения старообрядцев в Российской империи. Ограничения были связаны с особенностями заключения браков старообрядцами, строительством храмовых сооружений, миссионерской деятельностью, расселением на территориях империи. Русская православная церковь в данный период выступала как часть государственного аппарата, поэтому, в отличие от старообрядцев, имела достаточную административную поддержку. В Государственном архиве Смоленской области находится обширное количество материалов, раскрывающих положение старообрядцев в Смоленской губернии. При их изучении становится понятным, что состояние старообрядцев в указанный нами период было относительно благополучным, в сравнении с иными сектантскими религиозными деноминациями.

Ключевые слова: Русская православная церковь, старообрядчество, Российская империя, государственная власть.

Priest Dmitry Gamilowskiy (D. M. Gamilowskiy)

STATE POWER AND OLD BELIEVERS BETWEEN 1905 AND 1917

The Old Believers, like the Russian Orthodox Church, belong to Orthodoxy. The conditions for the existence of Old Believer communities in the Russian Empire were difficult. The state power of the Russian Empire recognized the Old Believers as Orthodox schismatics and introduced various restrictions in order to prevent the development of Old Believers in the Russian Empire. Restrictions were associated with the peculiarities of marriage by Old Believers, the construction of temple structures, missionary activities, and resettlement throughout the empire. The Russian Orthodox Church in this period acted as part of the state

[*] Гамиловский Дмитрий Михайлович, магистр теологии, преподаватель Смоленской православной духовной семинарии; gamilowskij@yandex.ru

apparatus, therefore, unlike the Old Believers, it had sufficient administrative support. The state archive of the Smolensk region contains a vast amount of materials revealing the situation of the Old Believers in the Smolensk province. When studying them, it becomes clear that the condition of the Old Believers in the period indicated by us was relatively prosperous, in comparison with other sectarian religious denominations.
Keywords: Russian Orthodox Church, Old Believers, Russian Empire, state power.

Ряд исторических и судьбоносных событий, которые произошли в начале XX века, существенно повлияли на общественную жизнь Российской империи. Русско-японская война 1904–1905 гг., создание законодательных актов, получивших неофициальное название «конституции 1906 года», учреждение Государственной думы — все перечисленные события, а также другие факторы оказали влияние на взаимодействие государственной власти Российской империи со старообрядцами и другими религиозными деноминациями.

Однако начало всему вышеперечисленному было положено Манифестом Николая II от 26 февраля 1903 года и Именным высочайшим указом Правительствующему сенату 12 декабря 1904 года «О предначертаниях к усовершенствованию Государственного порядка». В первом из указанных документов речь шла о предоставлении свободы веры всем инославным и иноверным исповеданиям: «Укрепить неуклонное соблюдение властями, с делами веры соприкасающимися, заветов веротерпимости, напечатанных в основных законах Империи Российской, которые благоговейно почитая Православную церковь первенствующей и господствующей, предоставляют всем подданным нашим инославных и иноверных исповеданий свободное отправление их веры и богослужения по обрядам оной» [9, с. 245].

В Именном высочайшем указе Правительствующему сенату 12 декабря 1904 года «О предначертаниях к усовершенствованию Государственного порядка» указанное положение конкретизировалось в пункте 6: «…для закрепления выраженного Нами в Манифесте 26 февраля 1903 г. неуклонного душевного желания охранять освященную Основными Законами Империи терпимость в делах веры, подвергнуть пересмотру узаконения о ПРАВАХ РАСКОЛЬНИКОВ (выделено мной. — Д. Г.), а равно лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям, и независимо от сего принять ныне же в административном порядке соответствующие меры к устранению в религиозном быте их всякого, прямо в законе не установленного, стеснения…» [3, с. 5].

Опубликование указа от 12 декабря 1904 года оживило деятельность старообрядцев из числа всех раскольников. Наиболее активными стали поповцы Белокриницкой иерархии. Во время рождественских праздников в конце декабря 1904 года представителями данного согласия на съезде в Москве подали прошение «о даровании старообрядцам религиозных и гражданских прав» [8, с. 215]. После опубликования указа данный вопрос о религиозных и гражданских правах стал ключевым как старообрядцев, так и для государственной власти. Для старообрядцев всех толков важным был вопрос о том, все ли согласия и толки получат гражданские и религиозные права, в силу того, что у них было разное отношение и к институту власти и к семье [там же, с. 217].

Возникал еще один вопрос — о свободе совести и вероисповеданий. Взгляд исследователей вопросов свободы совести и веротерпимости и самих старооб-

рядцев обращался к закону от 3 мая 1883 года, в котором устранялась всякая «возможность посягательств со стороны раскола на веру членов православной церкви, открывается ли она в сфере собственно религиозных отношений или в отношениях гражданских» [8, с. 219–220]. Это означало, что, например, старообрядцы, даже если будут уравнены в правах с членами Православной церкви, не смогут проповедовать свои вероучения.

Старообрядцы в своем прошении предлагали пересмотреть вопросы, связанные с распечатыванием молитвенных домов, часовен, разрешением училищ, упорядочиванием ведения метрических книг и т. д. [там же, с. 225–236].

11 февраля 1905 года последовало разъяснение о реализации шестого пункта указа от 12 декабря 1904 года в виде положения Комитета министров «О порядке выполнения пункта шестого Именного Высочайшего Указа от 12 декабря 1904 г.» [3, с. 16–17]. Положение включало три пункта, каждый из которых имел свое назначение.

Пункт I состоял из трех подпунктов. Первый предполагал отмену всех административных распоряжений от властей всех уровней: «1) без замедления и во всяком случае не позднее трех месяцев со дня утверждения сего Положения распорядиться отменою всех, кроме указанных в следующем пункте (2), стесняющих свободу исповедания веры и не основанных прямо на законе административных распоряжений, от каких бы начальств они не исходили…» [там же, с. 16].

Второй подпункт разъяснял механизм применения административных распоряжений в сфере свободы исповеданий, которые составляли исключение из упомянутых в первом подпункте: «…если из числа стесняющих свободу исповедания веры административных распоряжений окажутся такие, применения коих и впредь, по соображениям государственного порядка, он признает необходимым, то на утверждение оных испросить через Государственный Совет Высочайшее соизволение…» [там же, с. 16–17].

Наконец, третий подпункт предписывал меры надзора к тому, чтобы «никакими административными учреждениями и лицами впредь не устанавливалось каких-либо стеснений в области религии (выделено мной. — *Д. Г.*), в законе не установленных» [там же, с. 17]. Таким образом, в отношении раскольников устанавливался начала принципа свободы совести ещё до опубликования манифеста 17 апреля 1905 года.

Новый период отношений между государственной властью Российской империи и старообрядцами был ознаменован изданием Высочайших указов императора Николая II. 17 апреля 1905 года был издан указ «Об укреплении начал веротерпимости». В разделе II было дано описание нового отношения к старообрядчеству и сектантству. На смену общему названию «раскол» пришли такие названия, как «старообрядческие согласия», «сектантство» и «изуверные секты» [там же, с. 39]. Обратимся к положению старообрядческих согласий по указу от 17 апреля 1905 года. В пункте 3 указа объяснялся принцип присвоения наименования «старообрядцы»: «Присвоить наименование старообрядцев, взамен ныне употребляемого названия раскольников, всем последователям толков и согласий, которые приемлют основные догматы церкви православной, но не признают некоторых принятых ею обрядов и отправляют свое богослужение по старопечатным книгам» [там же, с. 40].

Согласно п. 4 религиозным обществам старообрядцев присваивалось наименование «общин», за ними признавалось право владения движимым и недвижимым имуществом «на имеющих быть особо установленными для сего основаниях» [там же, с. 40]. В указанном пункте также говорилось о том, что старообрядцы имели право создавать богоугодные заведения на основании своих уставов.

В соответствии с пунктом 5 сооружение старообрядческих молитвенных домов, ремонт, закрытие приравнивались к основаниям, которые применялись к храмам инославных исповеданий.

С согласия МВД старообрядцам разрешалось создавать скиты и обители (п. 6).

Пункты 7 и 8 были посвящены деятельности наставников и настоятелей старообрядцев. Они получали право отправлять духовные требы как в частных, так и в молитвенных домах старообрядцев [там же, с. 40–41].

В соответствии с указом от 17 апреля 1905 года старообрядцам разрешалось устройство начальных школ и преподавание детям Закона Божьего в случае, если в местности проживало значительное количество старообрядческого населения.

По указу отменялись особые постановления на печатание и ввоз из-за границы богослужебных книг (п. 10).

В отношении заключения старообрядцами браков с православными их уравнивали в правах с инославными верующими (п. 11).

Согласно п. 12 ведение метрических книг для записи рождения, смерти и браков старообрядцев возлагалось на духовных лиц старообрядцев [там же, с. 41–42].

Наконец, п. 13 разрешал старообрядцам для погребения умерших иметь особые кладбища.

В разделе III (п. Б, б) отменялось Высочайшее повеление от 31 марта 1898 года об ограничении поступления раскольников в юнкерские и военные училища.

Дальнейшие изменения в отношении старообрядцев всех толков и согласий прозвучали в Именном высочайшем указе 17 октября 1906 года «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов» [там же, с. 424–451]. «Правила» включали два раздела: «О порядке устройства последователями старообрядческих согласий общин, а также о правах и обязанностях сих лиц» и «О порядке устройства отделившимися от православия сектантами общин, а также о правах и обязанностях сих лиц». В контексте указанной темы исследования рассмотрим раздел I, касающийся старообрядцев.

Данный раздел включал пять пунктов, которые дополняли и расширяли нормы указа от 17 апреля 1905 года: «Общие положения», «О старообрядческих общинах», «Об общих собраниях членов общин и о советах», «О духовных лицах, настоятелях и наставниках», «О ведении книг гражданского состояния старообрядцев» [там же, с. 425–439]. Всего в разделе значилось 58 статей, касавшихся организации деятельности общин, ведения документации, деятельности духовных лиц.

В данном разделе для конкретизации положения старообрядцев в российском обществе прежде всего было дано определение старообрядческой общины. В соответствии со статьей 2 «Общих положений» старообрядческой общиной называлось «общество последователей одного и того же вероучения, имеющее целью удовлетворение религиозных, нравственных, просветительных и благотворительных потребностей его членов, собирающихся для общей молитвы в храме, молитвенном доме или ином предназначенном для сего помещении» [там же, с. 425–426]. Здесь же указывались категории лиц, которые считались членами общины: 1) лица, подписавшие заявление об образовании ее; 2) лица, изъявившие желание присоединиться к общине и принятые общим собранием ее; 3) лица, записанные в книгу рождений общины [там же, с. 426].

Образование старообрядческой общины разрешалось в том случае, если не менее 50 старообрядцев подписывали заявление о желании создать общину, подавали его в местное губернское или областное правление (ст. 7) [там же, с. 427]. При этом в заявлении указывались пять пунктов, обязательных к исполнению: «а) наименование согласия или толка, последователями коего образуется община, б) допускает ли согласие или толк духовных лиц, настоятелей или наставников, в) местности, на которые предполагается распространить деятельность общины, г) местонахождение существующего или предполагаемого к постройке храма, молитвенного дома или соответствующего ему помещения, д) имена, отчества, фамилии, звания и места жительства лиц, подписавших заявление» [там же]. Далее прописывалась процедура регистрации общины.

Разрешение на сооружение храмов, молитвенных домов, скитов и обителей старообрядческая община получала у градоначальника или губернатора при соблюдении следующих правил: «а) постановление общего собрания членов общины с ходатайством относительно предположенной постройки, и б) соблюдение в представляемом проекте испрашиваемой постройки технических требований устава строительного» [там же, с. 426].

Важное место в деятельности старообрядческой общины отводилось общему собранию (совету). В статье 18 перечислялись все вопросы, которые относились к ведению общего собрания: «а) избрание духовных лиц, настоятелей или наставников, б) избрание членов совета общины и особых доверенных лиц для поверки отчетности совета, а также, в случае, если совет не избирается, особых доверенных лиц для ежемесячной поверки и свидетельствования записей о рождениях, браках и смертях, в) увольнение от службы лиц, указанных в пункте а сей статьи, если в общине не существует по сему предмету иных постановлений, и лиц, перечисленных в пункте б сей статьи, г) утверждение сметы расходов и доходов на следующий год, если таковая смета ведется, д) наблюдение за действиями совета и за ведением записей о рождениях, браках и смертях, ё) приобретение и отчуждение имуществ общины, ж) установление сборов с членов общины, з) совершение займов от имени общины, и) постановление о лишении членов общины голоса в общих собраниях, ии) изменение условий деятельности общины» [там же, с. 431]. Здесь же прописывалась процедура принятия решений общим собранием и легитимность принимаемых решений. Так, в статье 19 отмечалось, что собрание будет считаться состоявшимся, если на него явятся не менее 1/3 членов общины. При этом при принятии решений

по вопросам в, и, і необходимо было, чтобы за его принятие проголосовало 2/3 от присутствовавших на собрании [там же, с. 430].

Особое место в «Правилах» отводилось деятельности духовных лиц, наставников, настоятелей. В статье 28 устанавливался запрет на занятие должности духовного лица, настоятеля и наставника для следующих категорий лиц: «а) неграмотные, б) не достигшие 25 лет, в) подвергшиеся суду за преступные деяния, влекущие за собою, на основании Уложения о наказаниях, лишение или ограничение прав состояния, либо исключение из службы, а на основании Высочайше утвержденного 22 марта 1903 г. Уголовного уложения — наказание не ниже исправительного дома, а равно за кражу, мошенничество, присвоение вверенного имущества, укрывательство похищенного, покупку и принятие в заклад заведомо краденного или полученного через обман имущества и ростовщичество, когда они судебными приговорами не оправданы, хотя бы после состоявшегося осуждения они и были освобождены от наказания за давностью, примирением, силою Всемилостивейшего Манифеста или особого Высочайшего повеления, г) отрешенные по судебным приговорам от должности, в течение трех лет со времени отрешения, хотя бы они и были освобождены от сего наказания за давностью, силою Всемилостивейшего Манифеста или особого Высочайшего повеления, д) состоящие под следствием или судом по обвинению в преступных деяниях, означенных в пункте в или влекущих за собой отрешение от должности, е) подвергшиеся несостоятельности, впредь до определения свойств ее, а из лиц, о коих дела приведены к окончанию, все несостоятельные, кроме признанных несчастными, и ж) исключенные из среды обществ и дворянских собраний по приговорам тех сословий, к которым они принадлежат» [там же, с. 433–434].

Наконец, отдельно следует сказать о пункте «О ведении книг гражданского состояния старообрядцев». Речь идет о трех разновидностях книг гражданского состояния старообрядцев: книга о родившихся, книга о бракосочетавшихся, книга об умерших [там же, с. 435–436]. Далее описывался механизм заполнения книг, оформления записей.

Таким образом, Именной высочайший указ 17 октября 1906 года «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов» провозглашал новые правила в отношении старообрядцев всех толков и согласий.

Тем не менее политику государственной власти в отношении старообрядцев нельзя считать последовательной и стабильной. Примером может служить издание 13 апреля 1911 года положения Совета министров «О преподавании Закона Божия детям старообрядцев и сектантов». Так, уже в самом начале данного положения был заметен временный характер принимаемых норм: «Совет Министров полагал: I. Действие предусмотренной в отделе IV Высочайше утвержденного, 17 октября 1906 года положения Совета Министров льготы — о временном допущении к преподаванию Закона Божия детям старообрядцев и сектантов лиц, не обладающих установленным образовательным цензом, продолжить еще на пять лет, то есть до 17 октября 1916 года» [7, с. 260]. Следовательно, государственная власть рассчитывала на один из двух

вариантов развития событий: 1) все произошедшее после 17 апреля 1905 года считать временным явлением, 2) временно допускались к преподаванию Закона Божьего лица, не обладавшие установленным образовательным цензом, с учетом, что в скором будущем преподавать будут преподаватели из среды старообрядцев.

Период в развитии старообрядчества после указа 17 апреля 1905 года принято называть «золотым веком». Тем не менее это не означает, что старообрядчество смогло реализовать те права, которые получило уже по указу от 1906 года. Старообрядцам приходилось отстаивать свои права. Исследователь старообрядчества А. Б. Островский определяет данный период как период ограниченного социального признания. В масштабах страны происходили гонения и притеснения старообрядцев со стороны местных органов власти и/или православного духовенства. Притеснения были и в предшествующий период. Однако теперь характер притеснений и гонений был другой. В первом случае притеснения и гонения объяснялись нарушениями запретов старообрядцами. Старообрядцев принуждали следовать букве закона. Во втором случае провозглашенные права старообрядцев попирались, прежде всего, со стороны того института, который должен был их гарантировать. Речь шла о государственной власти. Менее чем через два года после опубликования указа 17 октября 1906 года органы государственной власти стали нарушать нормы указа. Об этом писали, например, московские старообрядцы, которые отмечали в докладной записке, поданной в старообрядческую комиссию Государственной Думы: «…старообрядцы… решительно протестуют против всяких произвольных вмешательств администрации во внутреннюю жизнь общины и особенно против предоставления губернаторам собственною властью приостанавливать деятельность общины и закрывать общину» [2, с. 454–461].

А. Б. Островский называет наиболее типичные формы гонений старообрядцев со стороны государственной власти: «это запреты, шедшие вразрез с указами 1905–1906 гг., уголовные преследования (нередко проводившиеся по заявлению местного священника), социальная дискриминация по признаку принадлежности к старообрядчеству» [6, с. 5]. Однако гонения осуществлялись не только со стороны государственной власти, но и господствующей церкви. Так, со стороны церкви это воплощалось в следующих формах: оскорбление, угрозы организовать преследование с помощью властей, отказ сотрудничать в школе или училище [там же].

В то же время государственная власть и господствующая церковь были вынуждены следовать нормам закона и признавать старообрядчество. А. Б. Островский называет следующие формы признания старообрядчества: присутствие администрации и/или господствующей церкви на старообрядческом богослужении, предложение администрации, чтобы старообрядцы отслужили молебен по тому или иному случаю, одобрительное отношение к конфессионально-смешанному браку, земское финансирование старообрядческого учебного заведения [там же, с. 7–9].

С другой стороны, возникал вопрос о готовности старообрядцев пойти на взаимодействие с государственной властью или господствующей церковью по нормам действовавшего законодательства. Примечательной в этом смысле

являлась статья старообрядческого священника Белокриницкой иерархии Алексея Ивановича Калягина «Церковь, но не секта» [4]. Автор показал двойственное отношение старообрядцев-поповцев к данной проблеме. Так, с одной стороны, они признают, что исповедуют церковь. С другой стороны, как об этом говорит автор статьи, «эта вера в церковь, умалчивается старообрядцами там, где о ней следовало бы не только говорить, но и кричать — это пред народными представителями Государственной Думы, при установлении церковно-общественной жизни старообрядцев над сенью общественного закона, где старообрядцы, приемлющие священство, представляя законопроект об общинах, умалчивают о положении церкви» [там же, с. 462]. Здесь следует вспомнить слова И. А. Кириллова, апологета старообрядчества в начале XX века: «При внимательном и беспристрастном взгляде на историю старообрядчества становится вполне очевидным и бесспорным глубоко христианское, истинно религиозное отношение старообрядчества к государственной власти» [5, с. 66]. Многие старообрядцы не осознавали значимости церкви для своей повседневной жизни. Мирское брало верх над церковным/религиозным, что противоречило духу первохристианства и идей старообрядчества.

Говоря о противоречивости рассматриваемого периода в отношении старообрядчества, следует остановиться и на такой проблеме, как образование и просвещение старообрядцев. Притеснения, гонения и непонимание нужд старообрядчества в сфере образования свидетельствовали о том, что процесс наделения старообрядцев правами, обозначенный указами 1905 и 1906 гг., был непоследовательным.

В период с 1900 до 1908 гг. прошли восемь съездов старообрядцев всех толков, включая и единоверие. Рассматривая различные вопросы религиозной жизни, старообрядцы остановились и на вопросах просвещения и образования: «В основу работы съездов легли прежде всего церковно-религиозные вопросы… Вместе с тем, с первых же заседаний съездов последовательно через все съезды, не исключая самых горячих и живых моментов, проходит красной нитью забота старообрядцев о просвещении» [1, с. 5].

Перед восьмым съездом была разослана анкета, в которой нашли отражения нужды и проблемы старообрядчества относительно просвещения и образования старообрядцев всех толков и согласий. Анкеты были разосланы в губернские и уездные земства. Всего участие в анкетировании приняли 57 губерний и областей. Количество ответов, присланных старообрядческими общинами, приходами и группами верующих по губерниям, было различным. Так, старообрядцы Области Войска Донского, Саратовской и Нижегородской губерний оказались самыми активными: 37, 34, 31 ответ соответственно [там же, с. 19]. Наименьшую активность проявили старообрядцы Таврической, Варшавской, Бакинской, Вологодской, Санкт-Петербургской губерний и Якутской области — всего по одному ответу [там же, с. 19–20].

Ответы на поставленные перед респондентами вопросы показали, что проблемные точки, которые существовали до указов 1905 и 1906 гг., продолжали существовать и после их принятия.

Анализ анкет показал, что главная проблема для старообрядцев — это просвещение подрастающего поколения и создание условий для получения им

образования: «Побуждения к открытию школ весьма разнообразны, но в них красной нитью проходит ясное сознание необходимости просвещения подрастающих поколений, как неотложной нужды. Ради этой нужды приходится довольствоваться и школами для детей господствующей церкви» [там же, с. 30].

Респонденты отмечали, что органы государственной власти и местные органы власти тормозили процесс развития образования у старообрядцев, задерживали открытие старообрядческих училищ и препятствовали ему, не проявляли инициативу по открытию школ [там же, с. 41-46, 65]. Совет съездов старообрядцев сделал закономерный вывод: «Среди представителей министерства народного просвещения и земских учреждений мысль о просвещении старообрядцев еще не окрепла вполне и не сложилась в определенные формы» [там же, с. 99].

Таким образом, уже после публикации указов 1905 и 1906 годов, которые должны были изменить положение старообрядцев в российском государстве, сохранялось двойственное отношение к ним. С одной стороны, государственная власть должна была следовать вновь изданным указам, создавать условия для интеграции старообрядчества в российское общество.

С другой стороны, тесное сотрудничество и связь с Православной церковью не позволяли государственной власти отступить от прежних позиций в отношении старообрядчества. Старообрядчество сохраняло свои позиции по отношению к государственной власти, не противостоя последней, а государство продолжало в новых условиях, где это было возможно, оказывать давление на старообрядчество (примером тому служит система образования).

ЛИТЕРАТУРА

1. Вопросы народного образования среди старообрядцев. — М.: Типография П. П. Рябушинского, 1909.
2. Докладная записка от старообрядцев, поданная на старообрядческую комиссию государственной думы старообрядческим братством в Москве // Старообрядцы. — 1908. — № 4, 5, 6. — С. 454–461.
3. Законодательные акты переходного времени. 1904–1908 гг.: Сборник законов, манифестов, указов Пр. Сенату, рескриптов и положений комитета министров, относящихся к преобразованию государственного строя России, с приложением алфавитного предметного указателя / Под ред. пр.-доц. Н. И. Лазаревского. — Изд. 3-е, пересм. и доп. по 1 сентября 1908 года. — СПб.: Юрид. кн. склад «Право», 1909.
4. Калягин А. И. Церковь, но не секта // Старообрядцы. — 1908. — № 4, 5, 6. — С. 461–463.
5. Кириллов И. А. Правда старой веры. — Барнаул: Издательство Фонда поддержки строительства храма Покрова, 2008. — 502 с.
6. Островский А. Б. Формы общественного признания старообрядчества после принятия указов 1905–1906 гг., легитимировавших веротерпимость // Старообрядчество: история, культура, современность. — М, 2002. — *С.* 163–173.
7. Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье: В 33 т. — Т. 3. 1883. — СПб., 1886.

8. Смирнов П. С. Новый пересмотр узаконений о правах раскольников // Христианское чтение. — 1905. — № 2. — С. 215–236.

9. Собрание Узаконений и Распоряжений Правительства, издаваемое при Правительствующем Сенате. — 1903. Отдел первый. Первое полугодие. — СПб.: Сенатская типография, 1903. — С. 245–247.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.009
УДК 261.7, 262.5

В. Д. Дмитриева*

II ВАТИКАНСКИЙ СОБОР В ИСТОРИИ КАТОЛИЦИЗМА: СТАНОВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ ЦЕРКВИ

Политическая доктрина католицизма является частью социального учения церкви и представляет собой корпус текстов, отражающих позицию Святого престола по вопросам политического характера. Католическая доктрина опирается на такие принципы, как солидарность, субсидиарность и общее благо. Однако учение содержит и положения преходящего характера, отвечавшие потребностям церкви в определенные исторические моменты, в связи с чем можно выделить несколько этапов его формирования. Начальной точкой становления современного состояния доктрины католицизма выступает II Ватиканский собор (1962–1965). Среди наиболее значимых результатов принятия и имплементации соборных решений: определение характера взаимоотношений церкви и государства, признание демократии наилучшим из существующих политических режимов, а также придание католическому учению глобального статуса. Последний пункт напрямую связан с инкорпорированием в доктрину проблематики прав человека, в том числе защиты религиозной свободы.

Ключевые слова: политическая доктрина католицизма, общее благо, солидарность, субсидиарность, II Ватиканский собор, демократия, свобода религии.

V. D. Dmitrieva

THE II VATICAN COUNCIL IN THE HISTORY OF CATHOLICISM: THE FORMATION OF THE MODERN POLITICAL DOCTRINE OF THE CHURCH

The political doctrine of Catholicism is a part of the social teaching of the Church. It is a body of texts reflecting the position of the Holy See on issues of a political nature. Catholic doctrine is based on principles of solidarity, subsidiarity and the common good. However, the teaching also contains provisions of a transitory nature that met the needs of the Church at certain historical moments, in connection with which several stages of its formation can be distinguished. The starting point of the formation of the modern doctrine of Catholicism is

* Дмитриева Валерия Денисовна, младший научный сотрудник, СИ РАН — филиал ФНИСЦ РАН; ms.valeria.spb@mail.ru

the II Vatican Council (1962–1965). Among the most significant results of the adoption and implementation of the Council's decisions are the definition of the nature of the relationship between the Church and state, the recognition of democracy as the best of the existing political regimes, as well as giving the Catholic teaching a global status. The last point is directly related to the incorporation of human rights issues into the doctrine, including the protection of the freedom of religion.

Keywords: political doctrine of Catholicism, common good, solidarity, subsidiarity, II Vatican Council, democracy, freedom of religion.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ ЦЕРКВИ

В наиболее широком понимании социальное учение католицизма есть корпус церковных документов (преимущественно папских текстов), которые сфокусированы на христианском осмыслении принципа социальной ответственности [18, p. 1]. Данное учение, распространение которого осуществляется в рамках евангелизации, является ответвлением моральной теологии — богословской дисциплины, поднимающей вопросы «о нравственности, о добре и зле человеческих поступков и о личности, которая их совершает» [19]. Поскольку католическое учение руководствуется не только религиозной составляющей (верой), но и разумом, а также предоставляет ориентиры для практической деятельности, оно может быть названо доктриной [13, p. 5–7].

В отечественном религиоведении социальное учение церкви рассматривается как совокупность концепций, затрагивающих различные сферы человеческой жизни (прежде всего политическую, экономическую и этическую) и обретших конкретное выражение в документах Святого престола. Отличительной чертой этого учения считается смещение фокуса внимания с духовного на общественное измерение [5, с. 15].

В свою очередь, в российской политологии под католической социальной доктриной в широком смысле понимается единый комплекс поступательно развивающихся в ходе церковной истории идей и теорий, касающихся системы общественных отношений. В узком смысле доктрина католицизма является политической — представляет собой корпус текстов, отражающих позицию Святого престола по вопросам политического характера (например, связанных с границами государственной власти) [10, с. 32–33].

БАЗОВЫЕ ПРИНЦИПЫ КАТОЛИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ

Принимая во внимание различие существующих культурных парадигм, католицизм настаивает на возможности выявления посредством рационального анализа неизменных структур — предшествующих общественной жизни понятий, определяющих обстоятельства ее возникновения и конечную цель [25, p. 45]. Эти элементы находят свое выражение в принципах устройства социума, базовыми из которых служат солидарность, субсидиарность и общее благо (*bonum commune*).

Общее благо понимается церковью как «совокупность тех условий общественной жизни, которые позволяют и обществам, и отдельным их членам полнее и быстрее достигать своего совершенства» [4, с. 471]. Общее благо, заключенное в качестве межличностных отношений, не может быть сведено к сумме индивидуальных благ. Оно предполагает разделение между членами сообщества ответственности за совместную реализацию как потенциала социума, так и индивидуальных возможностей [20, p. 288].

Область применения и конечные цели *bonum commune* ограничены основополагающими правами личности, нарушение которых порождает несправедливые социальные структуры, препятствующие соблюдению христианских заповедей [8, с. 446]. Минимальное содержание человеческого достоинства раскрывается в трех элементах: 1) наличие внутренней ценности каждого индивида в силу присущей ему природы; 2) признание и уважение этой значимости другими людьми; 3) утверждение позиции, согласно которой государство существует ради граждан, а не наоборот [21, p. 342].

Следующий принцип — солидарность — представляет собой моральный долг помогать более «слабым» членам сообщества, не умаляя их достоинства [20, p. 289]. В то же время солидарность является добродетелью, которую индивиды практикуют в общественных отношениях [14, p. 18]. Данный принцип отрицает как коллективизм, отводящий человеку роль объекта воздействия социально-экономических сил, так и индивидуализм, понимающий общество в качестве механизма согласования частных интересов [12, с. 39].

Применение солидарности проходит несколько стадий: осознание «антропологической данности» рассматриваемого принципа, превращение его в нравственный императив и закрепление в законодательстве и работе политических институтов [14, p. 15–17]. Солидарность была перенесена Иоанном Павлом II и на глобальный уровень: понтифик подчеркнул, что взаимное уважение и «основополагающее равенство» всех народов и наций является главным условием целостного мирового развития [12, с. 40–41].

Последний принцип — субсидиарность — заключается в реализации возможностей субъектов на каждом из организационных уровней при обязанности власть имущих координировать продвижение к общему благу [2, с. 201]. Этот принцип защищает человека и малые группы от превышения полномочий со стороны более крупных социальных образований, одновременно гарантируя помощь «сверху», если нижние инстанции не справляются самостоятельно [12, с. 51–52].

Неверное понимание или отрицание принципа субсидиарности приводит к формированию дихотомии: либо потребности индивидов полностью удовлетворяются государством, либо люди не получают поддержку со стороны политического сообщества [20, p. 290]. В связи с этим католическая доктрина делает акцент на «промежуточных институтах власти» — добровольных независимых объединениях граждан, созданных в целях реализации права на участие в принятии общезначимых решений [3, с. 338–339].

В целом осуществление обозначенных принципов нуждается во власти, занимающейся как вопросами устойчивого развития, так и принятием мер в ситуации нестабильности. Согласно доктрине католицизма, упорядочивание

общественной жизни требует признания «трансцендентной истины», в равной степени обязывающей и саму власть, и граждан [12, с. 47–48]. Церковь, пользующаяся исключительно религиозным авторитетом, в случаях создания условий, препятствующих соблюдению нравственных норм, должна выносить суждения относительно возникающих в обществе проблем [9, с. 18].

СТАНОВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО СОСТОЯНИЯ ДОКТРИНЫ

Социальное учение католицизма, изначально не позиционировавшееся в качестве единого комплекса воззрений, формировалось в течение долгого времени благодаря включению в магистериум (*magisterium*) вопросов общественного устройства и развития. Католическая доктрина содержит не только неизменные принципы, но и положения преходящего характера, отвечавшие потребностям церкви в определенные исторические моменты [18, p. 11]. Это свидетельствует о динамичном характере учения и его зависимости как от внешней среды, так и от внутриконфессиональных процессов.

При анализе политической доктрины католицизма важно учитывать не только отсутствие общепринятого определения понятия, но и множественность подходов к периодизации развития церковного учения.

Например, представитель моральной теологии Р. МакКормик выделил три этапа формирования католической социальной доктрины, начало которым положили: 1) энциклика Льва XIII *Rerum novarum* 1891 г., характеризующаяся использованием дедуктивного метода, не предполагавшего обращение к материалам общественных наук; 2) работы Пия XI и Пия XII — становление социальной философии, базирующейся на органической концепции общества; 3) документы Иоанна XXIII, нацеленные на интерпретацию конкретных исторических моментов в свете Евангелия, индуктивный метод [24, p. 42–43].

Согласно подходу социолога религии Х. Казановы, именно понтификат Иоанна XXIII маркировал переход к современному периоду развития политической доктрины церкви. Это связано с инкорпорированием в католическое учение концепции прав человека, а также расширением содержания папских посланий через освещение конфликтного взаимодействия по линиям «Запад — Восток» и «Север — Юг». В энциклике *Pacem in terris* 1963 г. наместник Святого престола впервые обратился «ко всем людям доброй воли» [27, p. 126]. Более того, Иоанн XXIII созвал II Ватиканский собор (1962–1965), решения которого определили вектор дальнейшего развития церкви.

В соответствии с позицией польского теолога Ю. Майки, проведение в указанное время собора, осуществившего «официальную кодификацию» католической доктрины, было обусловлено изменениями, произошедшими после Второй мировой войны. Причем требовалась не регистрация преобразований в различных сферах общественной жизни, а придание динамизма учению церкви [9, с. 378]. Дж. Альбериго — бывший директор Института религиозных исследований в Болонье — определил в качестве цели созыва II Ватиканского собора предполагавшее различение «знамений времен» от-

деление базовых принципов католического учения от их применения в конкретных условиях [6, с. 4].

В свою очередь, советские исследователи Л. Н. Великович, М. П. Мчедлов, А. А. Радугин, И. Б. Ястребов и др. выделили среди причин проведения собора: 1) усиление секуляризации; 2) системный кризис католицизма и необходимость осмысления тенденций общественного развития; 3) эволюцию католической социальной философии; 4) антагонизм между Ватиканом и странами социалистического лагеря. Последний аспект во многом являлся «идеологическим требованием времени» [11, с. 97]. Однако следует учитывать, что к началу 1960-х гг. базировавшаяся на антикоммунистической направленности модель взаимной поддержки церкви и западных политических институтов пришла в упадок, что актуализировало вопрос об универсализации роли католицизма [6, с. 5].

В связи с этим II Ватиканский собор исходил из признания одновременно богатства и адаптивности католической традиции. Указанный подход нашел отражение в трех понятиях, определивших специфику проведения соборных сессий: *aggiornamento* (обновление, для которого собрание епископов выступило не конечной, а отправной точкой), развитие, или прогресс и *ressourcement* — возвращение к истокам и, в частности, к коллегиальности [23, p. 37–43]. Реализация *aggiornamento* не сводилась к следованию стандартам «внешнего» мира, а предоставляла возможность использования теологических ресурсов для последовательной критики культуры современности [26, p. 19].

ИТОГИ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА

Несмотря на значимость целостного восприятия и интерпретации соборных документов, исследование эволюции социальной доктрины католицизма требует остановиться на изложении лишь некоторых из них.

Во-первых, пастырская конституция *Gaudium et spes*. Она постулирует отсутствие привязки католической веры к какой-либо политической, экономической, культурной и иной системе, что создает запрос на обеспечение условий евангелизации при различных моделях государственно-конфессиональных отношений [29, p. 160–162]. Одновременно такая специфика позволяет церкви в ситуации возрастающего неравенства между отдельными людьми и народами позиционировать себя в качестве площадки для достижения «глобального компромисса» [10, с. 152].

Gaudium et spes направлена не на рассмотрение частных вопросов и выработку прикладных рекомендаций, а на анализ социальной проблематики в целом. Данный факт объясняется тем, что принятие полноты церковного учения не может быть приравнено к согласию относительно средств его реализации: взгляды верующих на политические и правотворческие инициативы могут значительно отличаться, поскольку зависят от «индивидуального разумного суждения» [17, p. 109].

Согласно католическому учению, человек по своей природе нуждается в совместной жизни с другими людьми, естественными формами которой служат семья и политическое сообщество. Поскольку индивид является

точкой отсчета и целью функционирования социальных институтов, они понимаются одновременно как результат человеческих усилий и как фактор, влияющий на формирование личности [4, с. 470–471]. В связи с этим на христиан возлагается обязанность привнесения евангельских ценностей в сферу политики, что выражается в стремлении установить порядок, гарантирующий соблюдение прав личности, среди которых — участие граждан в управлении государством [4, с. 530].

Обобщение приведенных положений *Gaudium et spes* позволило церкви, сохранив критическое отношение к некоторым позициям либерализма, признать демократию наилучшим из существующих политических режимов. Это способствовало включенности верующих в публичную политику, а также легитимировало оппозиционную активность католического населения в ситуациях выхода государственной власти за пределы своей компетенции [10, с. 153–154]. В конституции сделан акцент на том, что политическое сообщество, базирующееся на человеческой природе, в определенной степени зависит от Божественного порядка — автономность государства не должна исключать сотрудничества с церковью в целях совместного продвижения к общему благу [4, с. 532–536].

Gaudium et spes отмечает также необходимость снижения социально-экономического неравенства, приводящего к нарушению мира. В качестве способа преодоления кризисных ситуаций предлагается устранение всех видов дискриминации через вовлечение как можно большего числа людей в управление экономическим ростом (субсидиарность). Это подразумевает не только создание свободных объединений граждан и их координацию с властями, но и интеграцию мигрантов в принимающее общество. Пастырская конституция призывает помогать как отдельным индивидам, так и целым народам средствами, стимулирующими их самостоятельное развитие [4, с. 520–526].

Рассмотрение обозначенной тематики было продолжено Павлом VI в социальной энциклике *Populorum progressio* 1967 г., направленной на поддержку стран «третьего мира» (солидарность). Согласно данному документу, общественные проблемы, в том числе возникшие вследствие колониализма, должны быть решены путем «прогресса народов», а задача церкви заключается в защите интересов беднейших слоев населения [1, с. 416]. Папой была предложена программа сотрудничества, включавшая проведение комплексных исследований для выработки планов интегрального развития различных государств [9, с. 406–408].

Завершая анализ *Gaudium et spes*, следует подчеркнуть, что в пастырской конституции прослеживается параллель между реализацией Божественного замысла постепенного «собирания» человечества в единую христианскую семью и глобализацией как усилением взаимозависимости людей [22, p. 397–399]. В связи с этим особое внимание католицизм уделяет проблеме поддержания мира, подчеркивая значимость деятельности международных организаций по обеспечению всеобщей безопасности [4, с. 538–543].

Во-вторых, важнейшим результатом II Ватиканского собора является подписание декларации *Dignitatis humanae*, провозглашающей принцип, по которому ни один человек не должен подвергаться принуждению со стороны других

индивидов, социальных групп или земной власти в вопросах, затрагивающих область религии. Причем ранее Святой престол выстраивал следующую линию аргументации: поскольку католицизм является подлинной верой, его обязаны принять все люди, но не насильственным способом, а вследствие совпадения свободы и морального долга искать истину [29, p. 163–164].

Не отказываясь от политических привилегий католической церкви, Пий XII стал первым папой, который использовал термин «здоровая светскость» (*sana laicità*) и рассматривал основания для обеспечения религиозного плюрализма. Включение обозначенного понятия в политический дискурс католицизма было связано со становлением тоталитарных режимов, при которых секулярное государство или партия требовали от граждан «квазирелигиозной лояльности». Это вызвало ответную реакцию Святого престола — указание на ограниченность компетенций политического сообщества и необходимость защиты человеческого достоинства и свободы [15, p. 46].

В свою очередь, Иоанн XXIII в энциклике *Pacem in terris* прописал диктуемое совестью право человека исповедовать свою веру как в частном порядке, так и публично [28, p. 40–41]. Это было подтверждено в декларации *Dignitatis humanae*, определившей в качестве источника обозначенного права достоинство личности, признаваемое как Откровением, так и разумом, и в равной степени присущее всем людям [4, с. 337–338]. С теологической точки зрения данный шаг ознаменовал переход от защиты свободы церкви (*libertas ecclesiae*) к отстаиванию персональной свободы (*libertas personae*) [27, p. 130].

Посредством *Dignitatis humanae* было достигнуто «промежуточное положение» между кругом концептуальных вопросов, касающихся соотношения канонического, международного и естественного права, и спецификой конкретных институтов, политик и дипломатических тактик. Декларация, акцентируя внимание на линиях соединения человеческого достоинства с обозначенными полюсами, сделала несколько выводов юридического и политического характера [28, p. 42–43]. Среди них — необходимость правового закрепления религиозной свободы и создания условий для ее реализации, включая юридическое равенство граждан, выполнение требований законной власти и распределение ответственности между различными акторами, согласно их вкладу в общее благо [4, с. 341–344].

Свобода вероисповедания, общественная мораль и социальный мир позиционируются в декларации как области, в которые государство призвано вмешиваться, благоприятствуя религиозности, но не опираясь на принуждение — не предписывая акты веры и не запрещая действия, не нарушающие справедливый общественный порядок [4, с. 339]. При этом в документе не исключается возможность придания официального статуса какому-либо вероучению, что не освобождает государство от обязанности признавать права людей, придерживающихся иных религиозных убеждений [29, p. 168–170].

В соответствии с *Dignitatis humanae*, светские власти не должны занимать враждебную или индифферентную позицию в отношении религии, которой отводится собственное место в публичном пространстве. Более того, заданные религией «моральные рамки» должны быть отражены в законодательстве, которое при демократическом правлении требует определенной степени со-

гласия населения. В связи с этим предполагается, что в гомогенных обществах политика и право носят однородный характер, в то время как в ситуации плюрализма верующие для реализации собственных взглядов на достижение общего блага могут образовывать политические коалиции [15, p. 83–84].

В-третьих, при проведении анализа эволюции социальной доктрины католицизма необходимо также отметить, что инициированные Иоанном XXIII обновление церкви (*aggiornamento*) и политика открытости миру (*aperturismo*) были направлены на изменение средств передачи, а не фундаментальных основ учения [16, p. 187]. В связи с этим собором был принят документ, посвященный инкорпорированию медиа в процесс продвижения католической доктрины — декрет *Inter mirifica*.

Не умаляя ценность непосредственного общения, обозначенный документ указывает на право и долг церкви применять технические изобретения для проповеди Евангелия. В связи с этим делается акцент на моральной ответственности людей, участвующих в производстве и передаче сообщений, за «формирование и распространение верного общественного мнения». Среди выдвинутых в декрете *Inter mirifica* инициатив — увеличение числа учебных заведений, в которых медиаобразование соотносится с католической доктриной, и учреждение ежегодного Всемирного дня социальных коммуникаций [4, с. 61–72].

ВЫВОДЫ

Отсутствие единого подхода к определению социального учения католицизма не только не элиминирует значимость исследования указанного понятия, но и предоставляет возможность сфокусировать внимание на его политической составляющей. Святой престол, апеллируя к религиозной идентичности индивидов, стремится к оказанию опосредованного влияния на сферу политики. В связи с этим можно говорить о существовании «политической доктрины как самостоятельной части социального учения церкви» [10, с. 35].

В рамках католической доктрины социальные изменения рассматриваются не столько как результат объективных процессов, сколько как последствия принятых индивидами и группами на различных организационных уровнях решений. Исходя из этого, католицизмом были разработаны базовые принципы общественного устройства: общее благо, солидарность, а также субсидиарность — проявление потребности в «хорошем управлении» (*good governance*) [25, p. 55]. Указанные принципы понимаются в качестве критериев практической мудрости, которые должны быть реализованы для привнесения в общественную жизнь христианской ответственности [18, p. 39].

Анализируемая доктрина прошла в своем развитии ряд этапов, характеризующихся сменой тематик и взглядов на решение общественно-политических проблем. Точкой отсчета современного периода служит II Ватиканский собор, сформулировавший подход, согласно которому церковь находится над миром, но должна действовать в нем.

Это позволило Святому престолу заменить «политику конкордатов», направленную на получение новых или удержание уже имеющихся привилегий,

практикой достижения договоренностей с государствами по конкретным вопросам. Необходимость обеспечения условий для проповеди Евангелия, важнейшим из которых является состояние мира, предопределила обращение католицизма к проблеме ослабления международной напряженности. К примеру, во время понтификата Павла VI ватиканскими делегациями были подписаны Договор о нераспространении ядерного оружия 1971 г. и Хельсинский Заключительный акт [1, с. 420–423]. В свою очередь, стремление к всеохватности социально-политической доктрины церкви стимулировало включение в нее большего количества вопросов, к числу которых можно отнести анализ глобального неравенства, прав и свобод человека, нравственных норм использования медиа.

Подводя итог, важно отметить, что II Ватиканский собор, опираясь на традиционные посылки и инкорпорируя элементы аргументации предшествующих понтификатов в сложившийся ко второй половине XX в. общественно-политический, культурный, интеллектуальный и иной контекст, предложил новое видение католической доктрины, не отказавшейся от претензий на истинность, полноту учительства и универсальность. К важнейшим результатам собора следует отнести определение характера взаимоотношений католицизма и государства: церковь и политическое сообщество автономны друг относительно друга, однако должны сотрудничать в целях продвижения к общему благу; признание демократии в качестве наилучшего из политических режимов; а также придание католическому учению глобального статуса через выработку достаточно гибкой позиции по вопросу этнических, региональных и иных различий [10, с. 160]. На II Ватиканском соборе был не только задан вектор дальнейшего развития церковной доктрины, но и заложен механизм легитимации политики, проводимой Святым престолом, — провозглашение папами верности соборному курсу [7, с. 810].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гергей Е. История папства / Пер. с венгр. О. В. Громова. — М.: Республика, 1996. — 463 с.
2. Голубев К. И. Основные аспекты позиционирования католического социально-экономического учения в энцикликах Папы Римского Франциска // Христианское чтение. — 2016. — № 5. — С. 187–206.
3. Де Лобье П. Три града. Социальное учение христианства / Пер. с фр. Л. А. Торчинского. — СПб.: Алетейя, 2000. — 412 с.
4. Документы II Ватиканского Собора / Пер. с лат. А. Н. Коваля; 3-е изд. — М.: «Паолине», 2004. — 712 с.
5. Илюхина В. В. Развитие социальной доктрины католицизма в начале XXI в.: философско-религиоведческий анализ: дис. … канд. филос. наук: 09.00.14. — М., 2017. — 172 с.
6. История II Ватиканского собора: В 5 т. — Т. I. Навстречу новой эре в истории католичества / Под. общ. ред. Дж. Альбериго, А. Бодрова, А. Зубова. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. — 621 с.

7. История II Ватиканского собора: В 5 т. — Т. V. Собор — поворотный момент в истории Церкви / Под. общ. ред. Дж. Альбериго, А. Бодрова, А. Зубова. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. — 882 с.

8. Катехизис Католической Церкви. — М.: Культурный центр «Духовная Библиотека», 2002. — 813 с.

9. Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Опыт исторического анализа / Пер. с польск. А. В. Гура. — Люблин: Издательство Святого Креста, 1994. — 480 с.

10. Сардарян Г. Т. Западно-христианские идейно-теоретические основы становления и развития республиканизма: дис. … д-р полит. наук: 23.00.01. — М., 2019. — 435 с.

11. Фолиева Т. А. II Ватиканский собор и социальная доктрина католической церкви в оценке советских религиоведов // Вестник ПСТГУ. — Серия 1: Богословие. Философия. — 2013. — № 4 (48). — С. 89–100.

12. Хеффнер Й. Христианское социальное учение / Пер. с нем. М. Шиллер и В. Песенко. — М.: Культурно-просветительский Центр «Духовная Библиотека», 2004. — 323 с.

13. Benestad J. B. Church, State, and Society. An Introduction to Catholic Social Doctrine. — Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011. — 500 p.

14. Beyer G. J. The Meaning of Solidarity in Catholic Social Teaching // Political Theology. — 2014. — Vol. 15. — № 1. — P. 7–25.

15. Catholicism and Religious Freedom: Contemporary Reflections on Vatican II's Declaration on Religious Liberty / Edited by K. L. Grasso and R. P. Hunt. — Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006. — 225 p.

16. Coppa F. J. The Papacy in the Modern World: A Political History. — L.: Reaktion Books, 2014. — 304 p.

17. Gaillardetz R. R. Keys to the Council: Unlocking the Teaching of Vatican II. — Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2012. — 195 p.

18. Handbook of Catholic Social Teaching. A Guide for Christians in the World Today / Ed. by M. Schlag. — Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2017. — 164 p.

19. John Paul II. Veritatis Splendor [Электронный ресурс] // The Holy See: [сайт]. — URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html. — Загл. с экрана. (дата обращения: 23.04.2022).

20. Jones P. A. A Model of Catholic Social Teaching: Assessing Policy Proposals // The Catholic Social Science Review. — 2010. — Vol. 15. — P. 283–296.

21. McCrudden C. Catholicism, Human Rights and the Public Sphere // International Journal of Public Theology. — 2011. — Vol. 5. — P. 331–351.

22. Murphy F. A. Globalization from Benedict XV to Benedict XVI: The "Astonishing Optimism" of Gaudium et Spes in a Missionary Context // Nova et Vetera / English Edition. — 2010. — Vol. 8. — № 2. — P. 395–424.

23. O'Malley J. W. What Happened at Vatican II. — Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008. — 380 p.

24. Principles of Catholic Social Teaching / Ed. by D. A. Boileau. — Milwaukee: Marquette University Press, 1998. — 204 p.

25. Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together / Ed. by M. S. Archer and P. Donati. — Vatican City: The Pontifical Academy of Social Sciences, 2008. — 706 p.

26. Rowland T. Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II. — L., N. Y.: Routledge, 2003. — 226 p.

27. Transnational Religion and Fading States / Ed. by S. H. Rudolph and J. Piscatori. — N. Y., L.: Routledge, 1997. — 291 p.

28. Universal Rights in a World of Diversity — The Case of Religious Freedom / Ed. by M. A. Glendon and H. F. Zacher. — Vatican City: The Pontifical Academy of Social Sciences, 2012. — 699 p.

29. Visioli M. The Catholic Church Tested for Confessionalism: The Vatican II Doctrinal Principles // Journal of Law and Religion. — 2018. — Vol. 33. — № 2. — P. 155–171.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.010
УДК 172.3

В. А. Егоров*

ВНЕКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ЭТИКА ДАЛАЙ-ЛАМЫ XIV КАК ВОЗМОЖНАЯ МИРОВАЯ ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ

Далай-лама XIV — самый известный буддист в мире, до недавнего времени возглавлявший и светскую, и религиозную власть находящегося в изгнании правительства Тибета, инициатор многих миротворческих начинаний, целью которых является преодоление сохраняющихся цивилизационных противоречий: культурных, этнических и религиозных, — которые порождают иные формы идентичности, такие как потребность в онтологических и аксиологических основаниях бытия в новых условиях существования. Далай-лама предлагает выйти за границы исторически сложившихся институциональных религий и государственных национальных образований для того, чтобы преодолеть существующие различия, связанные с той или иной традицией. Реализации этой цели может помочь новый рациональный и универсальный подход к вопросам этики, основанный на принципе глобальной ответственности, внутренних ценностей и целостности личности, которые в совокупности смогли бы помочь выживанию человечества, сделать и человека, и человечество счастливыми. Далай-лама предлагает использовать в новой этике шесть базовых принципов: ненасилие, толерантность, принятие каждой религии в ее уникальности, совместная работа по спасению земли (экология), терпение, смерть и перерождение, — которые в совокупности могли бы стать основой, базовыми ценностями, новой гражданской религии. Эта гражданская религия изначально ориентирована не на сакрализацию нации и государства, основание гражданской религии по Роберту Белла, а на этатизацию человека в новых цивилизационных условиях бытия вне его национальной, государственной и религиозной идентификации.

Ключевые слова: Далай-лама XIV, новая этика, гражданская религия, спасение, буддизм, биоцентризм, экология.

* Егоров Владимир Александрович, старший преподаватель факультета философии, религиоведения и богословия, Русская христианская гуманитарная академия; egorov1@mail.ru

V. A. Egorov

NON-CONFESSIONAL ETHICS OF THE 14th DALAI LAMA AS A POSSIBLE WORLD CIVIL RELIGION

The 14th Dalai Lama is the most famous Buddhist in the world, who until recently headed both the secular and religious authorities of the exiled government of Tibet, the initiator of many peacemaking initiatives aimed at overcoming ongoing civilizational contradictions: cultural, ethnic and religious, which generate other forms of identity as a need for ontological and axiological foundations of being in new conditions of existence. The Dalai Lama proposes to go beyond the boundaries of historically established institutional religions and state national formations in order to overcome the existing differences associated with a particular tradition. This goal can be helped by a new rational and universal approach to ethics based on the principle of global responsibility, internal values and the integrity of the individual, which together could help the survival of mankind, make both man and humanity happy. The Dalai Lama suggests using six basic principles in the new ethics: nonviolence, tolerance, acceptance of each religion in its uniqueness, joint work to save the earth (ecology), patience, death and rebirth — which together could become the basis, basic values, of a new civil religion. This civil religion is initially focused not on the sacralization of the nation and the state, the foundation of civil religion according to Robert Bell, but on the etatization of man in the new civilizational conditions of being outside his national, state and religious identification.

Keywords: the 14th Dalai Lama, new ethics, civil religion, salvation, Buddhism, biocentrism, ecology.

Далай-лама XIV (Нгагванг Ловзанг Тэнцзин Гьямцхо, 1935) — признанный мировой буддийский лидер, находящийся в эмиграции глава Тибета, являющегося с XVII века теократическим государством. В его лице объединялась и религиозная, и светская власть страны, которую он покинул в 1959 году.

Далай-лама XIV — воплощение Авалокитешвары, бодхисаттвы сострадания, с линией передачи преемственности в этой разновидности тибетского буддизма школы Гелугпа с 1391 года. Далай-лама — лауреат Нобелевской премии мира 1989 года, автор миротворческой инициативы «Зона ахимсы, или Зона мира» — «полностью демилитаризированной зоны ненасилия, которой он предлагает сделать сначала Тибет», в последующем расширив ее «до размеров земного шара» [цит. по: 1, с. 403], места мирного и гармоничного сосуществования человека, народов и природы [4]. В 2011 году Далай-лама отказался от политической роли главы тибетского правительства в изгнании, а в 2014 году выступил с утверждением, что завершил 500-летнюю традицию преемственности Далай-лам школы Гелугпа [12].

Далай-лама — эмигрант, более 60 лет находящий вне культурных, социальных, географических, пространственных, материальных, телесных и других онтологических связей с Тибетом. Такой разрыв с родиной привёл его к новому статусу проживания, который мы могли бы назвать космополитическим и который несомненно повлиял на его активистскую деятельность, связанную с религиозными, политическими, социальными, культурными, миротворческими, а с недавнего времени экуменическими, этическими и образовательными инициативами.

Как человек мира, вне родины и дома, хотя его штаб-квартира так же, как и правительство Тибета в изгнании, располагается в Индии, значительную часть своей жизни он проводит в поездках, связанных с его гражданской,

политической и религиозной деятельностью, которая всё больше и больше приобретает транснациональную и биоцентрическую направленность, фокусируясь на проблемах общечеловеческого характера, главной из которых является сохранение человека как вида, как части биосистемы, и спасение земли как общего дома.

Далай-лама оказался талантливым политиком мирового уровня, которому удалось привлечь внимание широкой общественности к тем проблемам, которые возникли у Тибета после ввода на его территорию китайских войск в 1950 году, оспаривая легитимность этого акта в различных международных инстанциях. Его религиозная подвижническая деятельность способствовала продвижению буддизма на европейский и американский континент, позволила органично вписать его в западное культурное пространство со сложившимися христианскими и постхристианскими традициями, признать буддизм мировым культурным явлением, закрепить это в массовом и элитарном сознании, увеличить символический и социальный капитал буддизма, а также внести буддизм в интеллектуальную повестку дня, сделать общим достоянием его философию и религиозную практику.

Сам Далай-лама постепенно стал восприниматься мировыми политическими, религиозными и бизнес-элитами как лидер мирового буддизма, обладатель высокого уровня социального капитала несмотря на то, что он является представителем одного из многих направлений буддизма — тибетской школы Гелугпа.

Этому немало способствовал и общий интерес к Востоку, который был связан с антиколониальными процессами XX века, высоким интересом к буддизму как нетеистической религии; иным взглядом на мироустройство и другим набором мировоззренческих установок; выходом на мировую политическую и экономическую арену стран Юго-Восточной Азии; левыми идеями, которые продолжали транслироваться в мире, являясь оппозиционными идеям капиталистическим; антибуржуазными процессами, которые проходили в Европе, Америке и Азии в 1968–1969 годах; продолжавшимися секуляризационными процессами XX века; а также появлением религий Нью-эйдж.

Интересу к буддизму в целом и к тибетскому его варианту в частности немало способствовали различные культурные инициативы, в том числе и в визуальном искусстве, когда целый ряд кинорежиссеров с мировым именем сняли фильмы, в которых отразили те или иные аспекты буддизма от прошлого до настоящего времени, что помогло укрепить имидж Далай-ламы, способствовало продвижению тибетского буддизма, закрепило его позиции в политическом, религиозном и культурном пространстве Европы и Америки.

Бернардо Бертолуччи в 1993 году снял фильм «Маленький Будда», в котором рассказал удивительную историю о том, как после смерти одного ламы из Тибета его ученики стали искать по миру перерождение ламы, тулку, его новое воплощение, по определённым знакам и некоторым признакам. Удивительное в этой истории то, что по результатам поисков таких детей оказалось трое: из них один ребенок представлял западную цивилизацию, а двое, в том числе одна девочка, — восточную. Такая ситуация, когда тулку становится человек не восточной цивилизации, редкая, но встречающаяся. К примеру,

из ныне живущих перевоплощённых лам, представляющих западную цивилизацию, наиболее известен киноактёр Стивен Сигал, который является тулку, или перевоплощением ламы Кьюнг-драк Дордже школы Ньингма [8].

Параллельно этой линии Бертолуччи показывает историю Сиддхартхи Гаутамы с момента его обращения к духовным поискам и практикам и до просветления, в результате чего его стали почитать Буддой, Пробудившимся, основателем такого феномена, как буддизм, ставшего со временем мировой религией [7].

В 1997 году на экраны вышел фильм Мартина Скорсезе «Кундун», в котором режиссёр рассказал историю жизни Далай-ламы XIV, одного из известнейших современных религиозных деятелей, репрезентирующего в своём лице мировой буддизм. Фильм представляет собой байопик — художественно изложенную биографию Далай-ламы от рождения до исхода из Тибета в 1959 году — и показывает его становление как политического и религиозного лидера, а также те трагические события, которые предшествовали его вынужденной эмиграции.

К теме буддизма обратился ещё один известный кинорежиссёр — Вернер Херцог, который в документальном фильме «Колесо времени» (“Rad der Zeit”) 2003 года, обратившись к теме буддизма, показал обряд инициации Калачакры, важнейший в буддизме, паломничество на священную гору Кайлас, подвижническую деятельность Далай-ламы XIV и интервью с ним.

Ещё одним визуальным произведением, уже ставшим культовым, является франшиза «Матрица» (1999–2021), все ее четыре серии, в которых напрямую не было отсылок к буддизму, но в сюжете фильмов в постмодернистском ключе были отражены буддийские представления об иллюзорности этого мира, о мнимой реальности, множественности миров, причинно-следственных связях, напрямую влияющих на наше настоящее и определяющих будущее, выходящих за границы этого физического мира.

К концу XX века Далай-лама стал уделять больше внимания проблемам, которые были вызваны глобализационными процессами и теми необратимыми изменениями, которые они внесли и продолжают вносить во многие области индивидуальной и коллективной деятельности человека: политику, религию, культуру, науку и пр.

Так, в риторике публичных выступлений, публикациях в СМИ, книгах, которые он писал, акценты все более и более смещались на нерелигиозные основания бытия, определяемые как приоритетные при решении тех проблем, которые стоят на повестке дня. Говоря о современности и о роли религии в жизни человека и общества, Далай-лама XIV всё большее внимание стал уделять общей этике, присущей человеку от рождения и не детерминированной его культурой, национальностью и религией. «Этика важнее религии. Рождаясь, мы еще не несем в себе никакой религии. Но этика — качество врожденное» [3, с. 7].

Франц Альт, немецкий писатель и журналист, работавший с Далай-ламой и написавший несколько книг о нём, отмечает, что «светская этика Далай-ламы стоит выше национальных, культурных и религиозных границ; она определяет ценности, изначально присущие любому человеку, и потому касается всех в равной степени» [3, с. 7–8].

Конечно, данное утверждение звучит весьма радикально, потому что долгое время в европейской, а значит, и мировой философии был принят гносеологический тезис о том, что человек — это tabula rasa. Собственно, и сейчас этот тезис жив и используется в различных областях знания о человеке, его источник — в греко-римской философии, в то время как христианская теология и антропология признают и утверждают, что человек в божественном замысле уже имеет некоторые качества, присущие ему до рождения: «Душа человека по природе своей христианка» — слова, приписываемые Тертуллиану (Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан, Quintus Septimius Florens Tertullianus, ок. 160–225), одному из первых христианских апологетов.

В своём генезисе человечество в эпоху Нового времени, Реформации, Просвещения вывело и приняло как аксиологические или аксиоматические особые, присущие человеку по природе, с момента рождения, неотчуждаемые права: свобода, равенство, жизнь, образование и т. д., количество которых увеличивается с развитием социальных отношений и дифференциацией социальных функций и культурных доминант. Далай-лама поддерживает эти общие человеческие права и регулярно напоминает о необходимости помнить о сущностных, присущих каждому человеку качествах: доброте, человечности, великодушии, стремлении заботиться о себе подобных и др., среди которых он выделяет эмпатию — основу человеческого сосуществования [3, с. 16].

Далай-Лама призывает активно использовать потенциал, которым обладают все люди на земле и которые «схожи на уровне тела, ума и эмоций» [3, с. 74], а стержнем, основанием всех религий он считает любовь, которая должна проявляться в повседневных практиках, исходя из тех методов и подходов, которые содержат религии. В этом посыле Далай-лама использует понятия, присущие буддизму и иным восточным религиям, которые более понятны и знакомы людям восточной цивилизации и являются не вполне европоцентричными: тело, ум и эмоции, в отличие от авраамических: душа, грех, спасение.

Далай-лама подчёркивает, что «всех представителей человеческой расы объединяет то, что они стремятся обрести счастье и избежать страданий. В этом источник главных достижений человечества. Следовательно, мы должны начать думать и действовать на основе самого широкого отождествления, переданного в словах “Мы — люди”» [3, с. 9].

Для Далай-ламы существенна позиция, что человек рождается с некими врожденными качествами, способностями, которые «не зависят от нашей религиозной принадлежности» [3, с. 14], и эта позиция является аксиоматическим утверждением, которое является суждением a priori и занимает первичное положение по отношению ко всем религиям мира. Понятно, что в основном речь идет об авраамических религиях, потому что многолетнее присутствие Далай-ламы в западном мире и его публичная деятельность сформировали определенный дискурс и язык, понимаемый и принимаемый в этой части цивилизации, соответствующий сложившимся политическим и культурным моделям и традициям. Как отметил Франц Альт, эмоциональная реакция Далай-ламы на теракты в издательстве «Шарли Эбдо» во Франции и в еврейском супермаркете в 2015 году была следующей: «Временами я думаю, что будет лучше, если религий не станет вообще» [3, с. 10].

Далай-лама выделяет два коммуникационно-идентификационных фактора, которые могут вызывать межрелигиозные конфликты: 1) сами различия между религиями: теоретические, культурные, культовые; 2) различия политические, экономические и др. Межконфессиональный диалог может устранить первый фактор, а второй требует иных подходов. В своих выступлениях Далай-лама подчеркивает, что для согласия между конфессиями необходимо «уважение к ценностям других традиционных вер» [5, с. 313], и отмечает следующие причины, которые препятствуют межконфессиональному согласию: неуважение к ценностям других традиционных вер и претензия на эксклюзивность собственных убеждений. Для решения этих проблем он предлагает следующие способы: 1) диалог с последователями другими религиозный традиций; 2) встречи религиозных лидеров между собой (общение, совместная молитва о мире); 3) совместное паломничество по сакральным местам различных религий; 4) научные исследования и компаративистика.

Для преодоления современных политических и экономических разногласий в различных социальных образованиях, в которых религия может стать дезорганизующим началом, Далай-лама XIV предлагает обратить внимание не на представления и установки различных религиозных институтов, а на институты секулярные, которые действуют в общих интересах: «Секуляризация и особенно отделение религиозной иерархии от институтов государства может до некоторой степени способствовать сокращению подобных институциональных проблем» [5, с. 310].

Для Далай-ламы религия, религиозные убеждения и нормативные ценности не обязательно являются источником этичного поведения и жизненного счастья. В работе «Воззвание Далай-ламы к человечеству» он акцентирует внимание на том, что в XXI веке есть потребность, даже необходимость, в новой этике, которая имеет внеконфессиональные основания, неких «светских, нецерковных нравственных категориях, которые могли бы быть полезными для более чем миллиарда атеистов и растущего числа агностиков» [3, с. 14].

Далай-лама определяет современное общество как постсекулярное и плюральное, в котором роль и значение религиозных институтов в жизни человека сокращается, но полностью не уходит из общественного пространства, а продолжает сосуществовать в социуме с ростом количества атеистов и агностиков. Современные государства являются обществами постсекулярными, и, как подчеркивал Юрген Хабермас, такие общества могут сложиться только в государствах, прошедших «секулярный путь развития. <…> где секулярные связи ослаблялись на протяжении длительного времени <…>. В сознании граждан таких стран достаточно прочно закрепилось представление о том, что они живут в секуляризованном обществе» [10], что является специфической особенностью данного времени и состояния современного мира. Исходя из этой данности, Далай-лама видит, что «концепция секуляризма способна принести огромную пользу всем народам, обществам, религиям, культурам и мировоззрениям» [3, с. 35].

В такой ситуации глобальной постсекулярной современности Далай-лама предполагает выйти на те возможности, которые предоставляет светская этика и её интегративный потенциал, — новые этические основы, включаю-

щие в себя как религиозные, так и светские положения и элементы, носящие универсальный характер и обеспечивающие возможность той консолидации, которая выведет современную цивилизацию на новый глобальный уровень своего существования. Далай-лама считает, что «действительно существуют некоторые универсальные этические принципы, способные помочь каждому достигнуть счастья, к которому мы все стремимся» [5, с. 43]. Такая этика могла бы со временем стать всеобщей, внегосударственной и вненациональной гражданской религией.

Термин «гражданская религия» был предложен к использованию американским социологом, профессором Калифорнийского университета Робертом Нилли Белла (1927–2013), который в статье «Гражданская религия в Америке» (Civil Religion in America), вышедшей в 1967 году в журнале Американской академии искусств и наук (Journal of the American Academy of Arts and Sciences) "Dædalus" [11], утверждал, что в Соединенных Штатах Америки существует такой феномен, как гражданская религия — совокупность взглядов, ценностных установок, идей, государственных праздников, ритуалов и пр., имеющих религиозный характер и являющихся фактором, объединяющим большинство граждан страны в единое социальное тело через национально-государственную идентификацию, вне зависимости от их религиозных, политических, культурных, мировоззренческих и других предпочтений [2]. Элементы и формы гражданской религии возможно найти в большей или меньшей степени в историческом прошлом и настоящем большинства стран мира, с их национальными, политическими и социокультурными особенностями.

Со временем концепция гражданской религии стала применяться не только для конкретных государств, но и для союзов стран, политических и экономических блоков, в основании которых находятся общие консолидирующие элементы: исторические, культурные, религиозные, политические, социальные, которые принимаются участниками этих сообществ как сакральные.

Для реализации поставленной цели — выделения всеобщих нравственных категорий и освоения практик их использования в частной и общественной жизни — Далай-ламой были предприняты усилия по созданию научного учебного центра, который мог бы сосредоточиться на научных исследованиях и разработке учебных программ по светской, «сострадательной» этике и в основе которого

> лежали бы идеи секуляризма, чтобы <…> включить в программы светского обучения. <…> Создаётся впечатление, что сейчас образовательная система не учит этике, поэтому большинство людей полагаются на религиозные учения. Конечно, это хорошо, но есть люди, не испытывающие интереса к религии, которым сложно принять религиозные концепции. <…> Поэтому нам нужно найти светский подход, который смогут принять все [6].

Таким местом стал Центр созерцательной науки и этики, основанной на сострадании (CCSCBE), при Университете Эмори, штат Джорджия, США, почётным профессором которого Далай-лама XIV является с 2007 года. Этот центр, созданный в 2017 году, стал закономерным итогом многолетнего академического сотрудничества между Университетом Эмори и Монастыр-

ским университетом Дрепунг, г. Лоселинг, Тибет, которое осуществлялось при патронировании Далай-ламы, и сейчас продолжает свою деятельность на территории Индии.

В основе этого сотрудничества лежит желание использовать различные подходы в познании феномена человека, которые присущи двум разным типам цивилизационного развития — восточному и западному, чтобы, объединив их, реализовать две цели: спасти человечество и помочь человеку стать счастливым.

В осуществлении поставленной цели должны помочь разрабатываемые этим центром учебные программы «сострадательной педагогики», которые можно использовать в школах, для детей с 14 лет, и в вузах, как программы обязательного и дополнительного образования. Далай-лама считает необходимым «найти рациональный и надежный универсальный подход к вопросам этики, внутренних ценностей, целостности личности — подход, который в конечном счете позволит нам преодолеть культурные, этнические и религиозные противоречия» [3, с. 38].

Наличие религий — хорошо, принадлежность к ним — неплохо, но главное — быть хорошим человеком, и это важнее, чем религиозная идентичность. Далай-лама отмечает, что для него «не имеет особого значения, является человек приверженцем какой-либо религии или нет. Намного важнее, чтобы он просто был хорошим человеком» [5, с. 39]. Однако при этом он отмечает, что религии (буддизм, иудаизм, сикхизм, христианство и др.) направлены на достижение человеческого счастья, исходя из позиций антропоцентризма и эвдемонизма.

Кроме этого, Далай-лама предлагает пересмотреть сложившуюся в эпоху Нового времени такую форму идентичности, как национальность, и осуществить постепенное смещение акцента этой формы сакрализации, которая на тот исторический момент — в период строительства национальных государств — являлась одним из ключевых элементов цивилизационного генезиса, но постепенно утрачивала свою значимость в современную глобальную эпоху. В своих последних выступлениях Далай-лама предлагает слушателю относиться к себе в первую очередь как к человеку:

> …пожалуйста, думайте о себе как о людях. Например, не думайте: «я швейцарец», «я итальянец» или «я француз». <…> И я тоже не должен считать себя тибетцем. Более того, я не должен думать о себе как о буддисте, поскольку обычно в своих выступлениях я говорю, что счастливая и спокойная жизнь возможна именно на основе того, что мы люди [6].

Такой подход в смещении акцентов с традиционных форм идентичности XVI–XX веков — национальности и религии — и их социокультурного наполнения на глобальный уровень — человечность, выходящую за эти границы, делает позицию Далай-ламы актуальной и перспективной. При этом отметим, что он не предлагает отказаться полностью от этих форм идентичности и подчёркивает, что в целом религии являются благом и приводят к хорошему результату, а религиозная плюральность «и <…> желательна, и полезна» [5, с. 41].

В решении противоречий современности, когда религия подчас становится политическим фактором, совмещая в себе и политические и религиозные функции, Далай-лама предлагает разделять понятия религии и духовности,

где за религией оставляет веру с её претензией на спасение, исходя из метафизических представлений той или иной традиции, а также комплекса текстов, толкований, ритуалов и практик и т. д., а к духовности относит «свойства человеческого духа, которые приносят счастье и самому человеку, и другим людям (любовь, сострадание, терпение, прощение и пр.)» [5, с. 44]. То есть духовность имеет отношение к внутренним, присущим человеку качествам, и, исходя из этого, их можно развить, «не прибегая к какой-либо религиозной или метафизической системе верований» [5, с. 44]. В результате такого развития сформируется новый тип человека — духовный, который «участвует в совместной работе по спасению Земли» [3, с. 117] с пониманием и принятием принципа «глобальной ответственности» — ключевого момента концепции светской этики, важного элемента возможной гражданской религии, когда «речь идет о выживании наших видов» [3, с. 38].

Глобальная и конечная цель новой светской этики — сохранение существования нашего вида, homo sapiens, на принципах союза равных, вместе живущих на одной планете; ее предлагает к общему принятию Далай-лама XIV: «Человечество — одна большая семья. Мы все братья и сестры» [3, с. 42].

В основе светской этики лежат шесть базовых принципов, которые могут стать элементами новой гражданской религии: 1) ненасилие; 2) толерантность; 3) принятие каждой религии в ее уникальности; 4) совместная работа по спасению Земли (экология); 5) терпение; 6) смерть и перерождение. Кроме этого, Далай-лама считает важным развивать такие базовые качества нового этического человека, как внимательность, образованность, уважение, веротерпимость, заботливость, уважение прав человека, индивидуальная и коллективная свобода, религиозный и светский плюрализм. Далай-лама утверждает, что «внутренняя порядочность, сочувствие и социальное поведение суть врожденные черты человека, а религия — элемент приобретенный» [3, с. 52] и что «нравственные ценности — именно их, а не религию! — нужно прививать с детства» [3, с. 18].

Важной составляющей трансляции идей Далай-ламы, кроме его публичных выступлений и книг, являются различные научные и образовательные программы учебных центров, работающих с этими идеями. Эти центры, с одной стороны, тщательно изучают традиционные ценности мировых религий и культур, а с другой — создают методологию, лежащую в основе обучающих этим ценностям программ. Эти программы предлагаются к изучению в различных странах государственными, религиозными и частными школами и вузами.

Подобная программа имеет возможность стать факультативной частью учебного процесса в средних школах Калмыкии, а в случае её высокой эффективности — распространиться на другие регионы РФ.

Так, в 2021 году почетный представитель Далай-ламы XIV в России, Монголии и странах СНГ, верховный лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче (Эрдни Омбадыков) предложил министру образования и науки Калмыкии Эрдни Баринову «апробировать в местных школах программу социально-эмоционально-этического обучения (СЭЭО), разработанную Центром созерцательной науки и этики, основанной на сострадании, при Университете Эмори (штат Джорджия, США)» [9], почётным профессором которого является Далай-лама XIV.

В основе программы «сострадательной педагогики» лежат общечеловеческие ценности: сострадание, милосердие, прощение, терпение, — которые не отражают установки какой-либо конкретной религии, и буддизма в частности. Кроме этого, её авторы утверждают, что она строится на сциентических основаниях в познании природы человека и никак не ограничена его социальными, расовыми или гендерными признаками.

Перспективы новой светской этики как объединяющей глобальной идеи, которая могла бы стать мировой гражданской религией, обладающей необходимой консолидирующей функцией, пока видятся туманными. Но при этом такой запрос на её формулирование был сделан Далай-ламой, и на сегодняшний день это, пожалуй, единственная проговоренная гуманистическая идея, которая исходит из источника, обладающего необходимым религиозным и политическим авторитетом, к мнению которого прислушиваются. Содержательная часть новой этики задаёт новые возможные парадигмы человеческого существования, предлагает иной фундамент будущего, ставя на первое место такую категорию бытия, как счастье, а не религиозные, политические или национальные доминанты отдельных стран, блоков или союзов: «…в свете проблем нашего времени, религии больше не могут служить основой для этических категорий. <…> пришло время расчистить новый путь для нашего понимания духовности и этики в глобализированном мире, в стороне от религий» [3, с. 78].

Этим предложением новой светской этики Далай-лама предлагает «закрыть» эпоху постмодерна с его отказом от метанарративов, предлагая иные онтологические основания будущего, и, как ему видится, как хочется видеть, будущего счастливого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев А. И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. — СПб: Изд-во С.- Петербургского университета, 2006. — 465 с.
2. Белла Р. Гражданская религия в Америке / Пер. с англ. С. Б. Веселовой, В. А. Егорова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2014. — Т. 15. — Вып. 3. — С. 162–182.
3. Воззвание к человечеству: Этика важнее религии / Его Святейшество Далай-лама, Франц Альт; [пер. с англ. Е. Леонтьевой]. — М.: Эксмо, 2017. — 128 с.
4. Далай-лама. План мира по Тибету из пяти пунктов [Электронный ресурс]. — URL: http://savetibet.ru/2007/08/11/psp2.html (дата обращения: 24.02.2022).
5. Далай-лама. Этика в новом тысячелетии. — М.: София, 2006. — 333 с.
6. Далай-лама. Этика за пределами религии [Электронный ресурс]. — URL: https://studybuddhism.com/ru/osnovy/obschechelovecheskie-tsennosti/etika-za-predelami-religii (дата обращения: 12.02.2022).
7. Егоров В. «Маленький Будда» Б. Бертолуччи как акт политического высказывания // La Strada: Кино и кинематографисты Италии: коллективная монография / ред., предисл. А. А. Синицын. — СПб.: Изд-во РХГА, 2021. — С. 515–524.
8. Жиронкина Ю. Таких храмов, как этот, я не видел никогда в своей жизни… [Электронный ресурс]. — URL: http://savetibet.ru/2007/12/17/steven_seagal.html (дата обращения: 22.02.2022).

9. Мельников А. Далай-лама может стать учителем каждого российского школьника [Электронный ресурс]. — URL: https://www.ng.ru/ng_religii/2021–08–03/9_512_teacher.html (дата обращения: 27.02.2022).

10. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество — что это такое? [Электронный ресурс]. — URL: http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma (дата обращения: 29.02.2022).

11. Bellah N. Robert. Civil religion in America [Электронный ресурс]. — URL: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm (дата обращения: 15.02.2022).

12. Eigendorf V. *J*. Der Dalai Lama will keinen Nachfolger mehr haben [Электронный ресурс]. — URL: https://eshedrugpa.wordpress.com/2016/09/05/stiven-sigal/ (дата обращения: 10.03.2022).

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.011
УДК 291.1

В. Я. Розенфельд*

РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОЙ ДЕВИАЦИИ В ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ ФЭНДОМОВ РЕЛИГИОЗНОГО ПОЛЯ РОССИИ

В статье излагаются соображения по поводу использования в религиоведении терминов из смежных областей науки — философии, психологии, социологии, лингвистики. Используя междисциплинарные термины, автор исследует причины появления «народных религий» и их существование в рамках религиозного пространства. Подвергаются анализу явления религиозной аномии, депривации, смещение рамок миссионерского поля. В статье делается вывод о неизбежной трансформации современного религиозного поля России под влиянием девиантных явлений.

Ключевые слова: вернакулярные религии, девиация, религиозная аномия, религиозное поле, миссионерский ареал, депривация, нарратив.

V. Ya. Rosenfeld

THE ROLE OF RELIGIOUS DEVIATION IN THE FORMATION OF FANDOMS IN THE RUSSIAN RELIGIOUS FIELD

The article presents considerations regarding the use of terms from related fields of science — philosophy, psychology, sociology, linguistics — in religious studies. Using interdisciplinary terms, the author explores the reasons for the emergence of "folk religions" and their existence within the religious space. The phenomena of religious anomie, deprivation, displacement of the scope of the missionary field are analyzed. The article concludes about the inevitable transformation of the modern religious field in Russia under the influence of deviant phenomena.

Keywords: vernacular religions, deviation, religious anomie, religious field, missionary area, deprivation, narrative.

Целью данной статьи является анализ тенденций трансформации религиозного поля России в современную эпоху, изменений его структуры под влиянием девиантных явлений. Задачи исследования состоят в том, чтобы:

* Розенфельд Вадим Яковлевич, аспирант, кафедра обществознания, права и социального управления, Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы; varo63@mail.ru

— рассмотреть сегменты религиозного поля России в зависимости от степени их влияния на общество;

— типологизировать основные религиозные течения, исходя из их сакральных базовых норм;

— используя терминологию Р. Мертона, определить девиантные признаки основных религиозных течений, в зависимости от влияния внешних факторов;

— исследовать принцип формирования вернакулярных религиозных течений, раскрыть характеристики трансформации миссионерских полей.

Научная новизна результатов статьи состоит в следующем:

— обосновано, что использование междисциплинарных терминов способствует более глубокому раскрытию принципов религиозного познания, понятий «норма» и «девиация» в постсекулярный период;

— раскрыто, что религиозное мышление субъекта в постсекулярный период находится вне этнического и традиционного факторов, религиозного опыта и формируется под влиянием неупорядоченных информационных потоков, основным пространством для которых является виртуальное;

— доказано, что синтез перманентного мистического настроения социально неблагополучного сегмента российского общества в сочетании с нарративами и политическими практиками приводит к формированию религиозных движений с синкретичной сакральной базой;

— выявлено, что традиционные сегменты религиозного поля России имеют тенденцию к дестабилизации под влиянием девиантных факторов. Девиантные проявления возникают как в результате отхода от догматических норм, так и вследствие смещения традиционных миссионерских ареалов.

Существование связей междисциплинарного характера, типичное для современной науки, имеет своим результатом процесс, вследствие которого термины одной научной дисциплины становятся актуальными для смежной сферы, в результате чего обогащается понятийный аппарат и терминология обеих областей (донорской и заимствующей). Поводом для подобной «миграции» зачастую является то, что ряд понятий не имеют постоянной привязки и имеют целый спектр толкований. Примером подобного процесса могут служить используемые в данной статье термины «девиация», «религиозное поле», «фэндом», «аномия», «депривация». Данные термины, изначально относящиеся к психологии, социологии, культурологии, благодаря выходу (религиозной философии) за пределы абстрактных теорий, обрели в религиоведении практический смысл.

Религиозное поле Российской Федерации, еще пятилетие назад изображавшееся как монолит, спаянный твердой доминантой традиционных конфессий и не менее твердыми государственно-конфессиональными отношениями, все более отражает суть социальных, политических и финансовых противоречий, имеющихся в современном российском обществе. Собственно, еще П. Бурдье, автор концепции и термина «религиозное поле», достаточно определенно включает в его обязательные характеристики такие признаки, как разделение на сектора, взаимодействие с гражданскими и политическими институтами, манипуляции с религиозным капиталом и пр. [1].

Если М. Вебер полагал, что религия, как работа, стремится к удовлетворению спроса определенных социальных групп, а Э. Дюркгейм выделял среди

функций религии интегрирующую, социально образующую, то Бурдье прямо говорит о конкуренции между «церковью», «пророком» («ересиархом») и «колдуном» за реализацию религиозного капитала и за поддержку и симпатии мирян. Бурдье определяет религию в качестве не символического, но социального пространства, способного к воспроизводству, следовательно, обладающего характеристиками поля. Поле обладает функциями места, границ, оппозиции, потребления либо накопления, а главное — борьбы за ресурсы и власть.

Российское религиозное поле в постсекулярную эпоху представляет собой достаточно хаотичный набор акторов, ведущих как религиозную, так и псевдо-, либо околорелигиозную деятельность. Между участниками религиозного поля имеет место достаточно напряженная борьба, включающая в себя:

— расширение миссионерского ареала за счет других участников;

— претензии на монополию в государственно-конфессиональных отношениях;

— получение преференций от политических и властных структур;

— оспаривание легитимности конкурентов;

— оппозицию власти (в единичных случаях).

В перманентный конфликт между акторами втянуты политические, общественные и властные структуры, что приводит к периодической зачистке секторов религиозного поля, дискриминации и репрессиям в отношении более слабых религиозных движений. Несмотря на то, что теории Бурдье базировались на традициях французской католической церкви, в целом российские религиозные реалии вписываются в рамки концепции религиозного поля.

Говоря о миссионерском поле как о фрагменте религиозного, следует понимать, что изначально под этим понималась некое «каноническое» пространство, определенное не географическими, но традиционными и этническими рамками. Исходя из этих рамок, конфессии на протяжении веков могли контролировать трансляцию сакральных ценностей в границах своего ареала. Реформация, неореформация, секулярный период внесли существенные коррективы в данный порядок. В настоящее время мы наблюдаем не только отмену критериев границ миссионерских полей, но во многом упразднение границ как таковых. Причиной тому — современные изменения в религиозном мышлении субъекта, суть которых можно отразить следующим образом:

— религиозное мышление субъекта все менее зависит от этнического фактора;

— религиозное мышление субъекта, лишенное влияния этнического фактора, находится вне зависимости от традиционных ценностей;

— религиозное мышление субъекта, свободное от этнических и традиционных факторов, не опирается на религиозный опыт и знания в связи с отсутствием таковых;

— религиозное мышление субъекта вне этнического фактора, традиционного фактора, религиозного опыта формируется под влиянием неупорядоченных информационных потоков;

— основным пространством для коммуницирования субъекта с информационными потоками является виртуальное.

В результате религиозное сознание субъекта, лишенное религиозного опыта и знаний, традиционной и этнической привязки, подвержено состоянию хаоса, невозможности выбора между информационными потоками и находится в состоянии религиозной аномии (безнормности). Последняя же возникает в случае разрушения прежних норм и поиска новых, что типично для постсекулярного периода.

Опираясь на идеи Э. Дюркгейма и Р. Мертона, следует учесть, что религиозная аномия становится типичной для общества, характеризующегося ослаблением религиозных стандартов и убеждений. В то же время религиозная аномия может наблюдаться и у субъекта — в случае его религиозной дезориентации. Говоря о «безнормности», мы переходим к понятию нормы и отклонения от нее — девиации. Девиация предполагает отклонение от нормы. Но именно понятия нормы и отклонения от нее являются основополагающими в религиозном мировоззрении. Всякая религиозная система абсолютизирует понятие нормы и девиации, более того, возводит их в ранг сакральных истин. Дуальность лежит в основе практических всех религиозно-догматических концепций: Силы Света / Силы Тьмы; Святость/Грех; Истина/Ересь; Церковь/Секта. Необходимо отметить, что критерием нормы и девиации в данном случае являлось мнение собственно религии. Все признанное правильным возводилось в ранг абсолютного добра, а признанное неверным, отклонившимся характеризовалось как абсолютное зло. Именно право на возведение в категорию абсолюта нормы и девиации является отличительной чертой религиозных течений. Таким образом, понятия о норме и девиации находятся в основе всякой религии, составляют ее сущность. Соответственно, изучая и характеризуя факторы развития религиозных систем, религиоведение, как светская наука, не может не принимать во внимание такие ключевые понятия, как норма и причины отклонений от нее. Это особо актуально при изучении религиозной трансформации и деструктивности.

Пользуясь терминологией Р. Мертона, описание религиозного поля России и присущее каждому его сегменту определенные девиантные черты могут выглядеть следующим образом.

Превалирующие по уровню влияния на общественные устои — «интерпретирующие сообщества», институт т. н. «традиционных религий». По выражению Ю. Хабермаса, «церкви и религиозные организации все в большей мере берут на себя роль "интерпретирующих сообществ", действующих на публичной арене в секулярной среде. Они могут оказывать воздействие на формирование общественного мнения и общественной воли, внося свой вклад в обсуждение ключевых тем — независимо от того, насколько убедительны их аргументы» [2]. Типологизируя данный вид религиозных течений по Р. Мертону как «конформный», отметим, что, следуя политике конформизма, этим институтам удается сохранять статус «повышенной легитимности», иметь значительные преференции, расширять финансово-хозяйственную структуру. Это компенсируется строгой лояльностью, необходимостью трансляции «духовных ценностей» в русле государственной идеологии. Конформные религиозные течения транслируют религиозные ценности в сочетании с политическими и экономическими тезисами, что ведет к размыванию догматического начала

и, как следствие этого, к девиантным отступлениям от онтологической религиозной нормы.

Значительный сегмент религиозного поля занимают «интегрированные» религиозные течения — протестантские деноминации, встроенные извне в сакральную схему России. Несмотря на несистематические репрессии, они верны принципу строгой лояльности. Главным для данных течений является сохранение обрядовых элементов, что позволяет определить данный религиозный тип по Р. Мертону как «ритуализм». Они находятся в состоянии перманентного конфликта с первой группой, подвержены влиянию оккультных практик, что ведет к девиантному размыванию догматического начала.

Обособленное место в религиозном поле занимают новые религиозные движения, которые, с некоторым допущением, можно определить как «nova religio». Они не встроены в религиозную структуру России и занимают обособленное положение на религиозном поле; являясь объектом постоянной критики со стороны «конформных религий», подвергаются системным репрессиям. Тем не менее именно «nova religio» на сегодняшний день контролируют весьма значительный сегмент религиозного поля и при этом допускают в своей деятельности нарушение этических и нормативных принципов, хотя не отвергают общепринятую мораль и нравственность. По терминологии Р. Мертона, «nova religio» следует отнести к «инновационному» типу.

Религиозные течения, определенные как нью-эйдж, было бы уместно отнести к «дискретному» типу, в силу их «точечного», самоизолированного положения в религиозном поле. Члены данных групп не относят себя к определенной системе либо религии. Данному направлению присуща мимикрия под образовательные, здравоохранительные, психологические институты. Ритуальные практики синкретичны, это сплав различных обрядов, в основном восточных, с оккультизмом и магизмом. Поскольку «дискретные» течения, как правило, отвергают общественные установки, в терминологии Р. Мертона данный тип определяется как «ретритизм».

Место следующего типа — так называемых «вернакулярных религий» — в религиозном поле России определить достаточно сложно. Их отличает размытый, внеинституциональный статус, кроме того, в основе организации данных групп собственно религиозный принцип играет роль более чем второстепенную по отношению к культурным, общественны, финансовым и политическим факторам. Религиозное сознание субъектов данных групп и является не более чем приставкой к указанным факторам. На растущий процесс вовлеченности в политический процесс указывает юридическая форма их организации (РОО, БФ, НКО). В рамках основной деятельности данные группы практикуют светские политические технологии: петиции, пикеты, законопроекты, проникновение в депутатский корпус. В качестве основного инструментария используются не религиозные обряды, но исключительно протестная деятельность; следовательно, по схеме Р. Мертона следует определить данный тип как «мятежный» (бунт).

Описание данного течения способно вызвать некоторое сомнение в его религиозном содержании. Исследуя это явление, следует учитывать, что в основе данного религиозного типа находится модель, в которой субъект, находясь

вне организованных религиозных платформ, вырабатывает личный набор ценностей на базе определенных сакральных идеалов. К данному направлению возможно отнести теорию «невидимой», или «приватной», религии Т. Лукмана [3]. Американский исследователь Леонард Норман Примано в качестве основного фактора функционирования вернакулярной религии определяет взаимодействие с фольклором: так, по его мнению, происходит изменение сакральных установок в религиозном сознании субъекта [4].

В современной сакральной среде имеется значительный ряд светских ценностных норм, получивших из-за такового пересечения мистическое содержание. Широко распространенное в современной России движение против ИНН является типичным примером этого. Поводом для его возникновения являлось присвоение гражданам индивидуального номера налогоплательщика (ИНН). Данный документ не имеет сакрального содержания, не нарушает прав граждан на отправление религиозных потребностей и имеет специфически светское содержание. Тем не менее, в силу ряда случайных ассоциаций с книгой Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис), именно этот документ стал причиной религиозной истерии на грани массового психоза [5]. Данный инцидент наглядно свидетельствует, как пассивно существующие народные апокалиптические нарративы, получив усиление за счет публикаций в прессе, разворачиваются в общественно-религиозное движение. При этом первичен именно нарратив, а продвигающие его субъекты: американский журналист Рон Стил, возбуждавший общественность против системы электронных платежей, иеросхимонах Рафаил Берестов, епископ Диомид Дзюбан и пр. — являются не более чем группой поддержки [6], придающей уже существующей апокалиптически настроенной массе определенную конкретику.

Сформировавшееся вокруг нарратива сообщество возможно охарактеризовать как фэндом — субкультуру, состоящую из фанатичных поклонников художественного произведения, вымышленной вселенной. В современной российской околоправославной среде существует целый ряд фэндомов, возникший в результате синтеза светского нарратива с уже существующей мистической мировоззренческой установкой. К этому направлению можно отнести антицифровое, антивакцинаторское, антиювенальное сообщества, движение за почитание «царя-мученика» и пр. Во всех перечисленных движениях присутствует какое-либо светское начинание в качестве объекта зла и политтехнологии в качестве мер противодействия. Необходимо отметить ряд характерных признаков этих субкультур:

— в название сообщества выносится терминология сугубо светская, вызывающая активную психологическую реакцию. Эксплуатируются понятия «защита семьи», «родительский комитет», «общественный уполномоченный», «семейная политика», «правозащитный центр» и пр.;

— деятельность сообществ не зациклена на одном направлении, но широко использует ребрендинг. Так, призывы сообщества АРКС («Ассоциация родительских комитетов и сообществ»; http://arks.org.ru) состоявшие изначально из «борьбы» с ювенальными технологиями, меняются и дополняются в соответствии с конъюнктурой. Перечень объектов борьбы АРКС пополнили аборты, СНИЛС, биометрия, школьные карты, чипы. В 2019 г., во время бур-

ного обсуждения законопроекта о семейно-бытовом насилии, сообщество провело ряд акций против этого явления. В 2020 г. в связи с антипандемийными мерами АРКС занял антивакцинаторскую позицию и выступил против дистанционного образования;

— отсутствие четкой регистрации. Как правило, данные сообщества избегают регистрации в качестве юридического лица, что позволяет не декларировать численность, учредителей, финансовую отчетность и пр.;

— несмотря на демонстративную патриотическую направленность, сообщества на деле ведут, тем не менее, протестную деятельность, объектом которой являются комитеты Госдумы, Общественная палата, Центробанк, ряд министерств и ведомств;

— оккультно-религиозная привязка.

Освещая последнюю как главную составляющую вернакулярных религиозных фэндомов, необходимо разобрать механизм указанной привязки. Как правило, почти все российские вернакулярные сообщества отождествляют себя с традиционными религиями, преимущественно с православием. Но самоотождествление проходит по достаточно тонким граням. Большинство сообществ провозглашает своей целью т. н. защиту «традиционных ценностей», что РПЦ считает своей прерогативой. Осуществляются контакты с Синодальной комиссией по вопросам семьи, защиты материнства и детства РПЦ, но чисто представительского характера. В основе деятельности сообществ находится более радикальный мистицизм, чем религиозность, что не может не препятствовать их легитимизации в качестве собственно церковных структур. Несмотря на сознательную мимикрию под традиционные религии, догматически фэндомы нельзя отнести ни к одной из них. Сакральный мир религиозных фэндомов — это состояние перманентного предапокалипсиса, в рамках которого бытовые вещи: СНИЛС, ИНН, дистанционное обучение, оцифровка и пр. — приобретают мистическое значение и предназначены для порабощения человека силами «мирового зла». Подмена понятий осуществляется с помощью терминологически подобранной риторики, вызывающей у субъекта негативную реакцию: «электронный концлагерь», «цифрофашизм», «мировое правительство», «цифровое рабство» и т. п. Смещение понятия «зла» неизбежно приводит к смещению понятия «добра», отсутствию у субъекта фэндома ценностного норматива. Понятие «нормы» у субъекта фэндома более чем нестабильное, зависящее от информационной конъюнктуры.

Следует отметить, что на индивида так или иначе влияют все религиозные ценности, которые транслируются в информационном пространстве. Индивид вынужден определять свое отношение к ним, принимать или отвергать на основе определённых доводов. А поскольку религиозное сознание человека в современном обществе является зачастую рыхлым, неотрефлексированным и не опирающемся на знания, то в сознании такого человека неизбежно возникают противоречия, состояние неопределенности. Иначе говоря, религиозная аномия [7].

Состояние аномии у фэндома российского религиозного поля, таким образом, стимулируется невозможностью отнести себя к какой-либо определенной конфессии. Поскольку деятельность фэндома не приводит к какому-либо

практическому результату, переживание «вечной борьбы» вызывает состояние депривации. В поиске выхода из данной ситуации субъект фэндома сталкивается с т. н. «депривацией напряжения» [8]. В период пандемии COVID-19 таковая ярко проявилась в состоянии неудовлетворенности, переживаемом из-за желания исполнить религиозный долг; как следствие, депривация способна перерасти в агрессию, что можно наблюдать на примере религиозной группы схиигумена Сергия Романова.

Полуязыческие культы в среде традиционных религий, тесно связанные с народной культурой, культ неканоничных святых и «старцев», апокалиптические нарративы не являются новостью в религиозной среде. Но ранее таковые фэндомы не покидали локального пространства, не оказывая существенного влияния на религиозное поле. Главной особенностью современных религиозных фэндомов является отсутствие локального миссионерского пространства и, благодаря глобальной информационной сети, обретение возможности охватить практически все религиозное поле России. В результате действия вернакулярных фэндомов все большее число субъектов не ощущают себя в рамках определенной конфессии. В итоге происходит смещение традиционного деления религиозного поля, взаимопроникновение религиозных практик, появляются тенденции к девиации догматических норм.

Всякая религиозная система абсолютизирует понятие нормы и девиации, более того, возводит их в ранг сакральных истин. Дуальность лежит в основе практических всех религиозно-догматических концепций. Таким образом, понятия о норме и девиации находятся в основе всякой религии, составляют ее сущность. Соответственно, изучая и характеризуя факторы развития религиозных систем, религиоведение, как светская наука, не может не принимать во внимание такие ключевые понятия, как норма и причины отклонений от нее.

Реалией постсекулярного периода являются вернакулярные религии — внеинституциональные религиозно-общественные течения. Данный тип религиозности демонстрирует, что совокупность субъектов приобрела религиозные черты в силу обстоятельств, не имеющих религиозной подоплеки. К таковым обстоятельствам следует отнести культурные, этнические, политические, финансовые, бытовые. Религиозное сознание относящихся к подобным течениям субъектов постоянно открыто для внешних коммуникаций и будет всегда приставкой к одному из перечисленных факторов.

Религиозное поле России находится в состоянии перехода от стабильного расположения миссионерских ареалов к изменению таковых из-за трансформации понятия религиозной нормы. Последняя имеет тенденцию к трансформации за счет усиления вернакулярных религий, усиливающих влияние внутри традиционных конфессий.

Трансформации в религиозном поле России являются отражением социальных, политических и финансовых противоречий, имеющихся в современном российском обществе, следствием чего являются феномены конкуренции, агрессии, силового передела рынка религиозных услуг.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурдье П. Генезис и структура поля религии // Бурдье П. Социальное пространство: поля и практики. — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. — С. 7–74.

2. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество — что это такое? — URL: http://www.islam-portal.ru/communication/stat/100/1411/

3. Luckmann Th. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. — N. Y.: Mac Millan Publishing Company, 1967. — 128 p.

4. Primiano L. N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Western Folklore. — 1995. — Vol. 54, № 1. — P. 37–56.

5. Шнирельман В. Колено Даново: эсхатология и антисемитизм в современной России. — М.: ББИ, 2017. — 617 с.

6. Парфрей А. От знака зверя к феномену чернокожего мессии: хроника Рона Дж. Стила, пытливого журналиста и автора пророчеств // Культура времён Апокалипсиса. — Екатеринбург: Ультра. Культура, 2004. — С. 71–77.

7. Плетнев А. В. Религиозная аномия как катализатор девиации в современном обществе // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). — 2015. — № 9 (53). — URL: www.sisp.nkras.ru

8. Stark R., Bainbridge W. S. A Theory of Religion. — New Jersey: Rutgers University Press, 1996. — 390 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.013
УДК 116:130.2:572.026:575.824

О. С. Борисов*

О ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРНЫХ ФОРМ

Рассматривается соотношение природы и культуры как соотношение инстинктов и ценностей в контексте концепта социального конструирования и теории врожденных способностей. Фокусом рассмотрения является проблема человека в ницшеанской философии жизни и интерпретации М. Фуко. В статье используется подход, в котором жизнь полагается как процесс становления творческой стихии как воли к власти, которая, выливаясь в формы культуры, выражает в них свою полноту; однако в процессе развития жизнь выходит за пределы форм, требуя новой организации, и, когда старые формы утрачивают свою полноту, они противостоят жизни механическим воспроизводством образца как способом самосохранения форм перед стихией жизни. Этот способ подобен инстинктуальным паттернам, и в этом контексте культура рассматривается как видимый их аналог. Реальность воли предстает в ее отпечатках расположения вещей волящими субъектами, конструирующими мир в конфигурации отношений. Степень распределения власти в этих отношениях и определяет новую форму.

Ключевые слова: жизнь, homo natura, социальное конструирование, природа и культура, инстинкт, воля и ценность, аскетизм, познание, сознание, сущность и видимость, истина, форма.

O. S. Borisov

ON THE DYNAMICS OF CULTURAL FORMS

The relationship of nature and culture is considered as a relationship of instincts and values in the context of the concept of social construction and the theory of innate abilities. The focus of consideration is the human problem extracted from Nietzsche's philosophy of life and Foucault's interpretation. The article uses an approach in which life relies as the process of becoming a creative element as a will to power, which, resulting in forms of culture, expresses its completeness in them, but in the process of development, life goes beyond forms, requiring a new organization, and when old forms lose their completeness, they oppose life by mechanical reproduction of the sample as a way of self-preservation of forms before the elements of life. This method is similar to instinctual patterns, and in this context culture is

* Борисов Олег Сергеевич, профессор, д. ф. н., доцент; o.s.borisov@gmail.com

seen as their visible counterpart. The reality of will appears in its imprints of the disposition of things by the willing subjects constructing the world in the configuration of relations. The degree of distribution of power in this relationship determines the new form.

Keywords: life, homo natura, social construction, nature and culture, instinct, will and value, asceticism, cognition, consciousness, essence and visibility/facade, truth, form.

Существует два крайних подхода к рассмотрению природы человека. Для натурализма человек есть биологическое существо: все, что сформировало его, редуцируется до живых систем, определяется генетически и сводится к врожденным качествам. Другой подход к природе человека — социокультурный. По сути, природа человека — чистый лист, и все, что он будет представлять собой, — это письмена культуры [10]. Возрождается старый спор о врожденных идеях между Декартом и Локком, только на новом уровне рассмотрений и в современных терминах. Что формирует человека: культура, которую на бессознательном уровне осваивает он (габитус, как определяет П. Бурдьё, через социальные структуры монтирует структуры его сознания), или природа, которая генетически формирует код его возможностей и способностей, лежит в основе его поведения? Культурный код или генетический?

Конечно, хочется ответить сразу: социальное бытие способствует раскрытию в человеке соответствующих потенций в той мере, в какой ценностно-регулятивный конструкт культуры позволяет это: культивировать «лучшие» спецификации или, напротив, проводить селекцию «худших», определённо выделенных; иными словами, социальное конструирование покушается на то, чтобы менять код в интересах Великого Конструктора, и, видимо, это должно получаться.

Однако здесь не все линейно: семья как один из составляющих элементов общества, помимо общей связанности в единую систему ценностей (культурную картину мира), определяется ещё тем, *что* ее отличает, не говоря о внутрисемейных конфликтах: «Все счастливые семьи счастливы одинаково, каждая несчастная семья несчастлива по-своему» — констатировал Толстой кризис патриархальных ценностей. Если говорить о культуре семейных взаимоотношений, то представители западного и восточного типов, как отмечают в исследованиях кросс-культурной психологии, отличаются степенью зависимости в отношениях друг к другу — отсюда постулируется независимый и взаимозависимый конструкт «Я» [7, с. 78], не говоря уже об индивидуальных особенностях. Насколько габитус общности легко монтируется во внутренние структуры сознания — остаётся загадкой, ведь сопротивление, которое возникает в ответ, может быть не сломлено. Мы наблюдаем упрямство и несговорчивость детей, которые противятся требованиям, налагаемым на них.

Конечно, можно, наверное, оправдать это габитусом: в нем самом уже заложено подобное детское позиционирование и своеволие, обусловленные культурой в отношении к родителям, — отмечая при этом, что само воспитание может пониматься по-разному: с ранних лет дети воспитываются не указанием, как правильно себя надо вести, а собственным примером родителей, которые поступают прямо противоположным образом тому, чего требуют от ребёнка. Тогда в этом случае речь идёт о разрыве между декларированными ценностями

и действующими, а те действующие как раз ближе понятию «хочу», а не «должен», воле, а не ценности. Формула Канта достаточно сложна, она требует интеллигибельно развитого духа и высокой степени развитости культуры, а не является само собой разумеющимся априорным принципом.

Человеческая культура, поднимаясь до незыблемых высот духа, всегда ускользает со своей высоты, скатывается назад к своим филогенетическим корням, поскольку те требования, которые она налагает на Человека, оказываются часто ему не под силу — движение в направлении наименьшего сопротивления, сила которого несопоставима с могуществом превышающих его возможности сил, — это преимущественно и есть эволюция культуры, в которой складывается ее код. Наивно полагать, что человек описывается одной из двух объяснительных моделей, говорить так — это лишать его сложности и сужать его возможности: в одном случае — до автоматически детерминированного биологического механизма, в другом — говоря языком русской классики, до «ветошки» и «винтика» социального механизма культуры как результата социального конструирования. Здесь две позиции при разнице исходных посылок скрадываются в одну. И тут и там отказывают человеку в Человеке. И там и тут нет Человека… Его приходится искать с фонарем среди бела дня, как некогда Диоген Синопский. П. Гуревич сокрушается:

Новый натурализм направлен против классической философской антропологии. Огромным завоеванием этой области знания является представление о том, что человек является особым родом сущего. Аналогов ему нет в природе, но если поведение людей регулируется только структурой мозга и ею уже полностью обуславливается, то принципиальное отличие человека от животного искать бессмысленно. У человека в процессе эволюции появилась речь, а у слона — хобот. Эти приобретения равноценны [3, с. 3].

Очень странные выводы. Человек как особый род сущего?! С чего бы тогда Диоген искал человека, коль он прежде был дан? Нет, человек становится, падая в пропасть: то, как Сизиф, беспрестанно несет свою ношу до самого конца, до самого края, а потом скатывается вниз; то, как богочеловек, идёт на Голгофу, а потом спускается в ад; то висит над бездной, как во сне Толстого в «Исповеди», держась на тонкой грани почти неосязаемой, бесплотной и невидимой точке равновесия, которого от падения лишь и удерживает спасительный взгляд вверх: как только человека тянет вниз, в бездну, спорадически, шаг за шагом, надо уберечь взгляд от подспудно манящего желания *посмотреть*, чтобы схватиться, зацепиться, удержаться цепким взором за другую, неосязаемую, но *данную* точку пространства, которой пока *нет*, но которая *существует*, как только ты *найдёшь* ее; то повторяет духовные упражнения Игнатия Лойолы: чем более душа уходит от мира и уединяется, тем более становится она способной искать и постигать Творца [6, с. 14], как тот, «кто хоть однажды воздвигал “новое небо”, обретал надлежащие полномочия в собственном аду…» [8, т. 2, с. 487], то, как вечный жид Агасфер, номадически пребывает в сомнении вечно страдающего, борющегося и стремящегося к идеалу человека (см., напр.: Р. Гамерлинг «Агасфер в Риме»).

Собственно, конкретный человек — это «тысячи плато», множество линий, которые проходят через него и, преломляясь, конфигурируют ту структуру со-

знания, которую мы можем понять в той или иной степени только в процессе того, как он себя проявляет (в действии).

Теория практики, взятая как практика, напоминает, что, с одной стороны, в противовес позитивистскому материализму, предметы познания должны быть сконструированы, а не просто пассивным образом зарегистрированы, а с другой — что, в отличие от интеллектуалистского идеализма, принципом такого построения является система структурированных и структурирующих диспозиций, формирующихся в практике и постоянно направленных на практические функции [1, с. 100].

Человек создаёт культуру из подручного бытия, организовывая свой мир так, как ему позволяют его возможности в обусловленный и обуславливающий исторический период. И чем более он совершенствует свои умения, чем изобретательнее и изощреннее становится, тем более оказывается заложником своей собственной культуры как второй природы. Причем первая природа не может быть преодолена им (возможно, пока), поскольку она связывает его тело биологическими законами, над которыми человеческий дух не властен или властен только в ограниченных пределах, когда он может программировать свою первую природу к определенным последовательностям, которые в логике их развёртывания могут привести к соответствующим результатам; и символьно-предметные формы, в которые он облекает свою жизнь, создают иллюзию отдельной символической реальности, особого рода сущности, существующей сама по себе; и в своём величии, подобном *сконструированному* им богу, *изобретённому* познанию и воле к истине (Ницше), человек забывает, что она есть означающее того означаемого, которое он наделяет соответствующей сущностью сам, по мере раскрытия в себе опосредующих его практик. Э. Дюркгейм, который заложил основы социального конструирования и проводил различия индивидуальных (эмпирических) и коллективных (создающих категории) представлений, которые нельзя вывести из индивидуальных и которые создают особого типа реальность (общество), в которой «первые что-то добавляют ко вторым», пишет:

> Коллективные представления — это результат совместной работы громадного количества людей, живших не только в разных местах, но и в разные времена; чтобы создать эти представления, множество разных умов объединили, смешали, совместили свои идеи и чувства; многие поколения собрали в этих представлениях свой опыт и свои знания. Таким образом, в этих коллективных представлениях как бы сконцентрирована весьма своеобразная интеллектуальность, бесконечно более богатая и более сложная, чем та, которая присуща индивиду. <…> Человек двойственен. В нем присутствуют два существа: существо индивидуальное, которое имеет свое основание в теле и круг действий которого поэтому оказывается очень ограничен, и существо социальное, представляющее в нас высшую в интеллектуальном и моральном плане реальность, которую мы можем познавать с помощью наблюдения; я имею в виду общество [4, с. 75].

Расколотый между двумя ипостасями своей природы: той, которая создала его, и той, что создал он сам, — он не только не может решить психофизическую проблему своего бытия, но и вне практики понять что-либо о себе самом. Кто он: культурный герой мифа или подвергнутый остракизму нарушитесь табу?

А может быть, и тот и другой в обратной последовательности? Кто он: человек-масса (Х. Ортега-и-Гассет), «одномерный человек» (Г. Маркузе) общества потребления или же тот, кто в процессе своего развития полностью актуализирует заложенные в нем потенциальные способности (А. Маслоу): из материи как неопределённого субстрата создаст в своей полноте выражения законченную и совершенную форму, единственно возможную в себе цель (Аристотель) или, как человек-манипулятор, использует другого как средство, определяя свою значимость в собственных глазах за счёт власти над другим, не имея власти над собой (Кант, Ницше; Э. Шостром «Человек-манипулятор»)? Кто он, свернутый в коллективном бессознательном — этом филогенетическом наборе архетипических сценариев и их комплексов (инстинктуальных паттернов), предназначенных к развёртыванию в Человека, — человек, который при соприкосновении с социальной реальностью — событием, которое активирует тот или иной архетип, подобно тому как внешним образом кликабельный интерфейс запускает программу, в случайном порядке конфигурации потока его элементов находит своё поведение как другого, характерное для архетипа, или же в процессе индивидуации, связуясь с внешним миром внутренним уроборосом, себя размыкает не как свою предрасположенность, а как свою свободу (К. Г. Юнг, Э. Нойман), подобно старику-младенцу, рождённому из своей собственной утробы (Лао-цзы)? Или его душа, как и душа культуры, проходит в своём становлении стадии замкнутого единства, разомкнутого множества и раскрытого единства (Г. Зиммель)? Кто он?

Ценностно-нормативные конструкты культуры и общества, начиная с табу, фундировались инстинктами. В данном случае нет необходимости вдаваться в детали дискуссии об объеме понятия и его применимости, а также замены его на эвфемизм «видотипичное поведение» относительно врожденных и выученных его видов, поскольку исследователями отмечаются сложные поведенческие цепочки сочетаемости. Мы используем этот термин в смысле инстинктуальной регуляции природы как антитезу ценностно-нормативным регулятивам культуры, которая, среди прочего, может касаться и правил приготовления и употребления пищи, например кашрут или халяль. Мы опираемся на такое определение, данное К. Лоренцом, Н. Тинбергеном и другими ведущими этологами на встрече 1949 г.:

> Инстинкт — наследуемая и адаптированная система соподчинения структур нервной системы, которая, будучи активированной, проявляется в поведении, завершающемся фиксированным паттерном действия. Будучи заряженной, она демонстрирует свидетельства того, что является специфическим потенциалом действия и готова высвобождаться [5].

И в той мере, в какой в силу развития культуры люди освобождались от животных инстинктов, они находили их, конструируя в определенном смысле их аналоги — ценностно-нормативные значимости культуры, которые выступают социальными регулятивами, выполняющими роль, подобную естественным, но в развитии самой культуры становятся более прозрачными, по сравнению с первыми, границы, и более лёгкими пути их преступаний, в силу сложной конфигурации эксклюзивных пересечений биологического, личностного

и социального гомеостазов как конструктов, и менее жесткими требования (от не менее жёстких религиозных норм, противостоящих инстинктам, к более мягким светским и к снятию множества запретов и гибкости в иерархии ценностей, классов и рангов). Дюркгейм говорит:

> …общество — это часть природы, наивысшее ее проявление. Социальное царство есть природное царство, которое отличается от других только большей сложностью. Невозможно, чтобы природа в том, что является в ней наиболее существенным, была резко отлична от себя самой. Основные отношения между вещами, то есть именно те, которые категории призваны выражать, не могли бы принципиально различаться в разных царствах. По крайней мере, если эти понятия, когда они отходят от своего первоначального значения, и играют в каком-то смысле роль символов, то лишь таких, у которых оказывается прочное основание. Если оттого только, что эти понятия являются сконструированными, они приобретают искусственность, то это такая искусственность, которая очень близка природе и всегда стремится приблизиться к ней еще больше [4, с. 79].

В своей теории познания Дюркгейм пытается преодолеть противоречие между эмпиризмом и априоризмом.

Человек возвышался над инстинктами и поднимался над животным в себе через практику аскетизма: наперекор требованиям природы и базируясь на собственных представлениях о сущем и должном, трансформировал ее законы в себе, т. е. создавал законы культуры. Надо отметить, что он, при всем желании и при множестве попыток, окончательного выхода за пределы ее установлений, кажется, так и не смог совершить: природа оставляет пространство свободного движения, но покинуть пространство ее законов возможно только закончив существование (уход от мира как стратегия индо-буддийского типа культуры, которая постулирует кармический закон взаимозависимости прошлого и будущего, лучшего, воплощений и создаёт такую конфигурацию общества, при которой сама взаимозависимость ниш культуры (каст) и отсутствие посягательств на права друг друга в силу культурного обесценивания посягательств конструирует как следствие социальную стабильность). Иными словами, заложенная эволюцией программа самокорректировки программ для лучшей адаптации может, в свою очередь, руководствоваться культурными ценностями и нормами, устанавливающими свой собственный предел социальной адаптации в эволюции культуры (социализация и аккультурация), аналог инстинктуальных паттернов (инстинктов). Возможно, это только различные языки описания одного и того же процесса, соответствующие различным уровням позиционирования, и здесь может быть также применён принцип дополнительности Н. Бора.

Процесс перехода проблематично верифицируем первобытной культурой, как мы уже сказали, способом табуирования, тесно связанным с конструированием тотема — символического первопредка, эмблемы, которая выражает социальное единство, порождая осознание, что она является образующим элементом общества, как поясняет Дюркгейм [4, с. 407] (хороший пример в развитии этого — конфуцианско-даосистский тип культуры, где патриархальная семья на микроуровне выступает прототипом и аналогом бюрократической системы на макроуровне: император — мать и отец народа — титулован одно-

временно как сын Неба, здесь работает принцип партиципации различных уровней: биологических, космических и социальных). Тотем, по З. Фрейду, символ-заместитель убитого и съеденного доисторического отца, в нем задним числом сублимируется форма, в которой невротического происхождения механизм ритуала повторяет события отцеубийства. В ранней культуре это становится единственно приемлемой формой, в которой компенсируется инстинктуальное соперничество с отцом: *от убийства к ритуалу убийства* — огромный скачок, который был совершен в процессе когнитивной эволюции, сопровождающей трансформацию биологической эволюции в культурную.

Однако последняя отличается от первой существенным признаком: на каждом из этапов культурной эволюции ее результаты закрепляются как моральные истины, поступиться которыми — значит предать зафиксированное как изначально-вечное, как незыблемое *то,* в неуловимом потоке изменчивости, которое позволяет удержаться в саморавновесии индивида и культуры на пороге провала в бездну ничто: «…человек предпочтет скорее хотеть *Ничто*, чем *ничего* не хотеть…» [8, т. 2, с. 524], как заключил Ф. Ницше в «Генеалогии морали», когда исследовал аскетический идеал священника и метафизический идеал ученого, одинаково алчущих вечной истины. Иллюзия удержания онтологически и есть способ удерживания, однако жизнь в своём бегущем потоке всегда выходит из берегов однажды найденной формы, взрывает запруды, сносит преграды. Основной конфликт отмечен Г. Зиммелем между инстинктом жизни и формой культуры, в которую человек облекает свою жизнь, предполагая, что обрекает навсегда посредством воспроизводства образца — «машинальной деятельности», сходной с инстинктом, которою «облегчается юдоль существования».

> …абсолютная регулярность, пунктуальное автоматическое послушание, единожды и навсегда адаптированный образ жизни, заполнение времени, некоторого рода разрешение на «безличие», на самозабвение, на «incuria sui», даже культивация их — как основательно, как тонко сумел аскетический священник воспользоваться этим в борьбе с болью! <…> Предписывая «любовь к ближнему», аскетический священник предписывает этим в сущности возбуждающее средство сильнейшему, жизнеутвердительному инстинкту, хотя и в крайне осторожной дозировке, — инстинкту воли к власти. Счастье «ничтожнейшего превосходства», доставляемое всяческим благодеянием, умением быть полезным, нужным, предупредительным, служит неисчерпаемым средством утешения, которым по обыкновению пользуются физиологически-заторможенные существа, допустив, что они хорошо проинструктированы на сей счет: в обратном случае они наносят вред друг другу, не переставая, разумеется, подчиняться тому же коренному инстинкту [8, т. 2, с. 503–504].
>
> «Моральные истины» — просто отпечатки в сознании угасающего инстинкта <…>. «Идеал» призван спасти инстинкт, укрепить его: он льстиво внушает человеку, будто тот послушно следует ему, — а человек при этом всего лишь автомат [9, т. 13, с. 301].

Ницше пишет:

> *Аскетический идеал коренится в инстинкте-хранителе и инстинкте-спасителе дегенерирующей жизни* (курсив наш. — *О. Б.*), стремящейся во что бы то ни стало удержать себя и борющейся за свое существование; он указывает на ча-

стичное физиологическое торможение и усталость, против которых с помощью все новых средств и ухищрений бесперебойно воюют глубочайшие, оставшиеся невредимыми инстинкты жизни [8, т. 2, с. 491].

И если в начале человеческой истории аскетизм был способом трансформации (сублимации) инстинктуальных влечений с тем, чтобы энергию биологической жизни (жизненный порыв или импульс) использовать в целях замещающих ее форм для построения символических форм культуры, и единственно возможным для этого путём — путём подавления и ущемления телесных энергий homo natura (чтобы, эффективно борясь со стихией природы и сопротивлением жизни, утвердиться в жизненном пространстве обманным и окольным путем) для возвышения и возвеличивания интеллигибильности духа за счёт переключения энергийных ресурсов с одного регистра на другой (а иначе откуда ей взяться, энергии, как не из перераспределения ее единства? — Ницше сравнивает процесс переваривания желудком пищи с процессом переработки духом информации: «…действительно "дух" во многом подобен желудку» [там же, с. 351]), то когда эти формы культуры стали опустошаться и тормозить развитие жизни по причине их обессмысливающейся, но еще держащейся инерцией воспроизводящей механистичности ритуала, они стали беспощадно низвергаться самой жизнью (инстинктом воли к власти). Аскетический идеал придавал смысл бессмысленности страдания с тем, чтобы заполнить пустоту существования, отойти от края бездны. В нем было *истолковано* страдание через чувство вины… за ослушание, отпадение… за нарушение табу, и он был использован, с одной стороны, как управленческий механизм «в борьбе с депрессией по формированию стада» (слабые, говорит Ницше, сплачиваются, испытывая удовольствие как раз от этой сплоченности), а с другой стороны, — как «духовные упражнения» ухода от мира «раздражающихся и возмущающихся организацией» обладающих «инстинктом прирождённых "господ" (т. е. человеческой породы хищника-одиночки)» [там же, с. 504] (см., напр.: «Легенда о Великом Инквизиторе»).

Но вопреки всему этому — человек был *спасен* им [аскетическим идеалом. — *О. Б.*], он приобрел *смысл*, он не был уже листком, гонимым ветром, не был мячом абсурда и «бессмыслицы», он мог отныне хотеть чего-то — безразлично пока, куда, к чему, чем именно он хотел: *спасена была сама воля*. Едва ли можно утаить от себя, *что* собственно выражает все это воление, ориентированное аскетическим идеалом: эта ненависть к человеческому, больше — к животному, еще больше — к вещественному, это отвращение к чувствам, к самому разуму, страх перед счастьем и красотой, это стремление избавиться от всякой кажимости, перемены, становления, смерти, желания, самого стремления — все сказанное означает, рискнем понять это, *волю к Ничто*, отвращение к жизни, бунт против радикальнейших предпосылок жизни, но это есть и остается *волей*!.. [там же, с. 524].

Ущемляя в себе инстинкты, человек стремился господствовать над природой, вырваться из ее цепких пут — в этом оборотная сторона самосохранения; в пределе это становится борьбой с самим собой:

> …аскетическая жизнь есть самопротиворечие: здесь царит беспримерный ressentiment, ressentiment ненасытимого инстинкта и воли к власти, которой хотелось бы господствовать не над чем-либо в жизни, а над самой жизнью, над глубочайшими, сильнейшими, радикальнейшими ее условиями; здесь делается попытка применить силу для того, чтобы закупорить источники силы [там же, с. 489].

Здесь делаются попытки остановить жизнь, т. е. сделать ее вечной. Аскетизм — способ выживания: достигший своего предела дух, вырастающий из ущемлённой плоти и застигший себя в состоянии невозможности вырваться за пределы тела, этими же средствами «униженно и оскорбленно» мстит себе за свой миф вечного бытия. Ускользая от разума, который, если получит волю, уничтожит и не только само тело, но и само инобытие, аскетизм пытается удерживать жизнь в своих значимых пределах:

> Должно быть, есть какая-то необходимость первого ранга, которая все снова и снова способствует произрастанию и преуспеянию этой *жизневраждебной* специи, — должно быть, это в *интересах самой жизни*, чтобы такой тип самопротиворечия не вымер [там же, с. 489].

Перед лицом новых форм жизни это противо-движение, сдерживающее слишком стремительный рост становления новых форм, когда дух уже не в состоянии переварить их жизнеутверждающего начала темпоритм. Он и тогда (в ранней истории), и сейчас (в формах десекуляризации и светского минимализма) выполняет функцию удержания жизни как таковой, в ее «истинных формах»: «Если кто продолжает искать истину в то время, как она уже найдена, тот идёт лжи» (из Деяний VIII Вселенского собора).

В «Лекции о Ницше» М. Фуко рассматривает соотношение познания, истины и воли к истине как воле к власти. Познание *изобретается* — это означает, что:

1) оно не вписывается в человеческую природу и не является древнейшим инстинктом человека; главное, что его возможности не определяются самой его формой. Оно обретает свою возможность, где вопрос ставится совсем о другом (насилие, ярость): «об инстинктах, а не о разуме, знании или опыте; о сомнении, об отрицании, об отвержении, о выжидании, а не об утверждении, определенности, приобретении, ясности». «*Не существует "инстинкта познания"; интеллект — слуга разных инстинктов*» (Фуко цитирует Ницше из «Воли к власти», курсив наш. — О. Б.). Познание не предшествует самому себе. Позади — глухая стена не-сознания. Здесь нет ничего общего с эмпиризмом, ставящим позади познания восприятие, ощущение — репрезентацию;

2) нет прототипа, нет внешней гарантии: как божественный разум, познание не имитируется человеческим разумом, нет припоминания;

3) это не прочтение, расшифровка или очевидность — вещи не обращаются к нам умопостигаемой стороной в ожидании, что наши взгляды встретятся, у вещей нет сущности, которая составляла бы умопостигаемый каркас, вещи не являются объектами, подчиненными законам: «*Характер мира, напротив, извечно хаотичен, не в том отношении, что ему недостает необходимости, а в том, что ему недостает порядка, членения, формы, красоты, мудрости*» (из «Веселой науки», курсив наш. — *О. Б.*); и, значит,

4) познание есть результат сложной операции [11, с. 232–233].

Дальше Фуко рассматривает § 333 «Что значит познавать?» в «Веселой науке», где Ницше обращается к «Политическому трактату» Спинозы, приводя его высказывание на латинском: «Non detestari, sed intelligere!» («Не смеяться, не плакать, не клясть, а понимать»):

> А между тем, что же, в сущности, есть это intelligere, как не форма, в которой нами одновременно воспринимаются перечисленные три действия? Результат различных и противоречащих себе побуждений к смеху, плачу, проклятию? Прежде чем познание станет возможным, каждое из этих побуждений должно утвердиться в своем одностороннем взгляде на вещь или происшествие; вслед за тем возникает борьба этих односторонностей, а из нее временами — равновесие, успокоение, оправдание всех трех сторон, некоего рода справедливость и как бы договор, ибо благодаря справедливости и договору эти три побуждения могут утверждаться в существовании и поддерживать друг друга в своей правоте. Мы, осознающие лишь последние сцены примирения и итоговые результаты этого длительного процесса, полагаем соответственно, что intelligere есть нечто примирительное, справедливое, доброе, нечто существенно противоположное побуждениям, тогда как оно есть лишь определенное отношение побуждений друг к другу. С незапамятных времен рассматривали сознательное мышление как мышление вообще; только сейчас брезжит нам истина, что наибольшая часть наших духовных процессов протекает в нас бессознательно, бесчувственно; я думаю, однако, что эти побуждения, которые борются здесь друг с другом, вполне способны теребить друг друга и причинять друг другу боль: то сильное внезапное истощение, которому подвергаются все мыслители, возможно, коренится именно здесь (это — истощение на поле битвы) [8, т. 1, с. 651–652].

В этом афоризме необходимо обратить внимание на одну важную сентенцию: *до* познания каждые из трех побуждений должны утвердиться в *своем* взгляде на вещь, затем между ними возникает борьба, а потом — некий договор, фиксирующий *определенное отношение побуждений друг к другу*. Протекая бессознательно и бесчувственно, они способны причинить не выраженную прямо, на поверхности, но в своей сокрытости неосознанную, но действенную боль. Фрейд, изучающий Ницше, знал, на что опереться, разрабатывая метод извлечения на уровень сознания подспудных болезненных процессов, который задействует глубинную энергию их борьбы на то, чтобы привести их к осознанию (по Ницше, полноте). Приведенное к структуре содержимое лишает бессознательные процессы их бесконтрольной активности: сама форма выявленного содержания использует его энергию для актуализации в самой себе (самоактуализация). Закрепленная форма существует до тех пор, пока составляющие ее содержания, изменяясь, не выходят за ее пределы, требуя новой организации форм.

М. Газзанига в книге «Сознание как инстинкт» рассматривает сознание как проявление активности множества модулей, из которых складывается архитектура мозга:

> Электрическая активность модулей меняется каждое мгновение, поэтому меняется и вклад модулей в сознательный опыт. Суть в том, что выигрывает соревнование самый «активный» модуль, и переживаемый опыт индивида — его

«состояние» в данный момент времени — определяется информацией, обработанной этим модулем <…>. В каждый момент времени самый сильный при сложившихся внешних и внутренних условиях аспект когнитивной деятельности, самая «болезненная тема» становится вашим текущим сознательным опытом. Каждый из разнообразных конкурирующих процессов осуществляется своим модулем. <…> Под тем, что мы именуем «сознанием», я предлагаю понимать фоновые ощущения, сопутствующие текущему психическому событию или инстинкту. Самая удобная для понимания модель — принятая в технике иерархическая архитектура, когда сложная система эффективно и органично работает как единое целое, начиная от атомов, молекул, клеток и цепей и заканчивая когнитивными и перцептивными функциями. Если мозг действительно состоит из различных уровней (тех, что подразумеваются в технике), то информация с микроуровня может шаг за шагом интегрироваться в вышележащие уровни — вплоть до тех, на которых каждый модульный элемент продуцирует сознание. Иерархическая архитектура позволяет создавать новые уровни функционирования из низлежащих активных структур, которые сами по себе не способны создать опыт более «высокого уровня» [2, с. 128].

В приближении к пониманию Ницше познания как процесса, в результате которого формируется интеллект как слуга разных инстинктов («Мышление — это еще не сам внутренний процесс, а <…> язык знаков, предназначенный для выражения динамического равновесия аффектов» [9, т. 12, с. 16]), обопремся на Фуко. Интерпретируя Ницше, Фуко уточняет эту сложную операцию: познание (a)

сродни злу — насмешке, презрению, ненависти. Речь не о том, чтобы узнать себя в вещах, а о том, чтобы держаться от них поодаль, защититься от них (смехом), отстраниться от них, обесценивая их (презрением), оттолкнуть их или разбить (detestari). Мертвящее, обесценивающее, отделяющее познание не принадлежит ни к порядку ὁμοίωσις [подобия], ни к порядку добра.

b — Это зло обращено еще и на того, кто познаёт. Познание противопоставляется «воле к кажущемуся, к упрощению, к маске, к плащу, словом, к поверхности — ибо всякая поверхность есть плащ <…>.

Здесь мы делаем разрыв между цитатами из «По ту сторону добра и зла» у Фуко, чтобы включить свою, сделав один шаг назад: «…причем дух наслаждается разнообразием своих масок и своим лукавством, а также чувством собственной безопасности, — ведь именно благодаря своему искусству Протея он лучше всего защищен и скрыт!» [8, т. 2, с. 351, § 230].

Этой воле к кажущемуся противодействует та возвышенная склонность познающего, которая «рассматривает вещи глубоко, многосторонне, основательно и *хочет* так рассматривать их» [§ 230], тогда как «он [человек. — О. Б.] заставляет свой дух *наперекор* его стремлению и довольно часто наперекор желаниям своего сердца познавать, то есть отрицать то, что он хотел бы утверждать, любить, чему он хотел бы поклоняться»; «…уже в каждом проникновении вглубь заключается насилие, желание причинить страдание последней воле духа, которая неустанно стремится к кажущемуся и к поверхности, — уже в каждом стремлении к познаванию есть капля жестокости» [там же, с. 350, § 229], «что порождает сомнение, выжидания» [11, с. 234].

Мы бы сказали, выжидания как затаенности к новому броску:

Той же самой воле служит противоположное, по-видимому, стремление духа, внезапно возгорающаяся решимость оставаться в неведении, замкнуться

по своему произволу, запереть свои окна, внутренний отказ от той или иной вещи, недопускание до себя, нечто вроде оборонительной стойки против многого, что доступно знанию, удовлетворенность темнотою, замыкающим горизонтом, утверждение и одобрение незнания: все это нужно в зависимости от степени усваивающей силы духа… [8, т. 2, с. 351].

Зло заключается в том, — комментирует Фуко, — что за видимостью вещей пытаются вскрыть сущность, которая якобы за ней стоит, «власть, стоящую за мимолетными блестками, господство», «пуская в ход всю хитрость, насилие и мягкость в отношении к вещам», чтобы, добравшись до истины, обнаружить, «что нет ничего, кроме видимости» [11, с. 234].

Из § 54 «Сознание видимости» в «Веселой науке»:

Чем же является для меня теперь «видимость»! Поистине не противоположностью какой-то сущности — разве же могу я высказать о какой-либо сущности нечто иное, кроме самих предикатов ее видимости! <…> Видимость для меня — это само действующее и живущее, которое заходит столь далеко в своем самоосмеянии, что дает мне почувствовать, что здесь все есть видимость и обманчивый свет и танец призраков и ничего больше, — что между всеми этими сновидцами и я, «познающий», танцую свой танец; что познающий — это только средство продлить земной танец и лишь постольку принадлежит к церемониймейстерам бытия и что возвышенная последовательность и взаимосвязь всяческого познания есть и будет, пожалуй, высочайшим средством обеспечить общность грез и взаимопонимания всех этих сновидцев и тем самым длительность сновидения [8, т. 1, с. 547–548].

Различая понятия «истинный мир» и «видимый мир», Ницше говорит, что первый из них — «одна фикция, построенная из чисто воображаемых вещей». А «“видимость” сама присуща реальности: она — форма ее бытия, то есть в мире, где нет никакого бытия, лишь посредством видимости создается некоторый поддающийся исчислению мир тождественных случаев: темп, в котором возможны наблюдение и сравнение, и т. д.» [9, т. 13, с. 259]. «Душа и дыханье и жизнь равно предполагают esse. То, что живет, и есть бытие: больше никакого бытия нет» [9, т. 12, с. 15].

Сопоставим: видимость — это реальность смоделированного непрерывного человеческого восприятия, задерживающего прерывистый мир в его постоянном движении, чтобы удержать его в символических формах кантилены непреходящего и устойчивого:

…физики согласились с тем, что объекты макромира (к примеру, обеденный стол), которые мы воспринимаем как сплошные монолиты, а не как огромное множество разделенных атомов, это всего лишь результат смоделированного усредненного процесса «в по существу своему прерывном мире», как выразился Иоганн фон Нейман, занимавшийся прикладной математикой, физикой и многими другими науками. «Человек обычно сразу апперцепирует только сумму многих квадрильонов элементарных процессов, так что истинная природа единичного процесса оказывается полностью завуалированной все нивелирующим законом больших чисел». По «нивелирующему закону больших чисел», движение отдельных частиц компенсируется в общей картине [хороший образ этой впечатляющей картины — набор пикселей, который складывается в общую картину в соответствии

с разрешающей способностью узнавания (возможностями устройства или человеческого восприятия, к которому оптимально адаптировано устройство). — О. Б.], и именно по этой причине стол не приплясывает, а ровно стоит на полу. Однако устойчивый стол, который мы видим, — это иллюзия, условная репрезентация, созданная нашим мозгом для того, чтобы засвидетельствовать существование стола. Это очень качественная иллюзия, она несет верную информацию и позволяет нам нормально жить в этом мире [2, с. 202].

Культура как «поверхность» и есть видимость.

По Ницше, познавать нам мешает именно то, что служит познанию опорой, источником, придает ему динамизм, силу, благодаря чему оно обретает форму (инстинкт, злость, жадность к знанию, желание); но то, что ему мешает, в то же время и конституирует познание, и это может быть что угодно, только не познание [11, с. 235].

§ 438 «Человек и вещи» из «Утренней зари»: «Почему человек не видит вещи? Потому что сам себе мешает: он заслоняет вещи» [9, т. 3, с. 247].

Познание было изобретено, а истина появилась позже познания. Что значит: познание предшествует истине? Фуко отмечает: не связанное с истиной познание предстает как «воля знать», знание, приносящее пользу, а не знание ради знания [11, с. 236]:

> Чтобы определенный вид сохранялся, а власть его возрастала, он должен в своем воззрении на реальность ухватить столько исчислимого и инвариантного, чтобы на основании этого могла быть выстроена какая-то схема его поведения. *Полезность сохранения, а не* какая-то абстрактно-теоретическая потребность избежать обмана, и есть мотив, стоящий за развитием органов познания… Иначе говоря, *мера* стремления к познанию зависит от меры, в какой растет *воля вида к власти*: вид ухватывает ровно столько реальности, чтобы овладеть ею, чтобы поставить ее себе на службу [9, т. 13, с. 278].

Лягушка не различает цвета (при добыче пищи), для нее пространство — серое полотно, на котором ясно различается черная точка, которую мы называем мухой — в этот момент ей более ничего не надо знать о реальности. Человек не видит по краям диапазона видимого света инфракрасного излучения или ультрафиолетового, этим ограничивается его реальность. Однако силы, устанавливающие пределы, не могут исключить того обстоятельства, что возникает сила трансгрессии.

> «Видимость» есть упорядоченный и упрощенный мир, над которым поработали наши практические инстинкты: для нас он совершенно истинен — это мы в нем живем, можем в нем жить: *доказательство* его истинности для нас…
>
> …мира, независимого от нашей необходимости жить в нем, мира, который мы не свели к нашему бытию, к нашей логике и психологическим предрассудкам, *не* бывает как мира «самого по себе».
>
> …он по своей сути есть мир отношений: смотря по обстоятельствам, с каждой точки обзора он открывает всякий раз другое лицо: его бытие по своей природе — иное в каждой точке: он давит на каждую точку, и каждая точка противится ему, — а результаты <такого взаимодействия. — О. Б.> во всяком случае совершенно *не совпадают*.

Степень власти определяет, какому существу принадлежит иная степень власти: в какой форме, какой силой, каким принуждением оно действует или сопротивляется [9, т. 13, с. 251].

Фуко утверждает, что первичное и телесное познание предшествует всякой истине. Здесь речь идет не о познании, а о жизни, борьбе, битве, пропитании, соперничестве. Наряду с этим сложилось аскетическое познание. «Оно оттесняет телесный взгляд, откладывает в сторону полезность, стирает всякие мелочи и ограничения, стремится увидеть все непредвзято и без предубеждений. Познание, претендующее на чистоту». Здесь утверждается противостояние между познанием, непосредственно связанным с жизнью и потребностью, и познанием исторически действенным, иллюзорным, познанием ученого-аскета. Оно понимается как насильственное [12, с. 238]. Убережем себя, говорит Ницше, от таких понятий, как «чистый разум», «абсолютная духовность», «познание само по себе» («К генеалогии морали», § 12) [8, т. 2, с. 490]. «Сказать, что не существует познания самого по себе, значит сказать, что отношение субъект — объект (и все его производные, такие как a priori, объективность, чистый разум, конституирующий субъект) в действительности производится познанием, вместо того чтобы служить ему основанием» [11, с. 239].

Основанием познанию служит игра различий, поскольку мир есть мир отношений. «Корень познания — не в сознании» [11, с. 240]. Сознание лишь закрепляет результат отношений, сложившихся в борьбе активных сил как результирующая конструкция степени разрешения борьбы, что определяется «волей к власти». Таким образом, реальность, которая отпечатывается в коллективных представлениях «с необходимостью опирается на волю»: «Можно задаться вопросом <…> не является ли “расстановка вещей” единственной реальностью и не является ли “воздействие мира на нас” следствием присутствия таких волящих субъектов» [цит. Ницше по: 11, с. 240].

Иными словами, волящие субъекты в своем конфликтном взаимодействии конструируют со-отношение и рас-положение вещей в такую картину мира как «реальность» опознаваемого уровня, которая значимо воздействует на реципиента в одной системе координат. Таким образом, лишь воля является истинной реальностью, реальность воли проявляют конституирующие вещи как отпечатки воли. «Ницше отказывается ставить в центр познания cogito, ставя на его место игру отпечатка и воли, слова и воли к власти, знака и интерпретации» [11, с. 241].

Интерпретация — это то, что вводит и навязывает знаки, то, что играет с ними, что вводит радикальные различия (различия между словом и смыслом) в различия первобытного хаоса.

Знак — это интерпретация в том смысле, что он внедряет в хаос выдумку вещей. А интерпретация — это насилие, вершащееся в хаосе через овеществление знаков.

«Что же в итоге представляет собой познание! Оно “интерпретирует”, оно “придает смысл”, оно не объясняет (по большей части это новая интерпретация старой интерпретации, сделавшейся непонятной, и сама она всего лишь знак)» [La Volonté de puissance, § 197 (1885–1886). T. I. Livre I, chap. 2. P. 99.] [11, с. 242].

Истина не есть истина познания. Ницше делает волю источником истины. Воля к истине как воля к власти. Воля к власти — реальность, избавленная от сущего, — *становление* (созидание и уничтожение) — подлинная истина. «Не обладающее долговечностью, самому себе противоречащее нечто имеет мало ценности. Но вещи, которые мы мним долговечными, как таковые суть чистые фикции. Коль скоро все течет, мимолетность есть какое-то качество («истина»), а непреходящая долговечность — простая видимость» [9, т. 13, с. 42].

Итак, борьба и степень силы власти конструируют мир отношений и расстановку сил, подобное социальное конструирование провозглашает истину видимости как культурную картину мира, что и есть единственно возможная реальность. Вещи, которые составляют пространство этой реальности, есть отпечатки, оттиски воли, которые фиксируют остановленным текстом конфигурацию отношений в значимом моменте этой воли. *Человек живет культурной картиной мира* как реальностью «видимости» истины, которая предстает в трех ипостасях: как иллюзия, заблуждение и ложь, а не «научной» картиной иного регистра «видимости» мира, доступной «ученому», что так же есть проявление воли к власти и тоже есть интерпретация, как говорил Ницше, одного и того же. (Эти две картины мира могут коррелировать между собой как ньютоно-картезианская научная парадигма и механистическая картина мира в синтезе эпистемы данной эпохи: Вселенная как часовой механизм, который может разобрать Разум, чтобы понять замысел Великого часовщика; общество как рационально устроенный пчелиный улей или муравейник с четко определенными обязанностями и естественными правами; человек как машина.)

Конструируя, мы узнаём мир лишь в меру создаваемой нами конструкции, однако не надо полагать, что культура, даже несмотря на то, что виртуальные представления стало возможным «материализовать», т. е. закрепить иллюзию техническими средствами, в очередной раз закрепить, не выходя из пещеры, основанную на жажде жизни idee fixe, — что это та «сущность», а не «видимость», которую не сможет смести неукротимый ее поток. Культура — это прозрачная пленка на поверхности животного инстинкта, тонкий защитный слой, который имеет обыкновение иногда стираться.

> В основе нашего существа, там, «в самом низу», конечно, есть нечто не поддающееся обучению, некий гранит духовного фатума, предопределенного решения и ответа на предопределенные, избранные вопросы <…> мыслитель не может переучиться, а может только выучиться, — только раскрыть до конца то, что в нем на сей счет «твердо установлено» [8, т. 2, с. 353].

Это «вечное возвращение одного и того же», возвращения к себе, которое мы зовем сначала верой, потом убеждениями, а позже знаками нашего самопознания, вскрывает смыслы расходящейся концентрическими кругами от некого центра силы как точку приложения сил, как брошенный камень на гладь реки: «…поступок совершается не из потребности, а из *полноты*, достигающей разрядки в ответ на стимул» [9, т. 13, с. 533].

Эта расширяющаяся разрядка констатирует структуру конфигурации воли как результат отношений волящих субъектов как отпечатков воли в «расстановке вещей», каждый из которых как носитель воли наполнен силой ее при-

менения. Поэтому мир есть градиент силы, срез момента видимости — и это все, что можно сказать о мире. Здесь человек вписан в структуру преломления воли, представляя собой один из элементов ее узора, составляя узорчатость воли — нечто подобное категории *вэнь* во множестве ее ипостасей в китайской философии и культуре.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурдьё П. Практический смысл. — СПб.: Алетейя, 2001.
2. Газзанига М. Сознание как инстинкт. Загадки мозга: откуда берется психика. — М.: Издательство АСТ: CORPUS, 2022.
3. Гуревич П. Философская интерпретация человека. — М.: Петроглиф, 2014
4. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / пер. с франц. В. В. Земсковой; под ред. Д. Ю. Куракина. — М.: Элементарные формы, 2018.
5. Леонтьев Д. А., Фёдорович Е. Ю. Миф об инстинкте // Человек. — № 4. — 2019. — С. 53–71.
6. Св. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
7. Мацумото Д. Человек. Культура. Психология. — СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2008.
8. Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. — М: Мысль, 1996.
9. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. — М.: Культурная революция, 2005–2014.
10. Пинкер С. Чистый лист: природа человека. Кто и почему отказывается признавать ее сегодня. — М.: Альпина нон-фикшн, 2018.
11. Фуко М. Лекции о воле к знанию. — СПб.: Наука, 2016.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.002
УДК 1(091)

Ю. С. Исаченко*

АНТИЧНАЯ КУЛЬТУРА КАК ЦЕННОСТНЫЙ ИДЕАЛ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ РУБЕЖА XVIII–XIX ВВ.

В отличие от ренессансного гуманизма, сводившего феномен культуры исключительно к античному идеалу, представителями немецкого неогуманизма постулировалась ценностная значимость как античной, так и современной им национальной культуры. Классиками немецкой философии В. Гумбольтом и Г. В. Ф. Гегелем античная культура рассматривалась как ценностный идеал, который должен был опосредствовать воспитательно-образовательный процесс постижения национальной культуры.

Ключевые слова: ценностно-культурологическая педагогика, гуманизм, античная культура, Локк, Руссо, неогуманизм, Эрнести, Гумбольт, Гегель, философия образования.

Yu. S. Isachenko

ANCIENT CULTURE AS A VALUE IDEAL IN THE GERMAN PHILOSOPHY OF EDUCATION AT THE TURN OF THE XVIII–XIX CENTURIES

In contrast to Renaissance humanism, which reduced the phenomenon of culture exclusively to the ancient ideal, representatives of German neo-humanism postulated the value significance of both ancient and contemporary national culture. The classics of German philosophy, W. Humboldt and G. W. F. Hegel, considered ancient culture as a value ideal, which was supposed to mediate the educational process of comprehension of national culture.

Keywords: value-cultural pedagogy, humanism, ancient culture, Locke, Rousseau, neo-humanism, Ernesti, Humboldt, Hegel, philosophy of education.

Формирование в России в начале XXI столетия модели ценностно-культурологической педагогики делает теоретически и практически актуальной задачу анализа основных ценностных ориентиров, которые были положены

* Исаченко Юрий Семенович, кандидат педагогических наук, доцент, Брянский государственный университет им. академика И. Г. Петровского; yur-isachenko@yandex.ru

в основу важнейших парадигм философии образования [1, с. 69–81]. В особенности значимы гуманистически ориентированные системы философии образования, составившие непосредственную теоретическую предпосылку модели ценностно-культурологической педагогики. Все они так или иначе восходят к культурным традициям классического гуманизма эпохи Возрождения.

Основными творцами ренессансной культуры были представители сообщества так называемых гуманистов, выдвинувших в противоположность теоцентристским и сословно ориентированным моделям образования Средних веков идеал универсальной личности человека. Среди основных программных документов гуманизма — «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы. Она была написана в 1486 году и представляла собой краткое изложение основ нового гуманистического мировоззрения.

Само понятие ренессансного гуманизма достаточно отличается от его современного смысла и означает не человеколюбие, а, скорее, сосредоточенность человека на своей личностной природе, его стремление к самосозиданию в качестве своего рода идеального художественного произведения. Сами гуманисты представляли собой некое общественное движение, объединенное человекоцентрическим идеалом, культом античности и стремлением возродить классические языки в их исторически аутентичной форме, т. е. возродить языки Софокла и Вергилия. Типичный ренессансный гуманист — это прежде всего ученый-филолог, не чуждый при этом философских рефлексий, который считал античную культуру не просто идеалом, но воплощением культуры как таковой. Человек считался человеком культуры в той мере, в какой он был причастен античному наследию.

Гуманистическое мироощущение было основано на убеждении в предназначении человека воспроизвести себя как целостную и гармоничную личность. Отсюда — исключительное внимание гуманистов к вопросам воспитания и образования. Примером может служить школа Витторино да Фельтре в Мантуе, основанная в 1423 г., в которой наряду с преподаванием «семи свободных искусств», давался расширенный курс античных языков и литературы. Позднее в философско-педагогических сочинениях таких гуманистов XV–XVI вв., как В. де Фелотре, Матео Веджио, П. П. Верджерио, Р. Агрикола, Я. Вимпфелинг, Эразм Роттердамский, была детально изложена педагогическая программа ренессансного гуманизма [10, с. 26].

В целом гуманистическая философия образования с ее ценностным идеалом человека культуры предполагала две возможности своего развития: либо акцентирование личностного начала как образовательного идеала и как объекта педагогического воздействия, либо актуализация отношения к культуре как к целостному феномену. Первая возможность была наиболее последовательно реализована в образовательных программах Дж. Локка и Ж.-Ж. Руссо. Вторая — в философии образования немецкого неогуманизма рубежа XVIII–XIX вв.

Философия образования Дж. Локка была в общих чертах изложена в его работе «Мысли о воспитании». Своим теоретическим основанием она имела атомистическую онтологию, в которую органично вписывалось представление о человеке как о самостоятельной субстанциальной единице, как о своего рода «человеке-атоме». Для Локка, как и для всей философии Нового времени, было

характерно жесткое противопоставление мира природы и мира культуры при однозначном ценностном приоритете второго. И внешняя природа, и природа человека, по мысли философов, должны быть преобразованы в соответствии с требованиями разума и сами должны стать явлениями культуры. При этом в отличие от гуманистов, которые связывали культуру с античностью как с целостным органичным феноменом, хотя и единичным по факту своего существования, философы Нового времени соотносили культуру исключительно с разумом в его специфическом понимании — как механистическим «ratio», рассудком. Образованный человек, человек культуры для них — это человек, особым образом «обработанный» по лекалам ratio.

В «Мыслях о воспитании» дается четкая характеристика основных принципов новой философии образования: люди становятся такими, какими их делает воспитание, оно определяет их облик, главные человеческие качества, а значит, и судьбу; центром общественной жизни, определяющим ее развитие, являются люди из высшего слоя — дворяне, поэтому важнейшую роль приобретает воспитание и образование каждого из них как одного из вершителей судеб страны — воспитание джентльмена; определяющими качествами джентльмена должны стать способность к самоорганизации и к организации других — умение «вести свои дела толково и предусмотрительно» [8, с. 278].

Оппозицией новоевропейскому механицизму в представлении о человеке и культуре стало французское Просвещение, прежде всего философия образования Ж.-Ж. Руссо. В своих широко известных и популярных работах «Эмиль» и «Новая Элоиза» Руссо противопоставил культуре ratio английских философов «естественность» дообщественного состояния человека. Его призыв «Назад к природе!» в равной мере был направлен и к политическому идеалу освобождения человека и общества от «оков» государства, и к идеалам свободного воспитания человека, возвращающегося к своему «естественному состоянию». «Естественное воспитание, — писал Руссо, — должно делать человека годным для всех человеческих состояний»[12, с. 78].

Идеи руссоистской педагогики были исключительно популярны в XVIII веке. В Германии, в частности, в числе их проводников можно указать Иоганна Бернгарда Базедова (1723–1790), Йоахима Генриха Кампе (1746–1818), Эрнста Христиана Траппа (1745–1818), Петера Вилломе (1746–1825), Христиана Готтхильфа Зальцманна (1744–1811). Новое направление педагогики получило наименование «филантропизм» — от названия открытого И. Б. Базедовым в 1774 г. в г. Дессау учебного заведения «Филантропин».

В основу образовательного процесса филантропистов были положены идеи, которые до этого настойчиво пропагандировались Базедовым. Он, в частности, призывал активно учитывать возрастные особенности обучаемых; проводить обучение в форме игры, особенно там, где речь шла об обучении языкам (языки следовало изучать в соответствии с разговорным методом, а не через усвоение грамматики); внедрять различные формы физического и трудового обучения, которые несли и определенную воспитательную нагрузку. При этом немецкие последователи Руссо отрицали значение древних языков и истории как учебной дисциплины, ориентировались на создание единого искусственного международного языка, выступали против христианской религии и любых

конфессиональных различий и в целом отрицали национальную основу образования [9, с. 12].

С критикой филантропизма, получившего поддержку в высших слоях немецких государств, выступили представили философии образования, относившиеся к школе так называемого неогуманизма. Неогуманисты, подобно Руссо, критиковали рассудочный механицизм и искусственность педагогических идей новоевропейского эмпиризма. Но при этом они утверждали в качестве образовательного идеала не природного человека, а человека культуры. Тем самым дело шло о реализации второй возможности развития философии образования, заложенной в учениях ренессансных гуманистов. А именно — об идее комплексного системного воздействия на человека в единстве воспитательного и образовательного процесса через актуализацию отношения к культуре как к целостному феномену.

Такой подход в целом близок современной модели ценностно-культурологической педагогики. Обосновывая новую педагогическую теорию, Д. К. Богатырев также отмечал значение культуры как целостного феномена, знание о котором и отношение к которому как к ценности формируется у человека через соответствующие «отрасли гуманитарного знания, в которых событиям соответствует история, художественным образам — литература и искусство, идеям и понятиям — философия, а символам, выстраивающим отношения к Абсолютному, — религиоведение и теология. Эти аспекты построения и восприятия культуры как целого должны в идеале дополнять друг друга. Огромный исторический материал категоризируется путем выделения главного (событий, идей, образов) и разбивки по эпохам, а в логике удобства привязывается к учебным годам и семестрам. На этом общегуманитарном фундаменте, обеспечивающем возможность усвоения потенциально каждым учащимся основных достижений человеческого духа, строится профессиональная подготовка по той или иной специальности… Сказанное проясняет "культурологичность" нашей модели, а для усвоения её аксиологической составляющей требуется обзор ее ближайших философских предпосылок. Самая очевидная из них — это "Феноменология духа" Гегеля, его учение о развитии, формациях, интеллектуальной преемственности, смысле образования. Наша педагогическая система близка старонемецкой, построенной на логике взаимосвязанных коллективно проходимых ступеней (российская дореволюционная и советская эпохи также ей близки) …» [1, с. 71].

Указание Д. К. Богатырева на «Феноменологию духа» Г. В. Ф. Гегеля здесь также не случайно, поскольку великий немецкий философ является одним из тех, кто наряду с В. Гумбольдтом сформировал теоретический фундамент неогуманизма и внес значительный вклад в практическую реализацию принципов культуросообразной, аксиологически ориентированной педагогики.

Как и ренессансные гуманисты, представители немецкой философии образования рубежа XVIII–XIX вв. видели идеал образования в приобщении человека к античной культуре, наследниками которой они себя также считали. Однако в отличие от старых гуманистов неогуманисты видели родство с античностью только в духовном единстве. Античная культура, породив великие образцы философской культуры, нравственного достоинства человека

и героизма, обладает исключительным воспитывающим потенциалом для современного человека. Вместе с тем погружение в античную культуру требует значительных образовательных усилий при овладении классическими языками и философским способом мышления. Поэтому неогуманисты считали возможным в культурооориентированной педагогике сочетать образовательные и воспитательные методы.

Результатом такого рода образовательного воздействия на личность, по замыслу неогуманистов, должно стать формирование творческой личности. Так, один из представителей раннего неогуманизма Й. М. Геснер (1691–1761) подчеркивал, что цель изучения древних языков и античной литературы должна заключаться не в подражании и не в заимствовании мыслей и содержания работ древних авторов, оно должно вести к самостоятельному творчеству в науке, в литературе и в других областях знания [7, с. 60].

Согласно Й. А. Эрнести (1707–1781), ступор педагогики («Stupor paedagogicus») необходимым образом возникает из чтения древних авторов, если это чтение направленно исключительно на грамматику. Он призывал преодолеть сложившуюся в немецких школах практику изучения памятников древней литературы преимущественно как памятников языка при игнорировании содержания классических текстов: «Для того мы должны читать классиков, чтобы стать более разумными и способными к суждениям. Речь не может идти об изучении слов и выражений, а о том, что мы с детства поглощаем в обращении с мудрейшими людьми и людьми с наилучшим образованием учения философии и мудрость жизни. Тогда мы в первую очередь учимся распознавать и воспринимать ясность, достоинство, грацию, остроумие, избирательность, тонкость языка и всех представлений, а затем постепенно перенимаем их для самих себя» [11, с. 304].

Крупнейшим представителем философии образования негуманизма в период ее наиболее активного влияния на общество был Хр. Г. Гейне (1729–1812). Гейне более, чем кто-либо, способствовал своими сочинениями, изданиями, комментариями, речами и преподаванием распространению в образованном обществе устойчивого интереса к изучению античной культуры. Гейне настойчиво заявлял, что преподавание древних языков должно быть поставлено так, чтобы правильно преподанная и понятая грамматика являлась ступенью к изучению философской логики. При этом Гейне подготовил исключительно большое число выдающихся деятелей педагогики, которые широко распространили неогуманистические взгляды во всех немецких государствах.

В 80-е годы XVIII века Гейне определенно сформулировал те взгляды на значение и цель классического образования, которые в дальнейшем стали основой классической школы Германии. «Дело должно быть поставлено так, — замечал он в одной из своих программных работ, — чтобы преподавание не ограничивалось одним обучением языкам как таковым, но чтобы в нем содержалось объяснение всех предметов и понятий, которые могут способствовать развитию мыслительных способностей учащихся; чтобы при изучении древности ум обогащался приобретением исторического и философского материала, правилами премудрости, разнообразием взглядов и суждений, а равно и известного рода опытом в обращении с научными предметами» [цит. по: 7, с. 65]. Вопрос

о значении античной культуры в системе образования Гейне считал вполне решенным, а потому больше не нуждающимся в теоретическом обосновании. Поэтому «его твердое убеждение состоит в том, что образовательное значение занятия античными произведениями возникает как бы само по себе» [11, с. 324].

Первыми испытали на себе влияние неогуманистических идей университеты в Галле и Гёттингене. Новый подход состоял здесь в том, что старогуманистический подражательный метод, делавший упор лишь на знании и усвоении древних языков как чем-то самодостаточном, был отброшен. Вместо такой формы изучения были введены новогуманистические занятия, где труды античных классиков выступали прежде всего как материал для эстетически-литературного и исторического образования. В конце XVIII столетия по образцу Галле и Гёттингена были преобразованы все немецкие университеты, причем как протестантские, так и католические.

Рубеж XVIII–XIX вв. ознаменовался переходом от ранних образовательных проектов неогуманизма, разработанных профессиональными педагогами и филологами, к глубокому философскому обоснованию новой теории образования, предполагавшей отношение к античной культуре как к ценностному идеалу. Здесь нужно в особенности указать на философию языка Вильгельма Гумбольта, в которой неогуманистический проект воспитания человека через изучение классических языков и литературы получает новое измерение посредством экспликации духовной природы самого языка. «Язык народа, — утверждает Гумбольдт, — есть его дух, а дух народа есть его язык — трудно себе представить что-либо более тождественное» [5, с. 68].

Важной гуманистической идеей Гумбольдта является понимание языка как внешнего проявления души народа, работы его духа, порождения его духовной силы. Гумбольдт отмечал, что «…человек весь не укладывается в границы своего языка; он больше того, что можно выразить в словах; но ему приходится заключать в слова свой неукротимый дух, чтобы скрепить его чем-то, и использовать слова как опору для достижения того, что выходит за их рамки…» [6, с. 123]. Каждый язык, полагал Гумбольдт, несет в себе миропонимание своего народа: «…даже отдаленное прошлое все еще присутствует в настоящем — ведь язык насыщен переживаниями прежних поколений и хранит их живое дыхание…» [5, с. 243]. Комментируя эту мысль, Х.-Г. Гадамер писал: «Гумбольдт утверждает здесь, что язык обладает своего рода самостоятельным бытием по отношению к отдельному человеку, принадлежащему к данному языковому сообществу, и что язык, в среде которого вырастает человек, определяет вместе с тем его связь с миром и отношение к миру…» [2, с. 512–513]. Поэтому изучая классические языки, человек проникается тем духом, который позволяет ему лучше понять философию и аксиологию античности.

В гуманистической философии Гумбольдта были разработаны как «вечные» вопросы: сущности человека, его индивидуальности, его духовности, так и впервые им поставленные проблемы: языка как продукта духовного труда народа и средства созревания человека, роли языка как инструмента конституирования общества и др. Философские учения Гумбольдта об индивидуальности, о языке не могли не сыграть своей роли в осмыслении самим философом и его современниками идеи гуманизации образования. В первую

очередь объектом такого осмысления стало новое понимание сущности образования как пути и средства развития индивидуальности, обеспечения возможности ее последующей реализации. Также в поле зрения общественной мысли и деятелей образования Гумбольдтом был введен вопрос о ценности изучения языков для расширения мировоззрения человека, обогащения его индивидуальности, развития его самопознания, усиления его духовной работы.

Г. В. Ф. Гегель осуществил теоретическое обоснование ценностно-культурологической философии образования в своей «Феноменологии духа» и в пяти так называемых гимназических лекциях, которые он читал в качестве ректора гимназии в Нюрнберге. Идея образования человека должна, по Гегелю, иметь духовную природу, поскольку понятие духа составляет истину понятия человека [3, с. 303, 420–421, 520; 4, с. 25]. Гегель разделял основной подход неогуманизма: образование и воспитание через ознакомление с иной культурой, а именно с античной [2, с. 55]. В едином воспитательно-образовательном процессе человек отчуждается от своей национальной культуры, с тем чтобы, опосредовав это отчуждение путем погружения в античную культуру, вернуться на почву культуры национальной. Однако в таком случае отношение к национальной культуре будет уже не непосредственным, а рефлектированным, заключающим в себе осознание содержания и ценности национальной, античной и всей мировой культуры. «На этом центрифугообразном движении души, — утверждал Гегель в своей первой гимназической речи, — основывается необходимость обретения ею своего собственного различения, которое она ищет в своей природной сущности и состоянии, основывается необходимость ввести далекий, чуждый мир в молодой дух. Различающей стеной, посредством которой это различение осуществляется для образования, является мир и язык древних; однако эта стена, которая разделяет нас от нас, содержит в то же время все исходные пункты и нити для возвращения к нам самим… для нахождения нашей самости» [цит. по: 2, с. 58].

Таков основной принцип философии образования неогуманизма, теоретически обоснованный в немецкой классической философии. Вклад Гумбольдта и Гегеля в гуманизацию образования был также сделан и на практическом уровне, а именно через разработку реформы высшего образования, в осуществлении которой философы принимали активное участие. В рамках этой реформы наряду с университетом нового типа было создано и новое среднее учебное заведение — гуманистическая гимназия, воплотившая идеал классической ценностно-культурологической философии образования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К. Ценностно-культурологическая педагогика и ее возможности в условиях современности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Психологические и педагогические науки. — 2020. — Т. 1. — № 1. — С. 69–81.

2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М., 1988. 704 с.

3. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1975. — 532 с.

4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1977. — 471 с.

5. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984. — 400 с.

6. Гумбольдт В. Язык и философская культура. — М.: Прогресс, 1985. — 450 с.

7. Капнист П. Классицизм как необходимая основа гимназического образования. Вып. 2. — М., 1900.

8. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1985. — 621 с.

9. Масленников Д. В. Логическая форма философии в системах Фихте и Гегеля: к вопросу о метатеоретических основаниях неогуманистической педагогики // Образование, экономика, общество. — 2012. — № 5–6. — С. 12–20.

10. Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV–XVII вв.). — М: Изд-во УРАО, 1999. — 400 с.

11. Паульсен Ф. Исторический очерк развития образования в Германии. — М., 1908.

12. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. — М.: Наука, 1969. — 703 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.014
УДК 1(091)

К. В. Преображенская, Д. А. Григорьянц*

ФЕНОМЕНЫ СОВРЕМЕННОСТИ И ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЕКТОРЫ НОВЕЙШИХ КОНЦЕПЦИЙ ОБРАЗОВАНИЯ

В статье рассматриваются философско-антропологические подходы к формированию концепций образования в условиях современности. Феномены современности отражаются на всех элементах педагогического процесса. В этой связи необходимо найти баланс между традиционными моделями образования и просвещения и новейшими образовательными инструментами.

Ключевые слова: образование, общество, идентичность, субъект, личность, культура, становление, современность.

K. V. Preobrazhenskaya, D. A. Grigor'yancz

THE PHENOMENA OF MODERNITY AND PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL VECTORS OF THE LATEST CONCEPTS OF EDUCATION

The article discusses philosophical and anthropological approaches to the formation of concepts of education in modern conditions. The phenomena of modernity are reflected in all elements of the pedagogical process. In this regard, it is necessary to find a balance between traditional models of education and enlightenment and the latest educational tools.

Keywords: education, society, identity, subject, personality, culture, formation, modernity.

Системы образования как отражение процессов современности

Современность ставит непростые вопросы перед социальной и культурной жизнью общества и, соответственно, «нагружает» рисками все сферы, связанные с формированием мировоззрения, преемственности ценностных парадигм и стратегий образования.

* Преображенская Кира Владиславовна, к. ф. н., ученый секретарь Ученого совета Русской христианской гуманитарной академии; kira459@list.ru

Григорьянц Д. А., аспирант, Русская христианская гуманитарная академия

Ничего удивительного, что система образования сегодня является своеобразным маркером всех социальных процессов современности. Образование разделяет и судьбы национальных государств, и тенденции в экономической сфере, и информационные сдвиги, которые коснулись самого фундамента человеческого восприятия.

Вместе с тем модели образования, помимо функционала передачи культурных и социальных моделей, должны быть ориентированы на новые качества общества будущего. В этом контексте дискуссия о наличии меры или равновесия между традиционализмом и модернизмом педагогических практик как никогда актуальны: именно сфера образования формирует фундаменты ценностных убеждений личности. Педагогические практики прошлого (здесь необходимо учитывать классические образовательные модели, которые были укоренены в христианской парадигме) — могут ли они стать инструментами обновления, «перепрочтения» классических образовательных моделей, тем самым позволив ответить на риски современности, вернув в социоантропологическую сферу и устойчивость, и ценностные ориентиры?

Анализ актуальных процессов в системах образования (можно говорить об общей проблеме разных национальных систем) не позволяет однозначно утверждать, что проблема утраты качества и глубины педагогической практики коренится в универсальных или, наоборот, локальных факторах.

В последние годы часто приходится слышать о «клиповом мышлении», об укороченном внимании, о визуализации восприятия. Как отмечают исследователи в области этнологии и культурной антропологии, эти признаки сближают восприятие современного человека с архаическим: «Данный тип мышления, как считается, базируется на визуальном образе, или “картинке”, а не на рационально-логическом анализе. Это связывается с беспрецедентным развитием видео технологий в электронных СМИ. В известной мере, подобное развитие событий действительно возвращает нас *в* “первобытное” ментальное. Например, по наблюдениям антропологов, “туземцы”, умевшие считать только до трех, тем не менее, безошибочно определяли по целостности визуального образа стада отсутствие даже одной особи скота и немедленно шли на ее поиски. В данном случае мышление также сопоставляло, по-видимому, визуальный эталон и образ стада, которые должны были соответствовать друг другу, что свидетельствовало о целостности реального объекта» [1, с. 274].

Очевидно, что в формате визуализации внимание укорачивается, поскольку требуется не последовательное, фрагментарное восприятие, аналогичное арифметическому счету, но то, что в западной философской традиции обозначается термином «интуиция». Это процесс, в котором разрозненные фрагменты восприятия приобретают целостную форму. Нет оснований подвергать критике эту форму восприятия информации, она тоже может оказаться ресурсом, позволяющим субъекту быстрее переходить к стадии «концептуализации». В этом смысле молодые люди информационной эпохи в восприятии настроены предельно «прагматично»: при наименьших затратах времени и сил они стремятся опознать концептуальный смысл информации и сразу же двинуться дальше, к следующей задаче. Именно этот механизм заложен в подаче информации в интернет-пространстве.

Наконец, статус информации, получаемой в образовательном учреждении, как будто бы ничем не отличается от информации, находящейся в открытом доступе. Создается иллюзия, что при обращении к любой информации всякий субъект сможет ее обработать необходимым образом, т. е. извлечь из нее сущностное содержание.

В информационную (постиндустриальную) эпоху меняется характер производственных отношений, стирающий границы профессий и требующий междисциплинарных навыков. Стирание границ профессий уже отчасти стало источником низкого процента трудоустройства выпускников вузов по полученной специальности. Особенно отчетливо это можно увидеть на примере гуманитарных специальностей: профили вузовских специальностей значительно неопределеннее требований рынка труда и одновременно являются более узкими, чем комплексные требования работодателей.

Интересно, что об этой тенденции Г. П. Щедровицкий размышлял еще в конце 60-х гг. XX века: «Бурное развитие технического производства и науки в последние шестьдесят лет сделало невозможным сохранение существующей системы образования» [4, с. 4].

В целом, анализируя антропологический и социальный фон изменений в педагогической сфере, можно заключить, что национальные и локальные проблемы в сфере образования представляют собой наслоение универсальных тенденций на исторически сложившиеся образовательные практики.

В этом контексте необходимо выделить те педагогические модели прошлого, которые способны стать основой для формирования инструментов образования и воспитания, которые опираются на фундаментальные ценности человечности, составляющие базис социальной и культурной устойчивости.

Концепт «другого» и становление личности

При всем многообразии и многополярности современного мира культур и конфессий основополагающие антропологические константы («личность», «понимание», «диалог», «язык» и т. п.) остаются неизменными, пусть даже и приобретают некоторые особенности в трактовке традиций.

Одной из таких констант является концепт «другого» (или «Другого»), который в XX веке активно разрабатывался в рамках философских, социокультурных и психологических исследований. В известной степени концепт «другого» является ключевым звеном христианской картины мира и вместе со становлением и распространением западноевропейской цивилизационной парадигмы оказывает влияние и на те культуры и цивилизации, которые изначально относились к другим мировоззренческим корням, и проникает в них.

Собственно религиозный и культурный контекст понятия «Другой» постепенно размывается, но тем не менее глубоко христианские основания трактовки понятий «личность», «свобода», «воля» становятся частью фундамента той картины мира, которую мы сегодня узнаем как современность.

Понятие другого неразрывно связано с понятием личности, самосознанием, саморефлексией и кристаллизацией ценностей. «Другой» — это та фигура, вокруг которой выстраивается жизненный мир личности. Замечательно наблюдение Л. Выготского: «…можно сказать, что через других мы становим-

ся самими собой, и это правило относится не только к личности в целом, но и к истории каждой отдельной функции… Личность становится для себя тем, что она есть в себе, через то, что она предъявляет для других» [2, с. 169]. Другой в данном случае — не препятствие и не ограничение, а зеркало или путь к образу Я. Можно сказать, что соотносить свое бытие с бытием другого — это фундаментальное качество «человечности».

Интересен взгляд восточной философии на природу человека. В своей статье "Intercivilisational Dialogues as a Path Toward a Community of Common Destiny" госпожа Чен отмечает, обращаясь к материалу Чжун *Ён* «Конфуцианская классика» *(1997):* «То, что повелевает Небесами, называется природа (性 син). Следование природе называется Путь (道 Дао). Культивирование Пути называется просвещение. Сразу же мы видим глубокий отход от более интеллектуальной греческой философии. Для Конфуция быть человеком не значит быть рациональным, но вместо этого означает быть "ren" или человечным, что равносильно любви и заботе. В классическом китайском словаре Шуовэнь говорится: "Ren означает приязнь". Конфуций говорит, что ren означает "любить людей", а метод достижения ren — shu 恕 — взаимность или сравнение собственного сердца с сердцами других, а также сострадание» [8, с. 9–10].

В ситуации современности, когда общество утрачивает естественные механизмы солидаризации (религия, мораль, нормы), механизм «Я и другой» приобретает компенсаторное значение, выводя на первый план новые формы общественной солидарности на уровне субкультур и малых социальных групп. Отчасти этим феноменом можно объяснить стремление современного человека к «сетевым» форматам общественной жизни. Возможно, феномены восприятия другого, взаимности и солидарности и есть те непреходящие антропологические качества, на которые следует обратить внимание, говоря о современном человеке?

«Другой», культура, ценности — в эпоху постмодерна никакое из этих понятий не является стабильным. Согласно меткому замечанию З. Баумана, идентичность человека становится подобна «текучей современности» [7], она — «переменная величина». Разные виды идентичности сменяют друг друга, «наслаиваются» друг на друга.

В эпоху глобализации происходят сложные процессы по размыванию традиционных ценностей, которые подвергают нации и государства стихийным или направленным извне культурным и информационным влияниям, когда за короткий промежуток времени происходит быстрая смена закрепившихся символических паттернов. Инструментами воздействия на различные сообщества являются как социальные, политические, экономические практики и информационные потоки, которые являются неизбежными спутниками мирового товарного обмена, так и символические коды, которые несут в себе другие этнокультурные сообщества, способные с заранее непредсказуемым результатом создать сложную систему воздействия.

Новейшие и классические педагогические практики и ресурсы духовного просвещения

Современная философия образования ставит задачи осмысления того, какие педагогические практики прошлого выполняли задачи ценностного становления личности и какие ресурсы классических традиций образования могут стать естественным дополнением новейших педагогических инструментов.

С точки зрения педагогической методологии русскую школу всегда отличало внимание к человеку как личности, начиная с «Опыта педагогической антропологии» К. Д. Ушинского и практики школьного обучения талантливого педагога С. А. Рачинского, заканчивая педагогическими линиями, заложенными Л. С. Выготским.

В 1867 году в своей знаменитой работе «Человек как предмет воспитания: опыт педагогической антропологии» он отмечал: «Неужели нет в Германии какой-либо хорошей педагогики, которую можно было бы перевести? Как-то кажется, что не быть в Германии такой педагогики не может. Мало ли у них этого добра? Можем ли мы ручаться, что та же английская школа, только переведенная на русский язык и перенесенная к нам, не даст худших результатов, чем те, которые даются нашими теперешними школами» [5, с. 35]. Ключевая мысль здесь заключается в необходимости внимания к сохранению аутентичных ценностей культуры, которые естественным образом транслируются в педагогическом процессе.

Как отмечает академик А. А. Корольков, «просвещение в России выстраивалось в духовную традицию, ибо заботилось, прежде всего, о духовном возрастании личности, а не только об интеллекте. Стремление к совершенству духовному, к свету божественному — это жизненное задание формировалось и родительским воспитанием, и церковью, и исповедями, и участием в литургическом действе, и школой, литературой, пением, художествами, народным творчеством. <…> Всмотреться в традиции русского просвещения — значит осознать и понять пути отечественной культуры, избрать верное направление нашего исторического развития» [3, с. 78].

В российской актуальной педагогической практике мы десятилетиями сталкивались с попытками реализовать в рамках модернизации западные модели образования. Помимо того, что эти модели имеют противоположные векторы (англосаксонская — прагматический и узкопрофессиональный: педагог «лепит» свой материал, инструменты четко определены, случайности исключены; болонская модель — глобальный и гуманистический: субъект есть источник своего развития, способный оценить и выбрать правильную траекторию, междисциплинарность востребована в условиях смещения границ культур и профессий), ни одна из них не реализуется в полной мере. Современные ФГОС содержат элементы обеих моделей, что приводит к размыванию исходных принципов и к потерям в качестве образования.

Вместе с тем указанные модели образования по своей сути не антропологичны. Они используют как фундамент устаревшие сциентистские клише картины мира индустриализма (с одной стороны) и Просвещения (с другой) с целью конструирования субъекта. Современность же требует в изменении

стратегий образования не только учета социальных ожиданий со стороны общества, но и анализа собственных качеств субъекта.

В 30-е гг. XX в. в мировой педагогической мысли была сформулирована дилемма «трудового и формального образования» [6, с. 15]. Можно сказать, что тема знаниевых, деятельностных, узкоспециализированных и фундаментальных парадигм уже подробно обсуждалась за несколько десятилетий до начала российской модернизации образования. И более того, в качестве ответа на изъяны западных моделей педагогики широкая педагогическая мысль обратилась именно к достижениям русской педагогической школы, к открытиям Л. С. Выготского и его последователей [6, с. 11].

В известной степени и «системно-деятельностный», и «компетентностный» подходы, которыми оперирует язык «модернизации», — продукт именно русской педагогической школы, которая стремилась мыслить образование не с точки зрения предмета, но с позиций качеств субъекта. Особое значение здесь приобретает различие понятия «индивидуальной профессиональной траектории» (ориентированной на конкретные производственные навыки) и принципа саморазвития личности. Именно последний принцип позволяет надеяться, что в русле русской педагогической школы будут разработаны стратегии, отвечающие вызовам современности.

Возможно, следует признать, что в развитии современного российского образования и культуры необходимо в первую очередь учитывать те социальные и антропологические факторы, которые отражают актуальную отечественную национальную и культурную ситуацию. И в этом смысле образование принадлежит сфере гуманитарной практики, работающей в духовно-нравственном мире личности, организующей ее способность к инновациям, к воспроизводству знания.

Вектор отечественных педагогических подходов, основывающих педагогические стратегии на понимании самого субъекта педагогики — человека, сегодня может оказаться смыслообразующим элементом, способным объединить разрозненные педагогические концепции современности. Этот вектор и должен стать тем самым антропологическим и социальным фактором, который позволит отечественному образованию остаться главной человекообразующей и культурообразующей силой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бочаров В. В. Неписаный закон: Антропология права. Научное исследование: Учебное пособие. — СПб.: Издательство РХГА, 2012

2. Выготский Л. С. Собрание сочинений: В 6 т. — Т. 3. Проблемы развития психики / Под ред. А. М. Матюшкина. — М.: Педагогика, 1983.

3. Корольков А. А., Преображенская К. В., Романенко И. Б. Педагогическая антропология в зеркале философии. — СПб.: Алетейя, 2017.

4. Педагогика и логика. — М.: Касталь, 1993.

5. Ушинский К. Д. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии // Ушинский К. Д. Педагогические сочинения: В 6 т. — Т. 5. — М.: Педагогика, 1990.

6. Щедровицкий П. Г. Очерки философии образования. — М., 1993. — С. 15.

7. Bauman Z. The Individualized Society. — Cambridge: Polity Press, 2001.

8. Chen Jiahong. Dialogues as a Path Toward a Community of Common Destiny. — June 30, 2016. — URL: https://doc-research.org/en/intercivilisational-dialogues-as-a-path-towarda-community-of-common-destiny/ (дата обращения: 17.11.2021).

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.015
УДК 1(091)

М. Ю. Смирнов*

ФЕНОМЕН СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В СОВЕТСКОМ И ПОСТСОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ

В статье рассмотрен феномен секуляризации в условиях советского и постсоветского общества. Автор выдвигает тезис о том, что характер секуляризации определяется взаимоотношениями религиозных институтов с государством и социокультурными паттернами населения страны. Ключевым фактором секуляризации в России на протяжении всей истории и поныне выступает государство, которое ограничивает возможности религиозных организаций и контролирует их деятельность, вынуждая эти организации адаптировать религиозные нормы к интересам светской власти. Но секуляризация не сводится только к отделению религиозных объединений от государства. В умонастроениях и поведении современных последователей различных религий происходит своего рода реструктуризация, когда конфессиональная нормативность постепенно уступает место персональному мировоззренческому самоопределению, при котором религиозный компонент сосуществует с множеством нерелигиозных.

Ключевые слова: государство, религия, секуляризация, модели секуляризации.

M. Yu. Smirnov

THE SECULARIZATION PHENOMENON IN SOVIET AND POST-SOVIET SOCIETY

The article examines the secularization phenomenon in the Soviet and post-Soviet society conditions. The author puts forward the thesis that the nature of secularization is determined by the relationship of religious institutions with the State and the socio-cultural patterns of the country's population. The key factor of secularization in Russia throughout history and to this day is the State, which restricts the possibilities of religious organizations and controls their activities, forcing these organizations to adapt religious norms to the interests of secular authorities. But secularization is not limited only to the separation of religious associations from the State. A kind of restructuring is taking place in the attitudes and behavior of modern followers of various religions, when confessional normativity gradually gives way to personal

* Смирнов Михаил Юрьевич, доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, mirsnov@yandex.ru

worldview self-determination, in which the religious component coexists with a multitude of non-religious ones.
Keywords: State, religion, secularization, models of secularization.

Феномен секуляризации — это постоянный предмет полемического дискурса в отечественном религиоведении на протяжении второй половины XX и первой четверти XXI веков [3]. Можно сказать, что не менее трех поколений исследователей религии входили в профессию, осваивая различные трактовки секуляризации [13]. И ныне религиоведы регулярно участвуют в дискуссиях на эту тему, расширяя её диапазон вплоть до обсуждения концепций десекуляризации и так называемого постсекулярного общества [2; 4; 11; 16].

Понятие секуляризации полисемантично [17, с. 334–337]. Исторически этим термином принято называть отчуждение собственности религиозных организаций в мирское, прежде всего государственное, ведение. В частном значении секуляризацией можно назвать и добровольное сложение с себя сана служителем культа (который при этом может остаться верующим человеком). В современном же употреблении это понятие чаще всего связывается с отделением религиозных организаций от государства и правовым закреплением светского характера государственного устройства. Одновременно присутствует и расширительное толкование секуляризации, когда этим понятием обозначается процесс освобождения различных сторон общественной и личной жизни от принудительного воздействия и контроля со стороны религиозных институтов. В последнем случае можно говорить об объективном характере секуляризации как следствии возникновения и действия большого ряда факторов — и внешних по отношению к религии, и внутренне присущих самой религии.

Поскольку во всех случаях субъектом секуляризации, индивидуальным или совокупным, являются конкретные люди или их объединения, то для понимания секуляризации, конечно, важны их мотивы — идейные, политические, житейские. Проще говоря, необходимо понимать, что же такое возникает в умонастроениях людей, что сподвигает их на секуляризационные действия. Естественно, что с этим связано и понимание того, почему вообще возникают секуляризационные намерения, а также почему эти намерения претворяются в жизнь разными, иногда менее, иногда более радикальными средствами. Собственно, степенью радикализма этих намерений и определяются модели секуляризации, где-то относительно уравновешенные, где-то форсированные и даже жёстко репрессивные.

В академических исследованиях на тему секуляризации в отечественной истории приводятся вполне обоснованные доводы, относящие запуск явных секуляризационных процессов в России к раннему Новому времени — периоду укрепления авторитарной (самодержавной) государственности, исключавшей конкурентов на поле власти, в том числе ограничивая и контролируя материальные притязания религиозных организаций, но не отказывая этим организациям в статусе одной из опор монархического государства [8]. Собственно говоря, в дореволюционной России инициативы по секуляризации исходили всегда от высшей светской власти (ограничение церковного землевладения

и собственности архиерейских домов в XVI–XVII веках, реформирование церковного устройства Петром I и Екатериной II в XVIII веке, бюрократическая регламентация всех вероисповеданий в Российской империи в XIX — начале XX веков) [1]. Российская империя, конечно, не была секулярным государством: в ней существовали и государственная («первенствующая и господствующая») религия, и государственная церковь. Но мировоззренческое совмещение светской власти и исповедания религиозной веры не отменяло надзирающего и управленческого отношения государства ко всем религиозным организациям в стране и ограничения церковного влияния там, где оно могло выйти из под контроля или противоречить интересам государства [9, с. 36].

В советский период секуляризация как отделение религиозных объединений от государства полностью состоялась. Такой компонент религии, как религиозные организации, рассматривался как потенциально опасный для советской государственности, отчего изначально стал объектом радикального подавления и маргинализации. В то же время на практике никогда не возникала ситуация полного уничтожения организационных форм религии. Политический интерес диктовал более изощренную стратегию — интеграцию религиозных объединений в секуляризируемый социум в целях использования лояльности участников этих объединений к государству. Современные исследователи справедливо выделяют советскую модель секуляризации как политически мотивированный баланс между идейным неприятием религии, прагматическим использованием религиозных организаций и выработкой функциональных эквивалентов востребованных религиозных практик [15].

При этом советские государственно-идеологические устои были практически малочувствительны к реальному содержанию мировоззренческой оппозиции со стороны религиозных учений. Идеология социализма и коммунизма формировалась на основе убеждения в фундаментальном превосходстве научно-материалистического миропонимания над любым иным, отчего, кстати, наиболее сильной её доказательной стороной была апелляция к науке и гораздо менее убедительно звучала философская аргументация.

Эффективность идеологических кампаний против религиозного влияния на население оказывалась поверхностной, не устраняющей оснований религиозной потребности, что, кстати, вполне осознавалось в институциях, назначенных вести идеологическую, политико-воспитательную работу среди населения. Поэтому чаще всего речь шла просто о несовместимости религии с мировоззрением строителей коммунизма. В силу патриотизма и принятия советского строя верующими, в определенный период советской истории происходит переход от репрессивных действий к относительно «вегетарианской» дистанционной критике, именовавшейся «идейной борьбой с религией». В целом же сохранялось убеждение, что развитие наук и на их основе — образования и светской культуры приведет к смене религиозных ориентиров на нерелигиозные в сознании у новых поколений [10, с. 346–348].

В этой связи выскажу мнение, что советская модель секуляризации, при жёсткости и даже жестокости осуществлявшихся действий и одиозности многих воплощавших её персон, не была направлена против религии в целостном её понимании — как единства мировоззрения, организации и культа. По суще-

ству, эта модель лишь вводила режим принудительного ускорения в конкретных сегментах религиозного комплекса: и для воздействовавших на религию внешних существенных изменений в социальной и культурной сферах всего общества, и для внутренних процессов в религиозной жизни, приводивших население страны в секуляризованное состояние. Секуляризация в советском обществе имела вполне объективные основания, но при этом либо корректировалась политическими потребностями, либо искусственно подстегивалась устремлённостью к скорому достижению поставленных перед обществом идеологических целей.

Надо признать, что действие этой модели привело к устойчивым последствиям в виде воспроизводства отношения к религии как к управляемому средству достижения каких-либо идеологических и социальных целей [5]. Своеобразным подтверждением стала краткосрочность бума так называемого религиозного возрождения, происходившего в позднесоветский и начальный постсоветский периоды. Довольно скоро обнаружилось, что религиозные традиции не способны стать ожидаемым пространством духовной стабильности: настолько явной оказалась мирская вовлеченность большинства религиозных организаций, девальвировавшая их мистико-сотериологический потенциал. Но окрепшие религиозные организации стали инструментом воздействия на массовое сознание, что по сей день периодически используется государством.

В первой половине 1990-х годов, с возрастанием масштаба публичного присутствия религиозных организаций, возник и широкий спектр их нерелигиозных амбиций — от усиления материальной инфраструктуры до политического влияния. Одновременно развивалась конкурентная ситуация в религиозной среде, когда набиравшие новый вес исторически давние в России религиозные организации внезапно для себя столкнулись с повышенной активностью маргинальных до того времени или вовсе прежде не существовавших в нашей стране религиозных сообществ отечественного и зарубежного происхождения.

Показательно, что реакция так называемых традиционных религиозных организаций на эту конкуренцию была точно предопределена их историческим опытом взаимоотношений с государством — именно к нему были обращены апелляции по ограничению, а лучше и подавлению религиозных конкурентов (иноконфессиональных объединений, альтернативных юрисдикций, НРД, культов и проч.). Воспитанные секуляризацией дореволюционного и советского государства, религиозные организации именно в действиях государства видели главный фактор, определяющий режим их существования.

Постсоветская российская государственность быстро переформировала секуляризационную модель, на место идеологического неприятия религии поставив принцип «никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной»; прагматическое же отношение к религиозным организациям сохранилось. Точками отсчета в развитии этой модели стали 14-я статья Конституции Российской Федерации (1993) и последовавшее принятие Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997; в настоящий момент действует в редакции 2021 г.).

За четверть века после выхода указанного Федерального закона, периодически возникали разные действия, расширявшие или сужавшие диапазон возможностей религиозных организаций. В целом, материальные возможности у этих организаций наращивались, они обрели ряд преференций, отраженных в правовых актах, присутствие в публичном пространстве стало заметным и постоянным. Расширился и диапазон амбиций — от стремления интегрироваться в систему светского образования (акцент на конфессиональный контент ОРКиСЭ и ОДНКНР в начальном и основном общем образовании, теология в вузах и как научная специальность) до включенности в идеологию (культивирование религиозного смысла концепции «Русского мира»).

Эти и ряд иных обстоятельств нередко дают основание для утверждений о клерикализации российского общества. Однако пока трудно согласиться с подозрением в явном клерикализме; для его реализации отсутствует главное, как представляется, условие — признание и правовое закрепление особого (преимущественного) статуса религиозных организаций в общественно-государственной системе, с наделением их управленческими функциями в нерелигиозной сфере.

Различные модели секуляризации лишь выражают специфику трансформаций российского государства, самодостаточного и не нуждающегося в равновеликом себе религиозном субъекте власти. Вся история отечественной государственности показывает, что при любом личном отношении к религии её представителей и при любом правовом положении («государственная церковь» или «отделение от государства») константой остается секуляризационная позиция светской власти.

Попросту говоря, конкурентов в вопросах власти отечественная государственность не допускала, не допускает и не допустит. А вот инструментально использовать религиозный фактор эта власть способна, что и делает. Правда, с переменным успехом. Всё-таки секуляризация — это не только про отношения между государством и религиозными организациями, но и про состояние массового сознания, умонастроения, жизненные потребности и мотивацию людей в светском обществе. А в этой сфере у религии своя динамика и логика эволюции, формирующаяся вне компетенций государственного регулирования.

Если смотреть на секуляризацию не мистически, как на какое-то таинственное помутнение сознания у благочестивого homo religiosus, и тем более не как на происки «врага рода человеческого», то уместно будет утверждать, что движущий фактор секуляризационного отношения к религии формируется в самой религии, точнее в тех компонентах религии, которые обеспечивают её существование в социокультурном пространстве.

При всей сакральности сотериологического значения религиозных объединений для их участников, по существу именно «земное», существующее в реальной истории состояние форм организации религиозной жизни неизбежно тяготеет к профанному [7]. Любая религиозная организация имеет корпоративные черты, причем чем выше притязания на сакральность своего статуса, тем сильнее корпоративные интересы и амбиции. Конечно, среди этих интересов присутствуют и собственно религиозные, например пастырские и сотериологические. Но как некое социальное целое, большое или малое, ре-

лигиозная организация вовлечена в мирские отношения и зачастую увлечена этими отношениями. Из чего следует неизбежная девальвация вероучительных установок, ориентирующих последователей на приоритет духовного над материальным. Тогда и возникает разочарование в сотериологических способностях религиозной организации, ибо в глазах верующих слишком много места в её деятельности принадлежит нерелигиозным интересам.

В наши дни это обнаруживается в феномене так называемого «исповедания (веры) без принадлежности», а то и в распространенной формуле: «вера это одно, а церковь — это совсем другое». Замечу при этом, что упадок авторитета религиозной организации не тождественен утрате религиозной веры её участниками. Верующие лишь ищут такой уклад своей религиозной жизни, который отвечал бы их личным потребностям и не вступал бы в диссонанс с их религиозными ожиданиями. В этом укладе вполне может найтись место и религиозной организации, но уже не как начальствующему и предписывающему институту, а как комфортной среде совместного исповедания веры [6]. То есть происходит корректировка функционала: имеет место утрата религиозными организациями функции контроля от имени сакральной инстанции за жизненным миром своих последователей в их социальном бытии, но при этом удерживается и усиливается функция маркера общей идентичности участников организации по совместно исповедуемой ими вере. А это и есть один из признаков секуляризации.

Другим признаком секуляризации можно считать изменение роли вероучительного контента религий в сознании и поведении верующих. В любой религии никогда не было такого, чтобы все относящие себя к ней глубоко до тонкостей постигали доктрины и скрупулезно следовали кодифицированным нормам этой религии. Однако религии всегда обладали мощным мировоззренческим потенциалом, аккумулировали в себе нравственные и эстетические искания и тем самым оказывались психологически востребованными и социально функциональными. Поэтому даже невежество в отношении вероучений не отменяло вписанность потребностей подавляющего большинства людей в очерченные религиозными установлениями порядки обыденной жизни.

Но именно развитие человеческих потребностей в различных сферах — социальных и интеллектуальных — неизбежно расширяло мировоззренческий горизонт, генерировало новые стратегии понимания мира и себя в этом мире. Возникает плюрализм таких стратегий, включающий параллельные, а то и альтернативные религиям образы и трактовки мироустройства. В этом процессе религиозные учения не утрачивают значения ориентиров, но неуклонно превращаются лишь в один из оттенков элективного спектра, проще говоря, становятся лишь одним из предметов мировоззренческого выбора, среди прочих, конкурирующих и вполне эффективных.

Причем чем изощреннее религиозные учения, тем менее адекватно понимаемыми и востребованными они становятся в массовом восприятии. Постоянным спутником культивирования религиозных доктрин является их адаптация к возможностям и способностям усвоения этих доктрин большинством верующих. Возникает заметное расхождение между интеллектуальным миром, формируемым энтузиастами религиозной мысли (теологами, рели-

гиозными философами, конфессиональными идеологами), и неизбежным упрощением, вплоть до примитивизации и искажения, вероучительных идей в массовом религиозном сознании.

Оставаясь предметом уважительного отношения, доктринальные идеи перестают быть предметом актуальной востребованности, поскольку последователи религии не находят в них действенных ответов на жизненно важные текущие вопросы. То есть вероучения не упраздняются, но вытесняются на периферию повседневного жизненного мира, оставаясь чем-то вроде заповедных пространств мысли и чувства, куда временами некоторые люди не прочь заглянуть, так сказать, в целях духовной релаксации, но не более того.

Между прочим, аналогичная ситуация имеет место и в иных интеллектуально ёмких областях, особенно в сферах естествознания и точных наук. Процессы там в значительной степени похожие. Разница с религией, может быть, в том, что научное знание по смыслу своему никогда не претендует на роль носителя истин в последней инстанции, а будучи овеществленным, приносит людям конкретные осязаемые или хотя бы наблюдаемые результаты и блага. Религиозные же учения ориентируют преимущественно на эсхатологическую перспективу. Поэтому актуальная прагматика непонятных большинству человечества научных знаний доминирует над потенциальной прагматикой религиозных учений.

Таким образом, секуляризация не «привязана» только к упадку охвата индивидов и сообществ влиянием религиозных институтов — такой упадок может происходить, а может и не происходить, периодически наблюдаются даже так называемые «возвращение сакрального», «религиозное возрождение», «ривайвелизм» и тому подобные явления [14]. Детерминирующим фактором секуляризации можно полагать ограниченную функциональность религиозных институтов для расширяющегося поля нерелигиозных сфер жизни. То есть происходит не сужение религиозной сферы, а расширение сферы нерелигиозной.

На этом основании можно утверждать, что секуляризация происходит именно с институциональными составляющими религии, с её своего рода каркасом из организаций, кодифицированных доктрин и ритуально-культовых практик, тогда как состояние психической и ментальной деятельности, именуемое религиозностью, гораздо более устойчиво перед секуляризационными процессами и не имеет такой же отрицательной динамики, как формализованные религиозные институты.

К свидетельствам внутрирелигиозных мотивов секуляризации относится и трансформация ритуально-культовой деятельности. Обрядовая сторона этой деятельности по-прежнему отражает вероучительные представления, но при практическом исполнении верующими не нуждается в точном понимании ими строгого доктринального смысла производимых действий. Последователям религии необходим, а потому и приоритетен для них, сам акт обрядового поведения, поскольку именно в деятельном формате возникают состояния мыслей, чувств и эмоций, убеждающие в подлинности происходящего.

Такое свойство религиозной обрядности исторически константно, существовало во все времена и во всех религиях. Но для современности, с её мировоззренческим плюрализмом и девальвацией авторитета религиозных

организаций, являющихся блюстителями культовых практик, присуще селективное и произвольное отношение к обрядности, которая может модифицироваться любым образом, в зависимости от конкретных потребностей совершающих её людей.

В адаптированном виде обрядность уже не связана с обязательными предписаниями и может дополняться любыми формами, которые люди находят для себя приемлемыми и функциональными. Такая своего рода «раскованность» ритуально-культового поведения является следствием утраты верующими нормативного восприятия религиозных учений [12]. Конечно, нельзя сказать, что конфессиональная нормативность вообще исчезла, но она приобретает гибкий характер, формируется не столько вероучительными предписаниями, сколько самодеятельным творчеством исполнителей обряда.

Современный религиозный человек, приступая к обрядовым действиям, может отключить звук своего мобильного устройства связи, но не может полностью отключить «мобильник» своего повседневного сознания, наполненного многообразным нерелигиозным содержимым. В храм и ритуал такой верующий входит с теми знаниями/умениями/навыками, которые сформированы в секулярном мире, и проецирует всё это на свое религиозное поведение.

Добавлю, что в любом случае секуляризация связана с состоянием религиозных институтов, которые включены в социальные системы как её обособленные или интегрированные с другими элементы. В качестве элементов этой системы они с неизбежностью подвергаются воздействию и испытывают на себе влияние структурных связей с другими, нерелигиозными, элементами.

Обобщая, можно утверждать, что секуляризация является закономерным следствием внутренней динамики религий как сложноустроенных систем и оказывается не порождением внешних, враждебных религии сил, а процессом реструктуризации базовых компонентов самих религий. Процесс этот может быть и линейным, и нелинейным, и дискретным. Последствия реструктуризации могут быть разными, вплоть до изменения сущностных свойств и перерастания религии в какое-то новое состояние, которое уже невозможно адекватно описывать прежними стереотипными дефинициями религии, но ещё пока трудно четко определить изменения его смыслового контента и подобрать лексикон, приемлемый для характеристики этих изменений, что не отменяет самой секуляризации как реальности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреева Л. А. Феномен секуляризации в истории России: цивилизационно-историческое измерение. — М.: Институт Африки РАН. 2009. — 197 с.

2. Богатырев Д. К., Шишова М. И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16. — Вып. 3. — С. 95–109.

3. Каргина И. Г. Качественные изменения дискурса секуляризации в конце XX — начале XXI в. // Теория и практика общественного развития. — 2014. — № 1. — С. 109–114.

4. Королев С. А. Секуляризация и десекуляризация в контексте концепции псевдоморфного развития России // Философская мысль. — 2015. — № 4. — С. 1–54.

5. Курилов В. А. Советская модель секуляризации: политическое и правовое регулирование свободы совести в СССР (вторая половина XX века). — СПб.: Изд-во РХГА, 2022. — 344 с.

6. Мащитько О. В. Невидимая, рассеянная, пассивная: способы функционирования постсекулярной религиозности // Вестник С.-Петерб. гос. ун-та. Сер. 17. — 2016. — Вып. 2. — С. 100–107.

7. Пронина Т. С. Модель «священное — мирское» в контексте современной религиозности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2014. — Т. 2. — № 1. — С. 48–59.

8. Синелина Ю. Ю. Циклы секуляризации в истории России. Социологический анализ: конец XVII — начало XXI века. — Saarbrücken (Germany): LAMBERT Academic Publishing, 2011. — 381 с.

9. Смирнов М. Ю. Динамика религиозных организаций в дореволюционной России: исторический и статистический обзор // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2010. — № 3. — С. 15–36.

10. Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма / пер. с англ. О. Б. Леонтьевой. — М.: Новое литературное обозрение, 2021. — 552 с.

11. Степанова Е. А. Новое вино и старые мехи: христианство постсекулярной эпохи // Философия в XXI веке: вызовы, ценности, перспективы / отв. ред. О. Н. Томок. — Екатеринбург: Изд-во «Макс-Иинфо», 2016. — С. 40–52.

12. Степанова Е. А. Постсекулярная религиозность: индивид versus институт // Религиоведение. — 2015. — № 3. — С. 56–65.

13. Степанова Е. А. Теории секуляризации в «проекте Модерна»: возможности и границы // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. — 2009. — Вып. 9. — С. 54–73.

14. Струнькина Е. С. Трактовки религии в публичном пространстве современных обществ // Вестник Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. — 2015. — Т. 2. Философия. — № 4. — С. 177–184.

15. Узланер Д. А. Советская модель секуляризации // Социологические исследования. — 2010. — № 6. — С. 62–69.

16. Шишков А. В. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2. — С. 165–177.

17. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. — СПб.: Платоновское философское общество, 2017. — 508 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.016
УДК 130.2

И. В. Фотиева*

ПАУЛЬ ТИЛЛИХ: ПРОФАННОЕ И СВЯЩЕННОЕ В КУЛЬТУРЕ**

Статья посвящена проблематике культуры в трудах известного протестантского теолога и философа Пауля Тиллиха. Проводится анализ его трех ключевых работ: «Об идее богословия культуры», «Церковь и культура», «Теология культуры». Выделяются центральные положения автора: укорененность всех форм культуры в религии; соотношение религиозного содержания и культурной формы; рассмотрение культуры как совокупности смыслов, восходящих к трансцендентному сверхсмыслу; нацеленность любого культурного творчества на выражение «предельного интереса» и, соответственно, его явный или скрытый религиозный характер. Отмечены вопросы, возникающие при сопоставлении позиции Тиллиха с современной культурой, в частности правомерность поиска религиозного содержания в масс-культуре, молодежных субкультурах и других аналогичных формах; в то же время подчеркивается значение его трудов для развития философии культуры.

Ключевые слова: культура, религия, теология, религиозная философия, П. Тиллих.

I. V. Fotieva

PAUL TILLICH: THE PROFANE AND SACRED IN CULTURE

The article is devoted to the problems of culture in the works of the famous Protestant theologian and philosopher Paul Tillich. The analysis of his three key works "On the idea of the theology of culture", "Church and culture", "Theology of culture" is carried out. The central provisions of the author are highlighted: the rootedness of all forms of culture in religion; correlation of religious content and cultural form; consideration of culture as a set of meanings ascending to a transcendent super-meaning; the focus of any cultural creativity on the expression of "ultimate interest" and, accordingly, its explicit or hidden religious character. Issues that arise when comparing Tillich's position with modern culture are noted, in particular, the legitimacy of the search for religious content in mass culture, youth subcultures

* Фотиева Ирина Валерьевна, профессор, доктор филос.наук, доцент, Алтайский государственный университет; fotieva@bk.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21–011–44073 «Диалог науки и религии: исторические традиции, современные тенденции, проблемы и перспективы».

and other similar forms; at the same time, the significance of his works for the development of the philosophy of culture is emphasized.
Keywords: culture, religion, theology, religious philosophy, P. Tillich.

В последние десятилетия, как справедливо отмечает Клаас Дж. Краай, важные достижения в логике, эпистемологии и метафизике; труды У. Олстона, Э. Плантинги, Р. Суинберна и других известных теологов XX–XXI столетий

> сделали религиозную философию интеллектуально респектабельной… Сегодня это направление процветает: здесь много профессиональных ассоциаций, научных конференций, и специализированные журналы, множество монографий и антологий издаются каждый год в этой области ведущими академическими изданиями [12, с. 246].

Поэтому закономерен новый рост интереса исследователей к различным аспектам философско-теологических изысканий ведущих авторов, к их решениям ключевых философских вопросов, к дискуссиям между представителями различных конфессий и направлений, к проводимому ими анализу основных сфер человеческого бытия — современной науки, культуры, социальных процессов. По мнению К. И. Уколова, этот «богословский поворот» начался еще в период

> коренного кризиса культуры, поразившего после 1918 г. Среднюю Европу. В условиях великого политического и духовного крушения пришлось по-новому ориентироваться во всех областях культуры — в изобразительном искусстве, в архитектуре, в философии и т. п. [9, с. 9].

Сегодня же ситуация отчасти повторяется, хотя и на новом уровне: растущие противоречивые и кризисные явления во всех сферах, а также формирование новой, постнеклассической картины мира, в рамках которой все большее значение приобретают «человекоразмерные» модели, по известному выражению В. С. Степина [см.: 5], — все это заставляет современных авторов переосмысливать взаимоотношения между «природой» и «духом»; наукой и культурой; естественнонаучным и гуманитарным знанием, философией и религией и даже религией и наукой.

В связи с этим представляется актуальным обратиться к наследию одного из ведущих теологов и философов XX века Пауля Тиллиха. Это наследие многопланово, поэтому мы остановимся лишь на одной теме — теме культуры. Проблемы культуры и, прежде всего, вопрос о соотнесенности светской культуры и религии, конечно, поднимали многие теологи и религиозные философы, но Тиллих не только сделал эти проблемы сквозными для своих работ, но и подверг их серьезному осмыслению. При этом саму культуру Тиллих понимал в широком смысле — как совокупность всех сфер и продуктов деятельности человеческого духа, соответственно анализируя и науку, и этику, и эстетику, и философию искусства. Мы, основываясь на анализе нескольких его работ, рассмотрим лишь ключевые положения, составляющие базис его религиозно-философской модели культуры.

Начнем с одной из ранних работ Тиллиха — «Об идее богословия культуры» (1919 г.). Остановимся на ней достаточно подробно, так как в ней был

заложен ряд основополагающих принципов и тезисов для анализа темы культуры в его наследии. Он начинает данную работу с традиционной констатации неустранимости личности творца из предмета культуры и, соответственно, принципиальной разницы между «наукой о культуре» и естествознанием или математикой. Но далее он подчеркивает, что личная позиция творца «есть нечто большее, чем просто индивидуальный произвол… даже самая индивидуальная позиция оказывается прочно укорененной в почве объективного духа, в материнском лоне всякого творения культуры…» [7, с. 227–228]. На этой основе Тиллих проводит различие между двумя взаимосвязанными формами «науки о культуре»: с одной стороны, это теоретико-философское осмысление той или иной культурной сферы, с другой стороны — «нормативная наука». Примерами являются философия искусства и эстетика, философия морали и нормативная этика, философия религии и богословие. При этом свои базовые принципы теоретико-философские исследования черпают именно из культурной общности, «материнского лона». И далее в работе высказывается ключевой тезис: «материнским лоном» культуры является именно религия. Здесь Тиллих перекликается со многими теологами, в частности, например, с Д. Хартом, подчеркивающим, что «человеческая тоска по Богу или по трансцендентному глубока… Она лежит в основании всей человеческой культуры» [10, с. 12–13].

При этом, по мнению Тиллиха,

> благодаря соединению религиозного принципа и культурной функции теперь может возникнуть специфическая религиозная культурная сфера, а именно: религиозное познание (миф или догма), область религиозной эстетики (культ), религиозное формирование личности (освящение), религиозная форма общества (Церковь со своим особым церковным правом и особой общинной этикой). В таких формах религия оказывается актуальной, *религиозный принцип обретает существование только в соединении с внерелигиозными культурными функциями* [выд. нами. — *И. Ф.*] [7, с. 230–231].

Но возникает вопрос: как быть с той ситуацией, что в действительности в каждой из областей культуры ее религиозные формы как бы отделены, очерчены и наряду с ними существуют обширные сферы светского искусства, этики или тем более науки? Здесь надо обратиться к самому пониманию религии Тиллихом: религия есть «опыт безусловной реальности»; причем речь не идет о некой новой реальности «наряду с прочими вещами или поверх них», но о *сверхсущем*, «о последней, глубочайшей, все потрясающей и все вновь созидающей смысловой действительности» [7, с. 232]. Если мы принимаем этот исходный тезис, то все становится на свои места. Религия, подчеркивает Тиллих, не нарушает автономии науки, или искусства, или этики. Развитие их форм идет по их собственным внутренним законам. Но при этом каждая из них «как целое помещается в условия “теономии” парадоксального религиозного фундаментального опыта» [7, с. 233].

Основываясь на этом, Тиллих интерпретирует соотношение между формой и содержанием в любом культурном явлении, иллюстрируя его простым геометрическим примером:

> Автономия культурных функций имеет своим основанием их форму, законы их применения, теономия же коренится в их содержании, в той реальности, которая проявляется или осуществляется посредством этих законов. Теперь можно сформулировать следующий закон: чем больше формы, тем больше автономии, чем больше содержания, тем больше теономии… Соотношение содержания и формы должно мыслиться по образу линии, один конец которой означает чистую форму, а другой — чистое содержание. На самой же линии форма и содержание постоянно находятся в единстве. Обнаружение преобладающего содержания состоит в том, что форма оказывается все в большей мере недостаточной, и реальность в преисполняющем изобилии разрушает ту форму, в которой она должна находиться; и все же само это излияние и разрушение остается формой [там же].

Отметим, что помимо формы и содержания объекта культуры он вводит третье базовое понятие — содержимое. Эти три понятия он определяет и соотносит друг с другом следующим образом:

> Под содержимым мы понимаем предметное в его простом конкретном бытии, которое через форму возводится в духовно-культурную сферу. Под содержанием же следует понимать смысл, духовную субстанциальность, которая только и сообщает форме ее значение. Можно, следовательно, сказать так: содержание в некотором содержимом постигается и выражается посредством формы. Содержимое есть случайное, содержание — существенное, форма же — посредствующее [7, с. 223].

Отсюда Тиллих подходит к определению задачи богословия культуры. Оно, по его мнению, осуществляет общий религиозный анализ всех творений культуры; дает историко-философскую и типологическую классификацию значимых творений с точки зрения реализованного в них религиозного содержания.

Обращаясь еще раз к геометрическому примеру, Тиллих строит простую классификацию произведений культуры по основанию преобладания формы или содержания: произведение с максимальным преобладанием содержания (то есть религиозное в собственном смысле); произведение, максимально близкое к другому полюсу, то есть, по Тиллиху, «профанное», и, наконец, произведение, гармонично сочетающее форму и содержание — «классическое творение культуры» [7, с. 236].

Этот подход, как легко видеть, иллюстрирует неприятие Тиллихом онтологического и сущностного разрыва между светской и религиозной культурой — и в целом между «человеческим» и «божественным», на чем настаивал, например, К. Барт: «…между истиной Божией (которую можно высказать и человеческими словами) и нашей истиной возможно лишь противоречие, только соотношение Или-Или» [1, с. 158]. Как отмечает А. Баруа, «для Барта совершенно трансцендентный Бог, который не может быть постигнут человеческой мыслью, прорвался сквозь эту эпистемологическую тьму и через Христа открыл человечеству его извращенные попытки избежать встречи с живым Богом, строя свою собственную религиозную систему» [11, с. 168]. В противоположность этому Тиллих утверждает синтез: религиозный дух нуждается в формах, выработанных именно в автономном пласте различных сфер культуры, а эти сферы, в свою очередь, нуждаются в подлинном религиозном содержании:

> …здесь речь идет о культурном синтезе грандиозной значимости, о синтезе, который не только сводит воедино различные культурные функции, но также преодолевает разрушительное для культуры противоречие религии и культуры. Это преодоление достигается посредством такой модели религиозной системы культуры, в которой на место противоречия науки и догмы заступает религиозная сама по себе наука, на место различения искусства и культовой формы — религиозное само по себе искусство [7, с. 237].

В качестве иллюстрации Тиллих рассматривает экспрессионистское направление в живописи, давая ему своеобразную трактовку. По его мнению, здесь содержимое «в смысле внешней предметности вещей и процессов» утратило свое значение; природа «сбросила свой видимый покров, и теперь зрится ее основа», которая, по Тиллиху, есть не что иное, как ужас, и «именно этот ужас веет на нас с картин экспрессионистов» [7, с. 239]. Но в чем здесь Тиллих видит религиозное содержание? В чувстве космической вины обособленного существования и в стремлении разорвать форму ради искупления и обретения нового — подлинно религиозного — бытия, «в переходе единичного существования в другое, в стирании индивидуальной заостренности, в любовной мистике соединения со всем живым» [там же]. Этим примером Тиллих, помимо прочего, иллюстрирует наличный разрыв между светской и религиозной культурой, между «профанным» и собственно религиозным полюсами. Повторим, что, в отличие от К. Барта, он считает этот антагонизм проблемой и даже трагедией современной жизни, требующей глубокого осмысления и преодоления.

Обратимся теперь к другой, более поздней работе П. Тиллиха — «Церковь и культура» (1924 г.). В ней он подходит к данной теме с другой стороны — со стороны смысла: «Совокупность всех возможных смысловых связей мы называем, выражаясь объективно, миром, выражаясь субъективно, — культурой» [8, с. 258]. Слово «связь» здесь является ключевым, так как, по Тиллиху, в каждом смысловом акте, помимо конкретного смысла, всегда присутствует смысл безусловный как *осмысленность целого* и как смысловое *основание*. При этом, подчеркивает Тиллих, этот базовый смысл-основание трансцендентен по отношению к любому единичному смыслу и доступен лишь вере. «Мы называем этот объект молчаливой веры в осмысленность всех смыслов… Богом. И мы называем направленность духа, обращенную к Нему, религией» [там же]. Исходя из этого, Тиллих уточняет и развивает тему соотнесения светской и религиозной культур и, шире, профанного и религиозного, начатую в более ранней работе.

Он предостерегает от возможных типичных ошибок: рассмотрения религиозного наряду с профанным (даже при условии полагания его «сверх» профанного), так как здесь повторяется ошибка пантеизма, полагающего Бога «вещью среди вещей»; отождествления любого конечного смысла с бесконечным и, наконец, узко интеллектуалистского истолкования смысла. Тиллих подчеркивает: «Смысловое основание является основанием личности и общества точно так же как бытия и значения» [8, с. 259], — и оно несет в себе не только смысл в узком (рациональном) понимании, но также и долженствование. При этом можно, говорит Тиллих, сосредоточиться лишь на единичном, конкретном

смысле, исключив религиозную компоненту; в итоге мы «имеем дело с профанной, неверующей, мирской позицией» и наоборот, сконцентрировавшись лишь на смысловой основе, мы встаем на позицию религиозную, и тогда «единичный смысл является только посредником, символом, вместилищем безусловного смысла» [8, с. 260]. Какова все же их взаимосвязь?

> Священное в религии и Церкви обретает некий трансцендентный смысл, но именно поэтому такой смысл, который в культуре и обществе является одновременно действенным и для профанного. Священное перестает быть интенцией, волей к такой святости, которая находится в оппозиции к профанному. Это та святость, которая не принадлежит ни одной из этих сфер и потому способна спасти обе эти сферы. Священное означает теперь деяние Божие, Откровение, находящееся в оппозиции как к религии, так и к культуре, как к Церкви, так и к обществу. И быть священным — значит находиться в этом напряжении, в религии сверх религии, в культуре сверх культуры, и благодаря этому положению «сверх» исполнять и ту, и другую спасительных сил, наполнять профанные формы содержанием священного, а содержание священного выражать в профанных формах [8, с. 261].

Таким образом, Тиллих весьма своеобразно решает проблему, постулируя два уровня (вида?) священного — традиционно религиозное, которое встает в оппозицию к профанному, и какое-то иное, высшее, которое неким образом оппозиционно к тому и к другому и в то же время парадоксально «спасает» обе сферы.

В завершение нашего обзора кратко рассмотрим еще одну, уже позднюю работу — «Теология культуры» (1957 г.). В ней Тиллих прежде всего делает обширное теологическое введение в тему, начиная с вопроса о сущности религии. Он рассматривает аргументы двух противоположных сторон. С одной стороны — теологи, утверждающие, что

> религия — не творение человеческого духа («духа» с маленькой буквы), а дар божественного Духа («Духа» с большой буквы). Человеческий дух, могли бы они продолжить, творит применительно к себе самому и своему миру, но не по отношению к Богу. По отношению к Богу человек воспринимает и только воспринимает [6, с. 238].

С другой — оппоненты, как правило, атеистического толка, рассматривающие религию именно как порождение человеческого духа: психологи, социологи, антропологи, историки. Здесь сформировалась так называемая «когнитивная наука о религии», которую не только Тиллих, но и многие современные авторы критикуют и определяют как «бессвязный термин, который охватывает разнообразную деятельность ученых из широкого круга дисциплин, включая антропологию, психологию, историю, философию и библейские исследования» [12, с. 247]. По мнению Тиллиха, в обеих позициях коренится ошибка, которая заключается в том, что и те и другие определяют религию как отношение человека к Богу, реальность (бытие) которого критики-теологи признают, а научные критики отрицают. Но именно это представление о религии, подчеркивает Тиллих, делает невозможным ее понимание. Он снова подчеркивает ложность рассмотрения Бога как «вещи среди вещей», объекта

познания: «Если вы начинаете с вопроса, существует ли Бог, вы никогда Его не достигнете» [6, с. 238]. Некорректно ставить вопрос «существует ли Бог», так как здесь речь должна идти об ином, непостижимом для человеческого разума способе бытия. «Понятие бытия утрачивает онтологический характер; это слово, применимое к совершенно разным областям конечного и бесконечного». Бог, по Тиллиху, *основа* того бытия, которое может постичь человек, и основа самой мысли. Отметим, что этот давний аргумент сегодня часто воспроизводится в философских и теологических статьях: «Концепция Бога как некой "вещи", какой бы ни была ее привлекательность в абстрактно-философских терминах, является религиозно проблематичной» [14, с. 73–92].

С этих позиций Тиллих анализирует космологическое и онтологическое доказательства бытия Бога и резюмирует: космологический подход к религии ведет к ее саморазрушению, если он не основан на онтологическом подходе. Если же эта основа имеется, то космологический принцип может быть выражен следующим образом: «безусловное, которое мы непосредственно осознаем без логических рассуждений мы можем обнаружить в мире культуры и природы» [6, с. 254]. При этом Тиллих выделяет два вида «космологического узнавания». С одной стороны, это анализ конечности в свете осознания Безусловного, «который выразился в таких понятиях, как "случайность", "ненадежность", "изменчивость" и их психологических коррелятах, таких как "тревога", "озабоченность", "утрата смысла"» [там же]. Этот, можно сказать, «апофатический» подход ярко проявился в философии экзистенциализма. С другой стороны, это «катафатический» подход, «наблюдение элементов безусловного в творческой силе природы и культуры… В отношении культуры это осуществляется посредством религиозного истолкования автономной культуры и ее развития, "теологии культуры"» [там же]. И, наконец, что самое важное, религия — это основа и глубина самого человеческого духа, который таким образом «встроен» в сверхбытие.

Таким образом, Тиллих на новом уровне подходит к своей старой идее, выраженной им в более ранних работах: культура всегда имеет религиозную основу, осознаваемую или неосознаваемую. То есть секулярная культура невозможна по самой своей сути, точно так же как атеизм, потому что

> они оба подразумевают элемент безусловного и оба выражают предельный интерес… Религия как предельный интерес есть субстанция, наделяющая смыслом культуру, а культура — это сумма форм, в которых выражается основополагающий интерес религии. Коротко говоря, религия — субстанция культуры, культура — форма религии [6, с. 255, 266].

Поэтому даже творения, созданные атеистами, по сути религиозны, так как они «творчески выражают деструктивные тенденции в современной культуре» [6, с. 269], обнаруживая в своей глубине все тот же самый «предельный интерес», озабоченность, тревогу и т. д., что говорит о реакции духа на отклонение от верного пути.

В качестве философских иллюстраций к своим аргументам далее Тиллих анализирует природу символа и, в том числе, символа религиозного (здесь он, отметим, оказывается весьма близок П. Флоренскому); а также рассматривает

вопрос соотношения художественных стилей и религии, снова подчеркивая: «Предельное присутствует также в таких переживаниях реальности, когда мы сталкиваемся с ее негативной, безобразной и саморазрушительной стороной… » [6, с. 289], и завершает работу утверждением:

> …та ситуация, в которой находится человек, должна быть мужественно отображена со всеми ее конфликтами. Если она получила выражение, то тем самым она уже и трансцендирована: тот, кто способен вынести и выразить вину, показывает, что он уже знает о «принятии-вопреки». Тот, кто способен вынести и выразить бессмысленность, показывает, что он уже переживает встречу со смыслом в своей пустыне бессмысленности [6, с. 290].

Подведем некоторые итоги. Прежде всего, следует отметить актуальность работ Тиллиха в том плане, что они касаются сущностных, философских вопросов бытия культуры, которые никоим образом не утратили своей значимости. Как подчеркивает В. М. Межуев, слово «культура» имеет два значения — оценочное и описательное (нормативное и дескриптивное), то есть, с одной стороны, оно означает оценку с точки зрения некоторой нормы, с другой — обозначает класс элементов, существующий безотносительно к любой оценке. За этим различным словоупотреблением скрывается и разное представление о культуре.

> С научной точки зрения любая возрастная, половая, национальная, социальная человеческая группа обладает своей культурой… Но можно ли различать людей не только по составу, фактическому наполнению их культуры, но и по уровню их культурного развития, т. е. считать одних людей более культурными, чем другие? И откуда тогда берется та норма, по которой мы судим об этом уровне, что служит критерием для его измерения? [3, с. 6–7].

Поэтому даже вне зависимости от конкретно-философской, а именно теологической, исходной позиции Тиллиха, его работы дают серьезный материал для размышлений исследователям самых различных установок и подходов. Как совместить — и можно ли совместить — два истолкования самого понятия культуры? Есть ли некая единая сущностная основа, во-первых, у различных сфер культуры, во-вторых, у культуры в целом — подчеркнем: именно сущностная, не сводящаяся к простым констатациям того, что это «вселенная символов»? Этот список вопросов можно долго продолжать, и очевидно, что сегодня, в условиях крайнего дробления культуры, уравнивания самых различных ее форм данные вопросы не просто вышли в практическую плоскость, но и обострились до предела. Что же касается актуальности трудов Тиллиха для теологов, то ее подчеркивает, например, Дж. Полкинхорн, приводя в своей статье ссылки на его работы целого ряда авторов: Дж. Бегби, Ж. Маритен и др. [4, с. 53].

В то же время не меньшее значение для дальнейших исследований и размышлений имеют те лакуны и недоговоренности, которые можно заметить в работах Тиллиха. Прежде всего, опять же с точки зрения современной ситуации, возникает вопрос: можно ли считать, что в основании многих форм современной культуры (масскультура, молодежные субкультуры, всевозможные

перфомансы и инсталляции и т. п.) действительно лежит экзистенциальная тоска по «предельным вопросам»? Не редуцировались ли эти формы к простому «самовыражению» при отсутствии смысловой глубины и содержания? С этим связан и вопрос о самом смысле: действительно ли в каждом смысловом акте, как считает Тиллих, помимо конкретного смысла, всегда присутствует смысл безусловный как осмысленность целого и как смысловое основание? Здесь, очевидно, надо каким-то образом снова анализировать понятие смысла, которое сегодня часто сводится к «информации», о чем пишет, например, А. П. Воеводин [2, с. 7–20]. Разумеется, дискуссионными для теологов являются и некоторые исходные положения Тиллиха, но их анализ уже выходит за рамки нашей статьи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт К. Пятнадцать ответов господину профессору Гарнаку // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.
2. Воеводин А. П. Информация и смысл // Вестник Мариупольского государственного ун-та. — Серия: Философия, культурология, социология. — 2014. — № 7. — С. 7–20.
3. *Межуев* В. М. Философия культуры в системе современного знания о культуре // Проблемы философии культуры. — М.: ИФРАН, 2012. — С. 3–17.
4. Полкинхорн Дж. Вера глазами физика: богословские заметки мыслителя «снизу-вверх». — М.: Изд-во Библейско-богословского института св. ап. Андрея, 2001.
5. Степин В. С. Философия и методология науки: избранное. — М.: Акад. Проект, Альма Матер, 2015.
6. Тиллих. П. Избранное: Теология культуры / пер. с англ. — М.: Юрист, 1995.
7. Тиллих П. Об идее богословия культуры // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 227–248.
8. Тиллих П. Церковь и культура // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 256–272.
9. Уколов К. И. Введение // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.
10. Харт Д. Бог. Новые ответы у границ разума. Современная наука, философия, религия, психология о божественном. — М.: Эксмо, 2019.
11. Barua A. Religion versus the Religions: the Dialectic of Divine Reality and Human Response in Karl Barth and Sarvepalli Radhakrishnan // Journal of Ecumenical Studies. — 2011. — No. 46 (2). — P. 163–182.
12. Jong J., Kavanagh C., Visala A. Born idolaters: The limits of the philosophical implications of the cognitive science of religion // De Gruyter. — 2015. — No. 57 (2). P. 244–266.
13. Kraay Klaas J. Method and Madness in Contemporary Analytic Philosophy of Religion // Journal of Theology. — 2013. — No. 29. — P. 245–264.
14. Wynn M. Sacramental Sensibility and the 'Embodiment of God' / Embodied Religion: Proceedings of the 2012 Conference of the European Society for Philosophy of Religion /ed. by Peter Jonkers & Marcel Sarot // Ars Disputandi: The Online Journal for Philosophy of Religion. — 2013. — Supplement Series. — Vol. 6. — P. 73–92.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.017
УДК 1(091)

А. О. Дружевский, Н. В. Эйльбарт*

ЭВОЛЮЦИЯ МИФА ИВАНА ГРОЗНОГО В СОВЕТСКОЙ ДРАМАТУРГИИ: ОТ КОМИЧЕСКОГО ПЕРСОНАЖА ДО «КРАСНОГО ЦАРЯ»**

Статья затрагивает проблему эволюции мифа Ивана Грозного в советской драматургии. В 1920–1930-е годы в пьесах М. А. Булгакова это комический персонаж, отражающий пороки современного писателю сталинского правления. В 1940–1950-е годы в произведениях А. Н. Толстого и В. А. Соловьева Грозный — великий государственный деятель, основатель могущественного Московского государства, «народный» или «красный» царь, думающий о благе своих подданных. На закате советской власти, в 1970–1980-е годы, миф о Грозном вновь приобретает черты многогранности: в пьесе В. И. Орлова жестокость и авторитарность царя не умаляет его достоинств талантливого полководца и реформатора.

Ключевые слова: Иван Грозный, миф, советский период, драматургия, М. А. Булгаков, А. Н. Толстой, В. А. Соловьев, В. И. Орлов.

A. O. Druzhevsky, N. V. Eylbart

THE EVOLUTION OF THE MYTH OF IVAN THE TERRIBLE IN SOVIET DRAMA: FROM A COMIC CHARACTER TO THE "RED TSAR"

The article touches upon the problem of the evolution of the myth of Ivan the Terrible in Soviet drama. In the 1920–1930s in the plays of M. A. Bulgakov is a comic character, reflecting the vices of the contemporary writer of Stalin's rule. In the 1940–1950s, in the works

* Дружевский Антон Олегович, методист 2-й категории, Президентская Библиотека им. Б. Н. Ельцина; аспирант кафедры истории России с древнейших времен до начала XIX века, РГПУ им. А. И. Герцена; Русская христианская гуманитарная академия; adruzhevskij@mail.ru

Эйльбарт Наталия Владимировна, доктор исторических наук, профессор кафедры истории России с древнейших времен до начала XIX века, РГПУ им. А. И. Герцена; Русская христианская гуманитарная академия; ejlbart@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22–28–01407, https://rscf.ru/project/22–28–01407/; Русская христианская гуманитарная академия.

of A. N. Tolstoy and V. A. Soloviev Ivan the Terrible is a great statesman, the founder of the might of the Moscovite state, the "people's" or "red" tsar, who thinks about the welfare of his subjects. At the decline of Soviet power, in the 1970–1980s, the myth of Ivan the Terrible again acquires the features of versatility: in the play by V. I. Orlov cruelty and authoritarianism of the tsar do not detract from his merits as a talented commander and reformer.

Keywords: Ivan the Terrible, myth, Soviet period, dramaturgy, M. A. Bulgakov, A. N. Tolstoy, V. A. Soloviov, V. I. Orlov.

Советская эпоха, неоднородная в плане идеологических нюансов на разных этапах своего существования, ознаменовалась сценическим появлением Ивана Грозного в двух новых, доселе невиданных зрителем ипостасях. В первые два десятилетия советской власти Грозный был «заблудившимся во времени» комедийным персонажем, однако в тяжелые для страны годы Великой Отечественной войны трансформировался в «красного», «народного» царя, коим он оставался до середины 1970-х годов, после появления знаменитой комедии Л. И. Гайдая по пьесе М. А. Булгакова «Иван Васильевич».

Гениальный русский писатель и талантливый врач М. А. Булгаков, 130-летие которого отмечалось в мае 2021 года, неоднократно обращался к образу первого русского царя. Гонимый, затравленный, запрещенный, лишенный средств к существованию, он, словно жертва опричнины, искал помощи и поддержки. Как известно, только телефонный разговор писателя с И. В. Сталиным немного улучшил ситуацию. Пьеса Булгакова «Блаженство», где одним из персонажей выступал Грозный, была задумана в конце 1920-х годов. Она упоминается писателем в письме к правительству СССР, в котором писатель говорит, что, будучи под впечатлением запрета «Кабалы святош», сжег несколько своих пьес, в т. ч. и ранний текст «Блаженства»: «Погибли не только мои прошлые произведения, но и настоящие и все будущие. И лично я, своими руками, бросил в печку черновик романа о дьяволе, черновик комедии» [7, с. 105]. Исследователь Т. М. Ватихова называет письма к правительству «литературным фактом» [15, с. 5–24]. Крупнейший булгаковед М. О. Чудакова отмечает, что «первые сохранившиеся заметки для пьесы "Блаженство" сделаны 26 мая 1933 года» [18, с. 495]. Жена Булгакова записывала в дневнике все, что касалось творчества супруга, поэтому известна точная дата окончания работы над произведением: 12 апреля 1934 года [7, с. 194]. Первые правки текста «Блаженства» относятся к 17 апреля 1934 года [9, с. 315]. Еще в мае 1933 года писатель заключил договор с Ленинградским мюзик-холлом на «эксцентрическую синтетическую трехактную пьесу» с неустановленным названием, и тогда же были сделаны на отдельном листке первые наброски «Блаженства». Как отмечает Я. С. Лурье, Иван Грозный фигурировал еще в одной из редакций романа «Мастер и Маргарита» («Копыто инженера» или «Консультант с копытом»). Царь первоначально был показан в ней юродивым, в его уста писатель вложил такие слова: «Почто пугаешь царя, Иванушка. На тебе денежку, Иванушка-верижник, божий человек, помолись за меня» [9, с. 316]. Уже в первой редакции «Блаженства» появляется в нескольких эпизодах совсем иной Грозный. Булгаков вносит существенный вклад в развитие образа царя. По словам Е. А. Яблокова, «в качестве "промежуточных" подтекстов булгаковских фабул выступают события эпохи Ивана Грозного» [19, с. 12].

28 апреля 1934 года в письме П. С. Попову Булгаков сообщает о ситуации с «Блаженством», которая возникла, когда он читал ее перед труппой Театра сатиры: «Все единодушно вцепились и влюбились в Ивана Грозного. Очевидно, я что-то совсем не то сочинил» [7, с. 198]. Иван Грозный становится не просто символом неограниченной и жестокой власти, но и связующим звеном между прошлым и будущим. Он является в советскую Москву, чтобы подчеркнуть преемственность эпох: эпохи Грозного-царя и сталинского времени. Однако театральная дирекция настаивает, чтобы автор внес в пьесу переделки и окунулся больше в прошлое, нежели в будущее: «Им грезится какая-то смешная пьеса с Иваном Грозным, с усечением будущего. Они считают, что это уже есть, как зерно, в пьесе, в первом появлении Ивана Грозного» [7, с. 202]. Таким образом, писатель получил заказ на создание комического образа государя. Аналогии настоящего и будущего опасны, а высмеять царя было с точки зрения идеологии выгодно, чтобы придать значимость советскому настоящему. К 16 мая 1934 года Булгаков имел уже четыре запроса о пьесе «Блаженство» [7, с. 231]. Это говорит о популярности истории в обществе, желании прикоснуться к далекому прошлому. 17 сентября 1934 года Театр сатиры просил писателя «сделать комедию, в которой бы Иван Грозный действовал в современной Москве» [7, с. 233]. Автор согласился на переделки только к 30 сентября. Однако он диктовал наброски для измененной пьесы, уже под названием «Иван Васильевич», только 30 ноября 1934 года [7, с. 242].

В первой редакции «Блаженства» герои произведения — инженер Рейн и управдом Бунша — застают царя за работой над «Посланием в Кириллo-Белозерский монастырь» [3, с. 348]. Следовательно, Булгаков переносит нас в 1573 год, когда оно было написано: «В пречестную обитель Успения пречистой Богородицы и нашего преподобного отца Кирилла-чудотворца, священного Христова полка наставнику, вождю и руководителю в небесные селения, игумену Козьме с братиею во Христе, царь и великий князь Иоанн Васильевич челом бьет» [6, с. 145]. Далее царь попадает в Страну Советов, то есть Булгаков использует ставший тогда модным прием фантастической литературы — попаданчество. Первая встреча с советской действительностью повергает государя в ужас, и он скрывается на чердаке, где и проводит все время в «настоящем» [3, с. 110]. Автор передает атмосферу недоверия и доносительства в 1930-е годы: Бунша-Корецкий, скрывающий свое княжеское происхождение, ябеда и подхалим, трясущийся за свою должность, секретарь домкома в Банном переулке, звонит в вышестоящие инстанции, чтобы снять с себя ответственность за последствия опыта физика Рейна: «У нас физик Рейн без разрешения сделал машину, из которой появился царь!.. Снимаю с себя ответственность» [3, с. 110].

Мы не будем останавливаться на перипетиях путешествия героев в светлое будущее, ибо это не имеет никакого отношения к образу царя в литературе. По словам Н. Н. Мутьи, Булгаков иронизирует в этом произведении: советская страна совершила «прорыв» в прошлое, а не в будущее [10, с. 353]. Иван Грозный, символ кровавой самодержавной власти, вступает в противостояние с символом власти советской — милицией, которая пытается его задержать. Царь раздосадован, что оказался в непривычной для него обстановке; при-

читает, молится, отгоняет демонов. В первой редакции сцен будущего некий Радаманов говорит инженеру Рейну: «Я плоховато знаю историю. Да это и неважно. Иван ли, Сидор, Грозный ли… Голубь мой, мы не хотим сюрпризов… Вы улетите… Кто знает, кто прилетит к нам?» [3, с. 374]. В то же самое время герои пьесы попадают в XXIII век, где человек развивается гармонично, нет классов, но общество утратило интерес к истории, не помнит ее четко, и в окончательном варианте пьесы диалог героев выглядит так:

> Радаманов. <…> сейчас там, в той Москве, мечется этот… как его… Василий Грозный… Он в девятнадцатом веке жил?
>
> Рейн. Он жил в шестнадцатом, и его звали Иван.
>
> Радаманов. Прошу прощения, я плоховато знаю историю [3, с. 99].

Примечательно, что в черновиках писателя сохранилось упоминание о том, что изначально героем пьесы должен был быть не царь Иван Грозный, а Николай I, также зарекомендовавший себя как душитель всяческих свобод и получивший прозвище «Палкин» [3, с. 348]. В примечаниях к тексту «Блаженства» Булгаков сделал записи, посвященные времени правления Ивана Грозного. Одна из записей писателя содержит дату смерти царя — 16 марта 1584 года [2, с. 840]. На самом деле царь умер 18 марта 1584 года. Это говорит о том, что у Булгакова были смутные представления об историческом образе Ивана Грозного. Писатель хотел отразить не точные исторические факты, а жестокость времени, в котором жил, преемственность властного произвола, бюрократизм, цинизм, доносительство. Литературовед Е. А. Яблоков отмечает устойчивость «машины времени» и на первый взгляд парадоксальную ненужность такой «машины»: выясняется, что «иные» времена мало чем отличаются от современности [19, с. 116]. М. А. Булгаков показывает, к чему приводит забвение собственной истории и как человек в обществе теряет личную свободу. Таким образом, эпизод с царем Иваном Грозным, кажущийся на первый взгляд незначительным, несет важную идеологическую нагрузку. Своим произведением автор дает понять, что у человечества без знания истории нет будущего. Общество будущего основано на принуждении. Поэтому царь Иван Грозный в пьесе «Блаженство» как символ несвободы на своем месте.

30 ноября 1934 года Булгаков приступил к наброскам пьесы «Иван Васильевич». По воспоминаниям Е. В. Булгаковой, к 22 декабря 1934 года писатель одновременно работал над несколькими произведениями [7, с. 247]. 2 октября 1935 года он уже читал «Ивана Васильевича» с бешеным успехом у себя в квартире [7, с. 289].

17 октября 1935 года состоялся «звонок из Реперткома в Сатиру: пять человек в Реперткоме читали пьесу, все искали, нет ли в ней чего подозрительного? Ничего не нашли. Замечательная фраза: “А нельзя ли, чтобы Иван Грозный сказал, что теперь лучше, чем тогда?”» [7, с. 291]. 1 ноября 1935 года М. А. Булгаков читал в труппе Сатиры «Ивана Васильевича», громадный успех [7, с. 294]. 18 ноября состоялась первая репетиция пьесы [7, с. 295]. 10 марта стало понятно, что «Ивана Васильевича» снимают с репертуара. Как сообщает Е. С. Булгакова, 5 апреля Михаил Афанасьевич диктовал исправления к пьесе [7, с. 311]. 13 мая 1936 года состоялась генеральная репетиция, на ней

присутствовали члены партии. После просмотра пьеса была запрещена [7, с. 313]. В своей автобиографии, написанной 20 марта 1937 года, писатель подтверждает, что пьеса была подготовлена к выпуску и снята после генеральной репетиции [1, с. 40].

Булгаков в «Иване Васильевиче» вновь обратился к личности деспота Ивана Грозного. Советский исследователь В. А. Сахновский-Панкеев считал, что в пьесе нет и не должно быть «проблемы Грозного» и царь при случае может быть заменен любым другим персонажем [12, с. 136]. Однако Иван Грозный помог автору полнее раскрыть новый образ царя — комический. Сохранилось две основных редакции пьесы: первоначальная (получерновой автограф) и более поздняя (машинописный текст) [9, с. 317]. В более поздней редакции все происходящие события подаются как сон инженера Тимофеева. В первой редакции присутствовала сцена, в которой инженер Тимофеев слушал лекцию о свиноводстве (резкая аллегорическая критика советской действительности) — она была заменена на радиопостановку «Псковитянка», которая звучит по радио и объясняет появление правителя во сне инженера Тимофеева. Автор нарочно вводит данный сюжет, чтобы показать, что советский человек (инженер Тимофеев) не чужд русской культуры и истории, а также чтобы «понизить градус» оппозиционности пьесы. В «Блаженстве» появление Ивана Грозного лишь эпизод, а в «Иване Васильевиче» сцены с государем занимают одно из центральных мест. Изображение эпохи Ивана Грозного в пьесе получилось весьма выразительным и однозначным.

Автор ставит в произведении проблему двойников: царь — вылитый управдом, а управдом временно исполняет царские обязанности. Исследователь В. И. Сахаров развивает мысль о том, что «Ивана Васильевича» отличают сюжетная теснота, сжатость, единый темп, блестящий диалог, глубина и меткость, мастерское сцепление комических ситуаций [13, с. 139]. Также вышеназванный булгаковед полагает, что «в комедии Булгакова изображения Грозного более реалистичны и историчны, чем нарочито статичные в своих вычурных позах, иконописные, декоративно-стилизованные Толстого — Эйзенштейна» [там же]. Литературовед Е. А. Яблоков справедливо полагает, что «…мотив машины времени у Булгакова не опровергает, а подкрепляет идею "цикличности" истории» [19, с. 116]. В «Иване Васильевиче» тема «перевертыша», двойника — главная: фабулу движет сюжет смены социального положения Ивана Грозного и Бунши. По словам Е. А. Яблокова, «в комедии пародийно реализуется идея диалектического единства трусливого обывателя и диктатора» [19, с. 369]. В первой редакции пьесы путешествие героев заканчивается отправкой в милицию всех основных персонажей, кроме царя [2, с. 657]. Не случайно, что управдом Бунша, вор Милославский и инженер Тимофеев застают Ивана Грозного диктующим именно послание в Кириллo-Белозерский монастырь: «…и руководителю…» [3, с. 147]. Таким образом, автор предвещает смену позиций царя и управдома, которые являются своего рода руководителями на своих местах.

В эпизоде, когда Иван Грозный попадает в Москву 1930-х годов, он показан человеком религиозным. Он думает, что «демоны» являются ему за его прегрешения. В сцене беседы царя с инженером Тимофеевым аллегорически

изображаются отношения власти с человеком науки, и фамилия инженера выбрана не случайно: Иван Тимофеев — реальное историческое лицо; он является автором «Временника», где рассказывается о причинах Смутного времени. Царь вспоминает, что, когда один из приближенных смастерил крылья, он его посадил на бочку с порохом. Иван Грозный предлагает собеседнику применить к людям те методы наказания, которыми пользуется сам: «Пытать его, вот он и признается»; «им головы отрубят и всего делов»; «Как поймают, Якина на кол посадить. Это первое дело» [3, с. 149–150]. Тем самым автор проводит аналогии со сталинским террором в 30-е годы XX века. Однако царь бывает не только жесток, но и милостив. Он жалует инженеру Тимофееву золотые монеты для покупки новых деталей для машины времени. В разговоре со Шпаком Грозный представлен милостивым судьей, который судит в пользу пострадавшего, одаривая Шпака монетой. В разговоре с режиссером Якиным царь пытается укрепить его отношения с Зинаидой и приказывает ему жениться на ней. В сцене разговора ограбленного Шпака с царем Иван Грозный представлен разгневанным правителем, который не привык получать «челобитие» от простого народа. Когда Иван Грозный узнает, что Милославский и Бунша без его ведома управляли государством, он в ярости разбивает аппарат (машину времени). Не случайно, что в эпоху сталинского террора автор заканчивает пьесу тем, что «милиция выводит всех из квартиры» [3, с. 170]. Таким образом, в пьесе «Иван Васильевич» Иван Грозный предстает многогранным; но все же жестокость перевешивает в нем все остальные качества, в произведении прослеживаются яркие аналогии с советской действительностью. Через комизм персонажа раскрывается отношение автора к радикальным методам управления — казням: М. А. Булгаков показывает их недопустимость. Таким образом, оценивая прошлое с позиций современности, автор нарушает принцип историзма.

В тяжелые годы Великой Отечественной войны А. Н. Толстой пишет дилогию «Иван Грозный», объединяющую две пьесы: «Орел и орлица» и «Трудные годы» (1943–1944 гг.). Об интересе Толстого к личности Ивана Грозного было известно и раньше. 31 января 1935 года директор литературного музея В. Д. Бонч-Бруевич рассказывал писателю А. М. Горькому: «Алексей Николаевич… очень много посвящает времени истории Иоанна Грозного, собирает материалы — книги, портреты, и говорит, что в его сознании Петр имеет свои истоки в Иоанне Грозном и что Иоанн Грозный для него даже интереснее, чем Петр, колоритнее и разнообразнее. Хочет о нем писать» [16, с. 618]. Таким образом, писатель рассматривал царя Ивана Грозного как политического предшественника императора Петра Великого. Уже в статье 1941 года Толстой показывает царя Ивана Грозного, как создателя русского государства: «… Иван Грозный замыслил образовать из самостоятельных или подчиненных Москве княжеств единое русское государство, народ понял это и поддержал его в жестокой борьбе с князьями и боярами, в неслыханной по дерзости военной реформе — опричнине и в кровопролитных войнах за древние русские вотчины. Многолетняя, победная в начале, борьба Ивана Грозного окончилась военной неудачей, но русское государство было создано и широко раскинулось до Каспия и до Байкала. Земля стала единой и отечество единым» [17, с. 2]. Исследователь И. Кондаков считает, что эпоха Ивана Грозного была для России

неизбежна и в ней прослеживаются истоки царствования Петра Великого: «И Петр, как позже Иван Грозный, предстали перед читателями и зрителями А. Толстого как “красные цари”, как “цари-революционеры”, как прямые предшественники Ленина и Сталина. Выстраивалась прямая, быть может, слишком прямая, логика исторического самоосуществления России — через жесточайшие переломы, через массовые жертвы и террор, через беспощадное самоутверждение тиранов. Получалось, что у России и нет иного пути цивилизационного развития, как искоренение варварства варварскими средствами» [8, с. 8]. Историк С. Б. Веселовский в статье «О драматической повести “Иван Грозный” А. Н. Толстого» утверждает, что раз в произведении нет фабулы, то это не повесть, а «“серия эпизодов”, характеризующих Грозного-царя» [4, с. 35].

В произведении царь появляется не сразу, а только в середине первой картины, где он показан во время болезни в 1553 году. Он требует, чтобы бояре целовали крест на верность царевичу Дмитрию. Автор отмечает религиозность царя, например при разговоре с блаженным, его уважение к простому человеку. Истинное удовольствие правитель находит в общении с Малютой Скуратовым и Федором Басмановым. Но все-таки царя тяготит одиночество: «Я здесь — один, равно, как в заточении, меж лютых врагов моих» [16, с. 606]. В минуты одиночества царь вспоминает отравленную боярами царицу Анастасию. Стоит отметить, что автор повести не придерживается хронологического принципа изложения событий, использует фантазию и вымысел. Такой подход к написанию исторического произведения С. Б. Веселовский называет «бесцеремонностью» [4, с. 37]. Также исследователь отмечает низкий уровень разговорной культуры царя и его приближенных: «…обращаются друг к другу с нарочитой грубостью и фамильярностью. По-видимому, автор полагал, что такой стиль разговора лучше всего характеризует невысокий уровень культуры людей того времени» [4, с. 39]. Мы полагаем, что автор нарочно примитивизирует речь героев, чтобы их переживания и чувства были понятны рядовому советскому человеку.

Иван Грозный чувствует, что в стране назревает боярский заговор против него, а в предстоящей Ливонской войне ищет славы. С каждым днем в царе все больше проявляется самовластие и гордость. Он начинает тяготиться влиянием членов «Избранной рады». Государь высказывает основную национальную идею своего царствования: «Мир не для лжи и суеты создан. Быть Третьему Риму в Москве. Русская земля непомерна» [16, с. 618].

Красной нитью в пьесе Толстого проходит идея о том, что устроитель государства не может иметь близких друзей. Он всегда одинок в своих начинаниях и верит, что сможет свершить великие дела. Мы видим царя и талантливым полководцем, тактиком и стратегом во время Ливонской войны. Тем самым проступает очевидная аллюзивная связь с личностью Сталина. Не случайно патриотическое произведение Толстого появляется во время Великой Отечественной войны: оно отсылает нас к богатому военному опыту предыдущих веков.

Еще одной основной идеей пьесы Толстого является допустимость жестокости правителя к изменникам и врагам государства, в том числе к Андрею Курбскому: «А я еще казней на них не воздвигал… Еще не воспалился разум мой…» [16, с. 642]. Тем самым автор показывает, что изменения в сознании

государя происходили постепенно. От многочисленных проблем царя спасает сильная любовь к Марии Темрюковне: «Не сыт я тобой. До гроба сыт не буду. Ярочка белая, стыдливая… Глаза дикие, глаза-то угли» [16, с. 643]. В сцене на Лобном месте царь Иван называет народ «милые мои» и из-за изменников хочет уехать куда-нибудь подальше от Москвы, оставляя вместо себя татарина Симеона Бекбулатовича (мы видим в этой сцене историческую ошибку: царь Иван Грозный, уезжая в декабре 1564 года в Александровскую слободу, не оставлял Симеона Бекбулатовича правителем вместо себя, это произошло лишь в 1574 году). В придуманной сцене покушения на Ивана Грозного Василий Блаженный заслоняет его от стрелы, принимая на себя смертельный удар. Этим автор хочет показать отношение народа к своему царю. Сам факт покушения на царя говорит о наличии оппозиционных элементов в государстве. Толстой в этой сцене делает попытку встроить в ткань сюжета историческую концепцию Р. Ю. Виппера: «…в 1564 году произошел определенный социальный сдвиг, который особенно ярко обозначен учреждением опричнины. Грозный действует в интересах главным образом среднего поместного землевладения…» [5, с. 362]. Сцена беседы царя с Малютой Скуратовым показывает, что жизнь отдельного человека ничтожна для жестокого тирана. Царь открывает своему наперснику формулу тиранства правителя: «То добро, чтоб верить человеку. А что ж, и обманут. Девять обманут — казни их. Десятый не обманет. За десятого бога благодари. Десятый найден, люби его. Достаточно у меня темных ночей да собачьего воя, допросов к совести моей. Не для кровопийства утверждаем царство наше в муках» [16, с. 657].

Во второй части дилогии, которая называется «Трудные годы», Иван Грозный пытается отвлечься от измен и заговоров делами внешней политики. Однако это ему не всегда удается. Тема отношения к изменникам волнует государя и при беседе с литовским послом Константином Воропаем. С радостью правитель принимает к себе на службу немца Генриха Штадена, так как уверен в его безоговорочной преданности. В сцене с боярами Иван Грозный интересуется мнением приближенных о целесообразности продолжения Ливонской войны. Однако этот интерес не искренний. Несогласных с мнением государя, новгородского архиепископа Пимена и боярина Федорова-Челяднина, жестоко наказали. Уважение питает царь к Юрию Козлову, который на допросе называет государя варваром и протягивает ему свой, отрезанный собственноручно, язык. Царь перед ливонским королем Магнусом восторгается дерзким поступком холопа: «Русские люди яры, ни мук, ни смерти не боятся: ишь — язык откусил, чтобы товарищей своих не выдать… А чести у него, изменника, больше, чем у тебя…» [16, с. 718–719]. Тем самым автор показывает бесстрашие русского человека перед мучениями и констатирует роль народных масс в историческом процессе.

Весьма красочно Толстой изобразил нападение хана Девлет-Гирея на Москву. Глядя на пожар столицы, Иван Грозный убежден в ее великом предназначении и будущем: «Горит, горит, третий Рим… Сказано — четвертому не быть… Горит и не сгорает, костер нетленный и огнь неугасимый… Се — правда русская, родина человекам…» [16, с. 743]. Историк С. Б. Веселовский считает, что «вся обстановка фальшива и не выдерживает никакой критики», т. е. этот сюжет

Толстому не стоило, по его мнению, вводить в произведение [4, с. 49]. Мы полагаем, что данный эпизод важен, т. к. во время Великой Отечественной войны он психологически поддерживал советский народ, утверждая в умах идею, что, несмотря на все трудности и испытания, нормальная жизнь в условиях войны восстановится и «враг будет разбит. Победа будет за нами». Таким образом, в дилогии А. Н. Толстого «Иван Грозный» переплетается историческая реальность и литературный вымысел. Иван Васильевич показан мудрым, талантливым правителем и полководцем, несмотря на неудачи во внешней политике; простым в общении, благодаря чему его менталитет находит понимание рядовых советских людей, которым, несмотря на проигрыш царя Ивана в Ливонской войне, навязывается образ великого государя.

В 1950-е годы XX века писателем В. А. Соловьевым была закончена пьеса, написанная в стихах, под названием «Великий Государь», затрагивающая тему противостояния России и Запада. Время действия в произведении — 1570-е годы. В боярской среде зреет заговор против царя. На русский престол хотят посадить короля Польши Стефана Батория. Царь Иван Васильевич появляется лишь во второй картине. Речь его проникнута религиозным рвением, видно, что царь — глубоко верующий человек, владеющий образной речью, приводящей собеседников в трепет. Соловьев показывает в своем произведении сильную личность, стремящуюся создать могущественное государство с централизованной властью любыми средствами. В разговоре с Магнусом царь насмешлив и ироничен. К европейским правителям монарх испытывает чувство пренебрежения:

> И ежели бы я доподлинно хотел
> На трон Ливонский посадить вам ровню,
> Я б на него медведя посадил! [14, с. 465].

Однако в данном произведении Иван Грозный показан одиноким правителем, который устал от жестоких казней и расправ. Автор, таким образом, затрагивает важную общественно-политическую проблему одиночества власти. Властитель лишен удовольствия крепкой дружбы, искренности отношений. Кругом лишь холопы, от которых царь ждет беспрекословного подчинения или враги — изменники государства. Только мамка царевичей, Кирилловна, не лебезит перед правителем, а говорит ему в лицо что думает: «В геенне огненной, на противне железном гореть тебе в аду!» [14, с. 483].

В сцене беседы царя с монахом-«чернецом» Соловьев ставит проблему неограниченной деспотической власти. Возможно, в этой сцене имеется ввиду Корнилий Псково-Печерский, убитый, по одной из версий, царским жезлом. Чернец выступает обличителем по отношению к царским деяниям во внутренней и внешней политике. Царь Иван — карающая сила для несогласных с ним. Государь склонен к театральности, поэтому и предлагает монаху-чернецу занять русский трон и ощутить себя правителем:

> Уж я не государь. Ты — государь отныне!
> Я здесь затем, чтобы помочь тебе принять правление.
> Лиха беда начало!

Решай же, государь: с чего начнешь?
Начни с Ливонии, пожалуй? Дай немедля
Полкам, что там стоят, указ идти на Крым!
Так тотчас повели хотя бы Годунову —
Дела он ведает — тебе указ о том,
Как должно, сочинить [14, с. 491–492].

Царь постоянно боится измены и называет приближенных холопами. Во время заседания боярской думы Иван Грозный начинает перепалку с сыном, чтобы не пускать его в Ливонию, на глазах у всех бросает в него посох, тем самым убивая его:

О сын мой!!! Мой Иван!!! Нет… мертв… Уже остыл…
А мертвые… они… не восстают из праха…
Вот скипетр мой… Вот шапка Мономаха…
Не царь я больше… В монастырь!.. [14, с. 524].

Однако Иван Грозный не ушел в монастырь, а стал требовать беспрекословного подчинения бояр своей воле в делах внутренней и внешней политики.

В произведении царь показан разным: одиноким, жестоким, нетерпимым к измене. В этом и есть его величие как государя. Автор ловко жонглирует историческими фактами, отбирая лишь нужные, чтобы прогрессивно оценить время правления Ивана Грозного.

В 1959 году поэт Вячеслав Иванович Орлов отправляется в г. Александров, в знаменитую резиденцию Александровская слобода, чтобы окунуться в атмосферу допетровской Руси, ощутить аромат далекой эпохи. В результате поездки появляется замечательная трагедия, написанная богатым русским языком, продолжающая традиции классиков отечественной литературы, — «Сын Ивана Грозного». Отметим, что книга писалась с большими перерывами и была завершена лишь в 1997 году. Главные герои — царь Иван Васильевич и царевич Иван Иванович — показаны в роковой для них 1581 год. Конфликт отца и сына трактуется автором не только как бытовой конфликт из-за Елены Шереметевой, но и как политическое противостояние: Иван Грозный боится, что власть наследника укрепится, если он отправит его на Ливонскую войну. В Иване Ивановиче копится огромная обида на отца: «Давно я не наследник! Путь к престолу мне преградил татарин Симеон, который из Кремля страною правил» [11, с. 38]. Видно, что автор при подготовке текста пьесы читал не только сочинения Н. М. Карамзина, но и воспоминания иностранцев, в частности А. Поссевино, который ориентировался на слухи о конфликте в царской семье. Большим достоинством книги служит тот факт, что она написана с использованием народных песен. Сцена смерти царевича по сути является детальным описанием известной картины И. Е. Репина, вынесенной на обложку издания. К сожалению, эта пьеса мало известна широкой публике и текст ее более двадцати лет не переиздавался. С горечью констатируем, что таких глубоких пьес не хватает современному театру.

Таким образом, художественный образ государя в изучаемый период был достаточно разным. В 1920–1930-е гг. в литературе представлен комический образ правителя. Особого внимания заслуживает пьеса М. А. Булгакова

«Иван Васильевич» (переработка пьесы «Блаженство»), в ней царь впервые в литературе путешествует во времени: появляется в сталинской Москве и тем самым как бы является подтверждением «преемственности» пороков тирании. В 1940–1950-е гг. в художественных произведениях Иван Грозный довольно однозначно представлен великим государем и талантливым полководцем, «красным царем». В последние годы советской власти образ Ивана IV хоть и приобретает вновь черты жестокости, грозного нрава, но в тоже время отмечен патриотизмом, самопожертвованием, это государь, без остатка отдающий себя на благо Родины. Можно заключить, что вся многогранность личности царя в той или иной мере нашла свое отражение в пьесах на разных этапах советского периода.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков М. Автобиография // Воспоминания о М. Булгакове: Сборник. — М.: Советский писатель, 1988.
2. Булгаков М. А. Пьесы и инсценировки 20–30-х годов. — СПб.: Азбука-Аттикус, 2011.
3. Булгаков М. А. Пьесы 1930-х годов. — СПб.: Искусство-СПб,1994.
4. Веселовский С. Б. Царь Иван Грозный в работах писателей и историков. — М.,1999.
5. Виппер Р. Ю. Иван Грозный // Царь Иоанн Грозный. — СПб.: Азбука-классика, 2010.
6. Грозный Иван. Сочинения. — СПб.: Азбука-классика, 2007.
7. Дневник Мастера и Маргариты // Михаил и Елена Булгаковы / сост., предисл., коммент. В. И. Лосева. — М.: Прозаик, 2012.
8. Кондаков И. Наше советское «все» (Русская литература XX века как единый текст) // Вопросы литературы. — 2001. — № 4.
9. Лурье Я. С. Иван Грозный и древнерусская литература в творчестве М. Булгакова // Труды Отдела древнерусской литературы. — Т. 45. — СПб., 1992.
10. Мутья Н. Н. Иван Грозный: Историзм и личность правителя в отечественном искусстве XIX–XX вв. — СПб.: Алетейя, 2010.
11. Орлов В. И. Сын Ивана Грозного. — М.: Современный писатель,1998.
12. Очерки истории русской советской драматургии: В 3 т. — Т. 2. — Л.; М.: Искусство, 1966.
13. Сахаров В. И. Михаил Булгаков: загадки и уроки судьбы. — М.: Жираф, 2006.
14. Соловьев В. А. Великий Государь // Иван Грозный. Пьесы русских драматургов XIX–XX веков. — М.: Аграф, 2001.
15. Ватихова Т. М. Письма М. Булгакова правительству как литературный факт // Творчество Михаила Булгакова. Исследования. Материалы. Биография. В 3 кн. — Кн. 3. — СПб.: Наука, 1995.
16. Толстой А. Н. Иван Грозный. — М.: ГИХЛ, 1960.
17. Толстой А. Н. Русские воины // Красная звезда. — 1941. — № 181, 3 августа.
18. Чудакова М. О. Жизнеописание Михаила Булгакова. — М.: Книга, 1988.
19. Яблоков Е. А. Художественный мир Михаила Булгакова. — М.: Языки славянской культуры, 2001.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.018
УДК 1(091)

Д. Ю. Брагинский*

ПРОКОФЬЕВ И СТРАВИНСКИЙ. ШКОЛА РИМСКОГО-КОРСАКОВА НА ЕЛИСЕЙСКИХ ПОЛЯХ**

Статья посвящена теме многостороннего общения Сергея Сергеевича Прокофьева с Игорем Федоровичем Стравинским, с юности Прокофьева до его последних дней. Главной целью автора статьи стало создание панорамы содружества обоих великих российских композиторов в рамках их биографий, наполненных разнообразными творческими событиями. Раскрытие темы их взаимного общения включает в себя обращение к самым разнообразным источникам, в круг которых входят дневники, мемуары и письма. В статье освещается аспект их творческого сотрудничества с руководителем труппы «Русские балеты» Сергеем Дягилевым и такой малоизвестный эпизод из жизни обоих великих композиторов, как участие в работе жюри конкурса искусств, проходившего в рамках VIII Олимпийских игр, состоявшихся в Париже летом 1924 года.

Ключевые слова: Сергей Прокофьев, Игорь Стравинский, Сергей Дягилев, Олимпийские игры 1924 года, опера «Игрок», балет «Игра в карты», улица Елисейские Поля, труппа «Русские балеты».

D. Yu. Braginsky

PROKOFIEV AND STRAVINSKY. THE RIMSKY-KORSAKOV SCHOOL ON THE CHAMPS ELYSEES

The article is devoted to the topic of communication between Sergei Sergeevich Prokofiev and Igor Fedorovich Stravinsky, from Prokofiev's youth to his last days. The main goal of the

* Брагинский Дмитрий Юрьевич, кандидат искусствоведческих наук, преподаватель, Средняя специальная музыкальная школа Санкт-Петербургской государственной консерватории имени Н. А. Римского-Корсакова; Русская христианская гуманитарная академия; dmi-braginsky@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00859 «Творчество С. Прокофьева как феномен отечественной и мировой культуры».

author of the article was to create a panorama of the creative community within the biographies of both great Russian composers. The disclosure of the topic of their mutual communication includes an appeal to a wide variety of sources, which include diaries, memoirs and various letters. The article highlights the aspect of creative collaboration with Sergei Diaghilev and such a little-known episode from the life of both great composers as participation in the jury of an art competition held as part of the VIII Olympic Games held in Paris in the summer of 1924.
Keywords: Sergei Prokofiev, Igor Stravinsky, Sergei Diaghilev, 1924 Olympic Games, opera *The Gambler*, ballet *Playing Cards*, the Champs Elysees street, the "Russian ballets" troupe.

Одним из главных центров российского музыкального обучения во второй половине XIX и начале XX века стала Санкт-Петербургская консерватория, основанная в 1862 году. Главой ее композиторской школы по праву стал Николай Андреевич Римский-Корсаков, имя которого консерватория носит сегодня. Среди учеников Римского-Корсакова было около двухсот известнейших музыкантов — композиторов, дирижёров и музыковедов, в том числе Антон Аренский, Мелитон Баланчивадзе, Александр Глазунов, Михаил Гнесин, Александр Гречанинов, Михаил Ипполитов-Иванов, Михаил Кузмин, Анатолий Лядов, Николай Малько, Николай Мясковский, Отторино Респиги, Николай Черепнин, Максимилиан Штейнберг, Николай Мясковский…

Последними студентами Римского-Корсакова стали Игорь Стравинский и Сергей Прокофьев. Отношения обоих великих композиторов всегда оставались непростыми: «С разницей в девять лет Прокофьев порой проявлял в адрес своего старшего товарища дерзости. Известно, что в 1913 году, послушав в исполнении Стравинского на рояле вступление к балету "Жар-птица" (хотя стоит сказать, что, безусловно, такое исполнение сильно проигрывало по сравнению с оркестровым звучанием), Прокофьев заявил автору: "Здесь нет музыки". На что Стравинский страшно обиделся, о чем писал в письмах, сохранившихся в семейных архивах, к своей супруге Екатерине, а позже упомянул этот случай в "Хронике моей жизни". Однако Игорь Федорович умел в нужных ситуациях быть самим великодушием. После приглашения руководителем труппы «Русские балеты» Сергеем Дягилевым Прокофьева в Рим, Стравинский писал: "В этот… приезд имел возможность ближе сойтись с замечательным музыкантом, огромное значение которого признано теперь во всем мире"» [4, с. 74].

Так случилось, что в начале жизни они даже проживали в Санкт-Петербурге по соседству, недалеко друг от друга: «Мария Григорьевна Прокофьева поселилась с сыном на съёмной квартире на Садовой улице, пересекающей, точнее опоясывающей весь центр Петербурга — от Летнего сада и Марсова поля до устья Фонтанки, что у Старо-Калинкина моста: в той её части, что была не так далеко от Крюкова канала, на котором прошло детство Стравинского» [3, с. 29].

В юности Прокофьев обитал на Покровской площади, в самом центре исторического петербургского района Коломна. Словно в знак воспоминания об этом Стравинский в 1922 году написал оперу «Мавра», основанную на сюжете поэмы Пушкина «Домик в Коломне». Там были строки, прямо отсылавшие к петербургской площади, на которой начинал свою петербургскую жизнь и Прокофьев:

Жила-была вдова,
Тому лет восемь, бедная старушка,
С одною дочерью. У Покрова
Стояла их смиренная лачужка
За самой будкой.

Сближало Прокофьева и Стравинского многое, в том числе и жгучая любовь к игре в карты. В апреле 2010 года Международная ассоциация интеллектуального спорта приняла в свои ряды Международную федерацию покера (IFP), что стало важной отметкой в истории покера. Данное решение приравняло покер к шахматам, шашкам и бриджу, благодаря чему он стал одним из видов спорта, участвовавших во Всемирных интеллектуальных спортивных играх, прошедших в 2012 году в Лондоне, одновременно с Олимпийскими играми. Если бы это произошло во время жизни Сергея Прокофьева и Игоря Стравинского, обоих композиторов в полной мере можно было бы считать полноценными профессиональными спортсменами. Прежде всего потому, что как Прокофьев, так и Стравинский сами уделяли много времени игре в покер, и потому, конечно, что они написали сочинения, тематически связанные с азартными играми.

Как отмечал Йохан Хейзинга в своем трактате "Homo Ludens", «в двадцатом веке история словно совершила парадоксальный поворот», возродив «древний игровой фактор» [13, с. 223], так как отношение к игровой культуре заставило двадцатое столетие повернуться к своим историческим истокам, к культуре античной Эллады, многие сферы который были пронизаны агональной идеей.

В искусство XX века игровые и спортивные образы ворвались как часть новой урбанистической реальности. Ключевым сочинением, ознаменовавшим рождение новой темы, стал одноактный балет Клода Дебюсси с символическим названием «Игры», премьера которого ознаменовала появление тенниса на театральных подмостках.

Игровая стихия нашла выражение в альбоме Эрика Сати «Спорт и развлечения», спортивный динамизм наполнял и музыку его балета «Парад» (либретто Жана Кокто), поставленного в 1917 году в Париже труппой «Русские балеты». Сценическое оформление балета «Парад» не случайно выполнил Пабло Пикассо.

С Дягилевым обсуждал идею создания спортивного произведения и Морис Равель, признававшийся: «Мечтаю о футболе, музыкально услышанном» [5, с. 195]. Артур Онеггер не мог пройти мимо спортивной темы. Главными героями его «роликового» балета «Каток» («Skating-Rink», 1922), созданного по сценарию выдающегося парижского киноведа Риччото Канудо, стали конькобежцы, кругами вращавшиеся по стадиону. Упомянем также оркестровую пьесу А. Онеггера «Регби» («Rugby», Симфоническое движение № 2, 1928) и симфоническое рондо Б. Мартину «Хафтайм» («Half-time», 1924), отражающее перипетии футбольного матча.

Музыкальный театр XX века не прошел мимо идеи шахматной игры. Эту тему использовал английский композитор Артур Блисс в своем балете «Шах и мат» («Checkmate», 1937), персонажами которого являлись шахматные фигуры, а основой декораций, по замыслу композитора, выступала гигантская

шахматная доска. Шахматные мотивы получили отражение и в джазовом балете Богуслава Мартину «Шах королю» («Echec au Roi», 1930). Сюжет этого театрального произведения причудливо сочетал ход шахматной партии с реалиями игры в кости и в карты.

Игровая идея пронизывала многие произведения Прокофьева и Стравинского, как инструментальные, так и сценические. Само название игра, например, появилось уже в первом балете Стравинского «Жар-птица» — номер «Игра царевен с золотыми яблочками», использовалось оно и в балете «Весна священная» — номер «Игра двух городов».

Вершинами ее развития в музыкальном театре Прокофьева и Стравинского стали «Сказка про шута, семерых шутов перешутившего», ор. 21 — одноактный балет в шести картинах с пятью антрактами Прокофьева на либретто композитора и Дягилева по мотивам русских народных сказок А. Н. Афанасьева, а также его игровой балет «Трапеция».

Прокофьеву очень нравилось предложенное балетмейстером Якуловым название балета «Стальной скок» как «Урсиньоль» (фр. Ursiniol). С одной стороны, это название напоминало официальную аббревиатуру Советского Союза — URSS, с другой стороны, это была своего рода «шпилька», юмористический выпад в адрес Игоря Стравинского по поводу названия его оперы «Соловей» (фр. «Le Rossignol» — «Le Ursiniol»).

Балеты Стравинского «Аполлон Мусагет», «Игра в карты» и «Агон» были наполнены пафосом игровой состязательности. Балет «Аполлон Мусагет» стал в творчестве Стравинского самым красноречивым доказательством идеи Хейзинги о повороте к культуре античной Эллады. Агональной идеей, пронизывающей произведение, стало «Соревнование муз» — Каллиопы, Полигимнии и Терпсихоры. По сути, этот мотив в балете «Аполлон Мусагет» стал своеобразным прообразом Олимпийских игр по искусству.

Действующие лица балета Стравинского «Игра в карты» — карточные фигуры, разыгрывающие партию в покер. Сам композитор вспоминал: «Более чем за десять лет до создания “Игры в карты” у меня возникла мысль о балете, в котором танцоры в костюмах, изображающих игральные карты, танцевали бы на фоне задника из зеленого сукна, знаменующего игральный стол. Мне всегда нравились карточные игры (и карточные гадания), и я всю жизнь был заядлым игроком» [11, с. 318].

Стравинский признавался: «Если бы счел нужным указать время и действие балета, то назвал бы Баден-Баден романтической эпохи, и для полноты картины следует вообразить, что откуда-то доносятся мелодии Россини, Мессаже, Иоганна Штрауса…» [11, с. 319].

Стивен Уолш считает: «Балет Игра в карты был вдохновлен в том числе и книгой Льюиса Кэролла “Алиса в стране чудес”» [15, p. 397]. Действительно, среди персонажей, с которыми сталкивается Алиса, встречаются такие фигуры, как Дама червей, Король червей, Валет червей и карточные стражи.

В то же время обращение Прокофьева и Стравинского к теме игры в карты обнаруживает глубинные связи с российской культурой XIX века. По мысли Юрия Лотмана, «карты в России — определенная культурная реалия. Карты и карточная игра приобретают в конце XVIII — начале XIX в. черты универ-

сальной модели — Карточной Игры, становясь центром своеобразного мифообразования эпохи» [5, с. 177].

Оперу Прокофьева «Игрок» и балет Стравинского «Игра в карты» можно трактовать сквозь призму стихотворных строк Лермонтова:

Что ни толкуй Волтер или Декарт,
Мир для меня — колода карт,
Жизнь — банк; рок мечет, я играю.
И правила игры я к людям применяю.

Диапазон интерпретаций темы карточной (в широком смысле азартной игры) в российском художественном творчестве весьма широк. Оперу Прокофьева «Игрок» и балет Стравинского «Игра в карты» можно поставить в один ряд с такими произведениями, как повесть «Пиковая дама» Пушкина и одноименная опера Чайковского, поэма «Тамбовская казначейша» Лермонтова и опера Асафьева с таким же названием, пьеса Гоголя «Игроки» и неоконченная опера Шостаковича на этот текст.

Тема карт неоднократно появлялась в творчестве Стравинского. Впервые она возникла в его сочинении 1918 года «Сказка о беглом солдате и чёрте». Мотив игры в карты с дьяволом появляется и в опере «Похождения повесы», когда Том Рейкуэлл определяет свою судьбы во время игры с Ником Шедоу.

В балете «Игра в карты» героями становятся сами игральные карты: тузы, дамы, короли и валеты, а также джокер. Сами карты уподобляются аллегорическим персонажам-маскам. Сюжет балета — это партия в покер, разыгрываемая в трех сдачах, с постепенно нарастающим азартом. Решающая роль в развитии сюжетной драматургии балета принадлежит ловкому Джокеру. Он осложняет игру коварными интригами, вносит общую сумятицу и неразбериху. Обладая правом превращаться в любую карту, он включается в различные комбинации, стремится утвердить свое господство, но все-таки оказывается побежденным. В первой сдаче один из игроков проигрывает, а двое других остаются с равным счетом. Во второй выигрывает Джокер, потому что становится тузом, и четыре дамы биты. В третьей партии Джокера побивают три масти, но в самом конце побежденный шут вновь как ни в чем не бывало появляется на сцене, символизируя бесконечность самой игры.

В результате складывается динамичная композиция балета, устремленная к финалу. В каждой из трех сдач (аналогов трех сцен) отсутствует деление на отдельные номера. Но в то же время этот, казалось бы, стихийный процесс строго организован в соответствии с закономерностями форм классического балета. Каждая из трех сдач открывается вступительной маршевой интрадой, под которую карты появляются на сцене.

Опера Прокофьева «Игрок» основана на одноименном романе Достоевского, темой которого являлась всепоглощающая страсть к азартной игре. А его же опера «Любовь к трем апельсинам также тесно связана с карточной темой: главный персонаж оперы носит имя Король Треф, а одна из центральных сцен оперы представляет собой партию игры в карты, которую ведут такие персонажи, как Маг Челий и ведьма Фата Моргана. Сюжет балета Стравинского «Игра в карты» основан именно на розыгрыше партии в покер.

Увлечение Прокофьева и Стравинского спортом имело не любительский характер — к спорту композиторы относились очень серьезно, их спортивные занятия носили систематический и постоянный характер.

В юности Прокофьев активно занимался гимнастикой в Российском гимнастическом обществе «Сокол». Это общество возникло и оформилось как «гимнастическое движение» в 60-х гг. XIX века в ряде славянских стран — Чехии, Словении, Болгарии, Польше, Хорватии, Сербии. Первая «сокольская» организация в России появилась в Петербурге в 1879 году, а в Москве в 1883-м (Л. Н. Толстой и А. П. Чехов впоследствии вошли в ее ряды).

Тема гимнастики, спортивных занятий в разных контекстах и разных формулировках буквально пронизывает «Дневник» композитора: «…решил зимой усиленно делать сокольскую гимнастику…» [7, с. 237]; «Вечером был в "Соколе" и с большим удовольствием делал гимнастику. В эту зиму я буду исправно посещать "Сокол", он приносит много пользы» [там же, с. 349]; «Вечером в "Соколе" делал гимнастику. С непривычки устал страх как» [там же, с. 350]; ««Вольные игры развевают печаль, нас унесут в беспросветную даль…" — как поется в сокольской песне. За чаем сказал маме, что несколько "соколов" собираются в Гельсингфорс и предлагают мне сделать компанию» [там же, с. 361]; «Вечером был в "Соколе" и с удовольствием изламывался на кольцах и "козлах"» [там же, с. 366]; «Вечером не без удовольствия был в "Соколе"» [там же, с. 368]; «Вечером "Сокол"…» [там же, с. 269]; «Сегодня, идя в "Сокол"…» [там же, с. 373]; «…я решил идти в "Сокол", а завтра послушать "Кармен". В "Соколе" в этой очереди мало народу, поэтому заниматься пришлось много. Изломали во как!» [там же, с. 375]; «Вечером был в "Соколе" с Николаем Штембер» [там же, с. 434]; «Вечером пошел в "Сокол", в котором не был целых две недели. Хорошая вещь "Сокол"» [там же, с. 435]; «…я устал от репетиций и вернулся домой в скверном расположении духа, которое, впрочем, без остатка было выгнано "Соколом"» [там же, с. 535].

Спорт и музыка в жизни Прокофьева были тесно связаны. Для гимнастического общества «Сокол» композитор написан марш в мае 1913 года, о чем оставил воспоминания в «Дневнике»: «Швейцар передал мне записку от "сокола" Бориславского, просившего меня зайти в "Сокол-3" по поводу моего марша. — В прошлом году на слова одного из "соколов" были сочинены марши Шолларом и даже маститым Кюи. Когда мне их показали, я сказал, что оба дрянь. На это мне резонно возразили, что ругаться-то я умею, вот лучше написал бы сам. Я ответил: и напишу! Сочинил им марш, очень глупый и вороватый, но страшно бойкий и с приятной, понятной мелодией. Марш понравился, я его подарил Бориславскому и забыл о нем. Теперь Бориславский, сообщая о том, что образовался "Сокол-3", просил меня придти туда переговорить о марше с тем, чтобы сделать его официальным маршем "Сокола-3". Я охотно согласился; теперь марш надо провести через комитет, а пока меня записали в члены этого "Сокола". (Прежде я очень исправно делал гимнастику в "Соколе-1", но эту зиму не был ни разу и совсем отстал)» [там же, с. 283].

Гимнастический марш Прокофьева исполнялся регулярно, о чем можно прочитать в «Дневнике» композитора: «Провел вечер в "Соколе". Вчера маршировали под мой сокольский марш, который пользуется успехом» [там же, с. 353].

Прокофьев и Стравинский всегда находились в спортивном тонусе и поддерживали хорошую физическую форму. Татьяна Юрьевна Стравинская, в 1920-е годы посетившая Игоря Федоровича за рубежом, так вспоминала о встрече с ним: «Дядя очень следит за собой и до того себя развил физически, что весь покрыт мускулами. Он очень силен и свободно поднимает одной рукой полтора собственных веса. Каждое утро он и тетя принимают ванну, а затем делают гимнастику» [10, с. 50].

Упоминания о спорте появлялись в ряде интервью Стравинского, причем порой в качестве неожиданных и парадоксальных параллелей: «Каждый раз, когда Вагнера соблазняла мысль о создании чистой музыки, он постоянно разбивал себе здесь нос. Хороший боксер может вследствие некоторых обстоятельств проиграть матч, но если бои проигрываются несколько раз, то он невольно должен признать свой низкий профессиональный уровень». [11, с. 42]. В другом интервью, размышляя об актуальности жанра фортепианного концерта, Стравинский иронично замечал, что он принадлежит к «типу концерта, который популярен на Олимпийских фортепианных играх» [там же, с. 78].

Говоря об Олимпийских играх, Стравинский, можно сказать, выступал с позиций знатока. В его биографии, так же как и в биографии Прокофьева, есть такой малоизвестный факт, как совместное участие в жюри конкурса искусств на Олимпийских играх 1924 года, проходивших в Париже.

Дело в том, что на Олимпийских играх с 1912 по 1948 год проходили не только спортивные соревнования, но и Олимпийские конкурсы искусств. Эту идею в свое время выдвинул легендарный барон Пьер де Кубертен, основатель современного олимпийского движения. Кубертен, в свою очередь, заимствовал эту идею у Олимпийских игр античности. Его желанием была демонстрация гармоничного сочетания спорта с искусством, именно поэтому он предложил ввести в программу Олимпийских игр не только состязания атлетов, но и художественные конкурсы. Правда, все произведения искусства, выдвинутые для участия в Олимпийских играх, по замыслу Кубертена должны были быть тематически связанны со спортом.

Олимпийские конкурсы искусств проходили с 1912 до 1948 год в пяти номинациях: архитектура, скульптура, живопись, литература, музыка. В официальной энциклопедии Олимпийского движения, изданной в Лондоне в 2012 году, указано, что в состав жюри по категории «Литература» VIII Летних Олимпийских игр 1924 года в Париже входили такие известные писатели, как лауреаты Нобелевской премии Сельма Лагерлёф и Морис Метерлинк, а в категории «Музыка» членами жюри стали Барток, Онеггер, Равель, Прокофьев и Стравинский [14, p. 215].

История сохранила имена восьми композиторов, принимавших участие в Олимпийском конкурсе искусств 1924 года. Первые премии решено было не присуждать, а дипломы об участии получили неизвестные ныне авторы. Их имена ничего сегодня нам не говорят, например «французский композитор Анри Тьер за фортепианную пьесу “Олимпийский марши”, австралийка Джина Рейноль-Льюис» [ibid., p. 217].

У обоих композиторов было немало общего в отношении к развитию оперного жанра. Как отмечает исследователь, «в целом в произведениях Стра-

винского и Прокофьева конца 1910–1920-х годов (здесь наряду с "Маврой" и "Апельсинами" необходимо назвать "Царя Эдипа", "Игрока", "Огненного ангела") запечатлелся важный, исторически значимый момент в движении оперы XX века» [1, с. 489].

В то время, когда опера стала полем активных экспериментов, Стравинский предложил две модели — камерную, буффонную и оперно-ораториальную; Прокофьев же, в свою очередь, акцентировал внимание на связи оперы, с одной стороны, с драматическим театром, а с другой — с экспрессионисткой оперой-драмой, обозначив выдвижение на авансцену музыкального театра определенных жанровых лидеров, композиторы наметили перспективы собственной творческой эволюции и предвидели важнейшие пути развития современного оперного искусства.

Выходцы из школы Римского-Корсакова, Прокофьев и Стравинский имели немало общего в плане организации творческой работы. Обоих отличали педантизм, точность, аккуратность ведения нотной графики, характерные для метода их великого наставника, — это, конечно, нужно рассматривать как непосредственное влияние их мастера. К сожалению, Римский-Корсаков почти не оставил письменных воспоминаний о последних учениках. Единственный раз он упомянул только Стравинского, описывая праздничный семейный вечер: «За ужином, когда разлили шампанское, раздалось пение из гостиной: оказалось, что Игорь [Стравинский. — Д. Б.] сочинил хор в мою честь. Хор недурен». [12, с. 271].

Именно в классе Римского-Корсакова произошла и самая первая встреча Прокофьева и Стравинского: «Познакомиться со Стравинским я очень интересовался, ибо его сочинения, к которым я года два назад относился почти враждебно, теперь нравились мне больше и больше; к тому же Дягилев расхваливал его с необычайной горячностью. Самого его *я* помню довольно давно, лет девять тому назад, когда он на репетициях концертов появлялся с Римским-Корсаковым и другими корсаковскими учениками; я тогда начинал Консерваторию. Затем я помню его весной 1910 года на вечере новой музыки в «Аполлоне», где я играл Сонату, Op. l, а Стравинский отрывки из «Жар-Птицы», которые мне не понравились. Возможно, что мы в этот вечер познакомились. Дягилев даже утверждает, что я сказал Стравинскому какую-то дерзость, но я этого абсолютно не помню. Как бы то ни было, мы теперь встретились чрезвычайными друзьями» [7, с. 48].

Фамилия Стравинского появилось и среди имен, имевших важнейшее значение для Прокофьева: «Я родился в 1891 году. Четыре года назад умер Бородин, пять лет назад — Лист, восемь — Вагнер, десять — Мусоргский. Чайковскому оставалось два с половиной года жизни; он кончил пятую симфонию, но не начал шестой. Римский-Корсаков недавно сочинил "Шехеразаду" и собирался приводить в порядок "Бориса Годунова". Дебюсси было двадцать девять лет, Глазунову — двадцать шесть, Скрябину — девятнадцать, Рахманинову — восемнадцать, Равелю — шестнадцать, Мясковскому — десять, Стравинскому — девять, Хиндемит не родился совсем. В России царствовал Александр III, Ленину был двадцать один год, Сталину — одиннадцать» [там же, с. 7].

Начавшись на Театральной площади в Санкт-Петербурге, на занятиях Римского-Корсакова, контакты Прокофьева и Стравинского продолжились

в Париже, на центральной его улице Елисейские Поля, где оба они неоднократно присутствовали на спектаклях труппы «Русские балеты» Сергея Дягилева.

Как отмечает исследователь, «творческий треугольник — Игорь Стравинский, Сергей Прокофьев и — в качестве "арбитра" — Сергей Дягилев — похож на еще одну великую троицу — Пабло Пикассо, Анри Матисс и Гертруда Стайн. Они расходятся в следующие параллели: Пикассо — это Стравинский, Матисс — Прокофьев, и связано это в первую очередь с их отношением к своему творчеству. Прокофьев — композитор гораздо более жизнерадостный, органический и увесистый, и в этом его сходство с Матиссом, а Стравинский — рациональный и острый, и точно так же, как у Пикассо, часто менявший свои творческие установки. Но отношения между двумя композиторами были такими же напряженными, как между Пикассо и Матиссом» [4, с. 74].

В искусство XX века спектакли Дягилева на музыку Прокофьева и Стравинского ворвались как часть новой урбанистической реальности, насыщенной гулом современности. Париж, одна из признанных культурных столиц мира, стал своеобразной ареной, на которой Дягилев впервые выступил в качестве лидера музыкального искусства. Решающую роль в его академическом дебюте сыграла антреприза «Русские балеты» — почти каждый ее спектакль становился символом современных художественных исканий.

Ключевым сочинением, ознаменовавшим рождение новой эпохи, стал балет Стравинского «Весна священная», поставленный труппой Дягилева в 1913 году на сцене Театра Елисейских Полей. Вацлав Нижинский, выступивший как хореограф и исполнитель главной партии, сыграл ведущую роль в кристаллизации замысла «Сцен языческой Руси».

Влияние музыки Стравинского на Прокофьева отмечали многие, в том числе и сам Прокофьев: « Вообще вкусы Дягилева и безобразия Стравинского в его "Соловье" уже оказали на меня своё влияние, и мне как-то мелко и тесно в аккуратненьком блюдечке глазуновской логики. Мой балет будет большим прыжком в модернистском смысле по сравнению с моими предыдущими сочинениями». [7, с. 464].

Дягилев очень ценил Прокофьева, откровенно признаваясь ему: «После Стравинского в России остался только один композитор: Вы. Больше там нет никого. Неужели же страна, которая дала стольких национальных композиторов как Бородин, Мусоргский, Даргомыжский, совсем иссякнет? В Петрограде у вас не умеют ценить ничего русского, это болото, из которого вас обязательно надо вытащить, иначе оно вас засосёт» [там же, с. 531].

Балет Прокофьева «Сказка про шута, семерых шутов перешутившего» стал вторым сочинением после балета «Ала и Лоллий», созданным Прокофьевым по непосредственному заказу Дягилева, но первым произведением композитора, поставленным антрепризой «Русские балеты» Дягилева. В 1915 году менеджер встретился с композитором в Риме для прояснения степени готовности балета «Ала и Лоллий», но по ряду причин отказался от его премьер и заказал Прокофьеву новое сочинение. Дягилев сам участвовал в разработке либретто «Шута» и определил молодого композитора под опеку более опытного Игоря Стравинского.

Еще до отъезда за рубеж, обитая в Петербурге — Петрограде, Прокофьев задумал создать уникальный альбом, основанный на собрании автографов

самых знаменитых людей искусства того времени — артистов, художников, литераторов, музыкантов, шахматистов. Для этого по его заказу была специально изготовлена особая книга небольшого размера, названная по замыслу Прокофьева «Деревянная книга». Уникальность ее заключалась в том, что ее переплет состоял из двух настоящих деревянных досок, пробитых мощными гвоздями. Внешний вид «Деревянной книги» был задуман автором не случайно: нарочито грубый вид должен был разительно контрастировать с изящным драгоценным содержанием.

По замыслу Прокофьева, каждый человек, оставивший автограф в его альбоме, получал почетное звание «Кавалер Деревянной книги». Такими «кавалерами» стали многие выдающиеся люди своего времени, среди них были композиторы Раймонд Глиэр и Николай Мясковский, писатели Константин Бальмонт, Алексей Ремизов и Владимир Маяковский, шахматисты Александр Алёхин и Рауль Капабланка, музыканты Федор Шаляпин и Артур Рубинштейн. Каждый из них должен был ответить на простой вопрос: «Что вы думаете о солнце?»

Записи в ней очень остались совсем разные по объему. Композитор Николай Мясковский, например, не захотел писать развернутый текст и оставил краткую запись: «Ах, Солнце! Мясковский. 11/IV 1916 г. в Петрограде». Автограф знаменитого пианиста Артура Рубинштейна был таков: «Лучше всего я постигаю Солнце благодаря нескольким гениальным личностям, с которыми имею счастье быть знакомым. Король-Солнце сказал: “Государство — это я!” Вы, мой дорогой Прокофьев, могли бы сказать: “Солнце — это я!”»

«Деревянная книга» Сергея Прокофьева — это уникальный документ эпохи Серебряного века. Константин Бальмонт, в стихах не раз обращавшийся к «солнечной» теме, написал в «Деревянной книге» сонет под названием «Ребенку богов, Прокофьеву». Владимир Маяковский процитировал отрывок из своей поэмы «Облако в штанах».

Среди авторов «Деревянной книги» оказался и Игорь Стравинский. В ответ на вопрос «Что вы думаете о солнце?» Стравинский написал: «Очень глупо, что по-немецки солнце женского, а не мужского рода» [8, с. 137].

Прокофьев всегда воспринимал Стравинского как своеобразного соперника, даже конкурента, поэтому особенно чувствительно относился к его участию в проекте. Они встретились в мае 1920 года в Париже, на Елисейских Полях, куда Прокофьев приехал по приглашению Сергея Дягилева участвовать в постановке балета «Стальной скок».

В 1929 году Дягилев скоропостижно умер в Венеции, но и после этого контакты Прокофьева и Стравинского не прерывались вплоть до середины тридцатых годов. Их последняя встреча состоялась в 1935 году в Париже, в Театре Елисейских Полей. После возвращения Прокофьева в СССР композитор оказался за «железным занавесом» и уже не имел возможности выехать за рубеж. В конце 1930-х, после начала Второй мировой войны, Стравинский эмигрировал из Франции в Соединенные Штаты Америки, а когда он посетил Москву и Ленинград в 1962 году, их встреча уже не могла состояться, так как Прокофьев умер 5 марта 1953 года. Так случилось, что Елисейские Поля оказались последним местом, где два великих композитора могли спокойно встретиться и общаться.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баева А. Опера XX века: Стравинский и Прокофьев // С. С. Прокофьев: к 125-летию со дня рождения. Письма, документы, статьи, воспоминания. — М., 2016.
2. Боулт Дж. Э. Лев Бакст и Вацлав Нижинский // Русский авангард 1910–1920-х годов и театр. — СПб., 2000.
3. Вишневецкий И. Сергей Прокофьев. — М., 2009.
4. Козаченко-Стравинская А. В четыре руки для итальянских футуристов // Музыкальная жизнь. — 2021. — № 6. — С. 74–77.
5. Лотман Ю. Александр Сергеевич Пушкин: биография писателя. — Л., 1983.
6. Мартынов И. Морис Равель. — М., 1979.
7. Прокофьев С. Дневник. 1907–1933. — М., 2017.
8. Прокофьев С. Деревянная книга. — М., 2009.
9. Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10 томах. — Т. 3. — М., 1975. — С. 224.
10. Стравинская К. Ю. О И. Ф. Стравинском и его близких. — Л., 1978.
11. Стравинский И. — публицист и собеседник / Ред.-сост. В. Варунц. — М., 1988.
12. Римский-Корсаков Н. А. Дневник (1904–1907). — М., 1955.
13. Хёйзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. — М., 2004.
14. Encyclopedia of the Modern Olympic Movement / ed. by John E. Findling. — Greenwood Press, Westport, Connecticut, 2004.
15. Walsh S. Stravinsky: The Second Exile: France and America, 1934–1971. — University of California Press, 2008.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.019
УДК 784.25

В. С. Орлов*

«ПЕРВАЯ СМЕРТЬ ЛЕНИНА» В СОВЕТСКОЙ МУЗЫКЕ (НА ПРИМЕРЕ ИЗБРАННЫХ МЕЛОДЕКЛАМАЦИЙ ДЛЯ ГОЛОСА С СОПРОВОЖДЕНИЕМ ФОРТЕПИАНО)**

В статье рассматриваются два избранных музыкальных сочинения в жанре мелодекламации, воплощающих мифологию В. И. Ленина, возникшую в эпоху его «первой смерти» (перефразируя У. Юстус). Как показано в работе, квинтэссенцией данного мифа является отрицание идеи смерти Вождя мирового пролетариата: «Ленин жив!» Показана эстетика 1920-х гг., в рамках которой сформировалось специфическое отношение к слову как к одному из важнейших средств агитискусства, распространившихся и на советскую музыку. Так, оба рассматриваемые произведения — «плакат» А. Давиденко «Про Ленина» и сюита Я. Полфёрова «Ленин — наше бессмертие» — являются убедительными примерами, демонстрирующими как ленинский миф середины 1920-х гг., так и обозначенные эстетические черты. Методология статьи опирается на исследовательский аппарат в области исторического музыкознания; в ней используются раритетные нотные материалы указанных сочинений.

Ключевые слова: Ленин, советская музыка, мелодекламация, Давиденко, Полфёров.

V. S. Orlov

"THE FIRST DEATH OF LENIN" IN SOVIET MUSIC (ON THE EXAMPLES OF MELODECLAMATIONS FOR VOICE AND PIANO)

The essay discusses two music compositions in a genre of *melodeclamation*, which embody the myth of Vladimir Lenin in the times of his "second death" (paraphrasing Ursula Justus's

* Орлов Владимир Сергеевич, PhD по музыковедению (Кембриджский университет, Великобритания), доцент факультета свободных искусств и наук, Санкт-Петербургский государственный университет; Русская христианская гуманитарная академия; v. s.orlov@spbu.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21–011–43076 «Ленинизм и ленинский миф как основа советской идеократии».

Автор благодарит М. Фролову-Уокер за предоставленные нотные материалы для данной статьи.

words). The paper shows that the denial of the death of the leader of world proletarian was a quintessence of Lenin's myth; for instance, "Lenin is Alive." The aesthetics of the 1920s is shown, which had formed a specification of the oral speech and words seen as the dominant medium for *agitiskusstvo* (art for political propaganda). Soviet music was also a part of that process. Thus, both compositions under the scrutiny, a "poster" by Alexander Davidenko "About Lenin" and a suite by Jakob Polferov *Lenin is Our Immortality* are eloquent examples that demonstrate Lenin's myth in the times of the mid-1920s along with the aesthetics of Soviet music. Paper methodology is based on the scholarly works of historic musicology and on the usage of rare music scores.

Keywords: Lenin, Soviet music, melodeclamation, Davidenko, Polferov.

Смерть «вождя мирового пролетариата» В. И. Ленина 21 января 1924 года оказала колоссальное воздействие на культуру нашей страны: «взрывная волна» разнородных рефлексий и переживаний во всех слоях населения от партийной верхушки до низов, как лояльных, так и враждебных советской власти, породила и зацементировала мифологические константы и смыслы, сохраняющиеся даже сегодня в культурном сознании нашей страны (видимые в том числе и на примере постоянно драпируемого мавзолея или бессмертных анекдотов про Ленина). В частности, именно в первые послеленинские годы символика «вечно живого» Ленина обрела жизненность и устойчивость, видоизменившись и «померкнув» позже, во времена культа Сталина, но сумев в относительно близком к первозданному виде возродиться впоследствии — начиная с хрущёвской «оттепели» («Ленин такой молодой»). Так, уже на протяжении первых послереволюционных лет были сформированы новые стиль и эстетика советского искусства (часто обозначаемые как «миф о революции»), получившие наиболее яркое воплощение в различных формах агитискусства, акцентирующих внимание публики на образах главных революционных вождей. Среди них именно образ Ленина постепенно занимает основное место, став не только популярным символом советского государства, но и средоточием целого художественно-эстетического комплекса, ясно отображаемого в советском искусстве и эстетике 1920-х гг. Соответственно, помимо обретения своей особой «сверхзначимости» как политический и социокультурный миф, фольклорный персонаж, прошедший за грань времён и через государственные границы, образ Ленина и сегодня прочно ассоциируется с перечнем определённых художественных и эстетических признаков в советском искусстве, далеко не исчерпываясь конкретно прямыми его воплощениями.

В настоящей статье будут рассмотрены данные художественные черты в советской музыкальной «лениниане» на примере нескольких произведений советской музыки, порождённых посмертным «всплеском» культа Ленина. В названии работы мы опираемся на ставшую популярной метафору из работ У. Юстус — «вторая смерть» Ленина [16] — следующую стадию мифологизации Ленина, оформившуюся уже во времена сталинского культа, на протяжении 1930-х гг., в рамках которой была реализована уже принципиально иная стратегия художественного воплощения ленинского образа. Именно в 1930-е гг. в изображении Ленина начинают преобладать горестные эмоции; он предстаёт в обрамлении национальных культур различных советских республик; в своём значении как главный лидер страны Советов он очевидно уступает место

Сталину. Как будет показано, совершенно иные — подчас прямо противоположные — содержательные и концепционные черты присущи Ленину в эпоху его «первой», подлинной, смерти.

Примечательно, что, как показывает, в частности, основной корпус музыковедческой литературы, именно в тот период 1920-х гг. «ленинская» эстетика советской музыки изучена гораздо меньше, чем последующая сталинская. Сочинения, созданные в годы «зрелого» Шостаковича, вернувшегося на родину Прокофьева, в эпоху развития и последующего триумфа соцреализма, уже давно находятся в поле зрения учёных. Так, именно 1920-е гг. кажутся гораздо менее исследованными, несмотря на то что как раз то десятилетие как вчера, так и сегодня зачастую удостаивается наиболее ярких комплиментов от различных авторитетных критиков. Так, например, в представлении А. Терца (А. Синявского) это было время, «когда в жизни и в искусстве господствовала стихия чувств, когда пламенный порыв к счастливому будущему и мировой размах еще не были полностью регламентированы строгим государственным порядком» [14]. Несмотря на это, на примере научных работ складывается впечатление, что времена различных по качеству советских экспериментов, несуразностей в репертуарной политике и тотального недофинансирования академических музыкальных институций видятся как менее интригующие и результативные по показателям. В этом смысле весьма красноречивы признания о немалом разочаровании в стремлениях и достижениях той эпохи советского музыковеда Д. Житомирского [6]. (Кроме него, музыкальное наследие 1920-х гг. исследуется, в частности, в работах И. Воловик [3], Н. Эдмундса [17]. Так и сегодня, во многих, в т. ч. масштабных, «прорывных» монографиях [2; 7] практически не находится места для обсуждения материала, которому посвящена настоящая статья, а именно жанру мелодекламации, а также творчеству Я. Полфёрова и А. Давиденко. Вместе с тем присущая данным сочинениям эстетика «революционного мифа», а также их несомненное, на наш взгляд, художественное качество, заслуживают отдельной «остановки» на данных примерах.

«ЛЕНИН! ЛЕНИН! ЛЕНИН!»

Как писал знаменитый писатель и репортёр, свидетель революционных событий 1917 г. Дж. Рид,

> Россию затоплял такой поток живого слова, что по сравнению с ним «потоп французской речи», о котором пишет Карлейль, кажется мелким ручейком. Лекции, дискуссии, речи — в театрах, цирках, школах, клубах, залах Советов, помещениях профсоюзов, казармах… Митинги в окопах на фронте, на деревенских лужайках, на фабричных дворах… В течение целых месяцев каждый перекресток Петрограда и других русских городов постоянно был публичной трибуной. Стихийные споры и митинги возникали и в поездах, и в трамваях, повсюду… [13, с. 35–36].

Всё сказанное убедительно характеризует социокультурную обстановку того времени: обилие различных форм агитации, включая и агитискусство, в основе своей сконцентрированное вокруг речевых форм коммуникации;

стихийность, внеинституциональность мест, организованных под концерт или митинг; стремление охватить низовую, неграмотную аудиторию (почему и требовалась живая речь, а не письменный текст, чему примером являются выступления «живых газет» и синеблузников). Помимо указанных черт — апелляции к устной речи, массовости и «пленэрности», советские массовые празднества и зрелища воплотили ещё ряд особенностей, которые затем перешли и в другие художественные формы и жанры агитискусства: отказ от классических и сложных форм (часто в пользу «хроникальности», организации различных частей произведений в виде хронологически следующих друг за другом исторических событий, «звеньев»), стремление к импровизационности (что могло включать и смелое экспериментирование в духе авангарда), направленность на сотворчество — привлечение масс к участию (пение хором, скандирование лозунгов).

Как показано, в т. ч. в работе автора этих строк [11], основными художественными жанрами той эпохи как раз и явились массовые действа — легендарные постановки Н. Евреинова, А. Пиотровского и мн. др. Примечательно, что факт «прощания со своим прошлым» не только в аспекте тематики, но и самого принципа классичности и академичности изложения и стиля многократно представлен в описании проведения тех же массовых действ. Например, в мемуарах художника Ю. Анненкова рассказывается, как прямо во время массового действия «Взятие Зимнего дворца» произошла поломка оборудования, из-за чего выстрелы крейсера «Аврора» гремели и не прекращались. В результате помощнику режиссёра пришлось прямо во время постановки пробираться через 150-тысячную толпу и ехать до «Авроры» по набережной на велосипеде [1].

Исследователь А. Захаров устанавливает целую панораму признаков, почему данные празднества и зрелища первых лет Октября демонстрируют «бахтинский» (как это начнут называть позже), карнавальный характер: показ мира в стадии формирования-становления; мотив переряжения, преображения; юмор, не щадящий ни своих, ни чужих и мн. др. [5]. Эстетический опыт данных постановок в значительной степени преодолел границы этих жанров, распространившись практически на всю советскую культуру, чему находится множество подтверждений. Так, аналогичная карнавальность представлена и во многих творениях той эпохи, впитавших в себя дух массовых празднеств и действий: в «Симфонии гудков» А. Авраамова (колоссальной машинной эпопеи в масштабе целого города, в которой были задействованы звуки церковных колоколов, машинных гудков и сирен, звуков улицы, выстрелов и т. д. и которая ни разу не была исполнена без серьёзных накладок), в кинофильме «Октябрь» С. Эйзенштейна (показательна среди других сцена революционного матроса и биде). В то же время дух данных массовых празднеств претворяется и в признанных образцах советской музыки, в частности в «Кантате к 20-летию Октября» С. Прокофьева, созданной на основе подлинных текстов К. Маркса, Ф. Энгельса, В. Ленина и И. Сталина уже в 1937 г.

«ЛЕНИН ЗДЕСЬ — ЛЕНИН В НАС, ЛЕНИН ЖИВ!»

Как показано в работах многих исследователей, смерть Ленина манифестировала собой одну из важнейших кульминационных точек всей советской эпохи, надолго утвердив многие положения и эстетические принципы ленинского мифа. Как заключает, в частности, Н. Тумаркин, «после его смерти по всей стране был насажден культ, содержание которого выражается в словах: Ленин жив! Кончина не помешала Ленину по-прежнему оставаться лидером Советской России» [15, с. 151]. Чуть ли не основное содержание большей части всех лозунгов и идеологем заключалось в данной «противоестественной» прокламации, которая активно претворялась в пропаганде и искусстве. Соответственно, в основном эмоциональном тоне художественных и политических рефлексий не наблюдается успокоения, усмирения карнавала. Любопытно, что во многих антропологических исследованиях демонстрируется аналогичное отношение к усопшему — заключающееся в отказе верить в его смерть: «…собирается молодёжь и устраивает страшные варварские шутки с трупом. Например, таскают мертвеца за ноги и кричат, чтобы он встал и забавлялся с ними, таскают за волосы…» [цит. по: 8, с. 226]. Как уже указывалось, демонстрация пограничных состояний, смешение жизни со смертью (образы беременных старух, пир со смертью и т. д.) являются одной из его сущностных черт карнавальной культуры. Многие события, связанные с укреплением культа Ленина после его смерти, показывают, что карнавальное смешение «всего со всем» продолжается: публичные обсуждения анатомии, состояния органов «любимого Ильича» совмещаются с идеей его канонизации подобно христианским святым, для чего предлагается невиданный для русской культуры мавзолей. Сама же смерть Ленина, повторим, настойчиво «отрицается» — так, в 1929 г. Маяковский опубликует свой мистически-спиритический и одновременно торжественно-прокламационный «Разговор с товарищем Лениным», ставший одним из наиболее знаменитых его советских произведений.

МЕЛОДЕКЛАМАЦИЯ ПО-СОВЕТСКИ

Рассматриваемые произведения Полфёрова и Давиденко интригуют не только своим содержательным и эстетическим соответствием описанной мифологии Ленина. Крайне показательно, что оба композитора выбирают для своих художественных задач жанр мелодекламации (в широком смысле это «музыкальное чтение или чтение нараспев»), явившийся одной из несравненных «жемчужин» эпохи Серебряного века, но неожиданно переживший её, убедительно вписавшись в контекст советской музыки. Данная тема — советская мелодекламация (жизнь которой не исчерпывалась рассматриваемым периодом 1920-х гг.) — также малоизучена: например, в диссертации современного исследователя А. Ольшевской советскому периоду «жизни» мелодекламации посвящён крайне ограниченный обзор, не касающийся ни советской популярности жанра, ни своеобразия художественных задач и эстетики, которые получили весьма яркое претворение в мелодекламациях советских композиторов

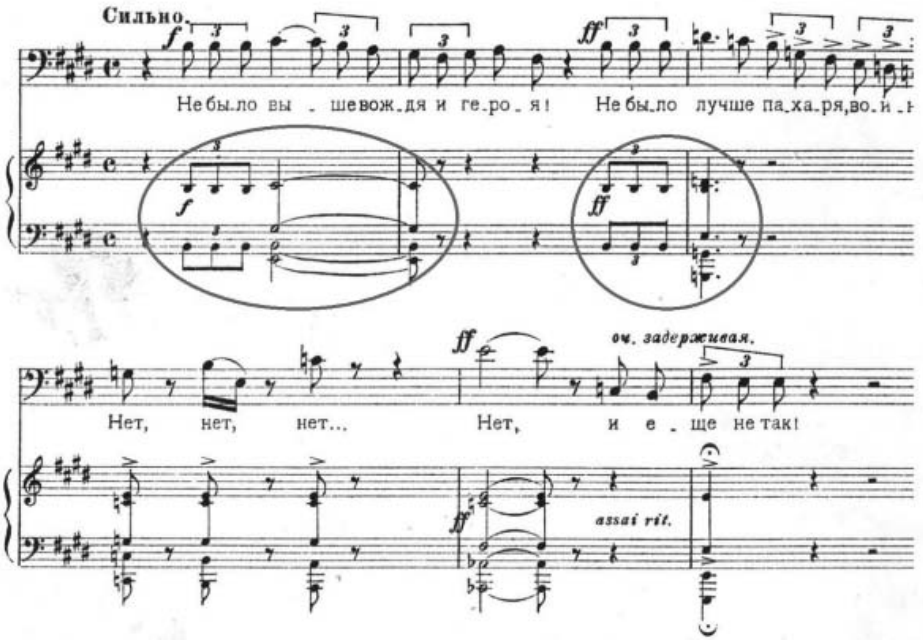
[10, с. 227–240]. Так, в творчестве Давиденко — автора «клубной оратории» «Путь Октября» (1927) и ряда других экспериментальных сочинений — ритмованная речь, положенная на музыку, являлась чуть ли не наиболее часто используемым композиционным приёмом, характерным для всей его авторской манеры. Вместе с тем в представленной нами паре сочинений в данном жанре будут явлены и несомненные отличия одного от другого, демонстрирующие разницу эстетических средств и задач их создателей, в частности относительно т. н. «пролетаризации» искусства, представлений обоих композиторов о степени возможного упрощения музыкального языка и о принятой ими форме обращения к аудитории.

МУЗЫКАЛЬНЫЙ «ПЛАКАТ»

Итак, первое сочинение, с которого начнём наше рассмотрение воплощения образа бессмертного вождя, — «Про Ленина: плакат для баса solo с сопровождением фортепиано» А. Давиденко на слова А. Кручёных (1925). Согласно примечанию автора, само сочинение «исполняется без аккомпанемента. Аккомпанемент приписан для облегчения разучивания» [4, с. 1]. Как видно, и выбор стихотворения, и подобранная Давиденко музыкальная стилистика подчинены стремлению уйти от нарочитой возвышенности и элитарности исполнения под стать новой пролетарской публике. «Желательно, чтобы певец во время исполнения плаката ходил по рампе, как бы разговаривая с аудиторией», — гласит то же примечание Давиденко [4, с. 1]. Аналогичная задача прослеживается и у автора данного стихотворения, постоянно здесь прибегающего к «аклассическим» оговоркам, как будто «поправкам» («опрощение», по словам современного исследователя): «— нет, не совсем так! — <…> — нет. И еще не так!» [9]. Приходящиеся на эти слова «реляции» вокалиста действительно выглядят словно «сбивки», убедительно попадая на специально прописанные куски мелодии в партии вокалиста, как бы прерывающие её логическое построение (муз. прим. 1). Вместе с тем факт разноплановости фактуры аккомпанемента — где-то действительно выполняющего утилитарную задачу, а где-то, наоборот, дающего важную смысловую подсказку, усиление эффекта — вызывает сомнения в том, что произведение действительно следует исполнять без партии фортепиано. Так, в том же музыкальном примере в тт. 1–3 ясно представлена аллюзия на знакомый и часто используемый музыкальный символ — бетховенский лейтмотив судьбы, дублирующийся аккордами в обеих партиях: фортепиано и вокалиста. Нам представляется проблематичным, что даже образованный слушатель сможет уловить его лишь «с голоса» певца.

«…С ОРКЕСТРОМ ИЛИ ФОРТЕПИАНО»

Если «ленинский» опус Давиденко выполнен в духе пролеткультовских экспериментов (за которые Давиденко получил предположительно положительную оценку от самого Шостаковича, оркестровавшего несколько его со-



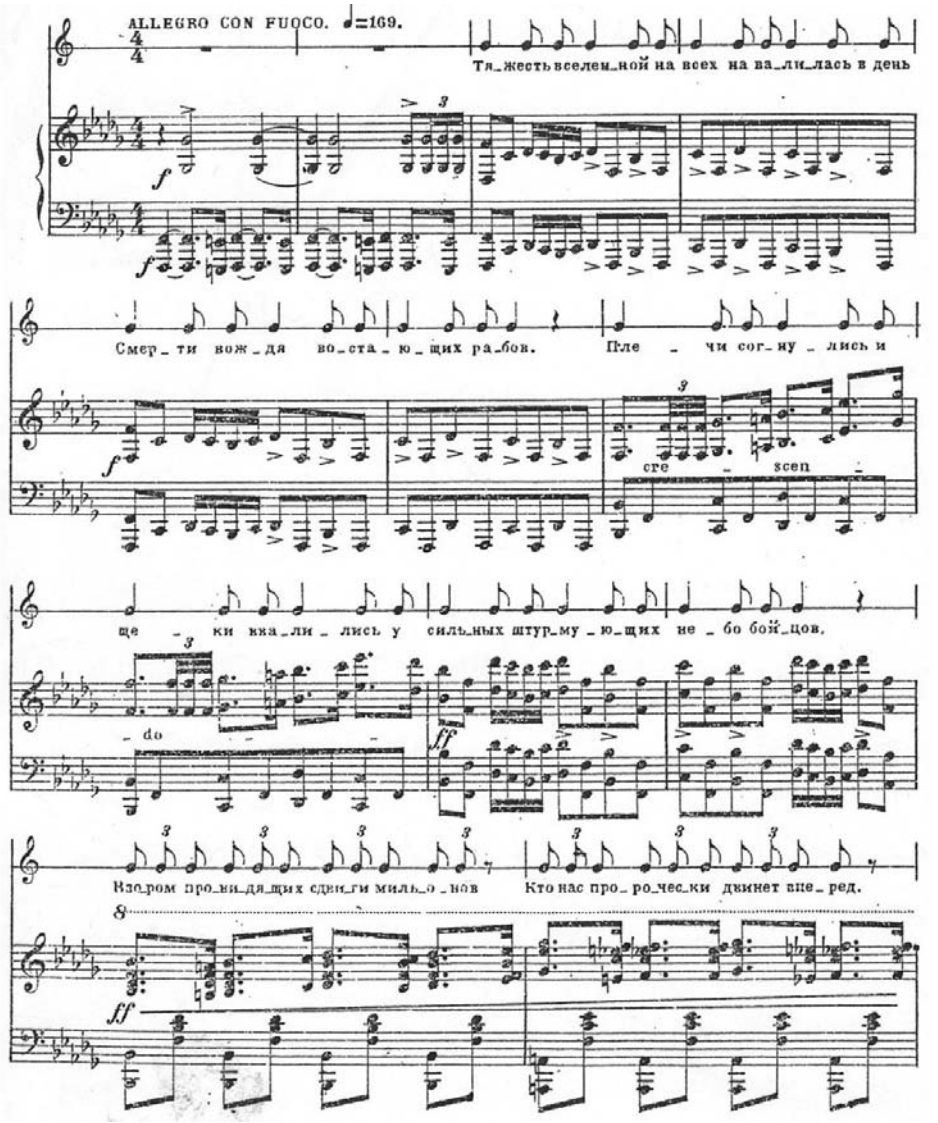
Муз. прим. 1. А. Давиденко «Про Ленина»

чинений), то творение Полфёрова аналогично согласуется с его устремлениями в области традиционного музыкального искусства, многократно явленными на протяжении его жизни в деятельности дирижёра и просветителя. Само название «Ленин — наше бессмертие. Сюита для декламации с оркестром или фортепиано» свидетельствует о принципиально противоположных задачах, по сравнению с Давиденко, в случае данной сюиты — именно в сторону возможного увеличения роли музыкального сопровождения, а не наоборот. Сюита представляет собой цикл из пяти мелодекламаций на стихотворения «Мы не верим» В. Маяковского, «Эта весть» В. Павлова, «На смерть его» А. Гойхбарга, «Ему» П. Сухотина и «Ленин — наше бессмертие» В. Каменского. Каждой из этих мелодекламаций предпослано посвящение какому-нибудь видному партийному деятелю (Л. Д. Троцкому, Н. К. Крупской и др.) [12].

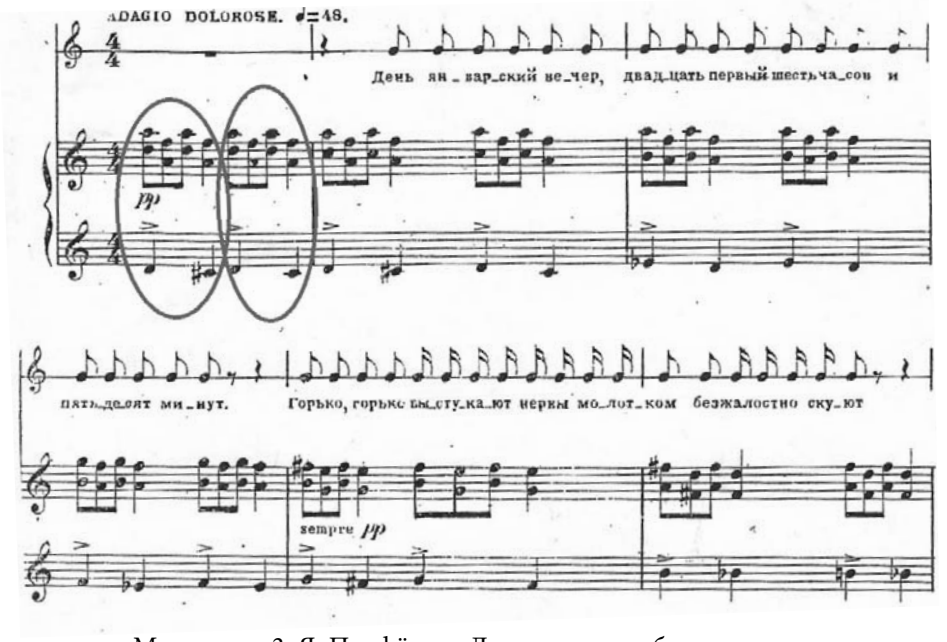
Несмотря на обозначенный на публикации год создания — 1924, данный цикл как будто вовсе выбивается из ряда песенных пролеткультовских произведений своей «классической постановкой». Фортепианная фактура действительно выдержана в классическо-романтическом концертном стиле с угадываемой возможностью оркестровки. В роли чтеца теперь очевидно должен выступать драматический актёр или вокалист, способный тонко ориентироваться в сложной, виртуозно написанной партии фортепиано, чтобы оставаться с ней в ансамбле. Так, почти все номера цикла изобилуют сложными пассажами, фортепианными тремоло, последованиями из параллельных октав и мн. др. — что по меньшей мере указывает на требования высокой квалификации также и для концертмейстера (муз.

прим. 2). Во всех композициях угадываются классические формы периода и куплетной формы.

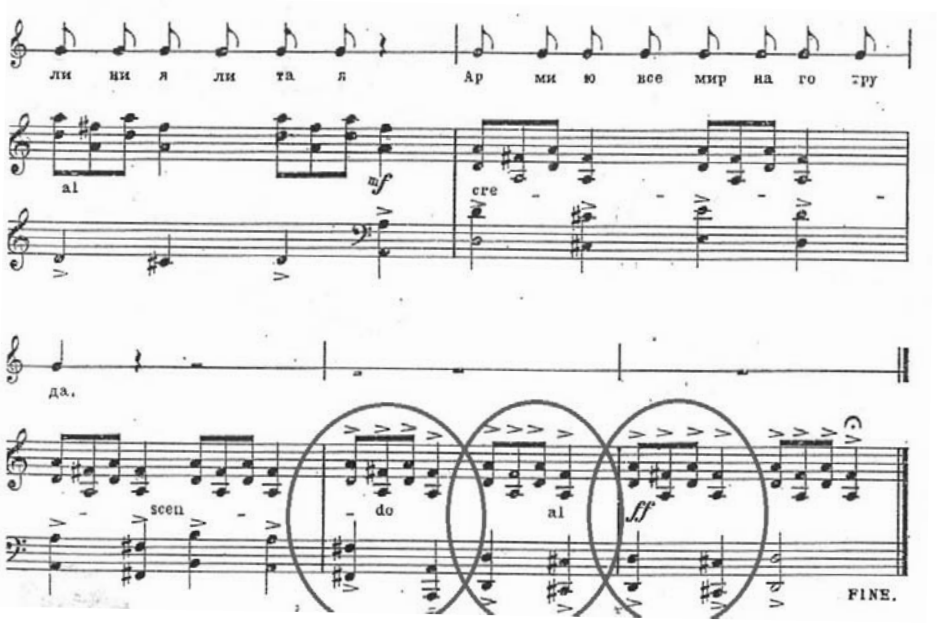
Помимо задач технических, в музыкальном материале данной сюиты наличествуют претензии и на художественную ценность — по крайней мере, в некоторых номерах, которые дают если не основание, то повод сравнить их со значимыми сочинениями классицизма и романтизма. Так, № 2 «Эта весть» и № 5 «Ленин — наше бессмертие» репрезентируют материал, демонстрирую-



Муз. прим. 2. Я. Полфёров «Ленин — наше бессмертие».
№ 3 «На смерть его». Начало



Муз. прим. 3. Я. Полфёров «Ленин — наше бессмертие».
№ 2 «Эта весть». Начало



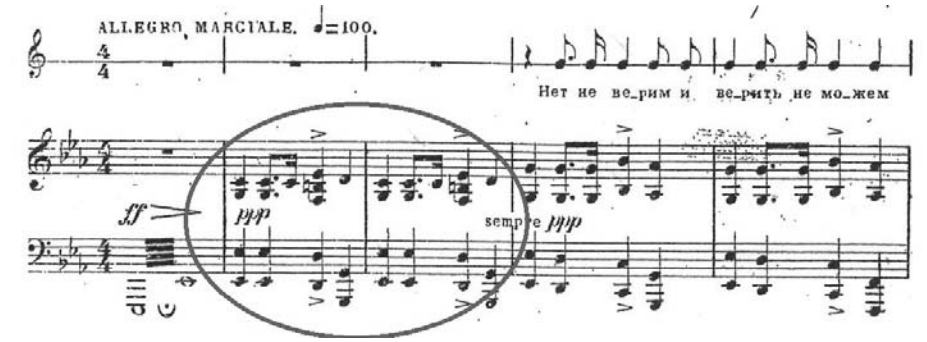
Муз. прим. 4. Я. Полфёров «Ленин — наше бессмертие».
№ 2 «Эта весть». Окончание

щий некоторое богатство образов и ассоциаций. Очевидно, задачей композитора в данных номерах является осуществить кардинальную трансформацию изначального музыкального образа в процессе его развития — то же, что на несравненно более высоком уровне техники делали Ф. Лист или Д. Шостакович на основе принципа монотематизма. Так, мелодекламация «Эта весть» начинается со звуковой картины чередующихся аккордовых последований, которые являются очевидным музыкальным изображением хода часов, о чём и говорится в стихах («двадцать первый, шесть часов и пятьдесят секунд…»), причём с горестной интонацией («горько, горько выстукают нервы…») (муз. прим. 3). В конце же данного номера у приведённой остинатной формулы кардинально меняется динамика и исполнительский штрих; теперь это метафорический молот, который «выкует, как линия литая, армию всемирного труда» (муз. прим. 4).

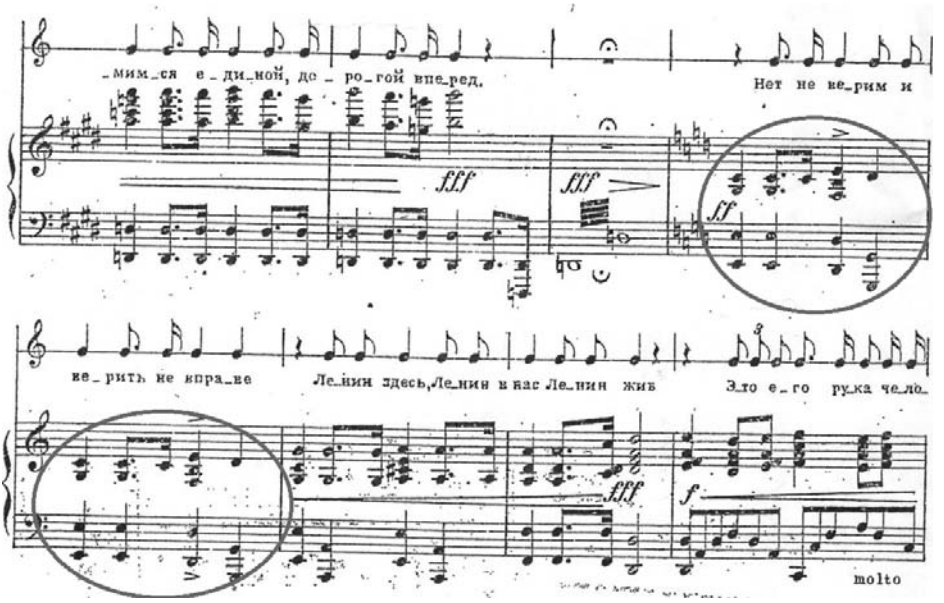
Последний, титульный, номер цикла показателен не только общностью художественной идеи аналогично предыдущему примеру (переосмысление остинатной формулы), но и самой «псевдотертуллиановской» идеей неприятия смерти Ленина, обсуждавшейся неоднократно выше. В данном номере эта идея выражена музыкальными средствами графически: в дополнение к указанной трансформации изначальной остинатной формулы от начала к концу композиции, здесь наличествует ещё и «торжественно поданная» ладовая модуляция из минора в мажор. Более того, демонстративно преображается сам жанр данной композиции (не говоря уже о его эмоциональном содержании).

Начинается номер как безошибочно узнаваемый похоронный марш, со всеми общеизвестными приметами жанра (муз. прим. 5). Стиль и все признаки похоронного марша сохраняются вплоть до конца второго куплета, развитие каждого из которых ведёт ко всё большему и большему динамическому нарастанию (ff — в конце первого куплета, fff — в конце второго). Однако с началом третьего куплета похоронный марш неожиданно «отменяется» — теперь это победный марш, «отрицающий» скорбь первых двух разделов, что подчёркивается фактом того, что весь музыкальный материал третьего куплета — мелодия и фактура — на протяжении первых двух тактов в точности повторяет те же два такта в начале композиции, только в мажоре (муз. прим. 6). Номер, как и весь цикл, завершается победной мелодией, торжественно исполняемой параллельными октавами в партии правой руки (совпадая с сакраментальным заклинанием «Ленин — наше бессмертие»), под аккомпанемент мажорного арпеджио. Так траурный марш завершается триумфом, абсолютно под стать нарочито оптимистическому умонастроению советского общества тех лет, не желавшего принять необратимость ухода вождя.

Итак, нами было рассмотрено два произведения, различных по масштабам, но сходных по эстетическим признакам, воплощающих «ленинскую тему». Жанр мелодекламации, как видно, трактуется по-разному обоими композиторами: если Давиденко посредством отказа от вокализации стремится приблизить исполнительскую манеру к новой революционной аудитории, к самой её разговорной манере, то Полфёров, очевидно, уже в немалой степени оказывается «впереди» своего времени, приближаясь эстетике соцреализма ввиду своей ориентации на классическо-романтический стиль. Вместе с тем именно



Муз. прим. 5. Я. Полфёров «Ленин — наше бессмертие».
№ 5 «Ленин — наше бессмертие». Начало



Муз. прим. 6. Я. Полфёров «Ленин — наше бессмертие». № 5 «Ленин — наше бессмертие». Окончание второго — начало третьего куплета

его вокальный цикл репрезентирует основную идею эпохи «канонизации» Ленина — отказ признать его смерть. Та же идея, несомненно, присутствует и в опусе Давиденко: импровизационно и как бы буднично композитор являет образ Ленина через призму как будто обывательского мира. Показанные примеры безусловно соответствуют атмосфере и многим другим образцам советской музыки тех лет, в т. ч. и практике сочинения мелодекламаций; все эти

особенности в 1930-е гг. уступят иным, прямо противоположным тенденциям, таким как, в частности, «равнение» на классику, консерватизм и мелодизм музыкального мышления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анненков Ю. Николай Евреинов // Анненков Ю. Дневник моих встреч. — М.: Захаров, 2001. — С. 345–372.
2. Власова Е. 1948 год в советской музыке. Документированное исследование. — М.: Издательский дом «Классика-XXI», 2010. — 456 с.
3. Воловик И. О массовых музыкальных действах 20-х годов // Советская музыка. — 1976. — № 1. — С. 36–42.
4. Давиденко А. «Про Ленина»: Плакат для баса solo с сопровождением фортепиано / Слова А. Крученых; примеч. авт. — М.: Гос. изд-во Музык. сектор, 1925. — 7 с.
5. Захаров А. В. Массовые праздники в системе тоталитаризма // Тоталитаризм как исторический феномен. — М.: Философское общество СССР, 1989. — С. 284–301.
6. Житомирский Д. О прошлом без прикрас // Советская музыка. — 1988. — № 2. — С. 96–105.
7. Сто лет русского авангарда: сборник статей / ред.-сост. М. Катунян. — М.: Московская консерватория, 2013. — 528 с.
8. Лащенко С. Архаические смыслы прокофьевского смеха (на примере оперы «Любовь к трём апельсинам» и балета «Сказка про Шута, семерых шутов перешутившего») // Искусство XX века: Парадоксы смеховой культуры: Сборник статей / ред. Б Гецелев. — Нижний Новгород: ННГК им. М. И. Глинки, 2001. — С. 219–229.
9. Маркасов М. Маленькая лениниана Алексея Крученых (в контексте ранней советской мифологии) [Эл. ресурс]. — URL: https://md-eksperiment.org/post/20190409-malenkaya-leniniana-alekseya-kruchenyh (дата доступа: 20.08.2022).
10. Ольшевская А. Русская мелодекламация (Серебряный век): дис. … канд. искусствоведения (Музыкальное искусство). — М., 2015. — 298 с.
11. Орлов В. Прокофьев и официальное искусство: Кантата к 20-летию Октября // Материалы Всероссийского конкурса научных работ студентов в области музыковедения / ред. М. Шинкарёва. — М.: РАМ им. Гнесиных, 2004. — С. 72–100.
12. Полфёров Я. Ленин — наше бессмертие. Сюита для декламации с оркестром или фортепиано. Op. 9. — М.: Рус. муз. мысль, 1924. — 15 с.
13. Рид Д. Десять дней, которые потрясли мир. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. — 352 с.
14. Синявский А. Что такое социалистический реализм? [Эл. ресурс]. — URL: http://www.agitclub.ru/museum/satira/samiz/fen04.htm (дата доступа: 20.08.2022).
15. Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России / Пер. с англ. С. Л. Сухарева. — СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1999. — 285 с.
16. Юстус У. Вторая смерть Ленина: функция плача в период перехода от культа Ленина к культу Сталина // Соцреалистический канон: сборник статей / ред. Х. Гюнтер. — СПб.: Академический проект, 2002. — С. 926-952.
17. Edmunds N. The Soviet Proletarian Music Movement. — Bern: Peter Lang, 2000. — 405 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.020
УДК 94(47).084.9

А. Н. Чистиков [*]

ОБРАЗ СОВЕТСКОЙ СТРАНЫ И ЕЁ ЛИДЕРА В ПОЗДРАВИТЕЛЬНЫХ ПИСЬМАХ И ТЕЛЕГРАММАХ К ЮБИЛЕЯМ Н. С. ХРУЩЁВА [**]

В статье анализируются поздравительные письма и телеграммы, направленные партийно-государственным руководством социалистических стран Европы и Азии Н. С. Хрущёву в день его юбилея в 1954, 1959 и 1964 годах. Автор приходит к следующим выводам. С каждым юбилеем в текстах появлялись новые положительные характеристики Н. С. Хрущёва. Поздравления, при всей их субъективности в силу праздничности, являлись одним из элементов, характеризующих Советский Союз как цивилизацию. Этот специфический исторический источник отражал изменения во внутренней и внешней политике Советского Союза середины 1950-х — середины 1960-х гг., содержал оценку деятельности его партийных и правительственных органов как внутри государства, так и на мировой арене, фиксировал ряд важнейших посылов, лозунгов и инициатив, не все из которых соответствовали времени и имели положительный эффект.

Ключевые слова: СССР, Н. С. Хрущёв, юбилей, поздравительное письмо, исторический источник.

A. N. Chistikov

THE IMAGE OF THE SOVIET COUNTRY AND ITS LEADER IN CONGRATULATORY LETTERS AND TELEGRAMS FOR KHRUSHCHEV'S ANNIVERSARIES

The article analyzes congratulatory letters and telegrams sent by the party and state leaders of the socialist countries of Europe and Asia to Nikita Khrushchev on his jubilee in 1954, 1959 and 1964. The author comes to the following conclusions. With every jubilee there

[*] Чистиков Александр Николаевич, доктор исторических наук, заведующий отделом современной истории России, Санкт-Петербургский институт истории Российской академии наук; Русская христианская гуманитарная академия; tchistikov@yandex.ru

[**] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21–011–43080 «Советский Союз как цивилизация: от расцвета до заката».

were new positive characteristics of N. S. Khrushchev. The congratulations, while subjective due to their celebratory nature, were one of the elements characterizing the Soviet Union as a civilization. This specific historical source reflected the changes in the internal and foreign policy of the Soviet Union during the middle of the 1950s and the middle of the 1960s. It evaluated the activity of its party and governmental bodies both inside the state and on the world scene and fixed a number of the most important messages, slogans and initiatives not all of which matched the time and had a positive effect.

Keywords: USSR, Khrushchev, anniversary, congratulatory letter, historical source.

Приветственные телеграммы или письма являются неотъемлемой частью дипломатического протокола. Их направляют в адрес главы государства или политического лидера в дни юбилеев, национальных праздников, важнейших событий (например, годовщина подписания двустороннего договора, образования государственного органа или политической организации, избрание на высшие государственные и партийные посты). В качестве исторического источника такие документы не привлекали пристального внимания историков, вероятно, по причине их «праздничного» содержания. Естественно, эта особенность должна учитываться при изучении таких документов. Вместе с тем, как отмечается в специальной литературе, помимо поздравительной функции, письма и телеграммы «несут в себе оценку состояния двусторонних отношений на данный момент, пожелания их дальнейшего развития, при необходимости в них высказываются надежды на устранение препятствий в плодотворном сотрудничестве» [2, с. 137]. Хотя эта формула применялась не всегда, наличие оценочных суждений в источниках такого рода может служить предметом изучения.

Цель данной статьи — оценка Н. С. Хрущёва, КПСС и Советского государства в поздравительных письмах и телеграммах, направленных руководителями коммунистических партий на имя Н. С. Хрущёва в апреле 1954, 1959 и 1964 гг., в дни его 60-, 65- и 70-летия соответственнт. Приветствия публиковались в печатном органе ЦК КПСС — газете «Правда» — по всей вероятности, не все, но важнейшие, с точки зрения политического руководства СССР.

В основу анализа содержания положены тексты приветствий, поступивших в эти годы от партийных деятелей и руководителей стран Европы и Азии, избравших социалистический путь развития. Большая часть из них входила в созданный в 1949 г. Совет экономической взаимопомощи (СЭВ): Народная Республика Албания (НРА) — до 1961 г., Народная Республика Болгария (НРБ), Венгерская Народная Республика (ВНР), Германская Демократическая Республика (ГДР) — с 1950 г., Монгольская Народная Республика (МНР) — с 1962 г., Польская Народная Республика (ПНР), Румынская Народная Республика (РНР), Чехословацкая Социалистическая Республика (ЧССР). С 1956 г. наблюдателем в СЭВ была Корейская Народно-Демократическая Республика (КНДР), а до 1961 г. — Китайская Народная Республика (КНР). В 1964 г. ассоциированным членом СЭВ стала Социалистическая Федеративная Республика Югославия (СФРЮ). По утверждению А. Н. Косыгина, бывшего в 1959 г. заместителем председателя Совета Министров СССР, активное участие в делах СЭВ в качестве наблюдателя принимала Демократическая Республика Вьетнам (ДРВ) [14].

К 60-летию Н. С. Хрущёва «Правда» опубликовала поздравления от 15 руководителей ряда европейских и азиатских коммунистических партий, в том числе Албании, Болгарии, Венгрии, Вьетнама, ГДР, Китая, КНДР, Монголии, Польши, Румынии и Чехословакии [11]. Поскольку с сентября 1953 г. Хрущёв был первым секретарём ЦК КПСС, то и приветствия он получил только от партийных коллег. Возможно, не все поздравления были опубликованы в газете, но страны народной демократии (будущие социалистические государства) были представлены почти полностью, за исключением Югославии. Двусторонние отношения между СССР и Югославией были разорваны в 1949 г. После смерти И. В. Сталина Хрущёв начал их восстанавливать, но сближение шло трудно, и, видимо, по этой причине ЦК Союза коммунистов Югославии и его генеральный секретарь Иосип Броз Тито не отреагировали на юбилей Хрущёва.

Подчёркивая связь нового советского лидера с его предшественниками, почти половина зарубежных коллег определила Хрущёва (с небольшими вариациями) как верного ученика Ленина и соратника Сталина, что перекликалось с формулировкой из поздравительного письма ЦК КПСС и Совета Министров СССР. Остальные довольствовались более общей характеристикой: один из выдающихся деятелей Коммунистической партии и Советского государства. О пролетарском происхождении юбиляра — славного сына рабочего класса — было упомянуто лишь в корейском и советском приветствиях. Современная деятельность первого секретаря оценивалась как борьба за дело построения коммунизма, за благо трудящихся. Набор эпитетов был небольшим: «неутомимый борец» (ВНР), «верный борец» (КНР), «один из выдающихся строителей» (РНР). Соратники из КНДР отметили «непреклонную стойкость и энергию» Н. С. Хрущёва на всех партийных и государственных постах, а ЦК Партии трудящихся Вьетнама уклонился от любой характеристики, ограничившись пожеланием «доброго здоровья и долгих лет жизни». Всеобщую скромность можно объяснить кратковременным пребыванием Хрущёва на высшей партийной должности и отсутствием каких-то ярких внешнеполитических инициатив. Примечательно, что и в советском поздравлении констатировались лишь «неутомимая энергия, стойкость и принципиальность» юбиляра, хотя за плечами Хрущёва было уже «дело Берии», сентябрьский (1953) и февральско-мартовский (1954) гг. пленумы ЦК КПСС, принявшие важные решения для развития сельского хозяйства в СССР. Возможно, после недавних многолетних славословий И. В. Сталину хвалебные эпитеты в адрес Хрущёва выглядели бы неуместно. Впрочем, можно учесть и интересную версию А. И. Аджубея. По его воспоминаниям, В. М. Молотов, Г. М. Маленков, К. Е. Ворошилов, Н. А. Булганин и другие партийные деятели, прибывшие на празднование 60-летия на дачу к Хрущёву, «сидели со снисходительными минами на лицах, не очень-то скрывая желание отправиться по домам, но встать из-за стола не решались. Было видно, что они принимают Хрущёва неоднозначно, что вынуждены мириться с тем, что он попал в их круг, а не остался там, на Украине…» [1, с. 98].

Оценку Советского Союза адресанты проводили по двум направлениям: роль КПСС и характеристика двусторонних отношений. Поскольку поздравления шли от коммунистических лидеров, то внимание к КПСС было первостепенным, хотя диапазон мнений был невелик: от славной КПСС (ПНР, РНР)

до КПСС как образца или примера для других коммунистических и рабочих партий (ВНР, ЧССР). О значении СССР высказались только поляки, назвав его путеводной звездой всего человечества. Более конкретную формулировку предложил ЦК Албанской партии труда, высказав глубокую признательность КПСС и Советскому правительству «за большую и щедрую помощь… нашему народу в деле построения основ социализма». На двусторонние отношения внимание обратили всего три страны: Польша выразила уверенность в том, что и дальше оба государства будут «неустанно укреплять… братское сотрудничество… совместную деятельность в деле защиты мира, в борьбе против происков империалистов» [12]. ЦК Монгольской народно-революционной партии отметил традиционную, всё укрепляющуюся дружбу монгольского и советского народов, а ЦК Трудовой партии Кореи высказался за упрочение и развитие «нерушимой вечной дружбы между советским и корейским народами» [13].

Спустя пятилетие ситуация с поздравлениями заметно изменилась. Примечательно, что в совместном постановлении ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О наведении порядка в праздновании юбилеев», принятом 12 декабря 1958 г., юбилейной датой для отдельных лиц считалось «пятидесятилетие со дня рождения или другое последующее затем десятилетие». Для празднования юбилея «выдающихся партийных, государственных и общественных деятелей» требовалось разрешение ЦК КПСС и Совета Министров СССР [10, с. 142]. 65-я годовщина со дня рождения Н. С. Хрущёва не соответствовала таким условиям, однако количество поздравлений оказалось неизмеримо большим, чем в 1954 г. Причин тому, как минимум, две. Оставаясь первым секретарём ЦК КПСС, Хрущёв в конце марта 1958 г. на 1-й сессии Верховного Совета СССР 5-го созыва был назначен председателем Совета Министров СССР, тем самым получив и высший правительственный пост. Кроме того, к весне 1959 г. в активе Хрущёва было немало вызвавших резонанс в мире инициатив и решений, к которым он имел прямое или косвенное отношение, и среди них — указ Президиума Верховного Совета СССР «О прекращении состояния войны между Советским Союзом и Германией» (1955), договор об образовании Организации Варшавского договора (1955), Декларация правительства Союза ССР об основах развития и дальнейшего сотрудничества между Советским Союзом и другими социалистическими государствами (1956), выступление с секретным докладом на XX съезде КПСС (1956), победа над «антипартийной группой» Маленкова — Молотова — Кагановича (1957), заявление Советского правительства по вопросу о прекращении ядерных испытаний (1958). Прибавили известности Хрущёву его встречи с зарубежными политиками и поездки за границу в качестве либо члена, либо главы официальной делегации. Бывший первый секретарь ЦК Компартии Узбекистана Н. А. Мухитдинов вспоминал, что «Хрущёв, являясь по протоколу лишь членом делегации, вмешивался во все дела, командовал, что, конечно, не могло не быть замеченным и не раз обыгрывалось в зарубежной прессе» [8, с. 323].

В нескольких апрельских номерах «Правды» были помещены поздравления Н. С. Хрущёву из 28 стран от 162 организаций или отдельных лиц, причём 116 из них перечислены списком без публикации текста приветствия.

Подавляющее большинство адресантов — политические партии коммунистического направления или общественные организации. Как председателя Совета Министров СССР Хрущёва поздравили несколько премьер-министров капиталистических стран и один президент — Урхо Кекконен. Его с Хрущёвым связывали не только официальные отношения. Узнав об отставке Хрущёва, Кекконен записал в дневнике 10 октября 1964 г.: «Он был другом Финляндии и моим другом, с которым я мог доверительно говорить о финляндских делах» [20, s. 146]. Президенты ведущих капиталистических держав проигнорировали день рождения советского лидера. Это можно объяснить принятой в международных отношениях традицией поздравлять главу государства, которым в тот период был не Н. С. Хрущёв, а К. Е. Ворошилов — председатель Президиума Верховного Совета СССР, однако на 70-летие Хрущёва откликнулся не только Кекконен. Возможно, 65-летие не было признано в те годы юбилейной датой как в СССР, так и во многих других странах, потому и не было повода для поздравительных писем и телеграмм.

Список приветствий от коммунистических партий социалистических стран расширился, в него вошло письмо от ЦК Союза коммунистов Югославии. Второе отличие от предыдущих поздравлений состояло в том, что они направлялись от имени высших не только партийных, но и правительственных органов, поскольку Н. С. Хрущёв занимал обе должности.

После доклада Хрущёва на XX съезде было бы неправильно называть первого секретаря ЦК КПСС соратником Сталина, однако из большинства приветственных писем исчезло и имя Ленина, за исключением ЦК Компартии Чехословакии («верный ученик великого Ленина») и ЦК Албанской партии труда («верный ученик В. И. Ленина»). Формулировку албанцев повторили французские коммунисты («верный ученик Ленина»), а наиболее сдержанными в этом отношении оказались 22 советских соратника Хрущёва («ученик Ленина»). Характеристика Хрущёва как выдающегося руководителя или борца, видного деятеля (КПСС, Советского государства, международного коммунистического, рабочего движения) оказалась наиболее часто встречающейся в поздравлениях от коммунистов социалистического лагеря, как и пять лет назад. Немногие руководители избежали её, найдя другие слова или образы («последовательный революционер» — ЦК Компартии и правительство Чехословакии; «великий сын советского народа» — ЦК Венгерской социалистической рабочей партии и Венгерское революционное рабоче-крестьянское правительство; «Ваша полная борьбы жизнь…» — ЦК Социалистической единой партии Германии) или не найдя их.

К последним относились вьетнамцы, поляки и югославы. Характеристика Хрущёва у них ограничилась обращением к нему: «Уважаемый товарищ Хрущёв!», «Глубокоуважаемый товарищ Хрущёв», «Товарищу Никите Сергеевичу Хрущёву» соответственно. Истинные причины «молчания» установить сложно, но можно высказать некоторые предположения. Примечательно, что вьетнамцы так поступали на протяжении всех трёх юбилейных дат. Возможно, дело в традиции, хотя вероятнее иные мотивы. «В политике лидеров ДРВ чётко прослеживалась ориентация на Китай, — указывает один из современных исследователей. — <…> В 1950-х — начале 1960-х гг. КНР была

основным экономическим и политическим партнёром ДРВ… На IX пленуме Партии трудящихся Вьетнама (ПТВ) в декабре 1963 г. лидеры ДРВ решительно отмежевались от внешнеполитической стратегии СССР как "оборонительной" и "ревизионистской". Ханой отдал предпочтение маоистской теории "революционной войны"» [4, с. 68].

В случае с поляками, кроме возможного влияния польских событий 1956 г., на отсутствии личностных характеристик Хрущёва могло сказаться не очень хорошее отношение к юбиляру первого секретаря ЦК Польской объединённой рабочей партии В. Гомулки и председателя Совета министров Польши Ю. Циранкевича, подписавших поздравление. В октябре 1964 г., уже после отставки Хрущёва, на встрече с Л. И. Брежневым, Ю. В. Андроповым и А. Н. Косыгиным Гомулка, упомянув о тесных контактах с советским лидером, не преминул заметить, что Хрущёв «не любил, когда ему возражали, был нетерпим к мнениям других товарищей. Всякий раз, когда мы пытались говорить с ним по вопросам, где наши взгляды не совпадали, он реагировал нервно и грубо». С ним согласились присутствовавшие на встрече Циранкевич и Клишко [9, с. 93, 94, 96]. Правда, в 1964 г. поздравление от Гомулки, Циранкевича и председателя Госсовета ПНР А. Завадского уже мало чем отличалось от других: Хрущёв предстаёт как заслуженный руководитель КПСС, выдающийся деятель международного коммунистического и рабочего движения и искренний друг народной Польши. Может быть, в последнем случае мы имеем дело со стандартным набором поздравительных характеристик. Сдержанность И. Тито, приславшего приветственную телеграмму Хрущёву от имени ЦК СКЮ и от себя лично, можно объяснить, как заметил один из российских авторов, зигзагами двусторонних отношений между СССР и Югославией на протяжении второй половины 1950-х — начала 1960-х гг. [19, с. 95–102].

По сравнению с 1954 г. в поздравлениях появились новые эпитеты по отношению к юбиляру. Чехи, румыны и болгары подчеркнули «огромный» («ценный») вклад Хрущева в творческое развитие теории марксизма-ленинизма. Под ним, вероятно, подразумевался ряд высказанных Хрущёвым на XX и XXI съездах КПСС положений, в том числе о возможности предотвращения войн в современную эпоху, о формах перехода к социализму в ряде капиталистических стран, о закономерностях перерастания социализма в коммунизм. ЦК СЕПГ особо отметил, что после XX съезда под руководством советского лидера были «разбиты нападки ревизионизма и консерватизма на марксистско-ленинское движение». С ними солидаризировались болгарские коммунисты, одобрив «высокопринципиальную борьбу» Хрущёва против современного ревизионизма, в котором обвинялись югославские руководители. Советские коллеги, правда, ограничились констатацией по-большевистски смелого и творческого подхода к решению назревших вопросов внутренней и внешней политики.

Традиционная дружба между народами в приветствиях 1959 г. дополняется цпоминанием о Хрущёве как о «близком друге» (КНР), «подлинном близком друге» (ВНР), «горячем поборнике братской нерушимой дружбы советского и монгольского народа». Таким образом, дружба приобретала не только коллективный, но и личностный характер и становилась одной из черт руководителя КПСС и Советского правительства.

Если в 1954 г. акцент был сделан на деятельности КПСС, то спустя пять лет главным героем стал советский народ, который (под руководством партии, Н. С. Хрущёва) занимается благородным делом «грандиозного строительства коммунизма и защиты мира во всём мире» (КНР); осуществляет «величественную программу развёрнутого строительства коммунизма в СССР» (ЧССР); ведёт гигантскую работу «в интересах торжества коммунизма и мира» (ВНР); одерживает «новые блестящие победы во всех отраслях народного хозяйства, в науке и технике, в подъёме своего материального и культурного благосостояния» (РНР). В этих формулировках отразились, с одной стороны, вывод XXI съезда КПСС о полной и окончательной победе социализма в СССР и о вступлении страны в период развёрнутого строительства коммунизма, с другой — инициативы советского руководства по мирному решению сложных международных вопросов, в том числе и германского.

Указ Президиума Верховного Совета СССР «О прекращении состояния войны между СССР и Германией», установление дипломатических отношений с ФРГ в 1955 г. дополнились в конце 1958 г. нотой Советского правительства, направленной правительствам США, Великобритании и Франции, о придании Западному Берлину статуса демилитаризованного вольного города, а в начале следующего — советским проектом мирного договора, который могли бы подписать ФРГ и ГДР или их конфедерация. По всей вероятности, именно эти предложения стимулировали поток поздравлений Хрущёву от восточногерманских заводских коллективов и пионерских дружин, делегатов конференций и членов Общества германо-советской дружбы из ГДР: 97 (60%) из опубликованных 162. В отличие от других политических деятелей социалистических стран первый секретарь ЦК СЕПГ В. Ульбрихт, президент ГДР В. Пик и председатель Совета Министров ГДР О. Гротеволь прислали отдельные приветствия, в которых благодарили Хрущёва за усилия «в деле разрешения германского вопроса», за инициативу в вопросе заключения мирного договора с Германией. «Германский вопрос» обострил ситуацию в Европе и привёл, по определению историков, ко «второму Берлинскому кризису», длившемуся с 1958 по 1963 г.

К весне 1964 г. Н. С. Хрущёв по-прежнему занимал высшие партийный и правительственный посты, но в отличие от предыдущих юбилеев 70-летие праздновалось с размахом. В Москву с дружеским визитом прибыли руководители коммунистических партий социалистических и некоторых капиталистических стран. В Георгиевском зале Большого Кремлёвского дворца 17 апреля на обеде, данном в честь Хрущёва, выступили генеральные или первые секретари коммунистических партий Болгарии, Венгрии, ГДР, Монголии, Польши, Чехословакии, Испании и президент Финляндии У. Кекконен. Газета «Правда» с 17 по 22 апреля поместила тексты 78 писем и телеграмм к юбилею Хрущёва. Без сомнения, поздравлений пришло больше, но публиковались важнейшие и среди них послания от генерального секретаря ООН У Тана, президентов США и Франции, Индии, Индонезии и Кубы, падишаха Афганистана и главы государства Камбоджа. Несмотря на неоднозначное восприятие СССР и самого Хрущёва в мире, эти обращения, адресованные не главе государства, свидетельствовали о признании большой роли первого секретаря ЦК КПСС и председателя Совета Министров СССР в мировой политике. Традиционные

поздравительные письма прислало и высшее руководство всех социалистических стран. кроме Албании. Раскол между СССР и Народной Республикой Албания наметился ещё в середине 1950-х гг. и завершился разрывом дипломатических отношений в 1961 г.

Наряду со ставшими уже привычными словосочетаниями («видный деятель», «выдающийся руководитель»), Хрущёв в 1964 г. характеризовался как «любимый партийный и государственный руководитель Советского Союза» (НРБ), «коммунист-борец» (ВНР), «великий сын героического советского рабочего класса» (ГДР), «бесстрашный революционер» (ЧССР). До некоторой степени эти характеристики перекликались с эпитетами из поздравления от ЦК КПСС, Президиума Верховного Совета СССР и Совета Министров СССР: «мужественный борец», «славный сын героического рабочего класса», «революционер-ленинец». Нечасто встречавшаяся в 1959 г. формула «ученик Ленина» трансформировалась в «стойкого марксиста-ленинца» (ГДР) и «верного и последовательного ленинца» (ЧССР). Не останавливаясь на справедливости или несправедливости такой оценки, отметим, что термин «ленинец» в отношении Хрущёва был точнее, нежели «ученик Ленина».

В списке заслуг Хрущёва основное место занимала борьба за мир во всём мире, иногда с указанием конкретных направлений: развитие мирных отношений со всеми государствами, независимо от их общественного строя (ВНР, ПНР, РНР), устранение опасности термоядерной войны (ВНР, РНР, ЧССР). Если курс на мирное сосуществование с капиталистической системой был провозглашён ещё на XX съезде КПСС в 1956 г., хотя, как свидетельствует А. В. Пыжиков, идея об этом высказывалась и раньше [17, с. 17], то под устранением опасности термоядерной войны явно подразумевалось более близкое событие 1962 г., о котором откровенно написали чехословацкие коллеги: «Из памяти народов никогда не изгладится тот факт, что Советское правительство своими решительными мерами и своевременными действиями во время карибского кризиса спасло человечество от атомной катастрофы. Всем известно, какую роль сыграла здесь Ваша государственная мудрость и дальновидность» [15]. Добавим, что по инициативе Советского правительства в августе 1963 г. СССР, США и Великобритания подписали Договор о запрещении испытаний ядерного оружия в атмосфере, в космическом пространстве и под водой.

Ряд партийных и государственных деятелей, как и в 1959 г., не счёл необходимым подчеркнуть личный вклад юбиляра во внутреннюю или внешнюю политику Советского государства. Кроме упомянутых руководителей ДРВ, ими оказались первые лица КНДР, КНР, а также И. Тито. Отношения между СССР и КНДР с конца 1950-х гг. ухудшались, и, несмотря на подписание в 1961 г. Договора о дружбе сотрудничестве и взаимной помощи, «в 1962–1965 гг. Северная Корея была полностью солидарна с позицией Китая по всем важнейшим вопросам» [5, с. 250]. В какой-то степени в отсутствии характеристики юбиляра в упомянутом поздравлении могла сыграть роль и отмена визита Н. С. Хрущёва в КНДР на рубеже 1950–1960-х гг. Как утверждает известный исследователь Кореи А. Н. Ланьков, «это было воспринято корейской стороной как обида» [6]. В отличие от 1959 г. (и от других социалистических стран) И. Тито в 1964 г. поздравил Хрущёва от себя лично, а не от имени коммунистов Югославии.

Выразив уверенность в дальнейшем укреплении дружественных отношений и сотрудничества между СССР и СФРЮ, он ограничился лишь сердечными поздравлениями и искренними пожеланиями личного счастья, доброго здоровья и многих лет плодотворной деятельности [16]. Трудно сказать, по какой причине Тито не оценил роль и деятельность своего советского коллеги в СССР и на мировой арене. Возможно, дело было в изменяющемся личном отношении Тито к Хрущёву? Е. Матонин, автор книги об И. Тито, приводит две примечательные цитаты югославского лидера: «Не могу видеть, как он ведёт себя в ООН. Он просто какой-то чудак. Как будто он не представляет великую державу» (1960); «Хотя в последние годы у товарища Хрущёва были известные ошибки и промахи, он, находясь во главе партии и правительства, сыграл большую роль в процессе десталинизации и создании условий для более свободного выражения гражданами своего мнения. Он много сделал для сохранения мира во всем мире и в деле обуздания различных замыслов империалистов… И, пользуясь случаем, хочу отметить его большие заслуги в деле улучшения и нормализации отношений между Югославией и Советским Союзом» (ноябрь 1964 г.) [7].

В советско-китайских отношениях кризис, начавшийся в 1960 г., с годами углублялся и проявлялся в разных сферах, в том числе и в идеологической. В июле 1963 г. ЦК КПСС опубликовал открытое письмо, в котором информировал советских коммунистов о положении, сложившемся в мировом коммунистическом движении по вине руководителей Коммунистической партии Китая. В феврале 1964 г. пленум ЦК КПСС принял постановление «О борьбе КПСС за сплочённость международного коммунистического движения», потребовав идейного разоблачения антиленинской позиции руководства КПК, решительного отпора их раскольническим действиям. Не удивительно, что в приветственном письме отсутствовала характеристика Хрущёва. Необычным для документа поздравительного типа было признание противоречий: «Хотя между нами ныне существуют разногласия по целому ряду принципиальных вопросов марксизма-ленинизма и сложилась такая обстановка, когда отсутствует сплочённость, но мы твёрдо убеждены, что это лишь временное явление. В случае возникновения в мире серьёзных крупных событий, КПК и КПСС, КНР и СССР и народы наших стран будут стоять плечом к плечу и совместно бороться против общего врага» [16]. Дальнейшее развитие событий привело к вооруженному конфликту на о. Даманский в 1969 г.

Оценка взаимоотношений социалистических стран с Советским Союзом в 1964 г. не выходила за рамки братских отношений, констатации сотрудничества и дружбы, за одним исключением. ЦК КПЧ и правительство Чехословакии в своём поздравлении написали: «Мы никогда не забудем, что Советский Союз и его славная армия сыграла решающую роль в освобождении нашей страны. Мы высоко ценим плоды чехословацко-советского сотрудничества и большую помощь, которую Советский Союз оказывает в деле дальнейшего развития материально-технической базы социализма в Чехословакии». В 1954 г. благодарность СССР за поддержку и помощь в построении социализма выразила только Албания, а в 1959 — Албания, ГДР, Польша и Чехословакия. Возможно, после принятия в ноябре 1960 г. Заявления Совещания представителей комму-

нистических и рабочих партий, в котором закреплялись принципы «полного равноправия, взаимной выгоды и товарищеской взаимопомощи» [3] социалистических государств, напоминание о советской помощи было нецелесообразным. Да и отдельные страны подчёркивали изменившуюся ситуацию. Так, Румыния в апреле 1964 г. приняла Декларацию о позиции РРП по вопросам международного коммунистического и рабочего движения, в которой взаимовыгодное сотрудничество обозначалось как один из краеугольных камней новой политики [18, с. 209]

Изучение поздравительных писем и телеграмм на примере государств, избравших социалистический путь развития, приводит к выводу о том, что с каждым юбилеем появлялись новые положительные характеристики Н. С. Хрущёва. Из личных качеств советского лидера в 1954, 1959 и 1964 гг. чаще всего подчёркивались его энергия или неутомимая деятельность. Пожалуй, эта характеристика вполне соответствовала Хрущёву, судя по его поступкам, выступлениям и многочисленным воспоминаниям современников. В объективности некоторых других эпитетов возникают справедливые сомнения, но, даже делая скидку на праздничность документа, нельзя не заметить определённую закономерность в их появлении.

В целом же поздравления, при всей их субъективности в силу праздничности, являлись одним из элементов, характеризующих Советский Союз как цивилизацию. Этот специфический исторический источник отражал изменения во внутренней и внешней политике Советского Союза середины 1950-х — середины 1960-х гг., содержал оценку деятельности его партийных и правительственных органов как внутри государства, так и на мировой арене, фиксировал ряд важнейших посылов, лозунгов и инициатив, не все из которых соответствовали времени и принесли положительный эффект.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аджубей А. И. Те десять лет. — М.: Сов. Россия, 1989.

2. Егоров В. П. Дипломатический протокол и этикет. Учебное пособие. — М.: Юридический институт МИИТа, 2013;

3. Заявление Совещания представителей коммунистических и рабочих партий. Ноябрь 1960 года. — URL: http://historic.ru/books/item/f00/s00/z0000020/st003.shtml?ysclid=l5f6bvqfwj618321131 (дата обращения: 10.07.2022).

4. Иванов В. В. Советско-вьетнамское сотрудничество и позиция КНР в 1965–1967 гг. // Россия и АТР. — 2010. — № 4. — С. 66–77.

5. Ланцова И. С., Ланко Д. А. Внутренние и международные факторы отношений между двумя корейскими государствами в 50–80-е годы XX века // АНИ: Экономика и управление. — 2017. — Т. 6. — № 1 (18). — С. 248–254.

6. Ланьков А. СССР и КНДР в 1953–1961 гг. — URL: https://polit.ru/article/2016/04/24/korea (дата обращения: 09.07.2022)

7. Матонин Е. Иосип Броз Тито. — М.: Молодая гвардия, 2012. — URL: https://royallib.com/book/matonin_evgeniy/iosip_broz_tito_.html?ysclid=l5e4pqgxm1319043480 (дата обращения: 09.07.2022).

8. Мухитдинов Н. А. Река времени: От Сталина до Горбачёва. Воспоминания. — М.: Финансово-промышленная корпорация. Русти-Рости, 1995.

9. О реакции В. Гомулки на снятие Н. С. Хрущёва (октябрь 1964 года). Записка Л. И. Брежнева, А. Н. Косыгина, Ю. В. Андропова. 27 октября 1964 г. / публ. А. С. Стыкалина // Славяноведение. — 2007. — № 3. — С. 89–103.

10. Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О наведении порядка в праздновании юбилеев». 12 декабря 1958 г. // Свет и тени «великого десятилетия»: Н. С. Хрущёв и его время. — Л.: Лениздат, 1989.

11. Правда. — 1954. — 17, 19, 20, 22, 29 апреля.

12. Правда. — 1954. — 19 апреля.

13. Правда. — 1954. — 22 апреля.

14. Правда. — 1959. — 28 апреля.

15. Правда. — 1964. — 17 апреля.

16. Правда. — 1964. — 18 апреля.

17. Пыжиков А. В. Хрущевская «оттепель». — М.: «Олма-Пресс», 2002.

18. «Советский глобализм: теория и практика мировой системы социализма в 1950-х — 1970-х годах»: круглый стол в Институте всеобщей истории РАН // Новейшая история России. — 2017. — № 4. — С. 202–227.

19. Стыкалин А. С. СССР — Югославия: зигзаги двусторонних отношений (вторая половина 1950-х — начало 1960-х годов) // Славяноведение. — 2006. — № 3. — С. 95–102.

20. Urho Kekkosen päiväkirjat. Osa 2. 1963–1968. — Helsinki, 2002. (Перевод А. И. Рупасова.)

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.021
УДК 316

М. Е. Хлопаева, Н. А. Хлопаева [*]

НИКИТА ХРУЩЕВ В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ СМИ: PRO ET CONTRA [**]

В статье представлены результаты исследования актуального присутствия Никиты Сергеевича Хрущева в отечественном медиапространстве. Целью исследования было определить динамику информационного потока, соотношение позитивных, негативных, нейтральных оценок медиапубликаций, выявить наиболее резонансные темы, составить рейтинг СМИ. На фоне поступательного роста упоминаний Хрущева в СМИ за последние 20 лет, с 2014 года отмечается скачкообразное увеличение числа упоминаний. Нейтральные оценки роли Хрущева преобладают (более 80%), также выявляется заметная доля негативных оценок (более 10%). Главными темами, в контексте которых Хрущев упоминается чаще всего, являются: судьба Крыма, история отношений России и США, освоение космического пространства.

Ключевые слова: медиаисследования, медиапортрет, Хрущев, массмедиа, СМИ.

M. E. Khlopaeva, N. A. Khlopaeva

THE MEDIA REPRESENTATION OF KHRUSHCHEV: PRO ET CONTRA

The article presents some results of a study of the russian media representation of Nikita Khrushchev. The goal of media content analysis was to reveal the dynamics of information presence, to determine tone of media coverage of Khrushchev (positive, negative, neutral); to classify the themes which are covered widely across the media; to examine the context in which Khrushchev is referred to most often. The study has revealed that: the number of articles reporting on Khrushchev increased over the 20-year study period; remarkable increase is observable in 2014 with the Crimean status referendum. The transfer of the Crimean Oblast, Russia-United States relations and the Russian space program are the themes most

[*] Хлопаева Мария Евгеньевна, кандидат юридических наук, ассистент, Русская христианская гуманитарная академия; mhlopaeva@ya.ru

Хлопаева Наталья Анатольевна, кандидат социологических наук, помощник депутата по работе в Государственной Думе ФС РФ; Русская христианская гуманитарная академия; hlopaeva@gmail.com

[**] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21–011–43080 «Советский Союз как цивилизация: от расцвета до заката».

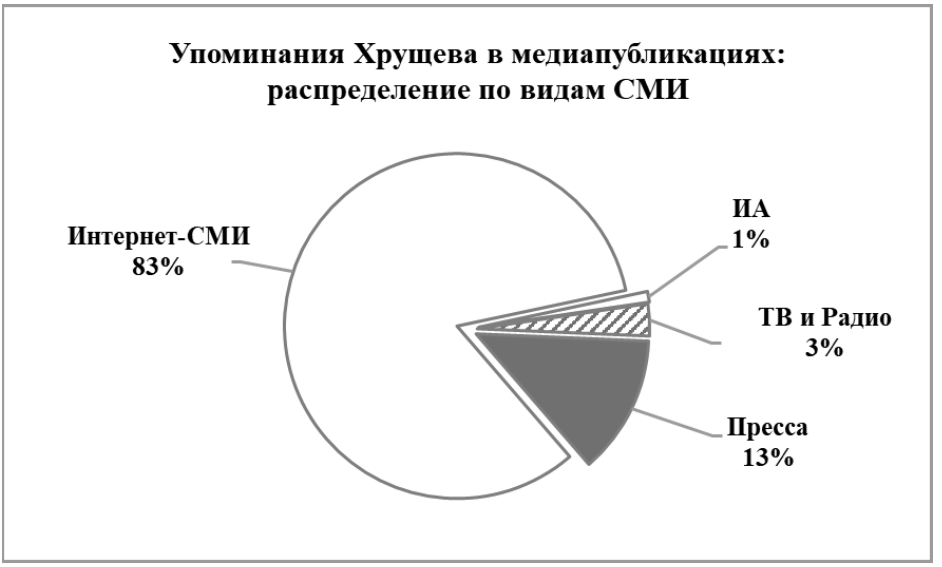
commonly linked with the Khrushchev; most articles were neutral (more than 80%) and negative in tone (more than 10%).
Keywords: media representation, media research, Khrushchev, mass media.

В XXI веке, в эпоху политкорректности и толерантности на грани болезненности, политики выстраивают свой публичный имидж, стараясь избегать оскорбления чувств кого бы то ни было. С острой критикой современные лидеры государств готовы выступать, как правило, при коллективной поддержке коллег из других стран, но не сольно. Никита Сергеевич Хрущев принадлежит к другому поколению политиков. Рожденный в конце XIX века в Российской империи, он прошел путь от пастуха до лидера ядерной державы с более чем 200-миллионным населением, распространяющей влияние на десятки стран социалистической ориентации. Публичный образ «простака-колхозника» не может заставить игнорировать факты: Хрущев встретил Революцию сформировавшимся человеком, отцом семейства, энергичным и амбициозным; он прошел опыт партийных чисток «по обе стороны» и, обойдя таких конкурентов, как Берия и Маленков, остался в числе немногих уцелевших политических лидеров поколения, переживших школу сталинского времени. Отметив в статусе первого секретаря ЦК КПСС солидный 70-летний юбилей, Хрущев создал прецедент ухода правителя России на пенсию, «в связи с преклонным возрастом и ухудшением состояния здоровья» (Правда. 16.10.1964) и в течение еще более 7 лет, до своей кончины, являлся пенсионером союзного значения и работал над подготовкой мемуаров [6].

Настоящее исследование посвящено оценке качественных и количественных показателей актуального присутствия образа Хрущева в отечественных СМИ. К анализу приняты медиапубликации, отобранные с использованием базы данных «Интегрум» (свыше 120 000 источников, включая печатные и электронные СМИ, ленты информационных агентств, расшифровки теле-

и радиоэфиров) [2]. Материалы получены с применением фильтров базы данных, позволяющих выявить релевантные сообщения.

В 2014 году, на фоне общественно-политических событий в Украине и после присоединения Крыма к России, отмечается рост упоминаний Хрущева в медиапубликациях. СМИ поднимают историю вопроса, описывая обстоятельства принятия решения о передаче Крымской области из состава РСФСР в состав Украинской ССР в 1954 году. В период с 2014 по 2020 гг. число упоминаний



Хрущева в СМИ в течение одного года увеличивается почти вдвое: с 34 тысяч в 2014 году до 62 тысяч в 2020 году.

Более 80% всех упоминаний Хрущева в медиапространстве содержатся в интернет-изданиях, зачастую тиражирующих сообщения в федеральных СМИ. Упоминания в федеральных и региональных печатных изданиях в совокупности составляют долю 13% На линейчатой диаграмме распределение видов СМИ федерального и регионального уровней представлено в абсолютных цифрах.

На основе данных базы «Интегрум» можно представить рейтинг федеральных СМИ, в публикациях которых в период с 01.10.2020 г. по 01.10.2021 г. Хрущев упоминается чаще всего: радиостанции — «Эхо Москвы», Радио Sputnik, «Радио Свобода»; ТВ-каналы — ТК «Культура», «Царьград ТВ», МТРК «Мир»; газеты — КП, МК, АиФ, «Независимая газета», «Новая газета», «Российская газета»; информационные агентства — ИА REGNUM, РИА «Новости», ТАСС, ИА «Красная весна»; интернет-порталы — Newsland.com, News24.pro, Aif.ru, Life24, Ria.ru, MK.ru.

Главной темой, в контексте которой Хрущев упоминается в СМИ в период с 01.10.2020 по 01.10.2021 гг., является передача Крымской области из состава РСФСР в состав Украинской ССР. Доля публикаций о судьбе Крыма составляет 20%.

> Рой Медведев: — Хрущев особенно не задумывался над этим решением. Он был абсолютно уверен, что Советский Союз — единое государство, которое никогда не распадется. К Украине он относился так же, как, например, к Московской области. Было единое централизованное государство, все подчинялись Хрущеву и Центральному Комитету партии. Он мог передать любую область. Такие случаи

были. При передаче Крыма в 1954 году был нарушен закон. Законодательство предусматривало, что решения о передаче одной области или ее части должны приниматься не президиумами, а полными составами Советов. Хрущев об этом даже не побеспокоился. Решение приняли президиумы Верховных Советов Украины и РСФСР (РИА Новости Крым. 14.11.2020).

В Российском историческом обществе представили трехтомник «История Севастополя»… Тот факт, что на короткое время эта земля оказалась в составе украинского государства, кажется недоразумением, административной глупостью, которая была логичным образом исправлена в 2014 году, когда Крымский полуостров вернулся в состав России… Семь лет назад единственный раз за многовековую историю жителей Севастополя спросили, в какой стране они хотят жить. И на референдуме люди высказались в пользу России. «В свое время при передаче Крыма в 1954 году мнением граждан, по сути, никто не поинтересовался. Непродуманное, волюнтаристское решение Хрущева повлекло за собой самые трагические последствия. Однако история всегда все расставляет на свои места», — подчеркнул на презентации «Истории Севастополя» Сергей Нарышкин (Российская газета. 19.03.2021).

При всей своей любви к Украине вряд ли Хрущев как-то особо выделял полуостров. Для него передача Крыма Украине была лишь одним из многих случаев административного передела, который ему вменили в вину в октябре 1964-го под ярлыком «субъективизм и волюнтаризм» (Артемьев М. Крым как частный случай передела границ в СССР // Независимая газета. 16.08.2021).

Второй по объему присутствия в СМИ тематический блок связан с историей отношений СССР и США, инициативными и ответными визитами первых лиц стран (16%). Хрущев стал первым советским лидером, который совершил рабочий визит в США. СМИ рассказывают о его переговорах с президентами Эйзенхауэром, Кеннеди, о приеме в СССР Никсона.

Одним из наиболее значимых саммитов эпохи нерегулируемого советско-американского противостояния стал исторический визит Никиты Хрущева в США в сентябре 1959 года. Первый визит в США советского лидера проходил в самый разгар холодной войны. Обострившийся тогда берлинский кризис, раскол Германии, образование ГДР — события, которые не располагали к подобным встречам. Но направивший приглашение Хрущеву президент Дуайт Эйзенхауэр считал иначе: увидев американский народ и страну, советский лидер станет вести себя по-другому, что скажется и на его позиции на предстоявших переговорах… Стороны тогда так и не сумели договориться ни по одному вопросу. Но неунывающий Хрущев считал, что это лишь начало развития двусторонних контактов и пригласил Эйзенхауэра посетить СССР с ответным визитом. И все же сам визит советского лидера способствовал снижению конфронтации и формированию атмосферы доверия, которая, правда, сохранялась недолго (Независимая газета. 26.04.2021).

12 октября исполняется ровно 60 лет со дня знаменитого выступления первого секретаря ЦК КПСС и председателя Совета министров СССР Никиты Хрущева в ООН. Согласно легенде, советский лидер якобы снял с ноги ботинок и начал стучать им по столу, требуя предоставить ему ответное слово из-за несогласия с высказываниями одного из спикеров. На данный момент большинство историков склоняются к тому, что это умело запущенный американскими журналистами «фейк». Хрущев действительно стучал по столу, но кулаком… Эпизод с ботинком был на самом деле, когда кто-то из обступивших генсека журналистов наступил ему на пятку, после чего туфля соскользнула. Не сумев оперативно обуться, Хрущев сделал это, вернувшись за стол заседаний. Остальное уже было фантазией журналистов американских газет (ТК «Звезда». 12.10.2020).

Бывший директор ЦРУ Джеймс Вулси в своей книге «Операция “Дракон”: тайная война Кремля против Америки изнутри», написанной совместно с бежавшим на Запад генералом румынской разведки Михаем Пачепой, утверждает, что Кеннеди был убит агентом КГБ Освальдом по личному приказу Хрущева. Правда, приказ был через некоторое время отменен, но Освальд так увлекся, что не смог остановиться («Однако» с Михаилом Леонтьевым. Первый канал. 27.02.2021).

Освоение космоса как медиатема, в контексте которой упоминается Хрущев, составляет долю около 15%. Данная тема глубоко персонализирована и ассоциируется с Юрием Гагариным, вместе с тем имя Хрущева довольно часто упоминается рядом: именно он встречал первого летчика-космонавта в Москве, представлял его гражданам на совместном выступлении на Красной площади, объявляя о присвоении Гагарину звания Героя Советского Союза.

Выбор командира корабля «Восток» не обошелся и без участия генсека Никиты Хрущева, когда тот сказал, что первым советским космонавтом не может быть человек по имени Герман. Решение о том, кому лететь, комиссия огласила лишь за четыре дня до старта. «Первым для выполнения космического полета назначить старшего лейтенанта Гагарина Юрия Алексеевича, запасным пилотом назначить Титова Германа Степановича», — звучал приказ (МТРК «Мир». 18.04.2021).

В день встречи Гагарина в Москве 14 апреля ни главного конструктора ракеты Сергея Королёва, ни создателя двигателей для неё Валентина Глушко

не было на Мавзолее. — Это не планировалось. На Мавзолее были только Гагарин и Хрущёв. Ни отца, ни Королёва там не было и не могло быть по соображениям секретности, — отметил в разговоре с «Известиями» историк Александр Глушко (Приехали. Известия. 12.04.2021).

Культура в период хрущевской оттепели занимает авторов 12% медиапубликаций. СМИ вспоминают о посещении Хрущевым выставки авангардистов в Манеже, о других примерах его критики в адрес представителей культуры и искусства, запретах на финансирование создания и исполнения произведений.

Выставка открывается напоминанием об анекдотическом эпизоде — встрече первого секретаря ЦК КПСС Никиты Хрущева с «Обнаженной в кресле» Фалька… Рядом слова потрясенного Хрущева: «У нас покамест такое творчество считается неприличным, у нас милиционер задержит» … Сольное выступление Хрущева в Манеже 1962 года при поддержке чиновничьего «хора» стало одной из точек отсчета истории неофициального советского искусства 1960–1980-х годов (Защита Фалька // Российская газета. 15.01.2021).

Мария Шукшина: — Да, конечно, Хрущёв совершенно не понял, когда был на выставке авангардистов… Я недавно пересмотрела эти кадры, они есть в открытом доступе, в интернете — запись, голос Хрущёва. Он говорит про эти произведения, которые он не понял, в отличие от всех умных художников, которые это нарисовали: «Кто хочет угождать нашим врагам, тот может браться за это оружие». Представляете, он назвал это оружием — это абсолютно верно, потому что искусство и вообще культура — их можно сравнить с оружием (Царьград ТВ. 10.10.2020).

Эту песню Арно Бабджанян написал в 1964 году. Услышав ее по радио, глава государства Никита Хрущёв буквально взорвался: петь о столице СССР в стиле твиста просто непозволительно! Песню запретили. Но ненадолго. Как только Хрущева сняли, самый светлый и радостный гимн о Москве навсегда вошел в золотой фонд отечественной эстрады (Общественное телевидение Приморья (Владивосток). 26.04.2021).

В 1963 году Андрей Вознесенский был вызван в Кремль на встречу творческой интеллигенции с главой государства Никитой Хрущевым. Там молодой поэт подвергся жесточайшему разносу, который начался с вопля генсека: «Господин Вознесенский! Вон из нашей страны, вон!». В конце истеричной речи главы государства прозвучало: «Не хотите с нами в ногу идти, получите паспорт и уходите. В тюрьму мы вас сажать не будет, но если вам нравится Запад — граница открыта…» (Призыв ТВ. 12.05.2021).

В 2021 году СМИ отметили годовщину XX съезда КПСС, на котором Хрущев выступил с историческим докладом о развенчании культа личности. Доля соответствующих публикаций составляет 10%.

65 лет докладу «О культе личности». 25 января 1956 года Никита Хрущев выступил с трибуны XX съезда КПСС с антисталинской речью. Доклад «О культе личности и его последствиях» стал одним из самых влиятельных в истории. Хрущев читал его четыре часа. Он назвал Сталина деспотом, ответственным за репрессии против невинных людей. В документе отмечалось, что во время войны руководи-

тель страны на самом деле демонстрировал нерешительность. После этого в СССР начали реабилитировать репрессированных, а эпоху правления Хрущева назвали оттепелью (RTVi (rtvi.com). 25.02.2021).

Хрущёв, жаждавший извести под корень в стране всё, что было связано с именем его предшественника (включая частичную реабилитацию РПЦ в военное и послевоенное время), жаждавший в год «наступления коммунизма» показать по телевидению «последнего попа», назвал православные храмы «спасами на яйцах» и отказался вообще продолжать разговор на данную тему… По Хрущёву, грядущий коммунизм возможен только в атеистической стране… Богоборчество — один из главных козырей в идеологической игре Хрущёва (Куняев С. Наш современник. 31.01.2021).

Кирилл Болдовский: — Целью Хрущёва было, с одной стороны, избавиться от призрака диктатора, которого они все боялись. Убедить окружающих в том, что он сможет обеспечить «принципы коллективного руководства», и в том, что он сможет обеспечить отсутствие репрессий внутри партии, и гарантировать своим словом партийному аппарату, что репрессии такого уровня не повторятся. Вторая цель была, безусловно, выдвинуться с помощью этого доклада и показать, что именно он, Никита Сергеевич Хрущёв, как лидер партии, сможет дать политическую оценку прошедшему периоду (Радиостанция «Град Петров». 12.04.2021).

На экраны вторая часть «Ивана Грозного» была выпущена в 1958 году и произвела на зрителей большое впечатление. Ромм не скрывал, что именно тогда он понял подлинный смысл картины, и его интерпретация действительно пропитана духом оттепели. Идея разоблачения Сталина, демонстрации страшной скрытой стороны сталинизма рождалась не из фильма: за два года до его выхода Хрущев прочитал доклад о культе личности и его последствиях, предъявив советскому обществу изнанку сталинской эпохи и заставив его переосмыслить предыдущие 20 лет истории страны. Запрещенная серия «Ивана Грозного» смотрелась не только как иллюстрация к докладу, но и в каком-то смысле как оправдание искусства: Эйзенштейн разоблачал Сталина за десять лет до Хрущева (Танцы с пиками. Коммерсантъ. 03.09.2021).

Тема переговоров с Японией об островах занимает долю 9%. Сценарий, предложенный Хрущевым в процессе переговоров о передаче островов на определенных условиях в столь чувствительной сфере как дипломатия, превратился в рычаг, который используется японской стороной до сих пор. Предложенная Хрущевым альтернатива не была поддержана, но об отказе от этих условий коллеги в Японии предпочитают не вспоминать, а СМИ не всегда склонны рассказывать о деталях, таким образом увеличивая список ошибок Хрущева.

По поводу Совместной декларации 1956 года, в текст которой по настоянию тогдашнего руководителя СССР Никиты Хрущева была включена возможность передачи Японии после подписания мирного договора островов Шикотан и Хабомаи, в 1960 году было дано разъяснение правительства СССР о невозможности передачи каких-либо советских территорий до тех пор, пока на Японских островах продолжают находиться иностранные вооруженные силы… Хотя в первые годы нахождения на посту президента РФ В. Путин допускал возможность возвращения к «хрущевскому компромиссу», известно его не столь давнее предложение под-

писать мирный договор без каких-либо условий, а потом решать другие вопросы. Но японскому правительству давно ставший анахронизмом российско-японский мирный договор без Курил не нужен, а потому инициатива президента РФ была отвергнута (Кошкин А. ИА REGNUM. 22.10.2020).

В 1956-м Москва восстановила дипотношения с Токио. Хрущев даже обещал передать два самых южных острова Японии, точнее японскому народу, как знак дружбы — но лишь после подписания мирного договора. И тут вмешались Соединенные Штаты. Кими Хара, профессор истории Университета Ватерлоо (Канада): «Историки называют это "предупреждением Далласа". В августе 56-го, когда премьер-министр Японии собирался принять предложение СССР по поводу двух островов и заключить мирный договор, американский госсекретарь Джон Фостер Даллас предупредил: что если Япония согласится, то США никогда не вернут Японии оккупированную Окинаву» (НТВ. 08.09.2021).

В отличие от некоторых безответственных японских «аналитиков» Камэяма объективно оценивает включенные по итогам референдума в России поправки в Конституцию РФ о недопустимости любого отчуждения российской территории… Он анализирует ситуацию с обещанием Никиты Хрущева 65 лет назад в совершенно иных политических обстоятельствах в качестве жеста доброй воли «передать» Японии острова Шикотан и Плоские (Хабомаи), но только после подписания мирного договора, в котором все другие Курильские острова будут признаны советскими. И приходит к неутешительному для Токио выводу (Кошкин А. Regnum.ru. 05.07.2021).

Хрущев упоминается в медиапубликациях, посвященных актуальной политической повестке (13%).

60 лет назад, 4 июня 1961 года, советский лидер Никита Хрущев встречался в Вене с американским президентом Джоном Кеннеди. Теперь нас ждет новый июньский саммит, на сей раз в Женеве — между президентами Владимиром Путиным и Джо Байденом… Политолог Нина Хрущева, правнучка (и приемная внучка) бывшего советского лидера, мне написала, что в отличие от Вены 60-летней давности, в Женеве с обеих сторон будут встречаться «совсем матерые волки в политике, причем уже друг с другом хорошо знакомые». Она, по ее словам, уверена, что и тот, и другой думает, что может показать другой стороне «кузькину мать». В целом, на ее взгляд, перед давним саммитом «было больше надежд», а теперь, «хотя никто не думает, что будут большие прорывы, главное, чтобы они больше не поссорились» … Хрущев уехал с венской встречи, утвердившись в своем впечатлении, что Кеннеди слаб. Путин вряд ли сделает такой же вывод насчет Байдена (Шитов А. От Хрущева и Кеннеди до Путина и Байдена: тернистый путь к вершинам // ТАСС. 03.06.2021).

Д. Кудрявцев: — Действительно, у нас много разных претензий к Хрущеву. Он какой-то негероический, неколоритный. Он выставил нас идиотами на трибуне ООН и отдал Крым на свое усмотрение непонятно кому, тогда как известно, что там жили все наши дедушки и бабушки, и его, конечно, ни в коем случае отдавать было нельзя. Но на самом деле главная наша претензия — под нашей я имею в виду тех, кто рулит сейчас пропагандой и имеет официальные полномочия думать о том, как должна быть устроена российская власть, — что Хрущев во всех своих проявлениях он был человеком… К символу Хрущева Путин и власть спецслужб

относится, безусловно, плохо, он для них как бы органически неверный. Причем тут у них оксюморон немножко в голове, который является символом разрушения абсолютной власти силовых структур. Вы разберитесь: он слишком слабый или слишком сильный? / О. Журавлева: — С одной стороны, слабак. С другой стороны, Америке показали кузькину мать в буквальном смысле как раз запуском человека в космос и спутника. Там вообще глобальные были затеи (Эхо Москвы. 12.04.2021).

В 7% медиапубликаций Хрущев упоминается в контексте современной массовой культуры: как персонаж фильмов, сериалов, спектаклей, стихов, анекдотов и т. д.

Фильм «Серые волки» интерпретирует факты и события смещения Никиты Хрущёва. Параллельно с исторической хроникой развивается драматическая история человека, попытавшегося раскрыть тайну заговора и остановить развитие событий. Режиссёр: И. Гостев. В главной роли — Ролан Быков (ОТР. 05.10.2020).

Самый свежий проект из «сталинской серии» — кинокартина «Иван Денисович», которую режиссер Глеб Панфилов снял по заказу телеканала «Россия 1». «Прошел день, ничем не омраченный, почти счастливый. Таких дней в его сроке от звонка до звонка было три тысячи шестьсот пятьдесят три». Так заканчивает Солженицын рассказ. «Печатать! Никакой цели другой нет!» — скажет Твардовский. «Литературное чудо», — напишет Чуковский. Рукопись одобрена Хрущевым. Историческое решение! И в 1962-м опубликована в «Новом мире». «Для меня это невероятная история, первое его произведение. Это было время прихода Хрущева. Нам показалось, что началось новое время свободной мысли, отсутствия страха», — вспоминает Инна Чурикова, народная артистка СССР (Телеканал «Культура». 26.09.2021).

Английский рок-музыкант Стинг записал и выпустил песню «Русские» на своём дебютном сольном альбоме. В её тексте цитируется знаменитая фраза Хрущёва «Мы вас похороним», а музыкально она начинается с переговоров между Леоновым и американским астронавтом Томом Стаффордом во время стыковки кораблей «Союз» — «Аполлон». По другому каналу параллельно идёт запись голоса Игоря Кириллова (Аи Ф. 21.04.2021).

В медиаматериалах, посвященных 100-летию академика А. Д. Сахарова (4%), Хрущев, как правило, представлен в роли антагониста.

Игорь Курчатов поручил Сахарову изучить последствия испытаний становившегося все более мощным оружия. Тот изучил и представил свое мнение высшему партийному руководству: одни только подобные испытания, а началась своего рода мировая гонка испытаний, могут просто погубить человечество. Никита Хрущев, как запомнил Сахаров, прокомментировал это так: «Я был бы слюнтяй, а не председатель Совета министров, если бы слушался таких, как Сахаров». В 1961 году, приурочив к последнему дню партийного съезда, на полигоне взорвали бомбу в 50 мегатонн, неофициально названную в память о хрущевской фразе: «Мы вам покажем кузькину мать». Ядерный гриб от взрыва «кузькиной матери» поднялся на высоту 67 километров, взрывная волна трижды обогнула Земной шар. Андрей Сахаров продолжал писать докладные записки, убеждать. Не без его влияния в 1963 году был подготовлен текст Договора о запрещении испытаний ядерного оружия в атмосфере, космическом пространстве и под водой (Первый канал. Время. 21.05.2021).

По звонку советского лидера Никиты Хрущева Сахарова вызвали в Москву: возобновлялись испытания ядерного оружия. В 1958 году СССР решил прекратить их, но США это решение не поддержали. Сахаров вспоминал, что речь Хрущева продолжалась не менее получаса, лицо его покраснело, он временами переходил почти на крик. А Хрущев говорил вот что: «Сахаров пишет, что испытания нам не нужны. От техники он переходит к политике. Тут он лезет не в свое дело… Мы должны вести политику с позиции силы. Другой политики не может быть, другого языка наши противники не понимают»… Во время доклада Юлия Харитона Сахаров молча сидел недалеко от Хрущева. Хрущев спросил Харитона: «Надеюсь, Сахаров понял свою ошибку?» «Моя точка зрения осталась прежней, — ответил Андрей Дмитриевич. — Но я работаю, выполняю приказ» (Коммерсантъ. 23.06.2021).

События в Новочеркасске в 1962 году получили внимание СМИ (3% упоминаний) на фоне выхода фильма А. С. Кончаловского «Дорогие товарищи!», в 2021 году вошедшего в короткий список претендентов на премию «Оскар». СМИ публикуют интервью историков, консультантов, актеров, рассказывающих аудитории, как эскалация конфликта на местном уровне и провал стадии переговоров приводят к силовому решению из центра.

31 мая 1962 года в центральных газетах публикуется постановление, принятое Советом министров СССР, о повышении закупочных цен на мясо, мясопродукты, масло… Вспыхнули стихийные митинги. Но везде люди покричали-покричали и разошлись по рабочим местам, а на Новочеркасском электровозостроительном заводе митинг перерос в большое антихрущевское восстание. Директора завода, который тоже попытался взять слово, просто забросали всем, что попало под руку. Начальство отступило. Толпа окружила здание, кто-то сорвал с фасада портрет Хрущёва и поджег его… По дороге к рабочим присоединялись горожане, среди них были и подростки, и женщины с детьми. Улица превратилась в живую реку и текла к зданию горкома. Об этом доложили Хрущёву, и он приказал подавить восстание силой (Домашний очаг. 24.02.2021).

Фильм Андрея Кончаловского «Дорогие товарищи!» о расстреле рабочих в Новочеркасске в 1962 году выдвинут на «Оскар» от России. «Газета.Ru» поговорила с историческим консультантом картины, генерал-майором юстиции в отставке Юрием Баграевым, который в начале 1990-х возглавлял следственную группу по расследованию трагедии… Баграев: — Микоян не случайно приехал в Новочеркасск. Это был великолепный дипломат. В фильме его показали спокойным, лояльным. Во-вторых, Микоян в свое время был секретарем Северо-Кавказского крайкома и хорошо знал регион. Формируя правительственную комиссию, Никита Хрущев рассуждал примерно так: Козлов — жесткий человек, Микоян — помягче. От такого тандема ждали правильных решений (Газета.ru. 17.11.2020).

Очевидец событий, писатель Владимир Конюхов, которому тогда было 12 лет, поделился с RT своими воспоминаниями о «кровавой субботе»: — Если бы это случилось на десять лет раньше или на десять лет позже, при Сталине или при Брежневе, то я бы, конечно, красок не пожалел. А чернить Хрущёва мне совесть не позволяет… Если бы не хрущёвская оттепель, никто бы на площадь не вышел. Вот в чём дело! (RT. 13.11.2020).

К прочим темам (3%) относятся медиаматериалы, в которых Хрущев не является главным действующим лицом и упоминается в ремарках, дополняющих основной сюжет.

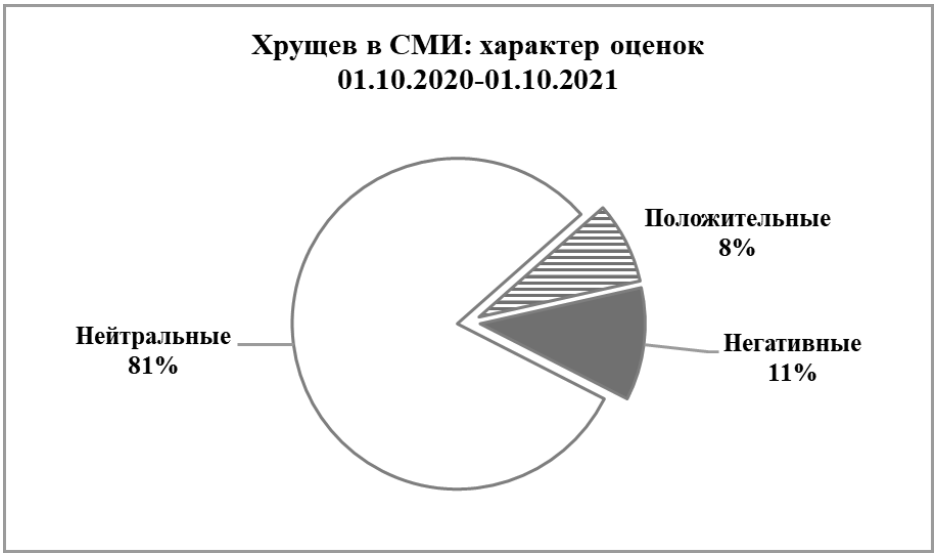
> Правительственный автомобиль — это всегда птица высокого полета… Принцип «догнать и перегнать Америку» касался не только советской промышленности, но и автомобилестроения. Прежде всего самые последние технологии воплощались в моделях, предназначенных для первых лиц страны. Знакомьтесь, ЗиЛ-111А — правительственный лимузин, созданный по заказу Никиты Сергеевича Хрущева в 1958 году (Телеканал «Культура». 11.06.2021).

> Каждое второе воскресенье августа в России ежегодно отмечают День строителя. Этот профессиональный праздник обязан своему появлению генеральному секретарю СССР Никите Хрущеву, который был восхищен строительством Жигулевской ГЭС. Указ о праздновании Дня строителя был выпущен президиумом Верховного Совета СССР в сентябре 1955 года (РИА Новости. 08.08.2021).

Большинство медиапубликаций, в которых упоминается Хрущев, нейтральны (более 80%):

> В 1955 году вблизи Ялты для Никиты Сергеевича специально была построена дача «Глициния». Свой собственный бассейн появился у нее лишь в 1961 году, поэтому до наступления этого времени купаться Хрущеву приходилось на обычном местном пляже, огораживаясь обычным дощатым забором (Звезда ТВ. 01.05.2021).

> Самый большой в стране. Самый вместительный в Восточной Европе. Стадион «Лужники» отмечает юбилей. Стадион на 180 гектаров и 100 тысяч посадочных мест открывал лично Хрущёв. Но микрофон был неисправен, и речь генсека толпа не услышала (Телеканал «Культура». 01.08.2021).



Положительные оценки выявляются в 8% публикаций:

Главный архитектор столицы Сергей Кузнецов, комментируя период отказа от «архитектурных излишеств» в годы правления в СССР Никиты Хрущева, отметил, что, по его мнению, Хрущев — человек больше положительный, чем отрицательный, «как для архитектора, так и для простого гражданина». «Впервые за много лет государство в его лице решило не только взять у своего населения, но и дать ему что-то, переселив людей из землянок и бараков в малогабаритные, но зато свои квартиры. Кроме того, многие мои старшие товарищи-архитекторы, начиная с Михаила Михайловича Посохина, признают, что правление Хрущева было временем оптимизма и больших надежд, поворота в сторону модернизма. Проекты, рождавшиеся в то время, до сих пор изучают во всех учебниках архитектурных вузов» (РИА Новости. 10.06.2021).

Памятник генеральному секретарю СССР Никите Хрущеву предложил установить в Архангельске архитектор Юрий Барашков… Напомним, 22 июля 1962 года генсек СССР Хрущев посетил Архангельск. По результатам его визита был составлен план развития города, по которому начала стремительно развиваться как промышленная, так и социальная инфраструктура города (ИА Красная весна. 02.09.2021).

Книга «Никита Хрущев», издательство «Молодая гвардия». Леонид Млечин считает Хрущева талантливым и недооцененным политиком, «человеком фантастической энергии, огромных и нереализованных возможностей». В конце концов он не только развенчал Сталина, но и накормил людей (при Сталине каждый год то один, то другой регион голодал), дал им жилье, обеспечил стране ракетно-ядерный потенциал… Именно при нем продолжительность жизни в СССР резко увеличилась. Но и множество его ошибок никуда не делись (Комсомольская правда. 01.09.2021).

Доля медиапубликаций с негативными оценками в адрес Хрущева составляет 11%:

Юрий Поляков, писатель: — В мироощущении моего поколения сознание того, что мы народ-победитель, было тем главным, что давало нам чувство счастья… А что сегодня?.. При Хрущеве сами ославили Сталина стратегом-неучем, руководившим фронтами по школьному глобусу. Сами заговорили о преступной «внезапности» и «неготовности», о бессмысленном истреблении командных кадров, о «малой крови», обернувшейся жуткими жертвами. Сознаемся, пересмотр роли СССР во Второй мировой войне начался именно с доклада Хрущева на XX съезде КПСС. Внутриполитические игры обернулись гигантским внешнеполитическим проигрышем. А что, разве не надо было? Надо, наверное. Но не так, иначе (Труд. 07.05.2021).

Геннадий Зюганов: — Еще в 1919 году Ленин предостерегал: надо относиться внимательно к вере. Сталин примирился со всеми. И все сделал перед войной: сначала с казаками, возникли снова казачьи полки, потом с собственниками, потом со священниками. Хрущев сдуру и на могилы наплевал предков, и все сделал, чтобы опять обострить отношения (Радио «Комсомольская правда». 08.09.2021).

Не все проявления героизма и величия духа советских людей в первые дни войны стали нам известны своевременно. Это тоже произошло из-за трусости

и подлости — трусости и подлости Никиты Хрущёва, который в угоду своей антисталинской линии скрывал их, клеветал на Сталина, клеветал на НКВД, в ведении которого и находились пограничные войска — первые и самые беззаветные герои тех схваток и сражений (ИА REGNUM, 22.06.2021).

«Не любить социализм могут только сумасшедшие», — заявил когда-то Никита Хрущев. Два советских гражданина, которым не удалось полюбить СССР — Юрий Ветохин и Александр Шатравка — попытались сбежать из страны. За это их отправили на принудительное лечение в Днепропетровскую психиатрическую больницу особого типа (Сибирь.Реалии (sibreal.org). 16.04.2021).

В дни 30-летия знаменитого референдума о сохранении СССР нахлынули на людей воспоминания, и отнюдь не ностальгические. Успешной работе спецслужб Запада в СССР способствовала и прививка, сделанная хрущевским разоблачением культа личности, его последствий. Благодаря гению Сталина и свершениям советского народа под руководством Коммунистической партии страна пока еще живет. За счет созданного, построенного, открытого, изобретенного в советские годы. А негативные последствия деятельности Хрущева мы пожинаем каждый день в росте нищеты и вымирании (Лепешко Е. Иуда предает прежде себя // Советская Россия. 20.03.2021).

Исследование актуального присутствия Хрущева в российском медиаполе позволяет сделать ряд выводов.

Нейтральные оценки деятельности Хрущева преобладают. С современной повесткой его имя связано мало. Медиаобраз актуализирован в период присоединения Крыма к России и продолжает присутствовать в отечественном медиапространстве, прежде всего, в связи с реконструкцией деталей передачи Крыма Украине. Большинство других тем, в контексте которых упоминается Хрущев, связаны с событиями прошлого и подаются в СМИ как экскурс в историю Советской России.

В одной из публикаций отчетного периода был процитирован анекдот: «Бабушка, а Ленин был хороший? / — Хороший, внучек, хороший. / — Бабушка, а Сталин был плохой? / — Плохой, внучек, плохой. / — Бабушка, а Хрущев какой? / — Когда умрет, тогда и узнаем» (Журнал Maxim. 17.03.2021). В этих терминах, сегодня в оценочном сегменте медиаполя Хрущев выглядит, скорее, «плохим». СМИ регулярно указывают на ошибки первого секретаря ЦК КПСС — решения, преимущественно оправданные на момент их принятия, однако, впоследствии признанные ошибочными в связи с осложнением внешней и внутренней политики России. Главной темой, в контексте которой упоминается Хрущев, является передача Крымской области в состав Украинской ССР. Явная обвинительная интонация присутствует, прежде всего, в органах печати партии КПРФ («Правда КПРФ», «Советская Россия»). Негативные оценки в адрес Хрущева в других СМИ сравнимы, скорее, с вялым раздражением по поводу застарелых проблем.

Уязвимость Хрущева как человека с проектным мышлением, идеологически ориентированного на планетарный масштаб реализации, проявляется в неумении предвидеть возможный короткий цикл проекта. Решения и поступки, за которые критикуют Никиту Сергеевича сегодня, в системе того времени

и входных данных выглядят логичными: их озвучивает политик, не предполагающий, что система, которой он служит, рухнет всего через тридцать лет, при жизни одного поколения.

В публикациях с негативной тональностью Хрущева не называют палачом, диктатором, как его предшественника, однако отмечают определенную политическую неуклюжесть. Складывается портрет человека малообразованного, чуждого культурному многообразию, грубого, не вполне понимающего происходящее и от этого склонного к импульсивной, порой агрессивной реакции. Хрущев предстает гонителем ученых, деятелей культуры и искусства.

Вместе с тем, с позиций теории политических коммуникаций, имидж Хрущева выбран им довольно точно и отвечает вызовам того времени: простой, народный, от земли, открытый, эмоциональный, горячный и отходчивый, без камня за пазухой, без зауми, остро реагирующий на несправедливость, контактный, тактильный, мирный, с широкой улыбкой, без военной формы [3] — автор доклада о культе личности создает для себя имидж альтернативный, принципиально отличающийся от предшественников. Подобный образ лишен светскости и аристократизма, однако вполне органичен для лидера государства рабочих и крестьян.

Архивная хроника, видеозаписи выступлений и бесед Хрущева демонстрируют политика, контролирующего ситуацию, мастера «народной дипломатии», спикера с боксерской реакцией, готового парировать любой вопрос, умеющего амортизировать, сглаживать или заострять дискуссионные вопросы в зависимости от своей цели. Способность заполнять пространство и сосредотачивать всё внимание аудитории на себе выдают в Хрущеве политика-тяжеловеса.

Отмечая характеристики медиаобраза Хрущева, необходимо также отметить проблему искажения смысла цитат, слов, вырванных из контекста. Самые известные цитаты, связанные с именем Хрущева, не имеют отношения к первоначальным высказываниям и смыслам, однако к настоящему времени надежно закреплены в массовом сознании благодаря тиражированию на протяжении десятилетий.

В частности, «кузькина мать» как угроза Хрущева с трибуны ООН под аккомпанемент ботинком, является примером медиамифа. Это сложный образ, созданный из наслоения визуализаций и текстов, появившихся в разных ситуациях и в разные годы. Из каких элементов состоит этот миф? Идиома впервые прозвучала в СССР на встрече Хрущева и Никсона в выставочном павильоне, посвященном жилищно-бытовым условиям жизни граждан в США (24.06.1959 г). Оценив увиденное, первый секретарь обещал достичь в СССР уровня еще большего комфорта. Переводчик не стал буквально переводить на английский язык выражение «покажем вам кузькину мать» и нашел дипломатичный вариант: «to show what`s what» [1]. Во время поездки Хрущева в США (с 15 по 27 сентября 1959 г.) непосредственность, с которой он обращался со своими сандалиями (не ботинками), шляпой, очками, другими предметами одежды, вызывали ироничные комментарии в американских СМИ, как и его мимика, жесты, походка, манеры. На заседании ООН члены советской делегации в знак протеста били кулаками по столу, пытаясь перебить гул и аплодисменты оппонентов с других рядов (12 октября 1960 г.). Спустя еще

некоторое время смешение цитат и визуальных образов, фото- и видеомонтаж как манипулятивные приемы превратили обещание повысить комфорт жизни советских граждан в угрозу развязать третью мировую войну. СМИ стали называть «кузькиной матерью» 50-мегатонную бомбу, испытания которой были проведены в СССР 30 октября 1961 г.

Другая наиболее часто упоминаемая цитата, приписываемая Хрущеву: «Мы вас похороним». Переводчик Хрущева В. М. Суходрев в своей книге прямо указывает на то, что Никита Сергеевич не раз использовал яркую метафору Маркса, говоря об «исторической неизбежности победы социализма над капитализмом» [5, с. 92]. Тезису Маркса о том, что пролетариат является могильщиком капитализма, на момент цитирования Хрущевым насчитывалось более ста лет. «Манифест коммунистической партии», впервые опубликованный в Лондоне в 1948 году, содержит утверждение: «С развитием крупной промышленности из-под ног буржуазии вырывается сама основа, на которой она производит и присваивает продукты. Она производит прежде всего своих собственных могильщиков (в оригинале: *„Sie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber*“). Ее гибель и победа пролетариата одинаково неизбежны» [4, с. 436].

Не приходится сомневаться в осведомленности западных коллег, политологов, дипломатов, журналистов-международников, очевидно, знакомых с трудами Маркса и Энгельса. Тем не менее на протяжении более 60 лет, со времени, когда Хрущев использовал тезис Маркса в своей речи, в мировом медиаполе цитата живет своей жизнью и крепко ассоциирована с русской угрозой Западу. Кроме того, полисемантичность английского языка предполагает также еще более уводящий от первоначального смысла перевод “We will bury you” как «Мы вас закопаем» (bury означает и «похоронить», и «закопать»). В XXI веке фраза в английском варианте звучит в песнях известного британского музыканта Стинга, групп The Bag, Hellraiser, Two Steps From Hell, в популярных американских компьютерных играх Command & Conquer: Red Alert 2, Call of Duty 4: Modern Warfare, World of Warcraft; используется в карикатурах, мемах; в интернете можно встретить видеоролики, на которых англоговорящие подростки на родном языке исполняют версию речи Хрущева в качестве школьного домашнего задания по истории.

В современных СМИ представлено мало аналитических материалов. Профессиональные историки, исследователи цитируются редко. Очевидно, воспроизводство мифов в медиаполе будет продолжено.

ЛИТЕРАТУРА

1. Как это было. Интервью с Ю. А. Лепановым, личным переводчиком Н. С. Хрущева // Телеканал ОРТ. 13.03.2001.

2. Ключевые особенности и принципы функционирования сервисов «Интегрум» [Электронный ресурс]. — URL: https://integrum.ru/dostup-smi (дата обращения: 01.10.2020).

3. Маргарян Е. Г. Британский френч как зеркало русской революции, или Язык одежды советских лидеров от Ленина до Горбачева // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. — № 4 (26). — 2020. — С. 112–136.

4. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Манифест коммунистической партии. — М.: Госполитиздат, 1955.

5. Суходрев В. М. Язык мой — друг мой. — М.: ТОНЧУ, 2008.

6. Хрущев С. Н. Никита Хрущев. Пенсионер союзного значения. — М.: Вече, 2018.

ЛУКИН ВЛАДИМИР МИХАЙЛОВИЧ (30 ОКТЯБРЯ 1937 Г. — 24 АВГУСТА 2022 Г.)

Ушел из жизни наш товарищ, с которым мы учились на философском факультете Ленинградского Государственного университета им. А. А. Жданова в 1954–1959 годах.

В. М. Лукин родился в деревне Каменная Гора в Новгородской области. Во время оккупации в годы Великой Отечественной войны был одним из малолетних узников немецкого концлагеря. В 1954 г. Володя окончил среднюю школу в Старой Руссе с серебряной медалью и с осени стал студентом Ленинградского университета.

Мы помним его как хорошего товарища и интересного собеседника в разговорах о событиях советской жизни времен хрущевской оттепели (XX съезд КПСС, закрытое письмо о Сталине, венгерские события и проч.). Каждое лето он проводил в студенческом строительном отряде.

По окончании университета был направлен в Гродно, где одно время руководил лекторской группой областного комитета комсомола, а потом преподавал в средней школе-интернате.

В 1964–1967 гг. В. М. Лукин учился в аспирантуре философского факультета на кафедре научного коммунизма и в 1970 г. защитил кандидатскую диссертацию «Соотношение материальной и духовной сторон культуры при переходе к коммунизму». Оппонентами на защите выступили знаменитый М. С. Коган, доброжелательный и требовательный, и товарищ студенческих лет Г. Ф. Сунягин, уже заявивший о себе как перспективном ученом.

В. М. Лукин всю жизнь работал в Университете и вышел на пенсию в 2006 г. В университетских изданиях он опубликовал ряд статей по актуальным вопросам современного культурного развития и был редактором двух интереснейших сборников — «Проблемы материализма в социальной философии» (2008) и «Категории “материального” и “телесного” в социальной философии» (2010).

Им написано учебное пособие «Очерк теории цивилизации» (2006). Цивилизацию он рассматривает традиционно: как социальную систему, в которой при помощи интенсивно наращиваемых искусственных средств радикально изменяются традиционные «нормальные» внутрисоциальные и социоприродные отношения. Книга В. М. Лукина заканчивается такими словами: если «универсальное порождение искусственного, которое становится спонтанным, подобно творению мира Богом, считать новым естественным, то тогда это естественное может оказаться совсем другим, если сравнить его с естественным Природы, Вселенной. И возникает вопрос, будет ли это новое естественное являться продолжением эволюции Вселенной, новым витком этой эволюции, или это самовозрастание, превратившееся в субъект самого себя и искусственного, обернется масштабностью столкновения цивилизации и фундаментальных параметров природы человека?» С каждым годом такое вопрошание становится все более актуальным.

Память о В. М. Лукине сохранится в наших сердцах.

Однокурсники

Учредитель журнала
Частное образовательное учреждение высшего образования
«Русская христианская гуманитарная академия»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
Богатырёв Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор РХГА

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА
Ермичёв Александр Александрович — доктор философских наук, профессор РХГА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ
Богатырёва Людмила Викторовна — кандидат философских наук (РХГА)
Преображенская Кира Владиславовна — кандидат философских наук (РХГА)
Кулиев Олег Игоревич — кандидат философских наук (РХГА)
Синицын Александр Александрович — кандидат исторических наук, доцент (РХГА)
Хромцова Марина Юрьевна — кандидат философских наук (РХГА)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
Масленников Дмитрий Владимирович — доктор философских наук, профессор, проректор РХГА по научной работе (председатель редакционного совета)
Светлов Роман Викторович — доктор философских наук, профессор, директор Высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта
Смирнов Игорь Павлович — профессор Констанцского университета (ФРГ)
Григорьев Григорий Игоревич — доктор медицинских наук, доктор богословия, профессор РХГА
Корольков Александр Аркадьевич — академик РАО, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии РГПУ им. А. И. Герцена
Гуторов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор Института философии СПбГУ
Кондаков Игорь Вадимович, доктор философских наук, кандидат филологических наук, профессор кафедры истории и теории культуры факультета культурологии, Российский государственный гуманитарный университет
Маслин Михаил Александрович — доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
Самарина Марина Сергеевна — доктор филологических наук, профессор СПбГУ
Фролова Елизавета Александровна — доктор юридических наук, профессор МГУ имени М.В. Ломоносова, Юридический факультет, Кафедра теории государства и права и политологии
Шапошников Лев Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, президент ФГБОУ ВПО «Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина»
Гарсиа Куадрадо Хосе Анхель — доктор философии, ординарный профессор Университета Наварры (Памплона, Испания)
Пизери Маурицио — профессор истории образования факультета социальных и гуманитарных наук Университета Аосты (Италия)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА
Галат Александр Анатольевич — директор издательства РХГА
Кулиев Олег Игоревич — ответственный секретарь редколлегии

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, не должно быть набрано прописными буквами,
— 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
vestnik.rhga@mail.ru
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.

ISSN 1819–2777

ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2022. Том 23, вып. 3 (1)

Подписано в печать 25.09.2022. Формат 70 × 100 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 20,8. Тираж 550 экз. Заказ № 1018

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134