Acta eruditorum 2019

Выпуск 30

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

М. Ю. Хромцова

Отв. секретарь редколлегии

О. И. Кулиев

Редакционная коллегия

В. А. Щученко

О. Г. Оленчук

И. А. Вахрушева

А. А. Синицын

С. М. Капилупи

И. С. Пучкова

Т. В. Литвин

Издается с 2005 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Исследования византийской риторической традиции

Д. Н. Гончарко
ЛОГИКА МЕТАФОРЫ У ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА 3

В. В. Воробьев
«ДИАЛЕКТИКА» ИОАННА ДАМАСКИНА: ИСТОЧНИКИ И ТЕРМИНОЛОГИЯ 7

О. Ю. Гончарко
ЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ В ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ СПОРАХ
В ПЕРИОД ВТОРОГО ИКОНОБОРЧЕСТВА 11

Л. Г. Тоноян, М. В. Семиколенных
УЧЕНИЕ О КАТЕГОРИЧЕСКОМ СИЛЛОГИЗМЕ В «ДИАЛЕКТИКЕ»
ГЕОРГИЯ ТРАПЕЗУНДСКОГО. 14

А. В. Курбанов, Л. В. Спиридонова
КУРС ЛОГИКИ СОФРОНИЯ ЛИХУДА
В СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКОЙ АКАДЕМИИ 18

М. В. Семиколенных
ISAGOGE DIALECTICA ГЕОРГИЯ ТРАПЕЗУНДСКОГО:
УЧЕБНИК ЛОГИКИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ 24

О. И. Барышева
КАК ИЗУЧАЛИ ГРАММАТИКУ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ШКОЛЕ? ПРИНЦИПЫ
ИЗЛОЖЕНИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ГРАММАТИКИ В «КАНОНАХ» ФЕОДОСИЯ 28

Г. Ю. Каптен
КОНЦЕПЦИЯ СВЯЩЕННОЙ ВОЙНЫ
В КОНТЕКСТЕ ИКОНОБОРЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ 32

Христианская мысль: философские,
богословские, историко-церковные аспекты

М. Ю. Хромцова
ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ПОЛА КНИТТЕРА 35

Свщ. И. В. Троицкий
ПРОБЛЕМА ЗЛА В МИРЕ, НАЗНАЧЕНИЕ И СМЫСЛ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА
В ФИЛОСОФСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ЛЬВА МИХАЙЛОВИЧА ЛОПАТИНА
КРИТИКА ГЕОЦЕНТРИЗМА 42

С. Л. Буланов
ТРАКТАТ «О НАЧАЛАХ» КАК ОПЫТ ТЕОДИЦЕИ 47

А. Г. Шишков
ПРОБЛЕМЫ В КАТЕХИЗИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ОТ КРЕЩЕНИЯ РУСИ ДО СИНОДАЛЬНОГО ПЕРИОДА. . . 50

Литературоведческие
и культурологические исследования

А. Ю. Большакова
АРХЕТИП РАСКОЛА: ОТ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К СОВРЕМЕННОСТИ 55

М. В. Аникиев
ФРАГМЕНТ ИЗ КНИГИ ТРЕТЬЕЙ «ХРОНИК» ЖАНА ФРУАССАРА.
АНГЛИЯ ПОД УГРОЗОЙ ВТОРЖЕНИЯ (1387) 60

Издается
Русской
христианской
гуманитарной
академией

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

Тел. (812) 571-30-75
факс (812) 571-30-75
www.rhga.ru

ISSN 2307–6437

Ай Хуэйжун
ПОЛИФОНИЯ ФОНОГРАММЫ В ПЬЕСЕ А. Н. АРБУЗОВА «ПОБЕДИТЕЛЬНИЦА» 65

Лю Цзыюань
КОМПОЗИЦИЯ РАССКАЗА И. А. БУНИНА «РУСЯ» 69

С. В. Дымшиц
«ДОНДЗОКО» (1957). ГОРЬКИЙ В ПОЭТИКЕ АКИРЫ КУРОСАВЫ,
В ЯПОНСКОЙ ПЕРФОРМАТИВНОЙ ТРАДИЦИИ 73

А. Р. Заляева
РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ФОРМАХ:
ХРАМЫ И КУЛЬТОВЫЕ ПОСТРОЙКИ СОЦИАЛИЗМА 77

В. А. Королев
У ИСТОКОВ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО ПРАВА 80

С. В. Слободковский
РИМСКИЕ ВОРЧУНЫ И ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ПРОРОКИ 85

Человек в современном мире:
психологические и социальные исследования

Г. Л. Бардиер
ТИПОВЫЕ ЖИЗНЕННЫЕ СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ
НАЧИНАЮЩИХ АДДИКТОВ 89

И. А. Вахрушева, Л. В. Терентьева
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЧИНЫ НАРУШЕНИЙ СНА 91

Н. А. Гиркин
СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
В ПСИХОЛОГИИ АДДИКТИВНОГО ПОВЕДЕНИЯ 94

А. Р. Тиц
МАГИЧЕСКИЙ ТРЕУГОЛЬНИК В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ 98

ИССЛЕДОВАНИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ РИТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

DOI 10.25991/AE.2019.42.53.001
УДК 161

Д. Н. Гончарко
Дмитрий Николаевич Гончарко — кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, доцент кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена
goncharko@list.ru

ЛОГИКА МЕТАФОРЫ У ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА*

В данной работе предлагается рассмотреть логический механизм работы метафоры как теоретико-познавательного приема в философии и теологии Дионисия Ареопагита и показать, почему метафора Дионисием Ареопагитом кладется в основу логики и не является лишь риторическим тропом, но условием возможности познания вообще.
Ключевые слова: история логики в Византии, риторика, метафора, Дионисий Ареопагит, Corpus Areopagiticum на Руси XV–XVI вв.

D. N. Goncharko
LOGIC OF METAPHOR BY DIONYSIUS THE AREOPAGITE

This paper proposes to consider the logical mechanism of using the metaphor as a cognitive tool in the philosophy and theology of Dionysius the Areopagite and to show why Dionysius the Areopagite tries to interpret the metaphor as a foundation of logic and cognition, using it not only as a rhetorical trop, but as the only possibility of knowledge in general.
Key words: the history of logic in Byzantium, rhetoric, Dionysius the Areopagite, Corpus Areopagiticum in Russia in the 15th and the 16th centuries.

Философия XX века ставила проблему языка на первое место и вслед за логическими позитивистами можно сказать, что главная ее задача заключается в сведении языка к некоторому логическому ядру, что пробуждает интерес в том числе к анализу метафорического языка и тропологии. Поскольку процесс познания — это своеобразный перенос, превращение незнакомого или «жуткого» в знакомое и то, что включено в сферу нашего опыта, адекватного и ясно закодированного, встроенного в структуру человеческих практик, то в самом процессе познания метафора и другие риторические тропы должны играть существенную роль в преобразовании незнакомого в знакомое. Этот тезис согласуется с другим тезисом, который выдвигает Дж. Агамбен в книге «Царство и слава»: «В христианской теологии берут начало две политические парадигмы в широком смысле, антиномически друг другу противопоставленные, но при этом фундаментально связанные: политическая теология, которая в едином Боге утверждает трансцендентность суверенной власти, и экономическая теология, которая замещает эту идею концепцией ойкономии, понятой как имманентный порядок — домашний, а не политический в узком смысле — как божественной, так и человеческой жизни» [1, 13].

Иными словами, ойкономия (οἰκονομία)—это метафора теологии. Дж. Агамбен полагает, что «экономическое» является внутренним принципом теологического, а не возникает в процессе секуляризации божественной ойкономии и ее редукции к человеческой экономике. Подобные процессы происходили исторически и в теории познания христианской цивилизации, в которой изначально логика метафоры должна быть рассмотрена как теологика метафоры, истоки построения которой с точки зрения особого понимания метафоры мы находим в корпусе текстов Дионисия Ареопагита. В данной статье осуществляется попытка реконструкции логики метафоры Дионисия Ареопагита в свете современной теории значения и в контексте восточно-христианской философской традиции вплоть до ее рецепции на Руси в XV–XVI вв.

Метафора всегда рассматривалась как фигура речи, которая позволяет подразумевать противоположное буквальному. Метафора — самая фундаментальная фигура речи, так как обеспечивает связь между буквальным и фигуральным использованием языка. Аристотель в «Поэтике» определяет метафору следующим образом: «Переносное слово (μεταφορά) — это несвойственное имя, перенесенное с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии» (Arist. *Poetica*, 1457b7–8). Это определение заставляет нас, рассматривая высказывание *S* есть *P*, полагать *S* с точки зрения *P*. Метафора имеет место быть тогда и только тогда, когда

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках научного проекта № 18–78–10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

Copyright © 2019

изначально есть несовместимость между *S* и *P*, иначе не было бы самой метафоры. Т. е. дескриптивное значение «*S* есть *P*» не тождественно метафорическому значению «*S* есть *P*». Аристотель понимает эту апорию, когда касается главной метафоры, гелеотропа: «некоторые из соотносимых понятий не имеют постоянного имени, однако и они могут именоваться по аналогии: например, когда (сеятель) разбрасывает свои семена, то (это называется) сеять, а когда солнце — свои лучи, то это названия не имеет, но так как (действие) это так же относится к солнцу, как сеяние к сеятелю, то и говорится «сея богоданный свет». Таким переносным оборотом можно пользоваться и по-другому: прибавив несвойственное (слово), отнять (этим) часть собственного (значения), например назвать щит не «чашею Ареса», а «(чашею) не для вина» (Arist. *Poetica*, 1457b25–30). Расхождение метафорического и дескриптивного значений определяет основное свойство метафоры. Гелеотроп — это метафора до метафоры, или метафора метафоры. До употребления Аристотелем данной метафоры высеивания солнцем своих лучей такое словоупотребление было анонимным актом. Наличные термины сами по себе не являются тропами. Метафора возникает в качестве замены имен собственных, которые обладают четкими референтами и значениями: «Собственное имя является здесь не метафорическим перводвигателем метафоры, отцом всех фигур» [3, 280].

Итак, с одной стороны, метафора функционирует как некий центр, который организует нашу точку зрения, с другой — метафора работает и как пустая зона или отсутствие, т. е. она не способна объективировать саму себя, так как всякая попытка объективации метафоры (т. е. замена метафорического значения дескриптивным) потребовала бы отказаться от самой метафоры: «Любые точки зрения, в том числе и метафорическая, подчиняются логике центра, рассмотрение которого из положения другого центра отнимет у него характеристики, определяющие его как центр» [2, 36].

У. Эко отмечает ритмическую упорядоченность и ритмическую воспроизводимость перечней и списков, свойственные тем перечислениям, которые мы находим у Ареопагита. С точки зрения риторики такой вид скопления нужно считать аккумуляцией, т. е. последовательностью или сближением слов, так или иначе относящийся к единой концептуальной сфере: «Одним из видов аккумуляции является энумирация, распространенная в средневековой литературе. Энумирация употребляется в частности, когда между элементами списка нет видимой связи, например — когда перечисляются свойства Бога, которые по определению выразимы только через несхожие подобия» [10, 133]. Средневековая эстетика — это эстетика света и цвета. В средневековых миниатюрах и изображениях присутствует особенная исполненность цветовой гаммы, в этих миниатюрах присутвует некое сиянее, созданное сочетанием чистых цветов без полутонов и светонетей. Средневековый человек видел себя окруженным лучезарным светом: «Средневековье играет на элементарных цветах, на четко ограниченных хроматических участках, не допускающих полутонов, и так подбирает краски, что свет рождается из их гармоничного созвучия, а не образуется обволакивающими переходами светотеней или сгущением цвета по контуру фигуры» [11, 100]. Особенным образом эту гармонию использует в своих построениях Ареопагит, а в поздний период средневековья Фома Аквинский повторит уже как общее место мысль о том, что красота требует трех вещей: пропорциональности, цельности и ясности, света и лучезарности: «Как можно заключить из слов Дионисия, прекрасное образовано как сиянием, так и надлежащими пропорциями: по его утверждению, Бог прекрасен «как причина сияния и гармонии всех вещей. Вот почему красота тела заключается в слаженности его членов, равно как и в сиянии соответствующего цвета» (Thomas Aquin. *Summ. Theol.*, II-II.145,2).

Средневековым источником эстетики света является представление о том, что Бог есть свет. У Ареопагита мы находим мысль, в которой Бог представляется как свет, огонь, светоностный источник и т. д. Идея красоты огня у Ареопагита выражена в следующей метафоре:

> «По моему мнению, вид огня указывает на Богоподобное свойство небесных умов. Ибо святые богословы указывают часто высочайшее и неизобразимое существо под видом огня, так как огонь носит в себе многое и, если можно так сказать, видимые образы божественного свойства. Ибо чувственный огонь находится, так сказать, во всем, через все свободно проходит, ничем не удерживается; он ясен и всем сокровенен, неизвестен сам по себе, если не будет вещества, над которым он оказал свое действие; неуловим и невидим сам собой; все побеждает и, к чему бы ни прикоснулся, над всем оказывает свое действие» (Dyonis. Areop. *De celest. hier.* 15).

Всеосвещающий поток у Ареопагита также выражен метафорически:

> «А что можно сказать о солнечном свечении самом по себе? Это ведь свет, исходящий от Добра, и образ Благости. Потому и воспевается Добро именами света, что Оно проявляется в нем, как оригинал в образе. Ведь подобно тому, как Благость запредельной для всего божественности доходит от высочайших и старейших существ до нижайших и притом остается превыше всего, так что ни высшим не достичь Ее превосходства, ни низшим не выйти из сферы достижимого Ею, а также просвещает всё, имеющее силы, и созидает, и оживляет, и удерживает, и совершенствует, и пребывает и мерой сущего, и веком, и числом, и порядком, и совокупностью, и причиной, и целью, — точно так же и проявляющий божественную благость образ, это великое всеосвещающее вечносветлое солнце, ничтожный отзвук Добра, и просвещает все способное быть ему при-

частным, и имеет избыточный свет, распространяя по всему видимому космосу во все стороны сияние своих лучей. И если что-нибудь ему непричастно, то это не от слабости или ограниченности распространяемого им света, но от неспособности принять свет тех, кто не стремится быть его причастником. Несомненно, многих таковых минуя, лучи освещают находящихся позади них, и нет ничего из видимого, чего бы оно — при чрезмерном количестве своего сияния — не достигало» (Dyonis. Areop. *De theion onomaton,* 4).

Древнегреческая культура не оставила представления о том, что мир всецело прекрасен, зачастую мифология дает нам иную картину низменных пороков, интриг, жестокости и т. д. Однако само искусство видело в богах непременно образец красоты и величия, и именно к этому стремились скульпторы, создавая богов Олимпа. Парадоксально, но именно с христианством происходит в этом смысле некоторая инверсия:

«с богословско-метафизической точки зрения весь мир прекрасен, потому что является творением Божьим, и в его абсолютной красоте обретают права на существование даже уродство и зло; однако вочеловеченное божество, Христос, принявший муки за нас, всегда изображается в момент наибольшего унижения» [12, 43].

Христианская традиция задает эстетическое восприятие мира и оно усиливается философской традицией. Представление о том, что мир прекрасен, что он есть образ и отражение идеальной красоты присутствует как в языческом неоплатонизме, так и в произведениях Ареопагита, отражающих его причастность неоплатонической традиции. Согласно Ареопагиту,

«мир предстает неиссякаемым источником света, великим свидетельством непреходящего воздействия первозданной красоты, неизбывным потоком ослепительного сияния: „Сверхсущественное“ Прекрасное, то есть божественная природа, экстраполирует собственную красоту на все сущее, так что каждое существо оказывается сопричастно ей в меру своего размера, и оказывается причиной сияния всех вещей» (Dyonis. Areop. *De theion onomaton,* IV, 7,135).

Этот текст лежит в основе всех дальнейших средневековых рассуждений о красоте вселенной и о том, как от красоты существующих предметов можно через аналогии прийти к красоте божественной [12, 44].

Далее Ареопагит приводит несколько интересных случаев использования метафоры:

1. «Сверхсущественное же Прекрасное называется Красотой потому, что от Него сообщается собственное для каждого очарование всему сущему; и потому, что Оно — Причина благоустроения и изящества всего и наподобие света излучает всем Свои делающие красивыми преподания источаемого сияния; и потому что Оно всех к Себе привлекает, отчего и называется красотой; и потому что Оно все во всем сводит в тождество» (Dyonis. Areop. *De theion onomaton,* IV.)

Но возникает в таком случае закономерный вопрос теодицеи: как тогда примириться с тем фактом, что в мире существует зло и уродство? У. Эко следующим образом поясняет, как работает теодицея посредством метафоры:

«Жизнь бок о бок с чудовищами искони предрасполагала христиан использовать чудовищ для рассказа о Божественности. Как объяснял Псевдо-Дионисий Ареопогит в трактате о небесной иерархии, природа Бога невыразима и ни одна метафора, сколь бы поэтически искрометной она ни была, не способна передать ее, наш язык здесь в любом случае бессилен и может говорить о Боге лишь через отрицание, то есть называя не то, что есть, а то, чего нет, иными словами, описывать его следует с помощью образов, в высшей степени от него отличных, а именно через образы животных и чудовищ» [12, 125].

2. У Ареопагита мы находим удивительное упоминание о Боге как черве:

«Мы увидим, что таинственные Богословы прилично употребляют такие подобия не только при описании небесных красот, но и там, где изображают Божество. Так они, заимствуя образы иногда от предметов возвышеннейших, воспевают Бога, как солнце правды (Малах. IV, 2), как звезду утреннюю (Апок. XXII, 16), благодатно восходящую в уме, как немерцающий и умный свет; иногда — от предметов менее высоких — именуют Его огнем, невредимо светящим (Исх. III, 2), водою жизни, утоляющею духовную жажду, или говоря несобственно, текущею во чрево, и образующею реки, непрестанно текущие (Иоан. VII, 38), а иногда, заимствуя образы от низких предметов, называют Его миром благовонным, камнем краеугольным (Песн. Песн. I, 2. Ефес. II, 20). Кроме того, они представляют Его под образом зверей, приписывая Ему свойство льва и леопарда, уподобляя рыси и медведице, лишенной детей (Осии XIII, 7, 8). Присовокуплю к сему и то, что кажется, всего презреннее и что всего менее Ему прилично. Он Сам Себя представляет под видом червя (Псал. XXI, 7), как предали нам мужи, постигшие тайны Божии. Таким образом, все Богомудрые мужи и истолкователи тайн откровения отличают Святая Святых от предметов несовершенных и неосвященных, и вместе благоговейно приемлют священные изображения, хотя они и не точны, так что для несовершенных Божественное делается недоступным, а любящие созерцать Божественные красоты не останавливаются на сих изображениях, как бы на подлинных. Притом более воздается славы Божественным предметам, когда они описываются точными отрицательными чертами и представляются в несходных изображениях, заимствованных от вещей низких». (Dyonis. Areop. *De celest. hier.* II)

В статье о философии Дионисия Ареопагита В. М. Лурье поясняет, почему метафора — это единственный механизм, на основе которого возможно символическое богословие, а другими словами, понимание и толкование имен Божиих:

> «Бог неименуем, потому что Он превыше любого имени, но тем не менее все многочисленные божественные имена суть Его настоящие имена. Это очевидный парадокс, и Дионисий вводит свое определение божественного имени так, чтобы этот парадокс не снять, но объяснить… все имена тварных существ "гармонизированы" с Вышеименной (ὑπερώνυμος) Причиной всего сущего посредством "Безымянной благости" Провидения, которым, как мы знаем из Дионисия, весь тварный мир был сотворен, продолжает поддерживаться в бытии и, в конце концов, приводится к своей полноте и завершению в обожении… Поэтому божественные имена — это далеко не только имена, известные из Библии и рассматриваемые в подробностях на протяжении большинства глав трактата "О божественных именах". Напротив, имена вообще всего являются также и божественными именами. Дионисий особо уточняет, что даже имя несуществования, μὴ ὄν, не составляет исключения — оно тоже одно из имен Божиих» [4, 381–382].

Представляется интересным, что концепция метафоры как риторического тропа, которая есть еще у Аристотеля не была тем не менее им положена в основу логики и логической теории истинности. Риторика и поэтика, с одной стороны, и логика, с другой стороны, согласно Аристотелю, разведены и исследуются в рамках различных разделов знания. В этом отношении Дионисий Ареопагит, можно сказать, предлагает совсем другую, неклассическую теорию значения (неклассическую как в смысле не аристотелевскую, так и в смысле современных теорий значения XX века). Положив в основу классического семантического треугольника еще и четвертый (посредующий) элемент — переносное значение, только благодаря которому вообще возможен запуск механизма богопознания, а следовательно, и познания в целом. Этот элемент, однако, обладает противоречивыми свойствами (совпадать и не совпадать с основным денотатом), и поэтому для адекватного понимания работы метафоры у Дионисия Ареопагита уже недостаточно аристотелевской логики, но нужны более гибкие (например, паранепротиворечивые, см. В. М. Лурье) логические системы.

Отдельно бы хотелось отметить, что поскольку рецепция Corpus Areopagiticum на Руси обретает в последнее время актуальность в рамках новейших историко-философских исследований корпуса и его последующих рецепций [5–9], отдельного историко-философского интереса заслуживает исследование рецепции именно логических аспектов теории познания Дионисия Ареопагита.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. — М.: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СпбГУ, 2018.
2. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. — М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация». 2009.
3. Деррида Жак. Поля философии. — М.: Академический проект, 2012.
4. Лурье В. М. Философия Дионисия Ареопагита: теория значения // Einai, 3 (1/2), 2014.
5. Пуминова Н. В. Рецепция произведений Дионисия Ареопагита в сочинениях православных писателей-полемистов: от Максима Грека до Григория Скибинского // Omnia conjungo, сборник научных работ в честь 65-летия проф. В. В. Сербиненко, Москва, РГГУ, 2015. С. 221–243.
6. Пуминова Н. В. Конфликт старого и нового в полемике грекофилов и латинствующих в Москве в последней четверти XVII века // Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne. Т. 11, 2015. С. 173–183.
7. Пуминова Н. В. Corpus Areopagiticum в сочинениях протопопа Аввакума // Europa orientalis, XXXVI, 2017. С. 181–193.
8. Пуминова Н. В. Влияние ареопагитской концепции иерархичности на русскую и западноевропейскую средневековую мысль: сравнительный анализ // Oblicza niewolnika w kulturze słowiańskiej, 2014. С. 113–123.
9. Пуминова Н. В. Влияние Corpus Areopagiticum на формирование иконописного канона на Руси XVI–XVII веков // Вестник МГТУ, том 11, No1, 2008 г.С. 9–12.
10. Эко У. Vertigo. Круговорот образов, понятий и предметов. — М: Слово/Slovo, 2009.
11. Эко У. История красоты. — М.: Слово/Slovo, 2005.
12. Эко У. история уродства. — М.: Слово/Slovo, 2007.

DOI 10.25991/AE.2019.70.44.002
УДК 161

В. В. Воробьев
Воробьев Валерий Владимирович — кандидат философских наук,
научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии
voiborov@mail.ru

«ДИАЛЕКТИКА» ИОАННА ДАМАСКИНА: ИСТОЧНИКИ И ТЕРМИНОЛОГИЯ*

В статье рассматривается трактат Иоанна Дамаскина «Диалектика» (другое название «Философские главы»), являющийся первой частью его самого известного произведения «Источник знания». Этот трактат представляет собой компиляцию с использованием произведений Аристотеля, Порфирия и других авторов. Проведен анализ переводов «Диалектики» на русский язык и показано, что с логической точки зрения перевод ряда терминов нуждается в уточнении.
Ключевые слова: «Диалектика» Иоанна Дамаскина, «Категории» Аристотеля, «Исагоге» Порфирия, «пять терминов»

Vorobyev V. V.
DIALECTICA OF JOHN DAMASCENE: SOURCES AND TERMINOLOGY

The article concerns Dialectica of John Damascene (the other name «Philosophical chapters») that is the first part of his most well-known work «The Fount Of Knowledge». This work is the compilation using the writings of Aristotle, Porphyry and other authors. The translations of Dialectica from Greek into Russian are analysed and it is shown that from the logical point of view the translation of quite a number of terms need be refined.
Keywords: Dialectica of John Damascene, Categories of Aristotle, Isagoge of Porphyry, «five terms»

Прежде чем перейти непосредственно к теме терминов «Диалектики», я считаю необходимым дать определенное введение, в котором будет рассмотрен контекст некоторых философских произведений Иоанна Дамаскина. Он справедливо причислен к истории византийской логико-философской и богословской мысли, хотя он вряд ли вообще бывал на тогдашней территории собственно Византийской империи, а, кроме того, не был ни греком, ни римлянином, родился, вырос, провел всю свою жизнь в мусульманском Омейядском халифате и большую её часть — на ответственных постах, на службе у халифа.

В этой связи следует принять во внимание несколько соображений о византийской философии. Современный исследователь отмечает:

> «Если многие аспекты византийской цивилизации, особенно, что касается культуры, искусства, литературы и истории, уже достаточно хорошо изучены, то история византийской философии (и логики. — *В. В.*) и науки (математика, астрономия, медицина) стала интенсивно разрабатываться только в последние десятилетия XX века» [11, с. 34].

И в авторитетном учебнике по истории греческой философии также сказано:

> «Со строго исторической точки зрения византийский мир начинает свое существование 11 мая 330 г. — со дня, когда Константин торжественно основал на берегах Босфора новую столицу империи, — а заканчивает 29 мая 1453 г. со смертью последнего византийского императора, убитого в сражении под стенами столицы, и со вступлением турок в город. Но в контексте истории философии византийская философия начинается с закрытия Афинской школы Юстинианом в 529 г. Изучение того, что определяется как «византийская философия», с самого начала наталкивается на значительные трудности в отношении источников. Большое количество текстов, важность которых очевидна, остается всё ещё неопубликованным, а среди тех, что увидели свет, очень малая часть оказалась объектом настоящего критического издания» [7, с.823].

То же самое можно утверждать и в отношении работ по логике.

Главным и практически единственным в Византии философским направлением стал неоплатонизм (плодотворное — как считали сами представители этого направления — соединение идей Платона и Аристотеля), при этом работы Аристотеля (и прежде всего «Органон») рассматривались, как это и предполагалось самим основателем перипатетизма, в качестве инструмента. В данном случае «инструмент» использовался для изучения и овладения философскими произведениями Платона.

Но Аристотель мог служить не только для введения в философию Платона. Достаточно активно «Органон» (в частности «Категории» и «Об истолковании») использовался и христианскими богословами (наряду с существовавшей часто антипатией к античному «языческому», «внешнему» философскому знанию). Одним из авторов, который

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках научного проекта № 18–78–10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

может служить примером этого, и был Иоанн Дамаскин. Один из самых известных «Отцов церкви» (и считается даже последним из них по времени), он жил во второй половине VII — середине VIII в. н.э. Точное время его жизни неизвестно, наиболее часто в литературе встречаются даты (ок. 675 — ок. 750 г. г.). Чрезвычайно велики и общепризнанны его всесторонние заслуги в обосновании и защите православия. Он был и создателем пасхальной (как и множества других) литургии, и борцом с многочисленными ересями, и богословом, разъясняющим положения православной веры. Общепризнанно, что главным философским и догматическим сочинением Иоанна Дамаскина является трилогия «Источник знания». В неё входят трактаты (в традиционном переводе): «Диалектика», «О ересях вкратце» и «Точное изложение православной веры». «Диалектика» представляет собой компилятивное логико-философское сочинение, основанное на использовании работ Аристотеля, Порфирия (232, Тир — между 301 и 305, Рим?) и Аммония Гермия (между 435–445 — между 517–526, Александрия).

Говоря о влиянии Иоанна Дамаскина на древнерусскую философию и православие, мы должны учитывать более широкий контекст. Проблемы масштаба и оценки влияния Византии, византийской цивилизации, культуры, науки на становление Древней Руси (и в частности её философское развитие) являются одними из наиболее широко обсуждаемых в научной (и не только) литературе. Не имея возможности подробно рассматривать эту тематику, ввиду её обширности [см., например, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 18, 20 и др.] сделаем только некоторые замечания относительно начала древнерусской философии и затем остановимся на логико-терминологическом аспекте.

Известный специалист по истории древнерусской философии отмечает, что «дискуссии, полемика, порою ожесточенные споры по поводу специфики, характера, периодизации, нередко самого существования русской философии не затихают до сего дня» [9, с. 6], а «сторонники весьма распространенного доныне европоцентристского подхода к изучению русской философии предлагают отсчитывать ее начало не ранее, чем с XVIII в., когда она носила подражательный и ученический характер по отношению к западной мысли.» [9, с. 7]. И действительно, подобный подход имеет за собой достаточную традицию [см. 1]. Например, А. И. Введенский в речи на первом заседании Философского общества при Санкт-Петербургском университете, в 1898 г. заявил, что первым русским философом является Григорий Сковорода (1722–1794) [1, с. 30]. Также XVIII веком датировал пробуждение философских интересов в России А. Ф. Лосев в 1918 г. [там же, с 78]. Петербургским периодом (то есть опять-таки XVIII веком) начинает отсчет времени русской философии Э. Л. Радлов в работе 1920 г. [там же, с. 97–98]. В крайне пренебрежительном тоне рассуждает о древнерусской мысли Г. Г. Шпет («Очерк развития русской философии», 1922 г.) — «невегласие», «восточное варварство» [там же с. 229]). Справедливости ради отметим, что и Радлов, и Шпет отмечают важную роль, которую играла в этот (древнерусский) период «Диалектика» Иоанна Дамаскина. «Нигилистическая» точка зрения сегодня во многом уже стала достоянием истории. Можно считать общепринятым:

> «генезис отечественной мысли (подразумевается и философии. — *В. В.*) уместно связывать с эпохой Киевской Руси до монгольского завоевания. Об этом свидетельствуют обширное рукописное наследие, сложившаяся терминология отвлеченного мышления, разнообразные представления о философии и философах, полисемантизм которых подтверждается выверенными ссылками на подлинные источники.» [9, с. 15].

«Изборник Святослава» 1073 г. является наиболее ранней известной древнерусской книгой, «в которой имеются сведения по логике… А. В. Горский и К. И. Невоструев выделили в ней материал логического характера, сходный по содержанию с «Диалектикой» Дамаскина [3, с. 147]. Болгарский ученый Б. Пейчев утверждает:

> «логический трактат (имеется в виду соответствующая часть «Изборника». — *В. В.*) был написан в VI–VII вв. Феодором Фаранским, с которым автор отождествляет Феодора Раифского, чье имя указано в начале трактата, и впоследствии был включен Дамаскиным в его «Диалектику. Этот вывод и ряд других положений нуждаются в уточнении» [там же].

Точка зрения Б. Пейчева была подвергнута обоснованному сомнению А. И. Сидоровым:

> «Пейчев заявляет, что преп. Иоанн Дамаскин «включил полностью философский трактат Феодора в свою «Диалектику». Но подобное смелое заявление повисает в воздухе, ибо соответствующего сличения текстов двух произведений не дается. Кроме того, оно вступает в противоречие с суждением такого известного знатока творчества преп. Иоанна Дамаскина, как В. Штудер, который, констатируя наличие многих точек соприкосновения между «Диалектикой» и сочинением Феодора Раифского, полагает, что Иоанн Дамаскин не опирался непосредственно на «Praeparatio» (то есть сочинение Феодора. — В. В.)… Ряд положений книги Пейчева подверг критике Н. К. Гаврюшин [4]… К сожалению, ограниченные размеры статьи не позволили Гаврюшину развить свою аргументацию и проследить сложную связь «Приуготовления» (Феодора Фаранского. — В. В.), «Диалектики» Иоанна Дамаскина и «Изборника Святослава». Следует заметить, что выполнение этой очень трудной задачи имеет непременным условием критическое издание «Изборника», в которое бы вошел и греческий текст его протографов, а также была бы учтена богатая древнерусская рукописная традиция». [18, с. 371–372].

В целом можно подтвердить вывод:

> «Начало истории русской логики обычно и связывалось с «Диалектикой» Дамаскина, которая сохра-

нилась в переводах на славянские языки середины XIV в.; древнерусские редакции известны также в списках XV и последующих веков. О популярности этого произведения в славянских странах свидетельствует большое количество его копий» [3, с. 148].

И ещё о логике: структура трактата такова (см.: Richter. 1964. S. 55; нумерация по пространной редакции): 1-я часть (главы 1–8) — введение; 2-я часть — обсуждение 5 логических категорий (так называемые, пять терминов, quinque voces, pente phonai), выделенных Порфирием из 10 аристотелевских категорий (главы 9–14) и сходств и различий между категориями «род» (genos), «различие» (diaphora), «вид» (eidos), «свойство» (idion) и «акциденция» (sumbebekos) (главы 18–28); 3-я часть — обсуждение категорий Аристотеля (главы 31–38 и 46–62); остальные главы (15–17, 29–30, 39–45) посвящены различным вопросам, связанным с категориями и с построением высказываний. Таким образом, основу «Диалектики» составляет аристотелевская логика, как она излагается в «Категориях» Аристотеля и во «Введении» Порфирия. Помимо этого Иоанн Дамаскин использует сочинения других философов, а также обращается к концепциям, важным для христианского богословия (например, связанным с термином «ипостась»). При этом логические характеристики «Диалектики» авторы статьи находят и в работах (28, 29) [См. 14].

Иоанн не претендует на авторство излагаемых взглядов, о чем он заявил совершенно четко и:

«постоянно отсылает к традиции… В связи с этим его сжатый комментированный пересказ Порфирия в первой части «Источника знания» можно расценивать в качестве синопсиса, систематизации и подведения определенного итога целому периоду греческих комментариев к Порфирию. Отсылая к неким «святым отцам» (hoi agioi pateras), которые определяли пять «гласов» Порфирия в качестве составляющих элементов процедуры определения, Иоанн Дамаскин последовательно и без особых добавлений попросту пересказывает определения из «Введения» Порфирия» [6, с. 50].

Мы рассмотрим некоторые термины из «Исагоге» (в переводе А. В. Кубицкого) и сравним с переводами этих же терминов в «Диалектике» (в издании 1913 г. — перепечатано в 2006 г., и в издании 2018 г.). Добавляя английские переводы соответствующих терминов получаем следующее:

Таблица соответствия переводов некоторых терминов в «Исагоге» Порфирия и «Диалектике» Иоанна Дамаскина.

«Исагоге» Порфирия			«Диалектика» Иоанна Дамаскина		
Текст Порфирия	Русский перевод	Английский перевод	Текст Иоанна Дамаскина	Русский перевод	Английский перевод
diafora	различающий признак	difference	diafora	разность, различие	specific difference
idion	собственный признак	property	idion	свойство	property
sumbebekos	привходящий признак	accident	sumbebekos	акциденция	accident
diairesis	деление	division	diairesis	разделение	division
phone	термин	predicate	phone	звук	term
horismos	определение	definition	horismos	определение	definition

Переводя «diaphora» как «разность» или «различие» (как это делается во всех печатных изданиях «Диалектики»), мы получаем в немалом количестве не очень понятные (на русском языке) тексты. Например, «разность полагает различие между предметами» [12, с.15] или та же фраза в [13, с. 19] — «различие производит инаковость» и т. п. Неправильность перевода («разность» или «различие») становится очевидной в следующем тексте:

«Определение составляется из рода и из образующих, т. е. существенных разностей. Это можно видеть на определении животного: животное есть одушевленная субстанция, обладающая способностью восприятия. В этом определении субстанция есть род, а одушевленность и способность восприятия — образующие разности». [12, с. 21].

Но в любом элементарном курсе логики можно прочитать, что в определение входят существенные

признаки. И действительно, и «одушевленность», и «способность восприятия» суть признаки предмета. Поэтому перевод А. В. Кубицкого правилен с логической точки зрения. Приведем в качестве подтверждающего примера английский перевод. «Diaphora» переводится в [22] как «difference», а в [24] как «specific difference». При этом для «difference» (в форме «differentia») в англо-русском словаре (с пометой «лог.») есть значение «отличительный признак».

Ситуация в отношении терминов «idion» и «sumbebekos» несколько иная. Перевод «idion» как «свойство» является просто неточным (слишком широким); «акциденция» же это не вполне перевод, а больше похоже на кальку с латинского (хотя в философской литературе такой термин используется). Также неточно переводить «diairesis» как «разделение». В логике уже давно сложились традиционные названия логических операций и одна из них называется «деление».

То, что у Иоанна называется «phone» и переводится в главе 5 и в [22], и в [24] как «звук», правильнее (в соответствии с содержанием текста) называть «звуковым знаком» или «термином». Вот что, например, можно сказать о трактовке этого вопроса Аристотелем:

> «Соотношение знаков и обозначаемого ими не рассматривается Аристотелем подробно для целого предложения. Он кратко указывает, что то, что содержится в звуках, является знаком представлений, имеющихся в душе, а письменные символы, в свою очередь, являются знаками того, что содержится «в звукосочетаниях» (16 a 3–5) [2, с.114]. Звукосочетания и письмена при этом разные у разных людей (например, классическое античное противопоставление греков и «варваров»), но «реальная ситуация (pragma) понимается Аристотелем как одна и та же для всех людей независимо от языка, которым они пользуются (16 a 8).Одинаковы у всех людей и мысленные копии (noema) этих реальных ситуаций, которые Аристотель считает необходимым рассматривать как преимущественно психологические, а не логические феномены (там же)» [2, с. 114–115].

Перевод «horismos» как «определение» — правильный. Надо отметить, что использование в переводе терминов «род» и «вид» соответствует логической практике.

В целом можно отметить, что неправильный или неточный перевод ряда важнейших логических терминов приводит к выводу о необходимости существенной переработки имеющихся переводов «Диалектики» Иоанна Дамаскина.

Литература

1. Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.
2. Воробьев В. В. Становление идей неклассической логики в античности и средневековье. М., 2018.
3. Воробьев В. В., Симонов Р. А., Стяжкин Н. И. Новое в философской литературе о логике в средневековой России // Философские науки. 1984. № 1, с. 147–150.
4. Гаврюшин Н. К. «Изборник Святослава» 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. 1983. № 4. С. 94–96.
5. Гаврюшин Н. К. Диалектика на Руси (XI–XVII в. в.) // Памятники науки и техники. 1987–1988. М., 1989. С. 202–236.
6. Гончарко О. Ю. Греческие средневековые комментарии к учению Порфирия о предикабилиях. Логико-философские штудии. Том 13, № 2 (2016). http://ojs.philosophy.spbu.ru/index.php/lphs/issue/view/56.
7. Греческая философия. Т. II / Ред. М. Канто-Спербер при участии Дж. Барнза, Л. Бриссона, Ж. Брюнсвига, Г. Властоса. М., 2008.
8. Громов М. Н. Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990.
9. Громов М. Н. Генезис русской философской мысли // Философские науки. № 9. 2012. С. 6–17.
10. Егоркин В. Г. Наследие античной философии в восточнославянской духовности Средневековья (XI — первая треть XVII вв.). Бийск, 1995.
11. Иванов И. А. Византия как предмет исследования в русской и зарубежной социально-исторической мысли XX века. СПб., 2012.
12. Св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб., 2006.
13. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М., 2018
14. Иоанн Дамаскин. Православная энциклопедия. Т. 24. С. 27–66. http://www.pravenc.ru/text/471131.html. «Сочинения догматические и философские».
15. Орлов Е. В. Предикабилии Аристотеля и диалектика преподобного Иоанна Дамаскина // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2014. Т. 12. Вып. 3. С. 132–144.
16. Полное собрание творений Св. Іоанна Дамаскина. Т. I. С.-Петербургъ, 1913.
17. Порфирий. Введение к Категориям Аристотеля. Перевод: А. В. Кубицкий. http://www.danilov.lg.ua/author/4053/ebook/11666/porfiriy/ vvedenie_k_kategoriyam_aristotelya/read
18. Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 5. От золотого века святоотеческой письменности до окончания христологических споров. Сибирская Благозвонница, М., 2017
19. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002.
20. Шапчиц П. А. Очерк истории логики и логической терминологии Древней Руси // Актуальные проблемы русской философии и культуры. СПб., 2007. С. 130–142
22. Saint John of Damascus. Writings. Fathers of the Church, A new translation V. 37, New York, 1958
23. Kotter B., Hrsg. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Berlin; N. Y, 1969.
24. Porphyry isagogue. Commentaria in Aristotelem graeca. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae borussicae. Vol. IV, 1. Berlin, 1887. https://ru.calameo.com/read/000107044a62e6821c864
25. Porphyry_isagogue. http://www.tertullian.org/fathers/porphyry_isagogue_02_translation.htm
26. Preus A. Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy. Second Edition. Lanham • Boulder • New York • London, 2015
27. Richter G. Die Dialektik des Johannes von Damaskus: Eine Untersuch. des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung. Ettal, 1964.
28. Roueché M. Byzantine Philosophical Texts of the VII-th Century // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 23 (1974). S. 61–76.
29. Roueché M. A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 29 (1980). S. 71–98.

DOI 10.25991/AE.2019.47.95.003
УДК 161

О. Ю. Гончарко
Оксана Юрьевна Гончарко — кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского горного университета
goncharko_oksana@mail.ru

ЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ В ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ СПОРАХ В ПЕРИОД ВТОРОГО ИКОНОБОРЧЕСТВА*

В данной работе предлагается рассмотреть становление неклассической логики в период христологических споров Второго иконоборчества в Византии, а также проследить рецепцию логических византийских аргументов pro et contra иконопочитания в русской традиции иконоборческих споров.
Ключевые слова: история логики в Византии, тождество и различие, Феодор Студит, патриарх Никифор, христологические споры, иконоборчество

O. Yu. Goncharko
LOGICAL TOOLS AND TECHNICS WITHIN THE SECOND ICONOCLASTIC CONTROVERSY

This paper proposes to consider the formation of non-classical logic during the Christological disputes of the Second Iconoclasm in Byzantium, as well as to follow the reception of the logical Byzantine arguments pro et contra icon-worship in the Russian tradition of iconoclastic disputes.
Keywords: the history of logic in Byzantium, identity and difference, Theodore the Studite, Nikephoros of Constantinople, christological controversy, iconoclasm

Среди логических аргументов в пользу иконопочитания, которые были предложены в византийском богословии в период христологических споров Второго иконоборчества, особенно существенными можно считать следующие: аргумент от различия тождеств (тождества природы и тождества ипостаси), аргумент от связи истины и подобия, аргумент от боговоплощения, аргумент от описуемости/неописуемости божественного, аргумент от отношения подобия, аргумент от ипостасного единства и некоторые другие. В качестве интересной исследовательской задачи можно было бы проследить, каким образом в рамках рецепции иконоборческой полемики на Руси происходила не только рецепция богословских и художественных идей, развитых в рамках византийской теории иконы и византийской концепции иконопочитания, но и логико-философских и логико-богословских аргументов? В данной статье предлагается небольшой обзор византийских аргументов в пользу иконопочитания в контексте их рецепции на Руси в XV–XVI вв.

Одной из основных идей концепции иконопочитания является идея соотношения понятий истины и подобия: «истина в подобии» (τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ ὁμοιώματι) (*Epistola ad Platonem*, *PG* 99, 500B), «всякое искусственное изображение является подобием» (πᾶσα τοίνυν τεχνητὴ εἰκὼν ὁμοίωσίς ἐστιν), первообраз некоторым способом содержится в образе (τὸ ἀρχέτυπον ἐν τῇ εἰκόνι) (*Epistola ad Platonem*, *PG* 99, 501A), поклоняющийся иконе поклоняется тому, кто истинно изображен на ней (ὥστε ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα, προσεκύνησε τὸν ὅνπερ ἐμφαίνει ἡ εἰκὼν ἀσφαλῶς) (*Epistola ad Platonem*, *PG* 99, 501A). Феодор Студит почти все свои трактаты посвящает разъяснению того, каким образом такое отношение работает. Аргументы в пользу иконопочитания, обоснованные с помощью понятия сходства между образом и подобием можно найти в следующих византийских источниках, переведенных на славянский язык: «Сказание о чудесах иконы Богоматери Римляныни», «Многосложный Свиток», «Пространное житие Константина-Кирилла» [8].

Вводя понятие «отношения подобия» (ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει), Феодор Студит утверждает, что «в отношении подобия изображение с первообразом тождественно» (ταὐτὸν γὰρ ἡ εἰκὼν τῷ ἀρχετύπῳ τῇ ὁμοιώσει) (*Epistola ad Platonem*, *PG* 99, 501A), образ и изображение — одно и то же в отношении сходства (τύπος γὰρ καὶ εἰκὼν ταὐτὸν εἰς ἐμφέρειαν) (*Adversus Iconomachos*, *PG* 99, 493D). Аргумент «посредством сходства» (ἐμφερείᾳ) выглядит следующим образом: «Только то искусством созданное изображение Христа и существует и называется [так], которое носит свойства телесного вида или образа и [имеет] все прочие наружные признаки» (ἡ δὲ τοῦ ἐνσωμάτου εἴδους ἤτοι μορφῆς φέρουσα τὰ ἰδιώματα, καὶ ὅσα ἄλλα τῶν ἔξω γνώριμα, μόνη τεχνητὴ εἰκὼν Χριστοῦ καὶ ἔστι καὶ λέγεται) (*Adversus Iconomachos*, *PG* 99, 496B). Данный аргумент основан на аксиоме предпочтения миметическим образам перед символическими изображениями и встречается в таких славянских источниках византийского происхождения, как «Си-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках научного проекта № 18–78–10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

нодик в Неделю Православия», «Кормчая Книга», «Евангелие Учительное» [8].

Аргумент о транзитивности иконопочитания (честь воздается не материи, а первообразу) встречается довольно часто в славянских текстах и его можно встретить практически повсюду, где затрагиваются вопросы иконопочитания: «Кормчая книга», «Евангелие Учительное», «Сказание о чудесах иконы Богоматери Римляныни», «Многосложный Свиток», «Слово сказующе о святых и честных иконах к царю Константину Ковалиу», «Слово о кресте и святых пречистых иконах и на еретики», перевод главы «Небеса» Иоанна Дамаскина на славянский язык, «Похваление словес вкратце всехвальному апостолу и евангелисту Луке», «Беседования солуньского архиерея Григориа, еже сътвори с хионы и турки», «Стязание бывшее вкратце в Иерусалиме», «Послание иконописцу» Иосифа Волоцкого. Во всех этих источниках встречается также и параллельный ему аргумент о транзитивности бесчестия иконы [8].

Суть аргумента о транзитивности иконопочитания заключается в том, что «честь изображения переходит к первообразу» (διότι ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει) (*Epistola ad Platonem*, *PG* 99, 501A). Студит различает природный образ и миметический: «но одно — природный образ, и другое — [образ, получаемый] чрез воспроизведение» (ἄλλο δὲ φυσικὴ εἰκὼν καὶ ἄλλο μιμητική) (*Epistola ad Platonem*, *PG* 99, 501B). На основе этого Студит разделяет и сами типы различия, которые он положит в основу различия двух типов тождества: «ипостасное различие» или «различие ипостаси» (ἡ μὲν οὐ φυσικὴν διαφορὰν ἔχουσα … ἀλλ᾽ ὑποστατικήν, ὡς ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα) (*Epistola ad Platonem*, *PG* 99, 501B) — этим типом различия Отец отличается от Сына; и «природное различие, но не ипостасное, — как образ Христа по отношению к [Самому] Христу» (ἡ δὲ τὸ ἀνάπαλιν, φυσικὴν διαφορὰν ἔχουσα, ἀλλ᾽ οὐχ ὑποστατικήν, ὡς ἡ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Χριστόν) (*Epistola ad Platonem*, *PG* 99, 501B), ибо «одна природа вещества изображения, и другая [природа] Христа; лицо же не иное, но одно и то же (Лицо) Христа, хотя бы и было начертано на иконе» (ἄλλη μὲν γὰρ φύσις ὑλογραφίας καὶ ἕτεραι τοῦ Χριστοῦ, οὐκ ἄλλη δὲ ὑπόστασις, ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτὴ τοῦ Χριστοῦ κἀν τῇ εἰκόνι γεγραμμένη) (*Epistola ad Platonem*, *PG* 99, 501B).

Феодор Студит для обоснования отождествления иконы и прототипа вводит два типа тождества: тождество природы (ταὐτὸν τῆς φύσεως) и тождество ипостаси (ταὐτὸν τῆς ὑποστάσεως) (*Epistola ad Platonem*, *PG* 99, 501C). Это позволяет ему далее отождествлять в поклонении Христа и его икону: «во Христе и в изображении Христа [ведь здесь одно Лицо Христа], бывает одно и поклонение — соответственно, очевидно, тожественности единого Лица, хотя природы Христа и изображения различны» (ἤγουν τῆς εἰκόνος Χριστοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ, ἡνίκα μία ὑπόστασις Χριστοῦ, μία καὶ ἐνταῦθα προσκύνησίς ἐστι, κατὰ τὸ ταὐτὸν δῆλον ὅτι τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, οὐ τὸ ἑτεροῖον τῶν φύσεων Χριστοῦ καὶ τῆς εἰκόνος) (*Epistola ad Platonem*, *PG* 99, 501C), «и везде во Христе по природе присутствует образ [Его]. Ибо, где — первообраз, там, очевидно, присутствует и относящийся к нему образ. Ибо они [т. е. первообраз и образ] друг в друге находятся, и друг с другом соединены» (καὶ πανταχοῦ ἡ εἰκὼν ἐν Χριστῷ φυσικῶς πάρεστιν. Ὅπου γὰρ τὸ πρωτότυπον, ἐκεῖ κατὰ σχέσιν δηλονότι καὶ τὸ παράγωγον. Πρός τι γὰρ ταῦτα, καὶ ἀλλήλοις συνεισφερόμενα) (*Adversus Iconomachos*, *PG* 99, 492CD). Аргумент от ипостасного единства встречается на Руси в таких источниках, как «Триодь» и «Октоих», «Синодик в Неделю Православия», «Кормчая книга», «Сказание о чудесах иконы Богоматери Римляныни», «Многосложный Свиток», «Слово сказующе о святых и честных иконах к царю Константину Ковалиу» и в «Послании иконописцу» [8].

Иконоборческим следствием разотождествления Христа и иконы является, согласно Студиту, отрицание описуемости Христа: «отрицая, что Христос описуем по плоти, они изобличаются в нечестии подобно тем, которые учат, что Бог обитал на земле с людьми в призраке и воображении» (ἀναιροῦντες ἐντεῦθεν ὡς τὸ εἰκὸς Χριστὸν σαρκὶ περιγράφεσθαι, ἴσα τοῖς ἐν δοκήσει καὶ φαντασίᾳ ἐπιδεδημηκέναι θεὸν τοῖς ἐν γῇ ἀσεβεῖν ἀπελεγχόμενοι) (*Epistola ad Platonem*, *PG* 99, 504A). Аргумент от описуемости Христа (в более широком смысле его можно трактовать как аргумент от воплощения) встречается в славянском переводе «Временника Георгия Амартола», а также в уже выше перечисленных произведениях, таких как «Триодь», «Октоих» и «Синодик», «Многосложный свиток», «Слово» [8].

Одним из важнейших логических аргументов в пользу иконопочитания является аргумент от воплощения Христа (т. к. сама идея иконы есть логическое следствие идеи боговоплощения): «Таким образом, очевидно, почитание иконы Христа основывается на учении Святых Отцов. Если почитание иконы уничтожается, вместе с тем уничтожается и домостроительство Христа; и если поклонение не воздается иконе, точно так же уничтожается и поклонение Христу» (Οὕτω τοιγαροῦν, ὡς ἐμὲ γοῦν εἰδέναι, τῇ τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίᾳ ἐπερειδόμενον, ἡ τῆς εἰκόνος τοῦ Χριστοῦ προσκύνησις· ἧς ἀναιρουμένης ἀνῄρηται δυνάμει καὶ ἡ Χριστοῦ οἰκονομία, καὶ ἧς μὴ προσκυνουμένης ἀνῄρηται ὡσαύτως καὶ ἡ Χριστοῦ προσκύνησις) (*Epistola ad Platonem*, *PG* 99, 505A). Параллельным ему аргументом является аргумент, полагающий, что отрицание иконы является следствием отрицания идеи воплощения. Такие аргументы встречаются в таких славянских текстах, как «Синаксарь в неделю первую Великого поста», а также почти во всех выше перечисленных источниках вплоть до «Послания иконописцу» Иосифа Волоцкого [8].

В силу того, что сходством Феодор Студит полагает именно визуальный критерий истинности,

то это подразумевает, что решающую роль в его теории истинности играет категория видимости/зримости: «образы первообразов, напечатленные на обработанном искусством веществе, не участвуют в природе [первообразов], но показывают как бы в зеркале только сходство с [теми предметами], по отношению к которым они являются отпечатками» (ἀμέτοχα γὰρ τῆς φύσεως εἶεν ἂν τὰ ἐκμαγεῖα τῶν ἀρχετύπων ἐν τοῖς τεχνητοῖς· μόνην ἐπιδεικνύμενα ὡς ἐν κατόπτρῳ τὴν ἐμφέρειαν τῶν ὧνπέρ εἰσιν ἀπομόργματα) (*Adversus Iconomachos*, *PG* 99, 488D-489A). При этом телесное зрение отождествляется с духовным зрением и образует еще один аргумент от тождественности телесного и духовного зрения, который также можно встретить в славянских текстах («Триодь», «Октоих», «Слово сказующе о святых и честных иконах к царю Константину Ковалиу», «Послание к иконописцу» [8]).

Таким образом, можно сделать вывод о том, что не только богословские и художественные аргументы стали предметом рецепции византийского наследия на Руси, но и практически все логические аргументы. В качестве перспектив дальнейшего исследования византийского фактора в процессе формирования русской логической традиции необходимо учитывать также рецепцию византийской иконопочитательской аргументации на Руси как интересного случая применения аристотелевской логики и ее инструментария к решению богословских вопросов.

Источники

1. Theodorus Studita. Epistola ad Platonem archimandritam de cultu sacrarum imaginum // S.P.N. Theodori Studitae Opera Omnia / acc. J. — P. Migne [=Patrologiae cursus completus, series graeca, t. 99]. Paris, 1903.
2. Theodorus Studita. Adversus Iconomachos capita Septem // S.P.N. Theodori Studitae Opera Omnia / acc. J. — P. Migne [=Patrologiae cursus completus, series graeca, t. 99]. Paris, 1903.
3. Theodorus Studita. Quaestiones Iconomachis propositae // S.P.N. Theodori Studitae Opera Omnia / acc. J. — P. Migne [=Patrologiae cursus completus, series graeca, t. 99]. Paris, 1903.

Литература

4. Беззубова О. В. Византийская теория образа как предпосылка онтологии видимого // Вестник гражданских инженеров, 6 (41). 2013. С. 265–269.
5. Криза, Агнеш. Исихазм и иконопочитание. Анагогическая функция иконы в богословских трудах Московской Руси и Киевской митрополии в XV–XVI вв/ // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII вв.: общее и различное. М., 2012. С. 14–40.
6. Криза, Агнеш. Византийские источники древнерусского богословия иконы — четьи тексты Торжества Православия // Studia Slavica Hung. 51/3–4 (2006) 373–386.
7. Криза, Агнеш. Византийские источники богословия иконы в «Послании иконописцу» (Часть первая) Studia Slavica Hung 54/1(2009)161–187.
8. Криза, Агнеш. Древнерусские тексты в защиту икон, Russica Pannonicana, Budapest, 2011.
9. Острогорский Г. А. Гносеологические основы византийского спора о святых иконах / Г. А. Острогорский // Seminarium Kondakoviarum. Прага, № 2. 1928. С. 48–52.
10. Goncharko O. Yu., Goncharko D. N. A Byzantine Logician's 'Image' within the Second Iconoclastic Controversy. Nikephoros of Constantinople // Scrinium, 13. 2017. Pp. 291–308.
11. Erismann Ch. Venerating likeness: Byzantine iconophile thinkers on aristotelian relatives and their simultaneity // British Journal for the History of Philosophy, 24/3. 2016. Pp. 405–425.
12. Kriza, Agnes. Legitimizing the Rublev Trinity: Byzantine iconophile arguments in medieval Russian debates over the representation of the Divine // Byzantinoslavica 74 (2016) 134–152.
13. Kriza, Agnes. Slavonic Translations of Greek Iconophile Texts: the Problem of Reception of Byzantine Theology in Medieval Rus' // FONTES, Studies Presented to Róbert Simon on the Occasion of his 75th Birthday Ed. by Monika Pesthy-Simon Tanulmányok a 75 éves Simon Róbert tiszteletére. P. 134–144.
14. Lourié B. Theodore the Studite and "Hypostasis" as a Paraconsistent Notion // Theodore the Stoudite: Intellectual Context, Logic, and Theological Significance. Texts and Studies in Eastern Christianity, ed. C. Erismann, B. MacDougal, Brill. 2017.
15. Modzain M.-J. Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain. Paris, Éditions du Seuil, 1996.

DOI 10.25991/AE.2019.91.79.004
УДК 162.2

Л. Г. Тоноян, М. В. Семиколенных
Тоноян Лариса Грачиковна — кандидат философских наук,
доцент кафедры логики СПбГУ, научный сотрудник РХГА
tonoyan2003@list.ru
Семиколенных Мария Владимировна — кандидат культурологии,
научный сотрудник РХГА
maria.semikolennykh@gmail.com

УЧЕНИЕ О КАТЕГОРИЧЕСКОМ СИЛЛОГИЗМЕ В «ДИАЛЕКТИКЕ» ГЕОРГИЯ ТРАПЕЗУНДСКОГО*

В статье исследуется логический трактат «Диалектика» греческого философа XV в. Георгия Трапезундского, который знакомил западный мир с античным и византийским наследием. Рассмотрено учение о категорическом силлогизме с целью выявления источников данного трактата. В качестве одного из таких источников назван учебник по логике Никифора Влеммида.
Ключевые слова: история логики, Георгий Трапезундский, Геннадий Схоларий, Никифор Влеммид, учение о категорическом силлогизм

Tonoyan L. G., Semikolennykh M. V.
THE DOCTRINE OF THE CATEGORICAL SYLLOGISM IN “DIALECTICA” OF GEORGE OF TREBISOND

The paper examines the treatise Isagoge Dialectica written by George of Trebizond, a 15th-century Greek philosopher, who introduced Ancient and Byzantine heritage to the Western world. The author considers the doctrine of categorical syllogism in order to identify George’s sources. It seems that Epitome Logica by Nikephoros Blemmydes can be one of these sources.
Keywords: the history of logic, George of Trebizond, Gennadius Scholarius, Nikephoros Blemmydes, the doctrine of the categorical syllogism.

Георгий Трапезундский (1395, Крит — приблиз. 1473, Рим) — греческий философ, ритор и учёный, благодаря переводам и комментариям которого Западная Европа получила множество произведений античных и византийских авторов: Демосфена, Клавдия Птолемея, Евсевия Кесарийского, святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста и др. Он принадлежит к числу тех греков, которые ушли из распадающейся Византии и пришли на Запад, обогатив его культурой Востока и став первыми представителями итальянского Возрождения.

«В Италии Георгий Трапезундский преподавал ученым-гуманистам греческий и латинский языки, поэзию и риторику. В 1440 г. ему удалось поступить на службу в папскую канцелярию в качестве писца. Через 4 года он получил пост папского секретаря, который занимал до 1451 г. (при папах Евгении IV, Николае V и Павле II). Георгий Трапезундский пользовался покровительством пап и высокопоставленных членов курии. Он снискал славу одного из самых выдающихся учителей, преподающих studia humanitatis (набор дисциплин, куда входили грамматика, риторика, поэзия, история, моральная и политическая философия), и одного из лучших переводчиков с греческого языка. Георгий Трапезундский гордился знанием латинского языка и считал себя лучшим латинским ритором среди современников. Свои собственные сочинения, относящиеся ко многим областям знания, он предпочитал писать на латыни. Обладая горячим темпераментом, яркий и амбициозный ученый, он легко приобретал как поклонников своего таланта, так и врагов» [3].

Интересен нам Георгий, прежде всего, тем, что перевел на латинский язык многие произведения Платона и Аристотеля. Писал он и оригинальные труды и более всего Георгий Трапезундский прославился как ритор [7]. Особую известность получил его перевод «Риторики» Аристотеля. В развернувшемся в XV в. в Италии споре приверженцев Платона и приверженцев Аристотеля Георгий отдавал предпочтение Аристотелю. А поскольку Георгий Трапезундский ценил Аристотеля выше Платона, то, конечно, он не мог обойти вниманием неоценимый вклад, который внес Аристотель в логику — «Органон» Стагирита.

Георгий Трапезундский написал трактат «Диалектика» [9], ставший, как считают, первым в истории Ренессанса учебником по логике. Между тем мы с некоторым удивлением обнаружили, что сведения об этом учебнике и его анализ отсутствуют в основных историко-логических источниках. Отечественные историки логики, по всей видимости, совершенно не уделили внимания этому источнику.

* Работа выполняется при поддержке гранта РНФ № 18–78–10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

Ни у М. И. Владиславлева [1], ни у А. О. Маковельского [5], ни в справочных изданиях мы не найдем сведений об этом труде Георгия. В книге П. С. Попова и Н. И. Стяжкина по истории логики [6, с. 197] имя Георгия Трапезундского упоминается один раз в длинном списке тех, кто внес вклад в разработку темы следования, консеквенций. Немного уделено внимания трактату и в трудах зарубежных авторов. Имеется, правда, монография Дж. Монфасани, посвященная Георгию Трапезундскому [13], в которой есть раздел о его логических трактатах.

Поскольку, как уже было сказано, трактат Георгия Трапезундского стал одним из первых учебников по логике в эпоху Ренессанса, мы взяли на себя труд ознакомить читателя с сочинением Георгия, обратившись к оригинальному тексту. Применив сравнительный метод, мы постараемся найти место этого учебника в историко-логическом процессе. Вначале сравним его логические штудии с трактатами по логике, носящими имя его современника — тоже Георгия — Схолария (ок. 1400, Константинополь — 1472/1473, монастырь Продрома близ Серр). Впоследствии Георгий стал Геннадием II — первым патриархом после падения Византийской империи (6 января 1454 — май 1456; 1463 (?); август 1464 — август 1465 (?)).

Оба греческих философа оставили множество переводов, при этом Георгий (Геннадий) Схоларий жил в Константинополе и переводил с латинского на греческий, а Георгий Трапезундский жил в Италии и переводил с греческого на латынь, взаимно обогащая византийскую и западную культуры. Оба мыслителя высоко ценили философию Аристотеля, в особенности его логику.

> «Прекрасно владея латинским языком, Геннадий Схоларий был хорошо знаком с западными теологическими сочинениями, многие он в разные годы перевел на греческий язык: «De ente et essentia» Фомы Аквинского, части «Summulae logicales» Петра Испанского (папы Иоанна XXI), учебник по логике «Liber de sex principiis», приписываемый Гильберту Порретанскому, комментарий в 3 ч. к логическим трактатам Порфирия и Аристотеля, составленный в основном по «Ars Vetus» Радульфа Бритона и трудам Иоанна Дунса Скота и др. Геннадий Схоларий отдавал должное латинским богословам за их глубокие научные познания (особое предпочтение он оказывал Фоме Аквинскому) и активно использовал схоластические методы аргументации и томистскую трактовку Аристотеля, оставаясь при этом стойким защитником догматической системы Православия», — сообщает нам «Православная энциклопедия» [2].

Итак, как мы видим, объединяло мыслителей высокое почитание Аристотеля и критика философии Платона (несмотря на то что Георгий Трапезундский был крупнейшим переводчиком Платона), которая казалась им несовместимой с христианским учением. Оба они были противниками Плифона, стоявшего у истоков возрождения платонической философии на Западе. Под влиянием Плифона Козимо Медичи стал вдохновителем проекта, который позднее был реализован Марсилио Фичино, основавшим в 1459 г. во Флоренции Платоновскую Академию. Оба Георгия, напротив, высоко ценили Фому Аквинского именно за его попытку примирить, согласовать философию Аристотеля с христианством.

А главное их отличие состояло, видимо, во взглядах на унию: хотя Схоларий присутствовал на Ферраро-Флорентийском соборе 1438–1439 г., вернувшись в Константинополь, он стал верным сторонником Марка Эфесского и до конца дней боролся с унией. Напротив, Георгий Трапезундский, надеясь спасти Византийскую империю, активно пропагандировал унию, а также пытался обратить в христианство завоевателя Константинополя султана Мехмеда II, отправив ему трактат, в котором доказывал единство христианства с мусульманством. Ответной реакции от Мехмеда II не последовало. Зато Схолария сам Мехмед просил познакомить с христианской догматикой и имел с ним, по свидетельству Схолария, три беседы [4, с. 56].

Но вернемся к цели нашего исследования — рассмотреть, как в их логических трудах сочетались западные и восточные источники.

Текст трактата Георгия Трапезундского включает в себя все основные разделы аристотелевской логики и занимает 175 стр. Это достаточно объемный труд, с которым мы можем познакомиться только в оригинале на латинском языке, поэтому его анализ станет предметом наших дальнейших исследований. Он включает в себя следующие разделы: 1. О высказываниях. 2. О пяти звучаниях. 3. О предикаментах. 4. О категорическом силлогизме. 5. О гипотетическом силлогизме. 6. Об энтимеме. 7. Об определении и делении. 8. О тезисе, чтобы не говорилось чего-либо в речи или на письме нелепого или противоречивого. Пока мы рассмотрим то, как Георгий изложил одно из главных учений Аристотеля — учение о категорическом силлогизме.

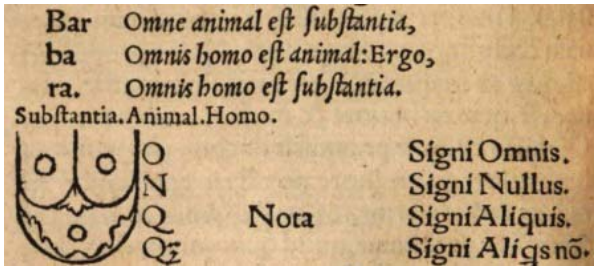
Раздел о категорическом силлогизме занимает не так много места в трактате: с 64 по 84 стр. Мы видим здесь традиционное изложение теории категорического силлогизма, продолжающее средневековый порядок: дается определение силлогизма, его структуры, фигур, модусов, правила общие для силлогизмов и специальные для фигур, приводятся стандартные 19 латинских названий правильных модусов, и даже правила сведения к модусам первой фигуры, зашифрованное в согласных буквах этих модусов, в том числе процедура сведения к невозможному.

> «Здесь мы помещаем те слова, которые и повсюду произносятся, и весь этот предмет помещают перед глазами. Ведь даже если кажется, что они звучат по-варварски, но яснее и короче всё тебе представляют. Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesmorum, Caesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison» [9, p.65, здесь и далее пер. М. В. Семиколенных].

Действительно, если сравнить с учебниками по логике, которые были в ту пору в ходу, мы увидим, что в трактате Георгия представлено традиционное средневековое изложение категорического силлогизма. Те же примеры, те же латинские названия 19 правильных модусов и пр.

А есть ли какие-нибудь отличия? Обратимся теперь к тексту Схолария. Об этом тексте в современной историко-логической литературе говорится следующее: Схоларий перевел с латинского на греческий язык популярный учебник «Сумма логики» Петра Испанского [15]. Правда, вплоть до XX в. считалось, что, наоборот, данный латинский текст представляет собой перевод с греческого «Синопсиса Михаила Пселла» [12]. Однако сейчас мы отвлечемся от проблемы авторства (а она весьма запутанна) и будем сравнивать только тексты. Сравнение показывает, что разделы логики, относящиеся к «logica vetus», в том числе учение о категорическом силлогизме, изложено и у Схолария, у Петра Испанского и у Георгия Трапезундского одинаково: те же примеры, те же латинские названия, та же процедура сведения. Однако в тексте последнего все-таки есть отличия, на которые мы хотим теперь обратить внимание. Прежде всего, это касается графических изображений и буквенных обозначений посылок, которых нет ни в тексте Пселла, ни в тексте Схолария.

Так, приводя типовой, повторяющийся со времен Аристотеля пример по модусу Barbara первой фигуре силлогизма, Георгий предлагает для него графическое изображение из трех дуг: [9, p. 66]



Сбоку мы видим расшифровку буквенных видов суждений, отличных от общепринятых обозначений латинскими буквами A, E, I, O:

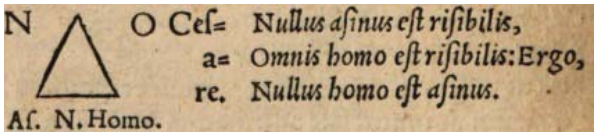
O знак для «Все»

N знак для «Никто»

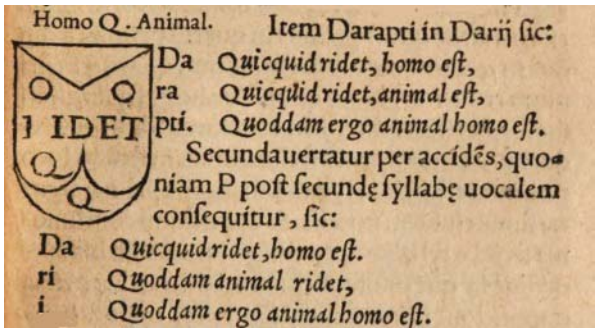
Q знак для «Некоторые»

Q; знак для «Некоторые не»

Приведя пример по модусу Cesare второй фигуры, Георгий добавляет к дугам треугольники. Треугольник — фигура вполне органичная для силлогизма, основной принцип которого опосредованность, транзитивность, троичность, поэтому его появление для геометрической интерпретации категорического силлогизма вполне ожидаемо [9, ibid.].

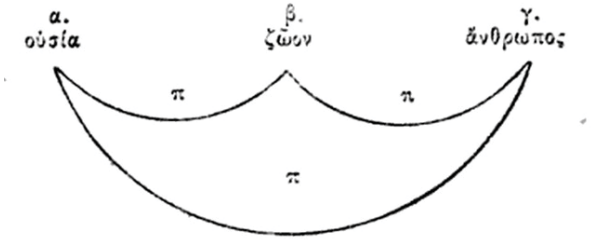


Далее, излагая сведение модусов второй и третьей фигуры к модусам первой фигуры, Георгий начинает комбинировать дуги с треугольниками. Например, так изображено сведение модуса Darapti третьей фигуры к модусу Darii первой фигуры [9, p.69]:

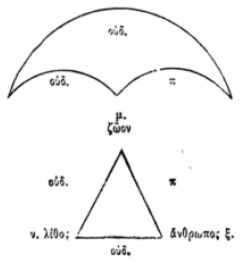


Конечно, возникает вопрос, у кого из логиков можно найти такие же изображения, ибо маловероятно, чтобы они встречались только в трактате Георгия. Поиски оказались не столь быстрыми. В изданиях текстов учебников Петра Испанского и Схолария этих рисунков нет. Возникла мысль, не поискать ли такие рисунки в византийских учебниках логики. Вряд ли Георгий излагал свой авторский учебник только по латинским источникам: во-первых, у латинян, для которых он это делал, учебников по логике было достаточно, во-вторых, ценность его трудов как раз и состояла в том, что он передавал греческое наследие Западу. После этого довода поле поисков сузилось, и довольно быстро пришел ответ на вопрос. Точно такие же графические изображения мы нашли в учебнике логики византийского философа Никифора Влеммида (1197 — ок. 1272).

Вот рисунок для модуса Barbara с тем же примером, но с греческими буквенными обозначениями суждений [14, p. 947–948]:



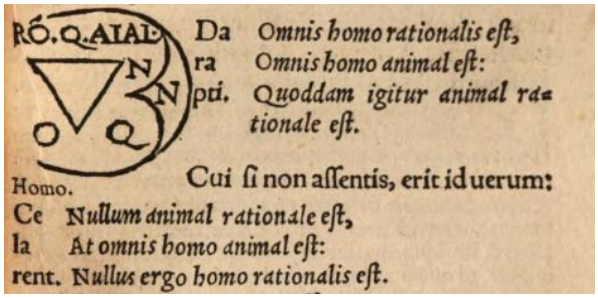
Далее, как и у Георгия Трапезундского, округлая фигура (которую можно считать треугольником с изогнутыми сторонами) сочетается [14, p. 953–954] с обычным треугольником:



Известный медиевист Стен Ебессен считает, что Влеммид, по-видимому, не знал латыни, поскольку Еббесен не нашел в текстах Никифора никаких признаков латинского влияния [11, p. 141].

Это наводит на мысль, что Георгий Трапезундский пользовался наряду с латинскими западными изданиями (в том числе, чтобы точнее перевести на латинский язык) греческими источниками, и, в частности, довольно известным учебником Никифора Влеммида. Сравнивая эти два трактата, мы обнаруживаем еще одно сходное изложение — изложение процедуры сведения к невозможному (этот способ сведения относится у Георгия не только к Baroco и Bocardo, но и к другим модусам).

> «Поэтому сначала обдумай, сколь значимы [утверждения], противоречащие заключению, и каковы они, и к гласной первого слога какого-либо слова, которое есть в первой фигуре, так приноровi, чтобы вторая посылка ко второму слогу подходила. Так сводятся Darapti к Celarent, Felapton к Barbara, Disamis к Celarent, Datisi к Ferio, Bocardo к Barbara, Ferison к Darii. Этаким образом первый ко второму [Darapti к Celarent]» [9, p.71]. На рисунке мы видим пример сведения модуса Darapti к модусу Celarent:



Влеммид излагает всю эту процедуру сведения подробно и полно, а Георгий быстро завершает тему, решив не приводить примеры данной процедуры для остальных модусов.

> «Знаю также, что две следующие (postremos) первой [фигуры] в “Аналитике” превращаются в две первых, но само это сложно и мало [относится] к нашему замыслу, а потому пренебрежём. И эти [вещи], которые мы сказали о сведении (они больше способствуют развитию дарований, чем многословию), изложены. Этого о предикативном силлогизме достаточно. Если кто хочет больше, пусть черпает из золотого источника. Пусть откроет сочинения Аристотеля» [9, p.72], завершает эту тему Георгий.

Однако, мы знаем, что у Аристотеля нет ни этих графических изображений, ни каких-либо названий модусов, поэтому будем искать и другие византийские и латинские источники, которыми пользовался Георгий Трапезундский с целью написать учебник, более соответствующий духу времени. Трактат Георгия помогает нам в реконструкции истории логики в Византии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Владиславлев М. И. Логика. Обозрение индуктивных и дедуктивных приёмов мышления и исторические очерки: логики Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной. Приложение, с. 257–365. СПб, 1872. https://dlib.rsl.ru/viewer/01003584705#?page=270
2. Геннадий II Схоларий // Православная энциклопедия. http://www.pravenc.ru/text/162102.html
3. Георгий Трапезундский // Православная энциклопедия. http://www.pravenc.ru/text/164443.html
4. Занемонец А. Геннадий Схоларий, патриарх Константинопольский. М., 2010.
5. Маковельский А. О. История логики. М., Наука, 1967.
6. Попов П. С., Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М.: МГУ, 1974.
7. Семиколенных М. В. Ораторские искусство Виссариона Никейского и Георгия Трапезундского. Логико-философские штудии. Том 13, № 2 (2016) С. 64–65. http://ojs.philosophy.spbu.ru/index.php/lphs/article/view/381/386
8. Тоноян Л. Г. Никифор Влеммид и его «Логика» // Вестник РХГА. Т. 15. Вып. 4. СПб., 2014. С. 58–65. http://rhga.ru/upload/iblock/ee3/ee36389fa668d505d739110c884aebb0.pdf
9. Georgii Trapezuntii De re dialectica liber / scholijs Ioannis Neomagi [et] Bathol. Latomi illustratus; accessit Georgii Vallae … De expedita ratione argume[n]tandi libellus, cum Petri Mosellani … in eiusde[m] Categoremata ac Categorias scholijs. Lugduni: apud Antonium Vincentium,1545. P. 228 p. https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5317949429; view=2up; seq=146
10. Georges (Gennadios) Scholarios, vol. 8, Translatio Petri Hispani Summulae logicae. Paris: Maison de la bonne presse, 1936: 283–337.
11. Ebbesen Sten. Greek–Latin Philosophical Interaction. Volume 1. SAXO Institute, University of Copenhagen, Denmark, 2008.
12. Ehinger El. (ed.) Ehinger Synopsis organi Aristotelis Michaele Psello auctore. Augsburg, 1597. URL: https://books.google.ru/books?id=L2tWAAAAcAAJ&pg=PT26&lpg=PT26&dq=%22Synopsis%22+by+Michael+Psellos+Aristotelis&source=bl&ots=fBzU8SYDPY&sig=AwioaCyohihzf9aeKdBqSTO0DKs&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwit99fa3JPMAhWEDpoKHUDdDPEQ6AEIIzAB#v=onepage&q=%22Synopsis%22%20by%20Michael%20Psellos%20Aristotelis&f=false
13. Monfasani J. George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic // Columbia Studies in the Classical Tradition. Vol. 1. Leiden: Brill, 1976.
14. Nicephori Blemmidae Epitome Logica // Patrologiae Cursus Completus. Series Græca. Ed. Migne J. P. V. 142. Col. 675–1005. http://books.google.co.uk/books?id=uzoRAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=true
15. Peter of Spain 2014 — Peter of Spain. Summaries of Logic. Text, Translation, Introduction and Notes, by Brian P. Oxford: Oxford University Press, 2014. https://brill.com/abstract/journals/viv/54/1/article-p113_5.xml (дата обращения: 7.12.2018).

DOI 10.25991/AE.2019.84.84.005
УДК 930.272 + 94(47)

А. В. Курбанов, Л. В. Спиридонова
Курбанов Андрей Викторович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии.
andrey.kurbanov@gmail.com
Спиридонова Лидия Валентиновна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии.
lydia.spyridonova@gmail.com

КУРС ЛОГИКИ СОФРОНИЯ ЛИХУДА В СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКОЙ АКАДЕМИИ*

В данной статье исследуется рукописная традиция «Изложения логического учения» Софрония Лихуда, которое представляет собой первое русское пособие по логике, подготовленное в XVII в. для студентов Славяно-греко-латинской академии. Данный памятник образовательной мысли до сих пор не был издан, поэтому главной целью настоящей публикации является установление первого фундамента для подготовки будущего издания этого текста. Нам известны четыре сохранившие текст «Изложения логического учения» рукописи, одна из которых является автографом самого Софрония Лихуда, и три списка, которые были сделаны его учениками, прослушавшими курс логики. Наше исследование пытается ответить на вопросы о происхождении этих рукописей (когда и где был написан автограф и содержащие его рукописи, а также какова была их дальнейшая история), о цели их составления, о различиях между списками и причинах, обусловивших их появление.
Ключевые слова: Софроний Лихуд, история логики, Славяно-греко-латинская академия, XVII век

A. V. Kurbanov, L. V. Spyridonova
Sophronius Leichoudes' Logic in the Slavic Greek Latin Academy

This article examines the manuscript tradition of the first Russian textbook on Logic prepared by Sophronius Leichoudes for the Moscow Slavic Greek Latin Academy in the 17th century. This student guidance has not yet been published, therefore, the main our purpose is an attempt to set the ground for a future edition. It is preserved in only four manuscripts: the autograph and three copies made by the students at the Academy who followed this course. Our analysis focuses on the various aspects of these witnesses like the provenance (when the text was written, and where, where it was kept, and how it was passed on), the purpose of composition, the divergences and differences between different manuscripts (how independent are the witnesses of each other).
Keywords: Sophronius Leichoudes, the History of Logic, the Slavic Greek Latin Academy, the 17th century

Образование первого высшего учебного заведения в России непосредственно связано с именами братьев Иоанникия и Софрония Лихудов, создавших в 1685 г. в Москве при Богоявленском монастыре школу, впоследствии получившую название Славяно-греко-латинской академии. Несмотря на значение для русской культуры этого учреждения, значительная часть документов, относящихся к деятельности школы, до сих пор не опубликована, а многие из них даже не привлекались к исследованию. Программа школы и методика преподавания Лихудов была реконструирована только в общих чертах: известно, что после изучения грамматики, поэтики и эпистолографии следовал курс риторики, после чего предполагалось освоение философии, состоящей из логики и физики. При этом, в отличие от грамматики, последующие за ней курсы риторики, логики и физики читались на греческом и латинском языках, так как считалось, что к этому времени ученики должны были овладеть данными языками в полной мере.

Преподавание в Академии велось по учебным пособиям, написанным самими братьями Лихудами, которые смогли подготовить весь комплект учебников по всем предметам высшей школы того времени. Дошедшие до нас в рукописном виде учебные пособия братьев Лихудов являются основными источниками для реконструкции введённой ими в Славяно-греко-латинской академии системы преподавания. В настоящее время из них более всего описаны известные в многочисленных списках грамматики и риторики, переведённые на русский язык ещё при жизни авторов. В данной публикации мы остановимся на курсе логики — первом учебном пособии по логике в России. Он известен в 4 списках, один из которых является черновым автографом Софрония и три — копиями его первых учеников. Палеографическое и кодикологическое изучение данного рукописного материала проливает свет на структуру и последовательность изучения в Академии курса логики, а также позволяет проследить ход работы авторов над своими учебниками. Примечательно также, что в XVIII–XIX веках данные рукописи, находясь в библиотеках МДА и СПбДА, продолжали читаться как пособия по логике, о чём го-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 18–78–10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

ворят внимательные правки, относящиеся к этому времени.

Москва, РГБ, ф. 173.I (Собрание МДА), № 300

Рукопись № 300 из собрания Московской Духовной академии [отсутствует в каталоге К. Папалидиса; см. также: 15, с. 297, 337; 17, с. 129–130; 12, с. 56–59; 16, с. 62, 66, 68], хранящаяся ныне в Российской государственной библиотеке, является кодексом, состоящим из 241 листов бумаги размера 21 × 16 см. Эта рукопись вызывает особый наш интерес, так как она представляет собой черновик, сделанный рукой самого Софрония Лихуда. Весь корпус состоит из следующих сочинений:

Лл. 1–55 — *Учебник логики Софрония Лихуда в 3 частях*

Tit.: Σωφρονίου ἱερομονάχου Λειχούδου τοῦ Κεφαλλῆνος τοῦ τῆς φιλοσοφίας τε καὶ ἱερᾶς θεολογίας διδασκάλου τὸ νέον τῆς Μοσκοβίας λύκειον ἐν διδασκαλίᾳ λαμπρύνοντος, ἔκθεσις φωταυγεστάτη ἁπάσης τῆς λογικῆς πραγματείας, εἰς τρία μέρη διῃρημένη *(Светлейшее изложение логического учения, разделённое на три части, написанное иеромонахом Софронием Лихудом Кефаллонийцем, учителем философии и богословия, осиявшим своим учением новый Лицей Московии).* В рукописи слова «τὸ νέον τῆς Μοσχοβίας λύκειον ἐν διδασκαλίᾳ λαμπρύνοντος» перечёркнуты и исправлены карандашом, почерком XIX века, на «τὸ νέον … λαμπόμενον», что не согласуется с грамматикой греческого языка.

Inc.: Προοίμιον. Αἱ τέχναι τε καὶ μαθήσεις τὸν ἄνθρωπον τελειοῦσιν…

1) Лл. 55–92 — *Введение в логику Аристотеля*

Tit.: Προοιμιακὰ ζητήματα ἐν πάσῃ τῇ τοῦ Ἀριστοτέλους λογικῇ πραγματείᾳ, τοῦ αὐτοῦ Σωφρονίου τοῦ Λειχούδου τοῦ Κεφαλλῆνος τῆς φιλοσοφίας τε καὶ ἱερᾶς θεολογίας διδασκάλου (Введение ко всем логическим сочинениям Аристотеля от того же Софрония Лихуда, Кефаллонийца, учителя философии и богословия).

Inc: Προοίμιον. Τέσσαρα κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην ἐν τῷ $β^{ῳ}$ τῶν Ὑστέρων κεφαλαίῳ …

2) Лл. 93–167об. — *Парафраз и исследование «Исагоги» Порфирия*

Tit.: Εἰς τὴν τοῦ Πορφυρίου Εἰσαγωγήν, παραφράσεις τε καὶ ζητήματα (Об «Исагоге» Порфирия: Парафраз и вопросы изучения)

Inc: Προοίμιον. Ὁ τοῦ παρόντος βιβλίου συγγραφεύς …

3) Лл. 168–231 — *Парафраз и исследование «Категорий» Аристотеля*

Tit.: Παραφράσεις τε καὶ ζητήματα τοῦ αὐτοῦ Σωφρονίου τοῦ Λειχούδου, εἰς τὰς τοῦ Ἀριστοτέλους Κατηγορίας (Парафраз и вопросы изучения «Категорий» Аристотеля того же Софрония Лихуда)

Inc: Προλεγόμενα. Μετὰ τὰς πέντε φωνὰς τοῦ Πορφυρίου …

4) Лл. 232–240 — Парафраз и исследование первой книги «Второй Аналитики» Аристотеля

Tit.: Εἰς τὸ $α^{ν}$ τῶν Ὑστέρων Ἀναλυτικῶν, παραφράσεις τε καὶ ζητήματα, ἐκδοθέντα παρὰ Σωφρονίου ἱερομονάχου Λειχούδου τοῦ Κεφαλληνέως (Парафраз и вопросы изучения первой книги «Второй Аналитики» Аристотеля, написанные иеромонахом Софронием Лихудом Кефаллонийцем)

Inc: Προοίμιον. Τὸ τῆς πραγματείας τῶν Ὑστέρων…

Exp: Τέλος ἁπάσης τῆς λογικῆς πραγματείας 1669, Ἰουλίου 6

После исследования данного кодекса становится очевидным, что он является составным. Большая его часть была написана типичным для Софрония минускулом в марте–декабре 1690 — феврале–августе 1691 года в Москве в связи с необходимостью чтения студентам Академии курса логики. О времени создания автографа нам сообщают записи, сделанные рукой Софрония.

Л. 1: Εἰς δόξαν Κυρίου, 1690, Μαρτίου $ιζ^{η}$ (Во славу Божию, 1690 года, 17 марта).

Л. 55: 1690, Δεκεμβρίου $α^{η}$ (1690 года, 1 декабря)

Л. 56: Εἰς δόξαν Κυρίου, ἐν Μοσκβίᾳ $αχϟα^{ῳ}$ Φευρ(ουαρί)ου $κε^{η}$ (Во славу Божию, в Москве 1691 года, 25 февраля)

Л. 93: $αχϟα^{ῳ}$ Αὐγούστου $ια^{η}$ (1691 года, 11 августа)

Из этих помет можно сделать вывод о том, что Софроний Лихуд начал читать курс логики весной 1690 года (то есть в то время, когда Иоанникий уехал в Венецию для улаживания семейных проблем), и до конца года он успел прочитать содержание первого трактата, что следует из записи в конце трактата; на основании указаний Софрония можно также предположить, что как минимум до конца лета следующего 1691 года он читал «Введение в логику Аристотеля»; и, наконец, что весьма вероятно, Софроний завершил курс в 1693 году.

Следует также отметить, что текст на листах 183–186 об., 194–240 об. был записан более мелким почерком другими чернилами. В конце этих тетрадей мы встречаем следующие пометы Софрония (сделанные теми же чернилами, что и основной текст).

Л. 231 об.: 30 Ἰουνίου 1669 (30 июня 1669 года);

Л. 240: 1669 Ἰουλίου 6 (1669 года, 6 июля);

Л. 240 об.: ἐκ τῶν τοῦ Σωφρονίου Λειχούδου τοῦ Κεφαλλῆνος βίβλων 1669 Ἰουλίου 6 (Из книг Софрония Лихуда Кефаллонийца, 1669 года, 6 июля)

Как мы можем заметить, вышеприведённые указания Софрония позволяют датировать написание вставных тетрадей летом 1669 года, когда Софроний жил в Падуе, и возможно, уже начал преподавательскую деятельность.

Титулы и оформление материала позволяют предположить, что Софроний изначально планировал издавать эти сочинения. По всей видимости, чистового экземпляра данного курса по логике никогда не существовало, и изначально чистовые

варианты были представлены только списками учеников, такая ситуация согласуется с нашими представлениями о процессе создания Лихудами учебников для Академии, который был хорошо описан Д. Н. Рамазановой:

> «Дидаскалы составляли рабочие экземпляры своих учебных пособий, одновременно их редактируя и внося поправки, после чего один из их учеников брался за создание чистового списка, включая или опуская некоторую правку Лихудов, вероятно, следивших за ходом работы своих учеников и делавших непосредственные замечания и пояснения при письме» [10, с. 56].

Именно такими списками, сделанными учениками в ходе прохождения курса, являются остальные выявленные нами рукописи логики Софрония.

Москва, РГБ, *ф. 173*.I *(Собрание МДА)*, № 299

Рукопись № 299 из Собрания Московской Духовной академии [См. каталог: 20, σ. 495, № 182; а также существующие сведения о данном кодексе: 15, с. 297, 337; 12, с. 56–59; 8, с. 161–162] представляет собой книгу небольшого формата (20,8 × 16,2 см), который был характерен для учебной литературы того периода [3, с. 74].

Данный список был сделан с вышеописанного автографа Софрония его учеником Николаем Семёновым Головиным, на что указывает запись писца на л. 1 об.: «ло́гика гре́ческая е҆́же писа҆̀ уча́ся и҆ трудя́ся…» (далее имя замазано чернилами), и на л. 2 также рукой писца: «руки҆̀ грѣ́шна Ні҆кола́я». Рядом с последней записью мы видим добавление карандашом, почерком XIX века: «Семенова?», данное предположение легко подтверждается, так как до нас дошло множество автографов Николая Семёнова [См. о нём: 4, с. 36–41; 9, с. 230–235], одного из наиболее известных учеников братьев Лихудов, который наравне с Феодором Поликарповым внёс огромный вклад в развитие русской культуры и образования. В 1690–1691 годы, то есть в то время, когда он изучал логику, будучи студентом старших классов, Николай Семёнов числился старостой школы, в его обязанности входила также помощь в обучении студентов славянского отделения Академии, в это же самое время вместе с его одноклассниками Фёдором Поликарповым и Алексеем Кирилловым Николай Семёнов перевёл сочинения братьев Лихудов «Акос» и «Мечец Духовный».

На 1 л. об. мы находим указание: «Εἰς δόξαν κυρίου ἀπὸ κτίσεως 7198, ἀπὸ δὲ Χριστοῦ 1690, μαρτίου ιζ᾽» (Во славу Божию, 1690, марта 17-го), но, будучи переписанным с автографа Софрония, оно фиксирует дату создания сочинения, а не списка. Когда же был начат и закончен этот список? Из вышеприведённых помет следует, что Николай Семёнов, один из самых первых учеников Лихудов, написал эту рукопись во время своего обучения логике у Софрония, то есть в 1690–1692 гг. Однако водяные знаки (Гераклитов, № 304–306 1697 г. согласно описи) свидетельствуют о том, что он был переписан спустя какое-то время, когда Николай Семёнов сменил братьев Лихудов на посту руководителей Академии. Можно предположить, что либо данный беловой вариант был сделан на основе конспекта, созданного ранее, либо определение филиграни было произведено ошибочно (поскольку мы работали с фотографиями рукописи, мы не имели возможности их проверить), и данные филиграни можно датировать более ранним временем, либо речь идёт о филигранях отдельных тетрадей, вставленных позднее.

Состав данной рукописи следующий:

1. Логика в 3 книгах: л. 2–40 об.;
2. Введение в логику Аристотеля: л. 41–56 об.;
3. Парафраз «Исагоги» Порфирия: л. 57–87 об.;
4. Парафраз «Категорий» Аристотеля: л. 89–120;
5. Парафраз «Второй Аналитики» Аристотеля: 120 об.–125 об.

Замечание Я. М. Вандулакиса о том, что этот список не содержит парафраза «Второй Аналитики» Аристоятеля, не является верным [2, с. 353], это сочинение начинается на л. 120 об. и заканчивается на л. 125 об. словами «Τέλος ἁπάσης τῆς λογικῆς πραγματείας (Конец всего курса логики), так же, как и кончается автограф Софрония». Вероятно, это утверждение проистекает из того, что в этой рукописи начало парафраза «Второй Аналитики» слабо выделено.

Санкт-Петербург, РНБ, ф. 906 (*Собрание греческих рукописей)*, № 152

Рукопись № 152 из Собрания греческих рукописей Российской национальной библиотеки также представляет собой книгу небольшого формата (20 × 15,6 см) [См. каталоги: 7, с. 98, № 172; 18, p. 83; а также ряд описаний: 15, с. 297; 17, с. 253, 260; 13, с. 360–361]. Она происходит из коллекции рукописей Петра Фролова, поступившей в Публичную библиотеку в 1817 году, предыдущая история списка нам неизвестна. Рукопись представлена в изначальном переплёте из досок, тиснённых кожей с застёжками, по всей видимости, самого начала XVIII века.

Данный список был создан до 1696 года (вероятнее всего, в 1690–1693 годах), на что указывают выявленные нами филиграни (ГИМ, № 883 «Герб семи провинций Бельгии» — до 1696 г.; ГИМ, № 149 «Герб Амстердама» — до 1696 г.); филигрань первой тетради (герб Амстердама) похожа на ГИМ № 143, датируемую 1691 г.) [14]; филигрань с семизубцовой «Головой шута» также характерна для конца XVII в., см. «Голова шута» № 513–527 [6].

Рукопись написана мелким почерком, пожалуй, самым аккуратным и постоянным из всех сохранившихся списков логического курса Софрония. Писец

принадлежал к так называемому кругу Софрония Лихуда, состоявшего из тех учеников Софрония, которые сознательно подражали почерку учителя. В поиске имени писца мы ограничились кругом первых учеников Софрония, которые перешли к нему в 1685 году из Типографской школы иеромонаха Тимофея. Эта группа состояла из семи человек: Алексея Кириллова, Николая Семёнова Головина, Феодора Поликарпова Орлова, Иосифа Афанасьева, Федота Агеева, Василия Артемьева и Феодора Герасимова [17, с. 30]. Рассматривая автографы первых учеников, которые должны были заниматься по этому курсу логики, мы пришли к выводу, что данный список является автографом Феодора Герасимова Полетаева, учившегося у Лихудов в 1685–1694 годы. По крайней мере, имеющиеся греческие схолии на автографах его славянских переводов внешне выглядят одинаково с почерком писца рассматриваемой рукописи, более детальное сравнение показывает идентичные весьма характерные для этого писца начертания ρ, π и сочетания στ.

Феодор Герасимов, как и многие другие ученики Лихудов, в годы ученичества уже подвизался на Печатном дворе, отсюда проистекают, возможно, две гравированные заставки, сделанные печатным образом и вырезанные для конспекта по логике. В дальнейшем он стал преподавателем на славянском отделении в новгородской школе братьев Лихудов, а также работал там как переводчик [подробнее см. 3]. Внимательно рассматривая его автографы, можно также заметить, что даваемые в статье Т. В. Буланиной негативные характеристики личности, показывающие его как ненадёжного в делах человека [1], не совсем сходятся с крайне уравновешенным, постоянным почерком без помарок и внимательной аккуратностью, которая не позволяла ему пропускать текст, что нельзя сказать о других писцах логики Софрония.

Феодор Герасимов создавал этот список параллельно своему обучению логике у Софрония. Этот вывод можно сделать на основании писцовых записей, содержащих титулование царей и патриарха во вступлении к греческому тексту сочинения (на лл. 2 об. —3), а также во вступлении к латинскому переводу (на л. 204), которые позволяют достаточно точно датировать список:

лл. 2об. —3: «… διὰ τῆς ἐπιεικεστάτης εὐεργεσίας τῶν γαληνοτάτων καὶ εὐσεβεστάτων ἡμετέρων αὐτοκρατόρων τῆς Μοσκοβίας, καὶ πάσης Μεγάλης, Μικρᾶς τε, καὶ Λευκῆς Ῥωσσίας Ἰωάννου Ἀλεξιοβίτζι, Πέτρου Ἀλεξιοβίτζι, πρὸς ἔτι γε καὶ τοῦ μακαριωτάτου καὶ ἁγιωτάτου ἡμῶν πατριάρχου τῆς Μοσκοβίας καὶ πάσης Ῥωσσίας καὶ πάντων τῶν Βορείων μερῶν κυρίου … ἐπιπονοῦμεν:— » (…*по снисходительнейшему благодеянию тишайших благочестивейших наших самодержцев Московии и всея Великия, и Малыя, и Белыя Руси Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича, а также блаженнейшего и святейшего патриарха нашего Московского и всея Руси, и всех Северных стран господина* [далее место для имени патриарха оставлено пустым] *ревностно трудимся*).

л. 204: «ex clementissima [beneficio] serenissimorum, ac piissimorum nostrorum autocratoris Moscoviae totius que magnae, parvae ac Alta Russiae Joannis Alexiouiczi, et Petri Alexiouiczi nec nostri Beatissimi ac Sanctissimi nostri Patriarchae Moscoviae totius que Russiae et omnium borealium partium Domini Joakimi Patriarchae… » *(по милостивейшему благодеянию тишайших и благочестивейших наших самодержцев Московии и всея Великия, и Малыя, и Белыя Руси Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича, а также Блаженнейшего и Святейшего Патриарха нашего Московского и всея Руси, и всех северных стран Господина Иоакима Патриарха).*

На основании того, что в титуловании во введении к тексту было пропущено имя патриарха, можно сделать вывод о том, что создание данного списка было начато в промежуток между смертью патриарха Иоакима и интронизацией патриарха Адриана, то есть между 17 марта и 24 августа 1690 г. И, таким образом, данный список отражает состояние греческого автографа Софрония именно на этот момент. Указание на патриаршество Иоакима во введении к латинскому тексту первого логического трактата Софрония свидетельствует о том, что он был переписан с текста, который был начат в патриаршество Иоакима, то есть до 17 марта 1690 г.

Заключённая в рамку запись писца на л. 64 о том, что сочинение закончено 1 декабря 1690 г. «1690 δεκαμβρίου α^η^» (1690, декабря 1-го), была переписана с автографа Софрония, и потому не может ничего сказать о датировке самого списка. В латинском тексте эта концовка вообще отсутствует. Общее впечатление при просмотре рукописи состоит в том, что последующие сочинения переписаны немного позднее.

Этот кодекс особо выделяется своим составом. Прежде всего, это единственный список, который содержит латинский перевод первого логического трактата Софрония. Во-вторых, он содержит вставку неизвестных по другим рукописям лекций (Софрония?) по физике. В-третьих, он содержит листы с «Парафразом Исагоги Порфирия» из рукописи РГБ, ф. 173.I, № 299. Приводим состав рукописи:

1. Софроний Лихуд. Изложение логики в 3 книгах: лл. 1 об. —64;
2. Софроний Лихуд. Введение в логику Аристотеля: лл. 65 об. —98 об.;
3. Софроний Лихуд. Парафраз «Исагоги» Порфирия: лл. 101–158 об.; 108–109 об. написаны другим, более крупным, почерком. Перед «Парафразом Исагоги Порфирия» вставлено мнемоническое правило, как в рукописи РГБ, ф. 173.I, № 299. л. 100 об.:

substantia, quantitas, relatio, qualitas, actio, passio,
arbor, sex, servos, ardore, refrigerat
ubi, quando, situs, habitus
ruri, cras, stabo, nec tunicatus ero
οὐσία, ποσόν, πρός τι, ποιόν, ποιεῖν, πάσχειν
δένδρον δ᾽ ἕξ δούλους τῷ καύματι ψίξατο φλέκτους

ποῦ, πότε κεῖσθαι ἔχειν
ἐν κώμῃ χθές, ἐγὼ οὐδένα λῶπον ἔχων

4. Вставка: [Автор неизвестен], Введение в физику Аристотеля: лл. 159–170 об.; 178–185об.; 159–166 об. у этой тетради последняя страница обрезана; 167–170 об.; л. 170 содержит только две строчки; 171–176 об; 178–185 об.

5. Вставка «Парафраза Порфирия» из РГБ, ф.173.I, № 299: л. 171–176. Изображение древа Порфирия: л. 176 об.

6. Софроний Лихуд. Парафраз «Категорий» Аристотеля (без начала): лл. 186–195;

7. Софроний Лихуд. Парафраз «Второй Аналитики» Аристотеля: лл. 195–196 об. (только начало, недописано);

8. Софроний Лихуд. Изложение логики (на латинском языке): лл. 202–272 об.

9. Вставка: Софроний Лихуд. Парафраз «Исагоги» Порфирия: л. 172 — окончание 4-й главы, 172–173 об., л. 173: 5-я глава и начало 6-й главы; л. 174–175: окончание 3-й главы. Вся тетрадь из рукописи РГБ, ф. 173.I, № 299.

Соотношение листов двух рукописей можно представить так:

На л. 78 об. рукописи из РГБ, ф. 173.I, № 299, представляющим собой конец тетради, обозначена кустода «γένος» и рядом с ней запись, сделанная почерком XIX в.: «Пропуск». Следующую за ней тетрадь, начинающуюся со слова «γένος» мы находим в рукописи из РНБ, Греч. 152 на лл. 174–175.

На л. 83 об. рукописи из РГБ, ф. 173, I., № 299, также представляющим собой конец тетради, мы видим кустоду «εὐθεῖαν», а рядом с ней такую же запись рукой XIX в.: «Пропуск нескольких листков о разности, собственном и случайном». Продолжение мы находим в рукописи из РНБ, Греч. 152 на л. 172.

Санкт-Петербург, РНБ, *ф. 573 (Собрание СПбДА)*, Б II/3

Список из собрания Санкт-Петербургской Духовной академии, хранящийся в Российской национальной библиотеке, представляет собой небольшого формата книгу (19.4 × 15,5 см) [см. каталоги и описания: 7, с. 265, № 961; 15, с. 297; 17, с. 253, 260] в изначальном переплёте из досок в тиснёной коже с застёжками, по всей видимости, начала XVIII в. (эклектичный по оформлению: передний корешок по виду тиснения XVIII в., а задний корешок — XV в.). На корешке приклеен титул: λογική № 16.

На внутренней стороне переплёта содержится владельческая запись красными чернилами, плотно перечёркнутая тёмными чернилами, под ней с трудом можно разглядеть, по крайней мере, несколько слов, написанных скорописью XVII века:

[начало трудно прочитать] с дочерью
ѹ҆мершагѡ діа́кона А҆леѯі́я, |
соученика̀ моегѡ̀, гре́ческая |
ло́гика рукѝ е҆вѡ́ соверше́нна

Судя по характерному почерку, она была сделана Николаем Семёновым Головиным, теми же красными чернилами, которыми он надписывал и другие свои книги. Подобную надпись теми же чернилами и почерком мы встречаем и в рукописи из того же собрания Б II/10 (написана и оформлена одним и тем же писцом), вот её текст (л. 15):

Сія кни́га ри́торика гре́ческая и҆ латѝнская |
[а҆ от?]да́та ѹ҆мершагѡ діа́кона А҆леѯия́ ѹ҆ченика̀ |
бы́вша, женѣ е҆вѡ́ Да́ѳіи [*под читается текст:* Даше]
с до́чкою

Очевидно, эти книги были написаны Алексеем Кирилловым, которого часто путали с Алексеем Кирилловым Барсовым, учеником Лихудов уже новгородского периода. Алексей Кириллов был учеником школы иеромонаха Тимофея с 1681 по 1685 г., а затем учился в Академии у братьев Лихудов вместе с Николаем Семёновым, умер он в конце XVII века, после чего его книги перешли во владение Николая Семёнова, личная библиотека которого в свою очередь была поделена между библиотекой новгородской школы Лихудов, преобразованной впоследствии в Новгородскую духовную семинарию, и библиотекой Александро-Невской лавры, откуда данная рукопись уже поступила в собрание Санкт-Петербургской Духовной академии [9, с. 230–235], ныне хранящееся в Российской национальной библиотеке.

В этом списке после титулования царей вообще нет упоминания имени патриарха, по всей видимости, он также начал создаваться в период межпатриаршества (Л. 17 об.: … διὰ τῆς ἐπιεικεστάτης εὐεργεσίας τῶν γαληνοτάτων, καὶ εὐσεβεστάτων ἡμετέρων αὐτοκρατόρων τῆς Μοσκοβίας, καὶ πάσης Μεγάλης Μικρᾶς τε, καὶ Λευκῆς Ῥωσίας Ἰωάννου Ἀλεξιοβίτζι, Πέτρου Ἀλεξιοβίτζι, ἐπιπονοῦμεν:—)

В рукописи на л. 16 встречается интересная помета (приводим в дипломатической записи): παρακαλῶ τὴν ἀφεντία σου κυρ Νικόλαε, στήλε μὲ τὸ παιδί μου ἀνίσως καὶ ἔχεις τὰ ἐγκώμια τοῦ ἀρχιμανδρήτη σημα σου. Пока её происхождение нам неизвестно. Создаётся впечатление, что лист с данной записью попал в кодекс случайно.

Состав списка отличается от других прежде всего наличием особого введения к сочинению Софрония и подробныму изложением содержания первого логического сочинения. Состав данной рукописи следующий:

1. Аннотированное оглавление «Изложения логики» (незавершённое, только для первой части, оставлены чистые листы 5 об. + три непронумерованных библиотекарем листа): лл. 1–5.

2. Оглавление сочинения (Πίναξ τῆς λογικῆς πραγματίας τῆς εἰς τρία βιβλία διῃρημένης; незавершённое, нет оглавления третьей части, оставлены пустые листы — большая часть 8–9 л. + четыре непронумерованных библиотекарем листа): лл. 6–8.

3. Изложение логики Софрония в 3 книгах: лл. 17–65;

4. Введение в логику Аристотеля (на месте титула и заставки оставлено пустое место): лл. 68–97;

5. Парафраз «Исагоги» Порфирия: лл. 100–166 об.; Таблицы со схемами: л. 131 об.; 132 об. — 134.

6. Парафраз «Категорий» Аристотеля: лл. 167–225 об.

7. Парафраз «Второй Аналитики» Аристотеля: лл. 223 об. —235.

Заключение

Таким образом, все списки логики Софрония, включая автограф, были созданы во время прохождения курса его первыми учениками: Николаем Семёновым, Алексеем Кирилловым и Феодором Герасимовым. Черновой автограф Софрония содержит значительное количество правок (вычёркиваний, замен и вставок), ряд из которых содержится в одних списках, как чистовые, и ряд в других, некоторые из чтений автографа не встречаются в его списках; при этом все списки являются независимыми друг от друга копиями автографа Софрония, и даже отличаются друг от друга составом. Безусловно, ввиду того, что Лихуды, как правило, не создавали чистового варианта сами, а фактически делали его руками своих учеников, все рассматриваемые нами списки имеют равную значимость для издания текста и не могут быть элиминированы. Дальнейшее изучение колляций между списками и автографом позволит установить текст, подготовленный и исправленный самим автором, а также предоставит возможность детальнее изучить процесс создания Софронием Лихудом учебника по логике.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буланина, Т. В. Полетаев Фёдор Герасимов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып 3. XVII в. Ч. 3. СПб, 1998. С. 257–258.
2. Вандулакис, Я. М. Материалы для изучения курсов Лихудов по грамматике и логике в Славяно-греко-латинской Академии // Россия и Христианский Восток. Выпуск IV–V. Москва: Языки славянской культуры, 2014. С. 350–356.
3. Вознесенская, И. А. Греческие школы Иоанникия и Софрония Лихудов в начале XVIII в. [Дисс. 07.00.03]. Москва: Институт истории РАН, 2004.
4. Вознесенская, И. А. Николай Семенов Головин — духовный писатель конца XVII — начала XVIII века (Проповедь как исторический источник) // Историография и источниковедение отечественной истории. СПб., 2001. С. 36–41.
5. Галкин, А. Академия в Москве в XVII столетии. М., 1913.
6. Дианова, Т. В. Филиграни XVII–XVIII вв. «Голова шута»: Каталог. Москва, 1997.
7. Каталог греческих рукописей Российской национальной библиотеки / Сост. И. Н. Лебедева, науч. ред. Ж. Л. Левшина. СПб., 2014.
8. Попов, П.С.; Симонов, Р.А.; Стяжкин, Н.И. О характере логического знания в России XVII в. // Естественнонаучные знания в Древней Руси / ред. Р. А. Симонов. М.: Наука, 1980. С. 161–162.
9. Рамазанова, Д. Н. Книги из собрания справщика книгопечатного двора Николая Семенова Головина (к истории частных библиотек конца XVII — начала XVIII в.) // Румянцевские чтения: Материалы международной конференции. Москва, 11–13 апреля 2006 г.; Рос. Гос. библ. М.: Пашков дом, 2006. С. 230–235.
10. Рамазанова, Д. Н. Братья Лихуды и начальный этап истории Славяно-греко-латинской академии. [Дисс. 07.00.03]. Москва: Институт истории РАН, 2003.
11. Симонов, Р.А.; Стяжкин, Н. И. Логика в средневековой Руси // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984. С. 166.
12. Смирнов, С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М.: Тип. В. Готье, 1855.
13. Суториус, К. В. Преподавание братьями Лихудами философии в Московской Славяно-греко-латинской академии в 1692–1694 годах по материалам рукописных источников // Очерки феодальной России. Вып. 20. М., СПб.: Альянс-Археo, 2017. С. 356–384.
14. Филиграни XVII в. по рукописным источникам ГИМ: Каталог / Сост. Т. В. Дианова, Л. М. Костюхина. М., 1998.
15. Фонкич, Б. Л. Греческие рукописи и документы в России в XIV — начале XVIII в. М.: Индрик, 2003.
16. Фонкич, Б. Л. Новые материалы для биографии Лихудов // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1987 / Редкол. АН СССР: Научный совет по истории мировой культуры. М.: Наука, 1988. С. 61–70.
17. Яламас, Д. А. Значение деятельности братьев Лихудов в свете греческих, латинских и славянских рукописей и документов из российских и европейских собраний. [Дисс. 10.02.14]. М.: МГУ, 2001.
18. Muralt, E. de. Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque Impérial publique. St.-Petersbourg, 1864.
19. Sutorius, K. “Logic” at the Moscow Slavic-Greek-Latin Academy in the First Half of the 18th Century // Innovazione filosofica e università tra Cinquecento e primo Novecento — Philosophical Innovation and the University from the 16th Century to the Early 20th / eds. G. Piaia, M. Forlivesi. Padova: CLUEP, 2011. P. 141–164.
20. Παπουλίδης, Κ. Συνοπτικὴ ἀναγραφὴ ἑλληνικῶν χειρογράφων καὶ ἐγγράφων τῆς βιβλιοθήκης Lenin τῆς Μόσχας // Θεολογία, 52 (1981). Σ. 481–499.

DOI 10.25991/AE.2019.17.52.006
УДК 162.6

М. В. Семиколенных
Семиколенных Мария Владимировна — кандидат культурологии, научный сотрудник РХГА
maria.semikolennykh@gmail.com

ISAGOGE DIALECTICA ГЕОРГИЯ ТРАПЕЗУНДСКОГО: УЧЕБНИК ЛОГИКИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ*

Статья посвящена составленному в середине XV века «гуманистическому» учебнику логики, *Isagoge Dialectica* Георгия Трапезундского. В статье кратко рассматриваются обстоятельства создания произведения, его содержание, круг источников и история распространения Европе эпохи Ренессанса.
Ключевые слова: Георгий Трапезундский, логика, риторика, диалектика, схоластицизм

Semikolennykh M. V.
George of Trebizond's ***Isagoge Dialectica*:** A Renaissance Textbook of Logic

The paper considers a "humanistic" textbook of logic compiled in the middle of the 15th century: Isagoge Dialectica by George Trapezundsky. The paper briefly discusses the circumstances of the textbook's making, the contents of the book, its sources, both ancient and Scholastic, as well as the history of its publication and usage throughout the Renaissance Europe.
Keywords: George of Trebizond, logic, rhetoric, dialectics, scholasticism

Принято считать, что в эпоху Возрождения существовало два подхода к изучению и преподаванию логики: их можно условно назвать «схоластическим» и «гуманистическим»; первый связывают с университетской традицией, второй — с частными школами [7, p. 174–174]. Для первого был характерен строгий формализм и использование особого языка: школьной латыни — технического жаргона, своего рода «метаязыка», ставшего неотъемлемой частью всякой теоретической спекуляции [2, p. 609]. Для второго языком *par excellence* стала классическая латынь, а целью — исследование аргументации и способов рассуждения с тем, чтобы впоследствии применить эти знания при анализе сочинений античных писателей и в собственной практике [13, p. 194]. Сторонники этого менее формального и, если можно так сказать, более прагматического подхода склонны были высмеивать «варварскую», «оторванную от жизни» латынь схоластов (хотя, как замечает Э. Дж. Эшворт, в своих попытках воссоздать стиль авторов древности формировали «искусственный язык» иного рода [2, p. 610]). Однако отвергнуть «неестественность» и «неуклюжесть» языка схоластической логики значило также отказаться и от её философского содержания, от возможности утончённого анализа понятий [4, p. 104–106]: таким образом, логика освобождалась от всяких предпосылок метафизического характера и обретала новое место в системе наук. Её изучение всё прочнее связывали с грамматикой и риторикой. В рамках «гуманистической» программы свободная, лишённая всех «бесполезных» доктринальных усложнений и сведённая к своим основным элементам диалектика должна была стать набором инструментов, полезных оратору, политику, проповеднику или преподавателю различных дисциплин [16, p. 81–82]. Это позволяет исследователям говорить о «гуманистической» логике как о логике «риторизированной» и связывать с именами Лоренцо Валлы и Рудольфа Агриколы попытку предложить новую концепцию логики, ориентирующуюся на труды не столько Аристотеля, сколько Цицерона (прежде всего, «Топику»). Результатом деятельности гуманистов стало своего рода «переформатирование» логического знания: в него было включено многое, что традиционно входило в сферу риторики, а сама риторика оказалась связана не с нахождением (*inventio*) общих мест, а, скорее, с украшением речи [2, p. 630–631].

Тем не менее было бы ошибкой представлять себе сторонников «гуманистического» подхода к логике исключительно мыслителями-революционерами, решительно порывающими со схоластической традицией: скорее, имеет смысл говорить о сложном взаимодействии и нередко — взаимовлиянии двух тенденций. Примером «синкретического» подхода к изучению логики, при котором цицероновские и риторические методы сочетались со школьной аристотелевской традицией, использованием классических схоластических пособий (в частности, *Summulae logicales* Петра Испанского) и даже некоторых сочинений современных автору логиков [14, S. 169], является учебник Георгия Трапезундского *Isagoge Dialectic*а, на протяжении многих десятилетий пользовавшийся огромной популярностью сначала на Апеннинском полуострове, а затем и по всей Европе.

Георгий Трапезундский (1395–1484), уроженец Крита, в возрасте двадцати лет перебравшийся в Италию и уже в 1422 году начавший давать частные уроки, а в 1427 году возглавивший собственную

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ, проект № 18–78–10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

школу в Венеции, сделал преподавание риторики, латыни и греческого языка делом своей жизни — наряду с литературными трудами и переводами с греческого на латынь [3; 11; 15, № 4120; 17]. Руководства по риторике, грамматике и логике составляют важнейшую часть его наследия. В 1433 или 1434 году он опубликовал свой *opus magnum*: *Libri Quinque Rhetoricorum*, в которой попытался совместить византийскую риторическую традицию, восходящую к Гермогену Тарсийскому, с западной, то есть цицероновской. В 1430-х годах было опубликовано и, вероятно, наиболее популярное его произведение: учебник грамматики *De partibus orationis ex Prisciano compendium*, в XV веке широко использовавшийся в итальянских школах. А в 1439–1440 годах им был составлен один из первых «гуманистических» учебников логики, *Isagoge Dialectica* [5; 6], посвящённый «блистательному юноше» Пьетро Гамбакорта (ум. 1485), внуку последнего правителя Пизанской республики, Джованни Гамбакорта, и будущему правителю местечка Кампокьяро [9], домашним учителем которого Георгий был в период с апреля 1438 года по июль 1440 [11, p. 37].

В письме, предпосланном сочинению, Георгий сообщает, что взялся за труд, чтобы отблагодарить Пьетро за его привязанность к наставнику, дав ему возможность превзойти всех прочих людей учёностью (а также — чтобы выказать «величайшее почтение» отцу своего ученика, Герардо Гамбакорта). А так как, по мнению Георгия, «будущему оратору» следует хорошо разбираться в диалектике: ведь те, кто с ней незнаком, не способны ни рассуждать, ни разделять понятия, ни определить, не отклоняется ли произведение от своего предмета, ни правильно понять Цицерона, которому подражают, — он решил преподнести Пьетро краткое изложение этой науки, черпая при этом из «перипатетических источников» (*peripateticorum fontibus*). Георгий перечисляет причины, по которым диалектика (как и вообще все философские наставления) находится в небрежении у его современников: это и косноязычие (*infantiam*) наставников, и непонятность предмета, и объём и количество написанных о нём книг, и некомпетентность (*barbariem*) переводчиков сочинений перипатетиков с греческого языка на латынь. Однако, — отмечает он, — человека, считающего, что он и без знания подобных вещей может должным образом заниматься нахождением материала (*invenire*) или понимать то, что было систематизировано другими, следует «гнать, будто безумца» (*quasi amens contamnendus est*). Письмо завершает рекомендация усердно изучить предложенный вниманию читателя труд, вверить его памяти, укрепить выученное упражнениями и, наконец, ведя беседы «с другими и самим собой», превратить полученное знание в доступный и привычный инструмент (*facillima et sic innata tibi reddere*). «Если сделаешь так, — заключает Георгий, — то ни тебе не придётся жалеть о наших уроках, ни мне — о своих трудах» (*Quod si facies nec te preceptionis nostrae nec me [mei] laboris penitebitur*) [6, f. 2r].

В этом предисловии очевидны общие места «гуманистического» околориторического дискурса: у изучения риторики, по Георгию, практические цели (правильно интерпретировать Цицерона и с лёгкостью использовать различные стратегии аргументации). Ниже, в разделах, посвящённых силлогизмам, Георгий также скажет несколько слов о важности владения описываемыми им приёмами аргументации для преподавателей, задача которых — излагать свой предмет как можно более подробно, ясно и упорядоченно, не опуская ни одного этапа рассуждения (как делают из соображений лаконичности и изящества речи ораторы, которые говорят, «иногда смешивая части [рассуждения] и зачастую одно оставляя без внимания, другое изменяя, третье не заканчивая») [5, p. 102]. В предисловии не обходится также без упрёка в адрес современных Георгию переводчиков, «варварски» обращающихся с сочинениями перипатетиков (отметим, однако, что здесь же Георгий хвалит переводы своего современника, Леонардо Бруни (*Leonardus Arretinus*): «мужа, благодаря которому наш век смог соперничать слогом с древностью» [6, f. 1v]). Обращает на себя, однако, внимание и другое: во-первых, Георгий подчёркивает свою преданность перипатетической традиции, напрямую связывая её с риторикой (ниже он назовёт Аристотеля «князем не только мыслителей, но и ораторов» [5, p. 102]); во-вторых, он особо отмечает ценность дисциплины, основы которой намерен изложить: «нахождение» материала — то есть самый первый шаг оратора при составлении речи, — невозможно без знания диалектики.

Диалектику Георгий определяет как науку искусного ведения спора *(diligens disserendi ratio*) [5, p. 9]. Формулировка заимствована им у Цицерона [10, VI], который, однако, называет диалектику и топику частями единой, разработанной Аристотелем науки: диалектика трактует о суждении (*judicandi*), тогда как топика — о нахождении (*inveniendi*). Тем самым у Георгия, вопреки «гуманистической» традиции, логика не включает в себя учение о нахождении (*inventio*), и невозможно говорить о её радикальной «риторизации» [11, p. 303].

Рассуждая далее о том, что значит искусно вести спор, Георгий заявляет, что на это способен лишь тот, кто «то, что нашёл (*invenerit*) и посчитал должным сказать, так соединил, чтобы из сказанного им с необходимостью следовало то, что он задумал»: именно это греки называют силлогизмом, а латиняне — умозаключением (*ratiocinationem*), в свою очередь, состоящим из суждений (*propositionibus*); каждое из простых суждений образовано двумя терминами: субъектом и предикатом. Термины бывают составными (*complexus*), как, например, «наука гражданского права», и несоставными (*incomplexus*), например, «человек», «наука», «делает», «бежит». Несоставные термины делятся

на имена существительные и глаголы; кроме того, они могут быть конечными (*finita*) или бесконечными (*infinita*), то есть определяемыми через отрицание («не человек», «не делает»). Наконец, Георгий перечисляет виды высказываний (*oratio*) [5, p. 9–11], после чего посвящает отдельный раздел понятию суждения (*propositio*), вводя, в частности, «весьма произвольное», по замечанию К. Прантля [14, S. 169], различие между *propositio* и *enuntiatio* (высказывания, в которых нечто о чём-то утверждается либо отрицается, а равно те, в которых заключается о существовании или несуществовании некоего предмета, он называет «положениями» (*enuntiatio*) в противовес «суждениям» (*propositio*), которые бывают истинными или ложными [5, p. 19]).

За этим кратким вступлением, содержащим перечень логических терминов, заимствованный у Аристотеля, следует план сочинения. Сначала, — сообщает Георгий, — он намерен написать о том, «что Греки обычно называют сказуемыми (*voces*), а Латиняне — предикабилиями (*praedicabilia*)». Затем — о категориях (*praedicamentes*) и категорическом (*praedicatorio*) силлогизме. Далее — о гипотетическом суждении (*propositio*) и силлогизме, об определении и делении; кроме того, Георгий обещает читателю, что «не пренебрежём мы, конечно, и теми правилами, которые описывают смысл и природу того, что новые авторы (*juniores*) называют предписанием (*obligationem*)» [5, p. 31–32].

Влияние логических трактатов Аристотеля и сочинений Цицерона на *Isagoge Dialectica* очевидно, но эти авторы не были единственными источниками Георгия: ссылается он также на Порфирия и Боэция [5, напр. p. 32–33, 100]. Дж. Монфасани, называющий *Isagoge Dialectica* примером «адаптации схоластической логики для нужд ораторского искусства», полагает, что Георгий Трапезундский начал знакомиться со схоластической философией по меньшей мере с середины 1430-х годов [12, p. 49]. И действительно, уже К. Прантль отмечает, что в своём изложении учения о силлогизмах Георгий следует Петру Испанскому (вплоть до полного совпадения списка модусов силлогизмов четырёх фигур, данного в той же последовательности, что в *Summulae Logicales*) [14, S. 170; ср. 8, Cvi-r]. Ч. Вазоли высказывает предположение, что со схоластической логикой Георгия познакомил Геннадий Схоларий [16, p. 83], что вряд ли возможно, поскольку тому на момент отъезда Георгия в Италию было около десяти лет [11, p. 305, n. 19] (согласно PLP, Георгий действительно учился у Геннадия Схолария [15, № 4120]: если так, то это случилось уже после того, как была написана *Isagoge Dialectica*). Однако то, что в *Isagoge Dialectica* нередки точные цитаты из латинских источников, показывает, что Ч. Вазоли, вероятно, прав, утверждая, что Георгий читал схоластов в оригинале (даже если написанные полатыни трактаты уже были переведены на греческий) [16, p. 91]. Помимо Петра Испанского, в список схоластов, явно или неявно появляющихся на страницах учебника Георгия, входят Фома Аквинский, учитель Петра Испанского Уильям Шервуд и Гилберт Порретанский, которому приписывался трактат *Liber de sex principiis* [16, p. 81–99]. Не менее интересным представляется и вопрос о том, кого Георгий подразумевает, говоря о *juniores*. Ч. Вазоли находит в *Isagoge Dialectica* определения понятий *consequentia*, *suppositio* и *obligatio*, вероятно, позаимствованные из *Summa Totius Logica* Оккама [16, p. 85, 90, n. 25; 5, p. 84–85, 143, 162]. Дж. Монфасани показывает, что, например, изложение Георгием проблемы сведения предикатов к одной из пяти предикабилий Порфирия очень похоже на трактовку Павла Венецианского в *Logica parva*, а также указывает, что, давая определение понятию категории (*praedicamentum*), Георгий использует характерное словечко *co-ordinatio*, также появляющееся в *Logica parva* [11, p. 308. n. 28, p. 209, n. 29].

Как уже было сказано, учебник Георгия Трапезундского предназначался для конкретного ученика, происхождение и положение которого требовало умения убедительно говорить. Любопытно, что уже в издании середины XVI века письмо к Пьетро Гамбакорта отсутствует, и, столкнувшись с необходимостью прокомментировать обращение автора к «моему Петру» в тексте, Иоанн Новиомагус (*Iohannes Noviomagus van Bronkhorst*) идентифицировал его с другим наследником знатного рода: Пьетро Медичи, сыном Козимо Старшего [5, p. 109, 115]. Возможно, такой выбор предполагаемого адресата связан не только с желанием приукрасить репутацию самого Георгия и его учебника, но и с тем, что в первый, итальянский, период своей истории: с момента написания и до 1492 года, когда трактат по чистой случайности попал в руки французского гуманиста Якоба Фабера (Жака Лефевра), — он использовался преподавателями-гуманистами, дававшими частные уроки [11, p. 328]. Первое, венецианское, издание *Isagoge Dialectica* появилось в 1470 году; в 1508 году Якоб Фабер издал учебник в Париже, намереваясь сделать его частью своей образовательной реформы, и за следующие 60 лет он был издан более пятидесяти раз [11, p. 329, 335; 16, p. 83]. Дж. Монфасани отмечает, что пики популярности сочинения Георгия и *De inventione dialectica* Рудольфа Агриколы совпадают по времени, и предполагает, что они дополняли друг друга в новой «гуманистической» системе логики, поскольку охватывали две основные её части: учение о нахождении (Агрикола) и о суждении (Георгий) [11, p. 335].

По замечанию Ч. Вазоли, для трёх поколений гуманистов учебник Георгия, «пример нового философского и педагогического мышления», заменил средневековые схоластические руководства по логике [16, p. 83]: по нему преподавали в Познани и Коимбре, Кэмбридже и Париже, Лувене и Мессине [11, p. 335–337]. Ярким примером того, сколь глубоким и повсеместным было влияние небольшой книжки Георгия Трапезундского, можно счесть упоминание его имени в «Опытах» Монтеня. Рас-

суждая о том, что животные от природы способны строить достаточно сложные умозаключения, он приводит в пример собаку, идущую по следу хозяина, восстанавливает ход её рассуждений и замечает: «Разве это диалектическое суждение и это умение пользоваться как отдельными частями силлогизма, так и силлогизмом в целом, которыми собака обладает от природы, не стоит выучки, полученной у Георгия Трапезундского?» [1, с. 156]. Таким образом, для выпускника Коллеж-де-Гиень имя Георгия было синонимом «школьной» логики. Однако уже в середине XVI века на смену *Isagoge Dialectica* пришли учебники Иоганнеса Штурма, Пьера де ла Раме и Филиппа Меланхтона [2, p. 627ff; 11, p. 337], и Георгий оказался забыт.

Литература

1. Монтень М. Опыты. Книга 2 / Издание подготовили Ф. А. Коган-Бернштейн, А. С. Бобович и А. А. Смирнов. Ответственные редакторы: С. Д. Сказкин, А. А. Смирнов. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958.
2. Ashworth, E. Jennifer. Developments in the Fifteenth and Sixteenth Centuries // Handbook of the History of Logic. Vol. 2. Mediaeval and Renaissance Logic. / ed. by Dov M. Gabbay and John Woods. North-Holland; Elsevier: Amsterdam, 2008. Pp. 609–644.
3. Castellani G. Giorgio da Trebisonda: maestro di eloquenza a Vicenza e a Venezia, in Nuovo Arch. veneto, XI (1896), pp. 123–142.
4. Copenhaver, Brian P. Translation, terminology and style in philosophical discourse // Cambridge History of Renaissance Philosophy / C. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, & J. Kraye (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 75–110.
5. Georgii Trapezuntii De Re Dialectica Liber. Lugduni: apud Antonium Vincentium, 1545.
6. Georgii Trapezuntii Isagoge dialectica ad praestantem adolescentem Petrum Gambacurtam de Pisis incipit feliciter. MS Wien, BN, lat. 2485.
7. Jardine L. Humanistic Logic // Cambridge History of Renaissance Philosophy / C. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, & J. Kraye (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 173–198.
8. Johannes XXI, Pont. Max. (Petrus Hispanus). Summulae logicales. MS Firenze, Magl. M.6.11.
9. Litta, Pompeo. Famiglie celebri di Italia. Gambacorta di Pisa. Ferrario: Milano, 1840.
10. M. Tullius Cicero. M. Tulli Ciceronis Rhetorica, Tomus II / ed. by A. S. Wilkins. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii. e Typographeo Clarendoniano, 1911.
11. Monfasani J. George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic // Columbia Studies in the Classical Tradition. Vol. 1. Leiden: Brill, 1976.
12. Monfasani J. George of Trebizond, Thomas Aquinas, and Latin Scholasticism // Never the Twain Shall Meet? Latins and Greeks learning from each other in Byzantium / ed. by Searby, D. Byzantinisches Archiv. Series Philosophica, 2. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. P. 47–62.
13. Nauta, L. Lorenzo Valla and the rise of humanist dialectic // Cambridge Companion to Renaissance Philosophy / ed. by James Hankins. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Pp. 193–210.
14. Prantl, von Karl. Geschichte der Logik im Abendland. Bd. 4. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1870.
15. Prosopographischen Lexikons der Palaiologenzeit. Fasz. 1–12. CD ROM–Version / Erich Trapp et al. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenchaften, 2001.
16. Vasoli, Cesare. La dialettica e la retorica dell'Umanesimo: "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo. Milano, 1968.
17. Viti Paolo. Giorgio da Trebisonda // Dizionario Biografico degli Italiani. Vol. 55 (2001). P. 373–382.

DOI 10.25991/AE.2019.15.22.007
УДК 161

О. И. Барышева
Барышева Ольга Игоревна — научный сотрудник
Русской христианской гуманитарной академии,
olga.i.barysheva@gmail.com

КАК ИЗУЧАЛИ ГРАММАТИКУ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ШКОЛЕ? ПРИНЦИПЫ ИЗЛОЖЕНИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ГРАММАТИКИ В «КАНОНАХ» ФЕОДОСИЯ*

В данной работе исследуются особенности изучения грамматики древнегреческого языка в поздней Античности и в Византии. На материале одного из самых распространенных учебников грамматики в данный период, «Канонов» Феодосия, ставится вопрос об основных принципах изложения греческой грамматики.
Ключевые слова: античная грамматика, византийская грамматика, древнегреческий язык, Дионисий Фракийский, «Каноны» Феодосия.

Barysheva O. I.
STUDYING GRAMMAR IN BYZANTINE SCHOOL. THE PRINCIPLES OF THE STATEMENT OF GREEK GRAMMAR IN THEODOSIUS' "CANONS"

In this paper, we analyze, how the grammar of Ancient Greek was studied in Late Antiquity and in Byzantium. On the material of one of the most common grammar textbooks in this period, Theodosius' "Canons", the question of the basic principles of Greek grammar is raised.
Key words: ancient grammar, Byzantine grammar, Ancient Greek, Dionysius Thrax, Theodosius' "Canons".

«Каноны» Феодосия — один из наиболее распространенных учебников грамматики в поздней Античности и в Византии. Полное греческое название данного текста Εἰσαγωγικοὶ κανόνες περὶ κλίσεως ὀνομάτων καὶ ρημάτων можно перевести на русский как «Введение в правила склонения имен и глаголов». Изд. [4,5]. Текст был весьма популярен — он сохранился в большом количестве рукописей византийского и поствизантийского времени. Еще в VIII–IX вв. «Каноны» стали предметом весьма пространных комментариев, например Георгия Хировоска и Иоанна Харакса. Ученые сходятся в том, что наряду с классическим учебником Дионисия Фракийского «Каноны» использовались в качестве учебника по грамматике греческого языка в рамках ἐγκύκλιος παιδεία. Между тем трактат до сих пор остается изучен крайне мало. Несмотря на то что «Каноны» Феодосия упоминаются и кратко характеризуются в ряде обобщающих трудов [1, 478; 2, 83–84], специальных работ, посвященных анализу данного памятника, совсем мало [6, 405–428]. Отсутствует и современное критическое издание текста. Комплексное исследование «Канонов» Феодосия, имеющих столь большое значение для античной и византийской грамматической теории, равно как и подготовка нового критического издания данного памятника, — важная задача современной науки. Цель данной работы — представить основные принципы изложения грамматического материала в «Канонах».

«Каноны» состоят из двух больших по существу самостоятельных разделов: первый из них посвящен склонению «имен» — существительных и прилагательных, а второй — спряжению глаголов. «Каноны» не содержат ни теоретического введения, в котором определялись и растолковывались бы грамматические термины, ни обращения к читателю, пояснявшего бы назначение текста. По-видимому, этот текст рассматривался автором как приложение к Τέχνη γραμματική Дионисия Фракийского — весьма авторитетному, но очень краткому руководству по грамматике. О связи «Канонов» с трактатом Дионисия свидетельствует и то, что Феодосий пользуется терминологией Дионисия, никак ее не разъясняя. Стало быть, ученикам, для которых писались каноны, эта терминология должна была быть известна.

Первый раздел «Канонов» содержит парадигмы склонения для 56 типов существительных и прилагательных и небольшие комментарии к ним (Ни Дионисий Фракийский, ни Феодосий не выделяют прилагательные как отдельную морфологическую категорию. Они объединены с существительными общим термином ὄνομα). Само количество выделенных Феодосием типов существительных, а также принцип их группировки наверняка удивил бы читателя, знакомого с тем, как тот же грамматический материал излагается в современных учебниках. В первую очередь, Феодосий группирует все имена по родам: вначале он дает 35 образцов образования форм имен мужского рода, затем 12 женского и 9 среднего. Выделяя определенный тип склонения внутри этих групп, автор прежде всего руководствуется окончанием слова в начальной форме, т. е. в именительном падеже единственного числа. Однако в древнегреческом языке слова, при-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках научного проекта № 18–78–10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

надлежащие разным склонениям, могут иметь в именительном падеже одинаковые окончания (например, слова Αἴας и κοχλίας, избранные в качестве примеров в первом и втором каноне соответственно, совпадают в трех последних буквах, но относятся тем не менее к разным склонениям). Поэтому Феодосий вынужден искать дополнительные критерии, которые позволили бы отнести схожие в начальной форме слова к разным типам склонения. Этими критериями становятся то количество слогов в слове, то тип ударения, то долгота последнего или предпоследнего слога, а также и некоторые другие основания.

Например, слова мужского рода, оканчивающиеся на -ας, склоняются по образцу слова Αἴας (канон 1), если они состоят из двух слогов, не имеют ударения на последнем слоге (βαρύτονα), и при этом их последний слог долог (μακροκατάληκτα). Если слово мужского рода с окончанием -ας включает более двух слогов (и также не имеет ударения на последнем слоге), оно относится к другому типу и склоняется по образцу κοχλίας (канон 2). Кроме того, в греческом языке встречаются и слова на -ας с ударением на последнем слоге. Они образуют еще один тип склонения, парадигма которого дана уже в следующем разделе, Περὶ θηλυκών, поскольку все слова данного типа относятся к женскому роду.

Слова мужского рода, оканчивающиеся на -ις, будут склоняться по-разному в зависимости от того, являются они именами собственными или нарицательными (каноны 7 и 8 соответственно). Слова мужского рода, оканчивающиеся на -υς, также образуют два отдельных типа склонения. К первому относятся имена трехродные (ὀνόματα τριγενῆ), а ко второму — единородные (ὀνόματα μονογενῆ), т. е. прилагательные трех окончаний и существительные мужского рода с основой на -υ.

Легко убедиться, что детальная классификация, разработанная в «Канонах» Феодосия лишена какой бы то ни было теоретической базы, она представляет собой конгломерат закономерностей, основанных на сугубо внешних наблюдениях носителя греческого языка. Речь идет именно о закономерностях, а не строгих правилах, поскольку, несмотря на большое количество типов имен, некоторые категории из этой системы выпадают. Например, в ней не находят себе места прилагательные, склоняющиеся по образцу μέλας, τάλας.

Каждый канон представляет полную парадигму склонения имени данного типа. Сначала приводятся формы единственного числа, затем двойственного и после — множественного. Образование падежных форм сопровождается комментариями, которые представляют собой своего рода мнемонические правила, фиксирующие закономерности изменения слов, выходящие за рамки одного конкретного типа склонения. Приведем несколько примеров таких правил:

> «τῷ Αἴαντι: Всякий родительный падеж, оканчивающийся на -ος, образует дательный падеж путем замены -ος на -ι с сохранением ударения [на том же слоге] и долготы гласных» [4, 3. 6–7].

Определение типа склонения слова в зависимости от его начальной формы привело, как мы видели, к тому, что слова, на самом деле принадлежащие к одному склонению (в современном понимании), оказываются отнесены к разным типам. Приведенное правило, а также подобные ему, подчеркивают общность большого количества типов и обращают внимание учащегося на закономерности, в иных формулировках присутствующие и в современных учебниках.

> «Τὸν Αἴαντα: всякий дательный падеж, оканчивающийся на ι произносимую (в противоположность ι непроизносимой, т. е. ι adscriptum и ι subscriptum), когда он имеет равное количество слогов с винительным падежом, образует его обращением -ι в-α: λέβητι λέβητα» [4, 3. 8–10].

Это правило вновь охватывает слова, относящиеся к современному третьему склонению, но условие равносложности дательного и винительного падежей исключает из их числа слова с основами на -ι и -υ, ведь в таких словах винительный падеж единственного числа имеет на один слог меньше, чем дательный, и оканчивается не на -α, а на -ν.

> «Οἱ Αἴαντες: всякий именительный падеж двойственного числа, оканчивающийся на -ε, образует именительный падеж множественного числа путем присоединения -ς: χάριτε χάριτες, νᾶε νᾶες, ἔρωτε ἔρωτες» [4, 4. 7–9].

На примере данного правила, также объединяющего слова третьего склонения, хорошо видна разница между современным подходом к образованию форм и тем, как на эти вещи смотрели в Античности и затем в Византии. С современной точки зрения образование падежной формы состоит в присоединении окончания к грамматической основе слова. При этом окончание как самостоятельная морфема, т. е. наименьшая осмысленная единица языка, не допускает деления на части и должно присоединяться к основе целиком. Недопустимо также и присоединение окончания не к основе, а к другой падежной форме, уже имеющей окончание. При таком подходе невозможно образование формы множественного числа Αἴαντες от формы соответствующего двойственного числа Αἴαντε присоединением к ней элемента -ς, т. к. она, во-первых, уже имеет падежное окончание двойственного числа -ε, а, во-вторых, не -ς, а -ες является падежным окончанием рассматриваемой формы. Античная грамматика идет по другому пути, который можно было бы назвать путем последовательной трансформации. При таком подходе новые формы образуются не от основы слова, а от других форм (полученных, в свою очередь, из еще каких-то форм) путем присоединения либо отбрасывания одной или нескольких букв, или путем замены одних букв либо их сочетаний другими (что, впрочем, сводится к двум

предыдущим операциям). При этом в качестве исходной для трансформации формы выбирается та, которая, во-первых, требует минимальных изменений, чтобы получить искомую форму, и, во-вторых, позволяет объединить одним трансформационным правилом как можно большее число типов склонений.

«Τῷ κοχλίᾳ: всякий родительный падеж, имеющий равное количество слогов с именительным, имеет дательный падеж, оканчивающийся на ι непроизносимую после гласного именительного падежа или соответствующего ему долгого» [4, 4. 23–5. 3].

Данное правило объединяет в одну группу слова, относящиеся к современным первому и второму склонениям, и отличает их от слов третьего склонения, формы косвенных падежей которых имеют на один слог больше, чем форма именительного падежа.

«Τὸν κοχλίαν: всякий раз, когда именительный падеж [единственного числа] оканчивается на -ς и имеет равносложный винительный падеж, этот винительный падеж будет оканчиваться на -ν после тех же самых гласных: ἰχθῦς ἰχθύν, καλός καλόν» [4, 5. 3–5].

Под это правило подпадает большая группа существительных и прилагательных, относящихся ко всем трем современным склонениям.

До сих пор речь шла о первом разделе «Канонов», посвященном склонению имен. Теперь обратимся ко второму разделу данного трактата.

Структура второго раздела «Канонов», где речь идет об образовании форм глаголов, существенно отличается от структуры первого раздела. Греческий глагол имеет четыре наклонения, три залога и семь времен (некоторые из которых образуют как слабые, так и сильные формы), а кроме того, изменяется по лицам и числам, имеет причастие и инфинитив. Это означает, что от каждого глагола можно образовать несколько сотен (!) грамматических форм. Античная грамматическая теория выделяла 14 типов спряжений глаголов в зависимости от конечного звука основы (7 спряжений глаголов на -ω βαρύτονα, 3 спряжения глаголов на -ω περισπώμενα и 4 спряжения глаголов на -μι).

Феодосий, разумеется, знаком с этой типологией (см., например, описание первого будущего времени [5, 53. 1–15], в котором Феодосий явно ссылается на семь спряжений глаголов на -ω βαρύτονα и три περισπώμενα Дионисия [3, 53.5–59.2]), но не находит нужным приводить парадигмы для всех спряжений, справедливо полагая, что существенным образом отличаются только группа спряжений глаголов на -ω и группа спряжений глаголов на -μι (современная грамматика также выделяет два этих спряжения). Таким образом, во второй части «Канонов» оказываются всего два раздела, как и два глагола-образца (напомним, в отличие от 56 существительных-образцов в первой части!): τύπτω (спряжение на -ω) и τίθημι (спряжение на -μι).

Порядок изложения материала в каждом из них таков: сперва рассматривается действительный залог изъявительного наклонения. По порядку изучаются настоящее время, группа прошедших времен и будущее время. Затем в той же последовательности образуются формы пассивного и медиального залогов изъявительного наклонения. Далее следует раздел, посвященный инфинитиву, где в небольшом вступлении обсуждается вопрос, является ли вообще инфинитив формой глагола. Затем приходит черед остальных наклонений — повелительного, желательного и сослагательного. Рассмотрение глагольных форм завершается разговором о причастии.

Описание глаголов, так же как и описание существительных, сопровождается подробными комментариями. Феодосий формулирует большое число правил, которые должны помочь учащемуся систематизировать огромный грамматический материал. Рассмотрим и проанализируем некоторые из них:

«Τύπτει (3 л. ед. ч. наст. в. действ. залога изъявит. наклонения): Всякое второе лицо [глагола], заканчивающееся на -ς, образует третье путем отбрасывания -ς: ποιεῖς ποιεῖ, ἔλεγες ἔλεγε» [5, 43. 15–17]. «Τύπτομεν (1 л. мн. ч. наст. в. действ. залога изъявит. наклонения): Первое лицо множественного числа [настоящего и будущего времени] получится, если в родительном падеже причастий настоящего и будущего времени отбросить -τος и перед -ν вставить -με: λέγοντος λέγον λέγομεν» [5, 44. 16–18].

Такого рода правила мы уже встречали, говоря о существительных. Их можно назвать обобщающими, поскольку закономерность, которая в них постулируется, выходит за рамки рассматриваемой формы и распространяется на весь класс глаголов на -ω, а иногда и всех глаголов вообще. Кроме того, второе из приведенных правил демонстрирует особенность, на которую мы также уже указывали: античная грамматика не расчленяла слово на основу и окончание, а образовывала новые формы путем трансформации других, кажущихся наиболее близкими, форм.

Некоторые правила устанавливают неожиданные связи между формами, в действительности весьма далекими одна от другой, например:

«Ἔτυπτον (3 л. мн. ч. имперфект действ. залога): Из четырех прошедших времен — я имею в виду имперфект, перфект, плюсквамперфект и аорист — те, которые имеют причастие с острым ударением на последнем слоге, оканчивающееся на -ς, имеют в третьем и первом лице множественного числа равное количество слогов. […] А у тех из них, которые не имеют причастия на -ς с острым ударением, третье лицо имеет на один слог меньше, чем первое, и оканчивается на тот же слог, который был предпоследним в родительном падеже причастия» [5, 46. 14–20].

Некоторые правила построены по иному принципу. В них учитывается различия между катего-

риями глаголов, выделенными в трактате Дионисия Фракийца:

«Τέτυφα: Итак, всякая форма [1 л., ед. ч.] перфекта оканчивается на -α, которой предшествует или -κ, или -φ, или -χ, и это сближает перфект с будущим временем: ведь когда будущее время [образуется] через -σ, перфект — через κ, πείθω πείσω πέπεικα, а когда через -ψ, перфект — через φ, λείβω λείψω λέλειφα, а когда через -ξ, перфект — через χ […]» [5, 47. 9–14].

Итак, мы рассмотрели принципы изложения грамматического материала в «Канонах» Феодосия. Мы убедились в том, что они коренным образом отличаются от принципов изложения греческой грамматики, которые сформировались в западноевропейской классической филологии и используются в современных учебниках. Византийские школьники изучали древнегреческий язык совсем не так, как мы. Методы средневекового обучения подразумевали, в первую очередь, не усвоение теоретических основ, а запоминание большого объема правил и парадигм. Кроме того, разумеется, изучение этих правил сопровождалось и закреплялось заучиванием наизусть больших отрывков древнегреческих текстов.

Изучение комментариев к «Канонам», а также более поздних византийских пособий по греческой грамматике позволит проследить эволюцию грамматических канонов в рамках византийской образовательной системы и охарактеризовать процесс ее западноевропейской рецепции в эпоху Возрождения в XV в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship / ed. F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos. Leiden, Boston: Brill, 2015.
2. Dickey E. Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from Their Beginnings to the Byzantine Period. Oxford University Press, 2007.
3. Dionysius Thrax. Ars Grammatica / *Grammatici Graeci*, ed. G. Uhlig. Vol. 1.1. Leipzig: Teubner, 1883. P. 5–100.
4. Theodosius. Canones isagogici de flexione nominum / *Grammatici Graeci*, ed. A. Hilgard. Vol. 4.1. Leipzig: Teubner, 1894. P. 3–42.
5. Theodosius. Canones isagogici de flexione verborum / *Grammatici Graeci*, ed. A. Hilgard. Vol. 4.1. Leipzig: Teubner, 1894. P. 43–99.
6. van Elst V. Theodosius and his Byzantine Successors on the Participle: A Didactic Approach // Ancient Scholarship and Grammar. Archetypes, Concepts and Contexts / ed. S. Matthaios, F. Montanari, A. Rengakos. De Gruyter, 2011.

DOI 10.25991/AE.2019.98.45.008
УДК 94

Г. Ю. Каптен
Каптен Герман Юриевич — кандидат философских наук,
доцент Санкт-Петербургского государственного университета
аэрокосмического приборостроения,
gkapten@rambler.ru

КОНЦЕПЦИЯ СВЯЩЕННОЙ ВОЙНЫ В КОНТЕКСТЕ ИКОНОБОРЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ

Представленная статья посвящена изучению вопроса об использовании идей священной войны императорами-иконоборцами для подтверждения своих притязаний на полноту не только светской, но и религиозной власти. Иконоборческое движение представляло собой не чисто богословский спор, но и целую программу переустройства государства и общественной жизни. Причем со временем политические аспекты все больше выходили на первый план, заслоняя собой богословские вопросы. Участие в войнах против иноверцев было призвано повысить авторитет императора, придавая его фигуре священный ореол, в ущерб значимости Церкви в жизни общества.
Ключевые слова: Византия, иконоборчество, священная война.

Kapten G. Yu.
The Holy war concept in the context of iconoclastic politics

This article studies the using“holy war” concept by iconoclastic emperors to confirm their pretensions to the religious authority. The iconoclastic movement was not only a purely theological dispute, but also a program of state and public life reorganization. Eventually, political aspects increasemuch more then theological questions. Participation in the wars against the pagans was designed to enhance the emperor’s authority, giving him sacredness to the detriment of the Church significance in the life of society.
Keywords: Byzantium, iconoclast, holy war.

Изучая проблему генезиса византийских представлений о священной войне как части государственной политики, нельзя не заметить, что наибольшее развитие эти идеи получили во время правления императоров-иконоборцев. Тесная связь религиозных и светских сюжетов была характерна для византийской жизни практически во все время существования этого государства. Едва ли не с IV века внутренняя жизнь империи во многом определялась идеей о возможности достижения политической гармонии через единоверие граждан.

Иконоборческое движение представляло собой не просто богословский спор, но целую программу переустройства государства и общественной жизни. Причем со временем политические аспекты все больше выходили на первый план, заслоняя собой чисто богословские вопросы. Перипетии этой борьбы привели к тому, что в VII веке, по справедливому замечанию Д. Е. Афиногенова [4, с. 11], авторитет константинопольского патриарха упал ниже, чем когда бы то ни было. Императоры не только смещали неугодных епископов, но и активно проводили линию своеобразной «секуляризации» жизни страны, особенно проявлявшуюся в столице.

Однако процесс падения авторитета и влиятельности Церкви в эту эпоху (хотя, судя по всему, и в другие тоже) сопровождался встречным процессом освящения государственных институтов и лично самих императоров на троне. Развитие идеи об особой сакральности фигуры императора согласовывалось с представлением о том, что василевс обязан защищать народ и Церковь, фактически отождествляемых в византийской политической парадигме, и от внешних врагов, и от внутренних: разбойников и иных асоциальных элементов, подрывавших общество видимым образом, а также и еретиков, угрожавших ему незримо.

Достижение социальной гармонии и внешней мощи государства невозможно без строгого единомыслия всех граждан страны. Поэтому император обязан заботиться еще и о единстве веры, которое, в свою очередь, требует быстрого и четкого решения всех догматических затруднений.

Широко известно, что в византийском богословии наблюдались разные мнения по вопросам иконопочитания, поэтому определенная оппозиция общепринятым традициям прослеживалась как среди клириков, так и среди образованных мирян. Исходя из этого, император имел право инициировать богословские прения (с позиции политической идеологии Романии) и даже мог высказать свое мнение по этому вопросу. Более того, если поднятый вопрос угрожал расколом обществу, то это право становилось обязанностью василевса.

Учитывая то обстоятельство, что кроме чисто вероучительного измерения иконоборчество представляло собой и определенную социально-государственную программу реформ, вопрос, который обязан задать исследователь политического аспекта этого движения, можно сформулировать так: почему Лев III счел, что для достижения единомыслия император имеет право единолично, без собора, объявить свое богословское мнение обязательным для всех?

В дальнейшем, особенно в связи с собором 754 года, когда необходимые формальности были отчасти соблюдены, этот вопрос стал обобщаться: насколько сакральность поста императора (в которой никто из ромеев не сомневался) позволяет ему контролировать действия клириков и даже простых монахов? Могут ли они во время соборных обсуждений свободно противоречить определениям василевса?

Выше упоминалось, что уже в VII веке эта проблема стала актуальной в связи с политикой Ираклия, поэтому можно согласиться с мнением Лурье и Баранова о том, что Лев III действительно счел себя «религиозным реформатором… мессианской фигурой, своего рода «исправленным изданием» основателя предыдущей династии, Ираклия» [6, с. 416].

Папа Григорий II, понимая, какая именно модель церковно-государственных отношений стоит за претензией императора, в своем первом письме специально оговорил: «догматы св. Церкви не дело императоров, но архиереев (nonimperatorumesse, sedpontificum)… И императоры поэтому должны удерживать себя от вмешательства в дела церковные и заниматься тем, что им вручено (ab ecclesiastic is abstineant, et quae sibicommiss as untcapessant)» [PL 89, 518a].

Примечательно, что предложение Льва созвать собор для решения этого вопроса понтифик отвергает под довольно странно сформулированным предлогом: уже проявивший себя врагом Церкви император — «человек непостоянный и варвар (vacillesacbarbaros)» [PL 89, 518b] — не может председательствовать на нем. Скорее всего, за этим скрывалась боязнь папы, что собор под нажимом василевса может пойти на поводу его политики. Согласно его представлениям, император должен лишь организовывать соборы и послушно выполнять его решения. В качестве же образца правильного поведения правителя он приводит решение Константина Погоната, отказавшегося от председательства на Шестом Вселенском Соборе и согласившегося стать одним из рядовых его участников, во всем послушного принятым решениям [PL 89, 517c].

Отвечая на критику своих действий со стороны Григория, император заявил, что он есть не только император, но и иерей («βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι») [3, Vol 12, p. 970]. Это вызвало весьма гневный ответ понтифика, посвятившего почти все второе свое письмо Льву утверждению, что императоры не имеют право выдвигать какие-либо предложения в области вероучения. При этом Григорий утверждает ни много ни мало: «Догматы — дело не царей, но архиереев, так как мы имеем ум Христов (non sunt imperatorum dogmata, sed pontificum, quoniam Chrisi isensumnos habemus)» [PL 89, 522a].

Отблеск этой полемики звучал и во время собора в Иерии 754 года, где в определении было заявлено, что Бог воздвиг императоров — служителей Своих, подобных апостолам(ἰσαπόστολος), умудренных силой того же Духа, что и святителей-богословов.

Претензии иконоборцев на право императоров вводить какие-либо новые элементы в вероучение прекрасно понимал и Иоанн Дамаскин, во втором слове в защиту иконопочитания прямо заявивший: «Не царей дело — давать законы Церкви… Не цари глаголаша вам слово, но Апостолы и пророки, и пастыри, и учители… Царям свойствен хороший образ государственной деятельности; церковное же устройство — дело пастырей и учителей» [5, с. 379].

Также на Седьмом Вселенском Соборе патриарх Тарасий, с должным количеством «реверансов» в сторону государей как светских владык и полководцев, все же четко дал понять, что «вероучительная деятельность или руководство Церковью не входят в сферу компетенции императоров» [4, с. 29]. Подобная мысль фигурировала и в чине Торжества Православия при патриархе Мефодии [см. 4, с. 111–112].

Все это подводит к мысли, что политический аспект иконоборчества прекрасно осознавался всеми участниками конфликта и рассматривался почти наравне с собственно богословским вопросом о месте икон в жизни христиан.

Очень важно, что впервые в качестве оппонентов благочестивых императоров выступили не только язычники и мусульмане, но и западные христиане. Уже в письмах Льву Исавру папа ссылался на свой авторитет на Западе и готовность тамошних правителей защитить его силой оружия, если возникнет такая необходимость.

В ответ на противостояние Рима василевс подчинил находившиеся на территории Византии и подчинявшиеся папе епархии константинопольскому патриарху и начал военные приготовления против Италии. Теперь иконопочитание стало восприниматься как политическая неблагонадежность, преступление против государственных законов и канонов Церкви. «Неправильным» христианам Запада, которые посмели поставить под вопрос первенство василевса, противопоставлялось «правильное» вероисповедание и лояльность Востока.

О том, что ближе к концу VIII века именно политическая составляющая спора стала превалировать над религиозной, говорит и произошедший сразу после Седьмого Собора 787 года поворот и на Западе, обратившемся под нажимом Карла Великого к умеренному иконоборчеству. Интересно, что для претворения в жизнь решений Собора были задействованы те же рычаги государственного контроля, что ранее использовались для проведения политики иконоборчества. Проиграв на данном этапе богословскую составляющую спора, политика Льва III и Константина Копронима продолжала определять государственное устройство.

Важной частью политического аспекта иконоборческой политики была и проблема сакрализация военных действий. Появлению концепции священной войны способствовали как внешние, так и вну-

тренние факторы. Во-первых, продолжалась крайне напряженная война с мусульманами и болгарами-язычниками, поэтому вопрос выживания государства был чрезвычайно актуален.

Стремление использовать оружие и тактику противника старо, как и сами военные действия, поэтому соблазн ответить на Газават своего рода «православным джихадом» был весьма велик. Кроме того, не для того императоры отнимали власть у патриархов, чтоб сдать ее халифам.

Во-вторых, концепция священной войны была призвана повышать политический авторитет императора, давая ему дополнительные аргументы для спора со сторонниками независимой (вернее, менее зависимой) от государства Церкви.

Военные действия могли использоваться властью для укрепления своего престижа, демонстрируя превосходство «реальных» действий по защите веры перед «бесполезными» церковными диспутами и богословскими построениями, особенно когда эти дела подтверждаются Самим Богом, дарующему победу ромейской армии.

Во многом именно такой подход был выражен в красноречивой преамбуле к «Эклоге» Льва III и Константина V, где первостепенной задачей царей называется защита подданных, достигаемая через установление справедливого правления. При этом выражается уже знакомая по предыдущим эпохам вера в прямую связь приверженности царей к справедливости, в контексте эпохи, понимаемой как широкий спектр иконоборческих реформ и военных побед, которыми они «увенчаны Всевышней рукой как самой драгоценной диадемой» [1, p. 10, см. так же 2, p. 13].

Благочестие народа, армии и лично самого василевса также считалось залогом успешности всей политики, в том числе и военной. Так, во время походов императора-воина Константина Копронима (например, болгарской кампании 759 года) в церквях столицы служили специальные молебны о даровании победы над язычниками.

При этом связь «справедливость-победа» начинала пониматься не только в традиционном для времен Юстиниана смысле, но и в обратном: успешность военных кампаний служила доказательством правильности внутренней политики властей. Примечательно, что такое понимание вполне разделяли многие деятели и второй волны иконоборчества, видя военные неудачи императоров иконопочитателей Ирины и Никифора I.

Весь следующий век между Церковью и василевсами шли поиски хотя бы некоторого согласия. Константинополь неоднократно будоражили скандальные истории, вызванные личным поведением высших должностных лиц. Тем не менее, несмотря на это, правители Византии уже не пытались вносить какие-либо значимые догматические вопросы вплоть до униальных проектов с Западом в Позднем Средневековье. Поводы же для ссор с патриархами находились в некотором смысле в более безопасных, по сравнению с догматикой, областях каноники и нравственности.

Литература

1. Ecloga Leoniset Constantini, Epanagoge Basilii Leonis et Alexandri. Lipsiae, 1852.
2. Haldon J. F. Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565–1204.Routledge. 1999.
3. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collecto. Florentia-Venetia, 1759–1769.
4. Афиногенов Д. Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847) М., 1997.
5. Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. СПб., Т. 1, 1913.
6. Лурье В. М. (при участии В. А. Баранова). История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ: ФИЛОСОФСКИЕ, БОГОСЛОВСКИЕ, ИСТОРИКО-ЦЕРКОВНЫЕ АСПЕКТЫ

DOI 10.25991/AE.2019.83.87.009
УДК 27–144.89; 27–675

М. Ю. Хромцова
Марина Юрьевна Хромцова — кандидат философских наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии
marina-chr@list.ru

ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ ПОЛА КНИТТЕРА

В статье анализируется вклад Пола Книттера в современную дискуссию о религиозном плюрализме, раскрываются сильные и слабые стороны его подхода. Ориентированная на диалогическую «открытость» плюралистическая модель теологии религий Книттера исходит из сотериоцентрической позиции. Мыслитель тесно связывает заботу о социальной справедливости с проблемой христианского богословия религий и формулирует свою корреляционную модель межконфессиональных отношений, призывающую к тому, чтобы религии мира объединились вокруг критерия «благосостояния человека» для совместного решения проблем страдания земли и ее жителей. Книттер эффективно выступает за приостановление поиска доктринального единства в подчинении этической задаче, призывающей продвигать программу освобождения.
Ключевые слова: теология религий, П. Книттер, теология освобождения, сотеоцентризм, межрелигиозный диалог

M. Y. Khromtcova
Pluralistic theology of Paul Knitter.

The article analyzes the contribution of Paul Knitter to the contemporary discussion on religious pluralism, reveals the strengths and weaknesses of his approach. Oriented on a dialogical “openness”, Knitteter’s pluralistic model of the theology of religions proceeds from the soteriocentric position. The thinker closely connects the concern for social justice with the problem of the Christian theology of religions and formulates his own correlation model of inter-religious relations, calling for the world’s religions to unite around the criterion of “human well-being” to jointly solve the problems of suffering of the land and its inhabitants. Kniter effectively advocates the suspension of the search for doctrinal unity in the submission to the ethical task, which calls for the promotion of the liberation program.
Keywords: theology of religions, P. Knitter, liberation theology, soteriocentric position, interreligious dialogue

Американский католический теолог Пол Книттер является одним из наиболее ярких представителей плюралистического подхода в теологии религий. В отличие от эксклюзивного подхода, принимающего за истинную только одну религию, и инклюзивного, считающего, что спасение возможно для исповедующих нехристианские религии, но только из-за сокрытого в них Христа, плюрализм говорит о многих путях, ведущих к Богу. Наиболее известными сторонниками этого подхода являются Джон Хик, Пол Книттер, Уилфред Кантвелл Смит и Алоизиус Пиерис.

Ядром плюралистической гипотезы, как она выражена в работах её классического автора Д. Хика, является то, что различные религиозные традиции «представляют собой различные способы восприятия, понимания и жизни в отношении к трансцендентной божественной Реальности, которая превосходит все наши разнообразные её представления» [7, p. 235–236]. Эпистемологически плюралистическая теория вдохновлена кантианским различием между «ноуменальным» и «феноменальным». Джон Хик различает божественное Трансцендентное и его выражение в различных религиозных традициях. Как таковая трансцендентная реальность невыразима [9, p. 8]. Следовательно, разные религии не описывают трансцендентное само по себе, а лишь его различные преломления или отражения различными способами, что возможно благодаря нашим разнообразным человеческим менталитетам и культурам [8, p. 16]. Несмотря на разные исторические и культурные интерпретации трансцендентной реальности, различные религии участвуют в аналогичном сотериологическом процессе, который Хик описывает как освобождающее преображение от эгоцентризма к центрированию на высшей Реальности. В этом отношении все религии являются различными контекстами освобождения и спасения и ни одна религия не являет высшую сотериологию.

Как пишет М. Мойяэрт, плюралистическая интерпретация межрелигиозного диалога опирается на четыре столпа: (1) феноменология общности, (2) де-абсолютизация истины, (3) симметричная взаимность между партнерами по диалогу и (4) динамическое реляционное понимание религиозной идентичности, делающее возможной открытость для

религиозных других [18, p. 32]. Плюрализм объединяет предположение об общей сущности разных религий. Это касается не только установления общности, сходства между двумя или более религиями; он также стремится к «общему в более глубоком смысле» [2, p. 604]. Идея состоит в том, что существует одна религиозная конечная реальность, которую можно эффективно выразить различными доктринами [6, p. 48]. Плюрализм предполагает единство в многообразии. Гипотеза об общей невыразимой и таинственной основе ведет к де-абсолютизации истины, которую полностью нельзя раскрыть и понять через символы и доктрины религиозных традиций. Предпосылкой для межрелигиозного диалога является готовность принять непредвиденное и, следовательно, понимание относительности собственной перспективы. Перспектива приверженца другой веры может представлять возможности для углубления собственной: каждая религия представляет свою точку зрения на Реальное и может расширить свое собственное видение, пытаясь просмотреть линзы, разработанные другими [8, p. 178].

Такая диалогическая концепция истины меняет соотношения между открытостью и идентичностью в диалоге. Открытость и идентичность не противоречат друг другу, но неразрывно связаны между собой. Религиозный другой помогает человеку преодолеть свои ограниченные, неизменные, обусловленные культурными и религиозными обстоятельствами установки и позволяет верующим заполнить пробелы в «их» истине, открывая новые перспективы и до сих пор неизвестные грани трансцендентной реальности: межрелигиозный диалог разворачивается как место смысла [18, p. 33].

Мышление католического теолога Пола Книттера претерпело несколько серьезных поворотов, как и у его протестантского коллеги Джона Хика. Будучи молодым миссионером, он придерживался эксклюзивного подхода, но под влиянием своего учителя Карла Ранера пересмотрел свою позицию: инклюзивизм Ранера давал возможность «для того, чтобы религиозный Другой мог снова постучать в мою дверь — или лучше, я в его» [13, p. 8]. А в 1985 году, когда выходит его книга «*No Other Name?*», Книттер уже под влиянием Раймонда Паниккара и Томаса Мертона переходит к плюралистической позиции и предлагает теоцентрическую христологию. Следуя примеру Джона Хика, Книттер обосновал свой новый подход к религиям как теоцентризм, а не христоцентризм: хотя христиане, утверждают Иисуса Христа как необходимую отправную точку, на которой они фокусируются при понимании самих себя и других народов, они также должны напомнить себе, что Божественная Тайна, которую мы знаем в Иисусе и которую мы называем Теосом или Богом, всегда больше, чем реальность и послание Иисуса [15, p. 9]. В 1987 году Книттер и Джон Хик организовали конференцию по вопросам плюрализма, результаты которой были опубликованы под названием «The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions». Постепенно к позиции Книттера добавляется новый подход, а именно — стремление связать теологию религий с теологией освобождения, и он делает следующий шаг: переходит от теоцентризма к «царство-центризму» или «сотериоцентризму».

В книге «*No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions» (1985)* Книттер замечает: несмотря на утверждаемую христианством позицию исключительности, основные мировые религии продолжают существовать рядом с ним, число их приверженцев неуклонно растет и никакое усиление миссионерской деятельности не может стереть реальности религиозного плюрализма. Во многих частях мира происходит возрождение буддизма и ислама, как и христианство, эти религии тоже утверждают, что имеют «универсальную значимость» [15, p. 4]. Однако, отмечает Книттер, например, подход буддизма и индуизма отличается от христианского тем, что настаивает, в первую очередь, на пути общения, а не обращения и изменения [15, p. 5]. Конкурируя с христианством, эти религии также хотят внести свой вклад в благосостояние человечества. Книттер утверждает, что плюрализм сегодня- это «сама реальность, как она осуществляется и действует» [15, p. 6]. Реальность религиозного плюрализма приводит к тому, что нет такого понятия, как только один путь. Этот опыт новой реальности означает, что христианская теология должна серьезно учитывать существование и жизнеспособность других религиозных убеждений. Книттер уверен, что религиозные традиции мира творчески привлекаются всей реальностью к новой встрече друг с другом и цель этой встречи — все более распространяющаяся общность религий, в которой каждая традиция, сохраняя свой уникальный характер, развивается и приобретает новые глубины [15, p. 9].

Мыслитель предлагает корреляционную модель диалога, предполагающую, что разговор между адептами разных религий является необходимым и взаимнообогащающим. Он должен проводиться на равных, с уважением ко всем участникам, которые должны быть способны и отстаивать свои позиции, и в то же время иметь смирение слушать других. Участники диалога должны быть убеждены, что они могут чему-то научиться от другого, поскольку религиозное знание той или иной традиции всегда ограничено, является лишь относительно полным. В таком открытом диалоге, считает Книттер, могут быть преодолены наши собственные ограничения или наше относительное знание истины, в разговоре с другим мы учимся глубже проникать в истину нашей собственной религии [13, p. 31]. Другими словами, автор настаивает не на единстве, а на взаимном поиске истины, использующем разнообразные аргументы.

Кроме того, Книттер указывает: вести диалог с представителями других религий во избежание конфликтов, недоразумений и соперничества — наш моральный долг. Диалог должен сочетать как призыв к обогащению другими религиозными убеждения-

ми, так и призыв к обращению. Фактически он видит в этом смысл миссионерской работы — провозглашать, слушать и учиться. Миссия как диалог должна включать и провозглашение, и выслушивание другого: если провозглашение не является диалогическим, оно вырождается в бессмысленный монолог, не ожидающий никакого отклика. Диалог — это не отказ от провозглашения, а его утверждение в подлинном христианском смысле, это «взаимное провозглашение» и «взаимное свидетельство», взаимный призыв к изменению [13, p. 143–144].

Сам Книттер пишет о том, что он, благодаря своему диалогу с буддизмом, пришел к более глубокому пониманию своей веры. В то же время он предупреждает, что нельзя игнорировать религиозные различия, их следует воспринимать всерьез. Иногда эти различия могут быть непримиримы и именно в таком случае перед христианами в большей степени открывается возможность вступить в процесс обучения. Эти различия также могут быть взаимодополняющими, а не только отрицать друг друга [13, p. 25]. Он замечает, что подобно тому, как христиане утверждают, что Бог есть любовь, так и буддисты утверждают, что мудрость — это сострадание и поэтому буддистская философия помогает принять боль и ужас человеческого существования с терпеливой мудростью и состраданием и видеть добро во всем, что происходит. К этим размышлениям он возвращается также в книге *«Without Buddha I Could Not Be a Christian»* (2009), где и раскрывает, как буддизм помог ему разрешить долго мучившие его сомнения в понимании тех или иных христианских утверждений. Книттер описывает, по его выражению, свою собственную духовную одиссею — «переход» от христианских вопросов и проблем к возможным ответам и решениям в буддийской традиции, а затем «возвращение» к христианским убеждениям и практике с расширенным пониманием, когда многие слова и понятия начали светиться новым смыслом [17, p. 2]. Как отмечает Книттер, вдохновил его на этот путь диалогического богословия пример таких людей, как Раймон Паниккар, Алоизиус Пиерис, Беде Гриффитс и Томас Мертон.

Книттер не утверждает, что христианство и буддизм — это просто поверхностно разные выражения универсальной веры, а напротив, настаивает, что они сильно отличаются друг от друга и тем не менее именно буддизм, замечает он, помог ему обрести более глубокое понимание того, что значит быть христианином. Например, как считает Книттер, одной из основных проблем христианства является его традиционная приверженность дуализму материи и духа, природы и истории, Бога и мира [17, p. 7]. Христиане делают акцент на бесконечной дистанции между Богом и миром, подчеркивают разницу между двумя реальностями, поэтому оказывается довольно сложно понять, как эти реальности могут принадлежать друг другу, нуждаться друг в друге. Буддисты, напротив, подчеркивают связь между всеми вещами: все меняется, потому что все взаимосвязано, это взаимосвязанное состояние вещей постоянно совершенствует новые связи, открывая новые возможности, создавая новую жизнь [17, p. 12]. От такого представления Книттер вернулся к своей вере с новой оценкой христианской мистической традиции, которая подчеркивает единство, а не разделение. Кроме того, буддизм помог глубже прояснить ему и широко известное понимание природы Бога, данное ап. Иоанном, который сообщает, что «Бог есть любовь» (1 Иоанна 4: 8): любовь — это опустошение, связывание, энергия, которая своей силой создает новые связи и новую жизнь и тогда Божественное есть не что иное, как существование через отношения; для Бога, «быть» — это не что иное, как «относиться» [17, p. 19]. Самая фундаментальная истина, считает автор, посредством которой христиане могут говорить о Боге, состоит в том, что Бог является источником и и силой отношений, Бог — это деятельность, охватывающая и наполняющая всех нас и всё творение, поэтому Бог и мир не могут существовать друг без друга. Это новое видение, говорит Книттер, явилось и разъяснением, и коррекцией искажений, вызванных его предыдущим пониманием.

Как уже указывалось, постепенно Книттер переходит от теоцентрической к сотериоцентрической модели. В работе «*One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*» (1995) он тесно связывает заботу о социальной справедливости с проблемой христианского богословия религий и формулирует свою плюралистическую или корреляционную модель межконфессиональных отношений, призывающую к тому, чтобы религии мира объединились вокруг критерия «благосостояния человека» (Soteria) для совместного решения проблем страдания земли и ее жителей. Он связывает глобальную ответственность с религиозностью: священной должна быть забота о Земле [16, p. 31]. Такое понимание глобальной ответственности приводит к установлению общей основы для межрелигиозного диалога: справедливость или благосостояние человека могут служить универсальными критериями истины [16, p. 118] против постмодернистской точки зрения, считающей, что любая попытка установить такой этический критерий утонет в море разнообразия. Книттер отвечает критикам своего плюралистического богословия, среди которых выделяет как группу постлиберальных теологов, так и постмодернистов. И те, и другие критикуют плюрализм, утверждая, что все религии несоизмеримы и возражают против скрытых империалистических тенденций в заявлениях Хика и Книттера, утверждающих, что все религии разделяют общую сущность. Отвечая критикам, Книттер заявляет, что наилучший способ проведения межрелигиозного диалога — основать его на приверженности «глобальной ответственности» — практики, ведущей к благополучию человека и окружающей среды. Он стремится связать теологию освобождения с богословием религий, говоря, что аутентичный плюрализм является корреляционным, герменевтическим,

и, что наиболее важно, несет глобальную ответственность. Страдание (со стороны угнетенных и окружающей среды) является де-факто универсальным и это обеспечивает основу для межконфессиональных разговоров. По мнению Книттера, именно страдание, а не общая сущность религий должно выступать основой диалога. Вместо постмодернистского «доминирование разнообразия» он признает «доминирование ответственности», которая создает средний путь между заявлением о своей исключительности и настойчивостью постмодерна в отношении несоизмеримости религиозных традиций. Глобальная ответственность, настаивает мыслитель, может считаться единственной надлежащей проблемой для межрелигиозного диалога, поскольку все религии могут признать сотерию, относящуюся к благополучию земли и всех угнетенных, как универсальную истину и норму.

Для подтверждения своего стремления к общности или универсальности он обращает внимание, что Земля предоставляет людям общую историю, которая может помочь им понять и объединить различные религиозные переживания, общая история может служить местом встречи для всех религий и более тесно объединить их на этическом уровне. Общей этической задачей, которую Книттер ставит перед всеми народами и религиями, является забота о Земле перед лицом надвигающейся экологической катастрофы. Он считает, что это должно побудить народы мира к универсальному дискурсу и универсальным действиям, несмотря на протесты постмодернистов [16, p. 121–123]. Религии могут играть решающую роль в усилиях по предотвращению глобального экологического кризиса, потому что только они могут сформулировать священное отношение к Земле, без которого забота о ней никогда не может быть эффективной и не развеет наши экологические кошмары. Опираясь на то, что все религиозные «традиции мудрости» учат уважению к человеческой жизни, говорят о взаимосвязи всех существ и необходимости преодоления эгоизма, представители религиозных общин мира могут сформировать общий фронт, считает автор, критикуя этические недостатки, ведущие к экологическому разрушению. Кроме того, они должны объединиться перед лицом общей проблемы, связанной с благополучием людей [16, p. 124]. Книттер полагает, что можно оценивать религию и её убеждения по тому, как она способствует благополучию. Такой критерий справедливости приемлем и для христиан, замечает он, поскольку Иисус дал тот же самый критерий своим провозглашением Царства Божьего. Для Иисуса есть нечто, что опосредует абсолютную истину Бога: божественный посредник и конечный критерий суждения— Царство Божье на земле [13, p. 89]. Это означает, объясняет свою новую позицию Книттер, что послание Христа не является христоцентрическим, теоцентрическим или экклезиоцентрическим. Книттер указывает, что значение символа Царства Божьего никогда не может быть исчерпано полностью, тем не менее он указывает, что Иисус всегда стремился улучшить, сделать более благополучной и полной жизнь окружающих его людей, особенно тех, кто страдал. Для Иисуса Бог присутствует в любой деятельности Царства или во всем, что способствует благосостоянию людей и устраняет страдания. Установление Царства Божьего на земле повлечет и преображение отношений людей с Богом, и обновление отношений между людьми, которые будут характеризовать гармоничное человеческое общество [13, p. 90–91]. Символ Царства Божьего «достаточно ясно» указывает, считает Книттер, на общее предназначение для всех религий, он достаточно широкий, чтобы включить способы, с помощью которых различные сообщества способствуют достижению этой общей цели повышения благосостояния людей и всех живых существ [10, p. 332]. Признавая, что термин «Царство» основан на христианской традиции, Книттер уверен, что реальность, обозначенная как Царство, не является исключительно христианской: каждая религиозная вера может работать совместно с другими для достижения благополучия всех, независимо от её представления о Боге. Царство присутствует в мире везде, где его ценности живут и развиваются. Книттер пытается показать, что, когда христиане участвуют в глобально ответственном диалоге, они не становятся «неверными» по отношению к христианскому убеждению об уникальности Иисуса и миссии церкви: такой диалог, напротив, может привести христиан к более четкому пониманию этой уникальности и того, что наиболее значимо для выполнения Его миссии в мире [13, p. 2]. Прежде всего он упоминает христианскую заповедь любви к другим, которая имеет приоритет над всеми другими [13, p. 38–39]. Любить других — значит уважать их, слушать с подлинной открытостью к тому, что они говорят, слышать их свидетельство истины, как и мы хотим, чтобы и они слышали наше свидетельство. Всякий раз, когда мы не склонны учиться у наших соседей, мы не можем любить их [13, p. 39].

Традиционная христология, отмечает Книттер, с ее настойчивым утверждением окончательности и нормативности Христа уже не соответствует многоконфессиональной и культурной ситуации в мире. Уникальность Иисуса нуждается в пересмотре: христиане должны понять её таким образом, чтобы быть открытыми для подлинного разговора с последователями других религий. Он предпочитает использовать понимание «реляционной» уникальности Иисуса вместо «инклюзивной» уникальности. Для него Иисус — это действительно Сын Божий, Спаситель, но не единственный [13, p. 72]. Чтобы оставаться верными свидетельству Нового Завета и исповедовать истину, следуя за Иисусом, говорит Книттер, нет необходимости провозглашать Божье откровение в Иисусе как полное, окончательное или непревзойденное. Спасительное слово Бога в Иисусе может быть раскрыто во всей её полноте и другими способами, существование других спа-

сителей не должно быть препятствием для христианского провозглашения Иисуса Господом. Иисус не может исчерпать всю правду, которую Бог должен раскрывать, считает Книттер. Он не отрицает ценность Евангелий, считая, что евангелисты исповедовали свою любовь к Иисусу, которого принимали как своего Господа. Поэтому «требования об исключительности», такие как (Деяния 4:12) и (Иоанна 1:14), являются своего рода языком любви — это лишь один из способов, которыми евангелисты могли бы исповедовать свою любовь, но они не должны приниматься буквально. По его словам, новозаветные христологические заявления — это «миф», а не окончательные утверждения, дающие нам доступ к тайне Христа, поэтому они и «должны быть поняты заново» [15, p. 175]. Таким образом, Книттер рассматривает новозаветную христологию с точки зрения диалога, множественности и процесса или постепенного разворачивания. Однако при этом он добавляет, что христиане должны объявить Иисуса всем народам как всеобщее и непреходящее проявление спасения Бога истины и благодати: хотя откровение в Иисусе и «не является полной, окончательной, непревзойденной истиной, но оно приносит универсальное, решающее, незаменимое сообщение» [12, p. 10]. Послание Христа важно для всех людей, оно должно быть услышано, особенно Его провозвестие о Царстве Божьем.

Таким образом «христоцентризм», считает автор, не должен заменять, а лишь укреплять Царствоцентризм, Иисус хотел бы напомнить нам: более важно сосредоточиться на Царстве, чем сосредоточиться на нем [13, p. 92]. Согласно такому пониманию, Иисус предоставляет уникальный христианский путь, но не единственный путь к Царству. Книттер делает вывод, что христиане должны выполнять свою задачу по обеспечению справедливости в мире, конечная же цель и христианский идеал — работать со всеми другими религиями, чтобы все ближе приближаться к недостижимой цели Царства Божьего или благополучия человека. Цель «исповедования Христа» — следовать за Иисусом и работать ради справедливости и любви. С такой сотериоцентрической христологией христиане могут быть искренне открыты для других религий: встречая других пророков, которые способствуют благосостоянию людей и спасению, учиться у них и сотрудничать с ними. «Ищите прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Матфея 6:33), включая более ясное понимание других религий.

В поздний период Книттер всё больше уделяет внимание проблеме уникальности религиозных традиций. В своей книге «*Introducing Theologies of Religions*» (2002) он предлагает описание и анализ основных христианских подходов к другим религиям, перечисляя четыре модели межрелигиозных отношений (а не три): модель замещения (классический эксклюзивизм), модель исполнения (инклюзивизм), модель взаимности (плюралистический подход) и относящаяся к постлиберальному подходу модель принятия, которая «принимает» религии на их собственных условиях, а не переопределяет их в соответствии с заданными критериями. По мнению Книттера, модель замещения не уделяет достаточного внимания реальности других религий, не взаимодействует с ними ни теоретически, ни практически. Модель исполнения содержит в себе покровительственную предпосылку, согласно которой христианство есть лучшая и нормативная религия. Эта предпосылка препятствует подлинному диалогу с людьми других традиций, не давая возможности реализовать диалог между равными. Сторонники модели взаимности стремятся создать платформу для более аутентичного диалога, побуждают единоверцев оставить исключительные требования христианства, считая их высокомерными и безосновательными. Они предлагают три разных пути для пересечения богословских границ: философско-исторический (религии рассматриваются как исторически обусловленные ответы на Реальное), мистический (указывает на глубину религиозного опыта как общее ядро всех религий, различно выраженное в разных культурных и исторических обстоятельствах) и практико-этический (расссматривающий спасительное освобождение как общую цель и стремление всех религиозных традиций). Сам Книттер причисляет себя к сторонникам третьего пути модели взаимности.

Мыслитель обращает внимание на то, что постлиберальная теология предоставляет богатые ресурсы для открытия четвертой парадигмы в теологии религии [14, p. 178–179]. Религиозные традиции мира действительно отличаются и необходимо принимать эти различия, констатирует Книттер [14, p. 173]. Сила этой модели в том, что она предоставляет христианам возможность не только подтверждать уникальную идентичность христианства, которая была стерта современными подходами, но и создает пространство для понимания отличительных особенностей других религий. В рамках данной модели Книттер описывает различные перспективы Джорджа Линдбека, Марка Хейма и Фрэнсиса Клуни. Модель принятия Книттер резюмирует как принятие реальности многих внутрисистематически истинных религий, центральные положения которых целиком различны, поэтому диалог и должен быть основан на принятии этого базового условия. Эта модель приветствует религиозную множественность и не делает никаких предположений относительно других религий. Книттер отмечает: модель принятия подразумевает, что все без исключения участники диалога являются инклюзивистами, поскольку получают доступ к истине других убеждений в соответствии с точкой отсчета своих собственных критериев и понимания. Главное для Книттера, чтобы всегда было несомненно, что все являются инклюзивистами: если мы не знаем об этом факте, то становимся империалистами и не позволяем другим выявлять их инаковость, включая ее в нашу собственную систему [14, p. 218].

Автор не рассматривает все четыре альтернативные модели как взаимоисключающие, а скорее как дополняющие друг друга. Книттер считает, что понимание этих различных подходов может помочь христианам в их собственных «беседах, отношениях, сотрудничестве с людьми других религиозных традиций» [14, p. 243]. В итоге он приглашает воспринимать религиозный плюрализм в современном глобализованном мире не как проблему и угрозу, а скорее как обещание, ситуацию, потенциально обогащающую, которую можно рассматривать как провиденциальное благо и плодотворный кайрос в истории человечества.

В статье «Christian Theology in the Post-Modern Era» (2005) Книттер обобщает свои более ранние размышления и говорит о задачах, стоящих перед христианским богословием, которое должно отвечать на вызовы постмодернизма. Он снова повторяет, что христология или сотериология требует полной приверженности Христу, но её надо понимать как путь, который открыт и для других [10, p. 330]. Церковь необходимо рассматривать как сообщество, стремящееся к Царству Божьему, являющемуся центром и фокусом послания Иисуса, который хотел, чтобы люди верили в Царство, надеялись и работали для него, вдохновлял их любить друг друга, относиться друг к другу справедливо, реагировать на потребности друг друга и работать на общество, в котором они действительно будут жить по его заповедям [10, p. 331]. Такое богословие, считает Книттер, должно быть укоренено в духовности, истинам которой мы «абсолютно» привержены, но при этом признаем, что они всегда «относительны». Другими словами, постмодернистская христианская духовность, которая будет основанием постмодернистского христианского богословия, будет эсхатологической духовностью, находящейся всегда «в пути», поэтому христиане должны стремиться сбалансировать верность своей традиции с открытостью к тому, что еще впереди [10, p. 335]. В работе «Christianity and the Religions: A Zero-Sum Game?» (2011) Книттер вновь указывает, что забота о Царстве Божьем, отвечающая потребности современного мира, страдающего от дегуманизации и бедности из-за экономического неравенства и есть то отличительное послание, свидетельство или «отличительный вклад», который христиане могут внести на стол диалога в контексте религиозного плюрализма [11, p. 20].

Вклад Пола Книттера в межрелигиозный диалог и христианское богословие религий хорошо известен и высоко оценен. Нельзя не отметить, что в сегодняшнем многорелигиозном контексте важнейшее значение имеет стремление слушать и понимать другого, которое и является сильной стороной подхода П. Книттера. *Его смелое утверждение о том, что вклад буддизма действительно может быть плодотворным для развития нового видения внутри самого христианства, показывающее возможность того, что другие конфессии могут прийти сегодня на помощь христианской идентичности и подлинности,* сближает его подход в методологическом плане с поисками компаративных теологов. По словам Ф. Клуни, его собственное понимание христианства трансформировалось через разговор с индуизмом. Клуни использует понятие «творческой напряженности», одновременно и вдохноляющего, и затруднительного опыта исследования текстов, символов и историй другой религиозной традиции, которое, как и у Книттера, связано с мотивом «пересечения» и «возвращения» [1, p. 11]. С точки зрения Клуни, именно при взаимодействии между различными религиозными представлениями и их эстетическими выражениями, в процессе внимательного и глубокого сопоставления порождаются излишки смысла, заслуживающие регистрации и изучения в богословском плане.

Царство Божье является центральным понятием и у Книттера, и в теологии религий В. Панненберга, но у последнего оно носит подчеркнуто эсхатологический характер, в то время как у Книттера понимание Царства окрашено социально-антропологически (лишь в самых поздних своих работах он упоминает эсхатологическую духовность как основание постмодернистского христианского богословия). Для Панненберга эсхатологическое понимание Царства Божьего должно быть восстановлено как ключ ко всему христианскому богословию, он делает упор на будущее как фундаментальную богословскую категорию всей его системы. С одной стороны, Панненберг считает, что спасение доступно всем людям, поскольку эсхатологическое царствование Бога относится ко всему человечеству (критерием доступа к эсхатологическому царствованию Бога является заповедь любви к ближнему, которая применима не только к христианам, но и ко всему человечеству), однако, с другой стороны, христиан, согласно его мысли, отличает то, что они получают явное знание критерия собственного спасения, поскольку в Иисусе из Назарета пролептически будущее Царство входит в историю: «эсхатологическая видимость может быть приписана событию Христа» [20, p. 249]. Церковь же представляет собой пролептический признак грядущего царствования Бога, через провозглашение Евангелия и празднование Вечери Господней Царство Божье становится вновь присутствующим «событием» в жизни церкви. Таким образом, понимание Царства у Панненберга гораздо более тесно связано с реальностью Церкви, чем в концепции Книттера. Панненберг оспаривает взгляды плюралистических теологов, считая, что с точки зрения правильной интерпретации христианской веры «это не новозаветное понятие спасения» [19, p. 101] и предлагает «теологию истории религии», которая объединяет множество религий в христианское прочтение истории как самооткровения триединого Бога.

Многие стороны учения Книттера неоднократно подвергались критике, поскольку в сегодняшней ситуации*, как замечают многие комментаторы, вопрос заключается не столько в том, можно ли рассматривать христианскую теологию без серьез-*

ного взаимодействия с другими религиями, но, скорее, как следует осуществлять такую задачу. Хотя намерения Книттера, несомненно, способствуют продвижению мира и гармонии между религиями, но это ложная гармония, заявляет Гэвин Д. Коста, потому что она игнорирует их абсолютные требования [4, p. 336]. М. Мойяэрт также отмечает, что, несмотря на многообещающие перспективы, плюрализм не является естественным партнером межрелигиозного диалога и основная критика заключается в том, что акцент он делает больше на единство, универсальность и общность, и меньше на множественность, разницу или специфичность различных религий. Плюрализм не принимает во внимание то, что все религии не указывают в одном направлении, не ставят одни и те же вопросы (спасения). Предположение об общей точке зрения является проблематичным, особенно в связи с межрелигиозным диалогом. Плюрализм хочет подтвердить, а также повысить солидарность между религиями, подчеркивая в первую очередь преемственность между ними. Отрицательная обратная сторона утверждения религиозной преемственности заключается в том, что разрыв не воспринимается достаточно серьезно, плюрализм предлагает некую норму, которую разделяют все религии и которая стоит выше, чем конфессиональные перспективы. Он формулирует интегративную перспективу, навязываемую всем религиям, которые лишь релятивизуют её. Таким образом, все религии понимаются путями, следующими в едином направлении, а их приверженцы — анонимными плюралистами [18, p. 34].

Как выразился Джеймс Л. Фредерикс, сделав ставку на благо бедных и отвергнутых, как имеющее центральное значение для оценки религий, Книттер предполагает, что реальные отличия между религиозными верованиями не являются теоретическими или доктринальными, но этическими [21, p. 252]. Исходя из сотериоцентрической позиции, Книттер эффективно выступает за приостановление поиска доктринального единства в подчинении этической задаче, призывающей продвигать программу освобождения. Гэвин Д. Коста утверждает, что предложение Книттера можно связать с проектом Просвещения, начатым Кантом, где универсальный этический императив имеет приоритет над метафизикой и религией .[5, p. 30]. Он также указывает: согласно Книттеру, освобождение описывается исключительно в экзистенциальных / антропологических терминах при полном пренебрежении объективным / космическим контекстом его понимания, однако искупительный акцент новозаветного учения указывает на то, что спасение, совершенное в Иисусе Христе и через него, имеет онтологические последствия для всего космоса [4, p. 336]. Подход Книттера, ориентированный на Царство, минимизирует роль Церкви, что делает Царство идеологической программой или продуктом исключительно человеческого действия, граничащим с пелагианством, подчеркивающим спасение только добрыми делами [3, p. 18]. Когда потребности человека становятся центральными, понимание Царства неизбежно секуляризуется, поскольку основное внимание уделяется программам и борьбе за социально-экономическое и политическое освобождение, а трансцендентный аспект игнорируется.

Литература

1. Clooney S. J., Francis X. Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.
2. John Cobb, “Responses to Relativism: Common Ground, Deconstruction and Reconstruction”, Soundings, Vol. 73 (1990), pp. 595–616.
3. Gavin D’Costa. Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions 2009.
4. Gavin D’Costa, “Pluralist Arguments: Prominent Tendencies and Methods,” in Catholic Engagement with World Religions: A Comprehensive Study, eds., Karl Josef Becker, Ilaria Morali with the collaboration of Maurice Borrmans and Gavin D”Costa (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2010).
5. Gavin D’Costa, The Meeting of Religions and the Trinity (Edinburgh: T&T Clark, 2000).
6. Paul Griffiths, An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue (New York, NY: Orbis Books, 1991).
7. John Hick, An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent (Basingstoke: MacMillan, 1989).
8. John Hick, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion (London: MacMillan,1993).
9. John Hick, The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm (Oxford: One World,1999).
10. Knitter, Paul F. Christian Theology in the Post-Modern Era. Pacifica 18 (Oct 2005): 323–335.
11. Knitter, Paul F. “Christianity and the Religions: A Zero-Sum Game? Reclaiming the ‘Path Not Taken’ and the Legacy of Krister Stendahl.” In Journal of Ecumenical Studies 46/1.
12. Knitter, Paul F. “Five Theses on the Uniqueness of Jesus,” in L. Swidler, and P. Mojzes, (eds.), The Uniqueness of Jesus — a Dialogue with Paul F. Knitter, 1997.
13. Knitter, Paul F. Jesus and The Other Names: Christian Mission and Global Responsibility.Oxford: Oneworld, 1996.
14. Knitter, Paul F. Introducing Theologies of Religions. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002.
15. Knitter, Paul F. No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions. London: SCM Press Ltd, 1985.
16. Knitter, Paul F. One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility.Maryknoll, NY: Orbis Books 1995
17. Knitter, Paul F. Without Buddha I Could Not Be a Christian Oxford: Oneworld, 2009. 240 pp.
18. Moyaert, Marianne. Recent developments in the theology of interreligious dialogue: from soteriological openess to hermeneutical openes. Modern TheologyVolume 28, Issue 1 2012 25–52.
19. Pannenberg, Wolfhart. “Religious Pluralism and Conflicting truth claims,” in Christian Uniqueness Reconsidered, G. D’costa (ed.), 1990.
20. Pannenberg, Wolfhart, Systematic Theology, vol. 1, tr. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1991.
21. Rop Naaman Kipsigei. ”We Work Together for Our Common Well-being“: A Critique of Paul F. Knitter’s Soteriocentrism Mediterranean Journal of Social Sciences Vol 4 No 2 2015 Published by MCSER-CEMAS-Sapienza University of Rome pp.245–257).

DOI 10.25991/AE.2019.39.83.010
УДК 17.023.1

Свщ. И. В. Троицкий
Священник Троицкий Игорь Викторович — кандидат технических наук, старший научный сотрудник, клирик Никольского Большеохтинского храма г. Санкт-Петербурга, соискатель аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии,
i_troisky@mail.ru

ПРОБЛЕМА ЗЛА В МИРЕ, НАЗНАЧЕНИЕ И СМЫСЛ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ЛЬВА МИХАЙЛОВИЧА ЛОПАТИНА КРИТИКА ГЕОЦЕНТРИЗМА

В настоящей статье показаны философские взгляды Льва Михайловича Лопатина на проблему зла в мире, а также его взгляды на назначение и смысл жизни человека. По мнению Лопатина, причиной зла в мире является стремление творения к самоутверждению. Главенствующая роль в преодолении зла принадлежит человеку. В основе жизнедеятельности человека должно быть гармоничное и внутренне связанное миропонимание.
Ключевые слова: Абсолют, геоцентризм, духовность, добро, жизнь, зло, индивидуальность, миропонимание, нравственный переворот, самоутверждение, творчество, философия, человек.

Troitsky I. V.
THE PROBLEM OF EVIL IN THE WORLD, THE PURPOSE AND MEANING OF HUMAN LIFE IN THE PHILOSOPHICAL WORKS OF LEV MIKHAILOVICH LOPATIN. CRITICISM OF GEOCENTRISM

This article demonstrates the philosophical views of Leo Mikhailovich Lopatin on the problem of evil in the world, as well as his views on the purpose and meaning of human life. According to Lopatin the cause of evil in the world is the desire of creation to assert themselves. The leading role in overcoming evil belongs to man. In the basis of human life should be harmonious and internally connected Outlook.
Keywords: absolute, geocentrism, spirituality, kindness, life, evil, individuality, mentality, of moral revolution, assertiveness, creativity, philosophy, man.

В своих философских построениях Лев Михайлович рассматривал проблему существования зла в мире как «почти непобедимое возражение против чистого теизма и спиритуалистического миропонимания», ибо в этих системах осуществление высшего добра и правды можно видеть только как конечное состояние мирового бытия. Считать это осуществлённым в реальной жизни нет никакого основания! Ведь наряду с существующим в жизни героизмом, самоотречением, красотой и любовью, немало примеров пошлости, малодушия, эгоизма и озлобленности.

Лопатин сформулировал своё видение проблемы зла в мире в форме доказательства от противного.

В целом постановка вопроса у Лопатина выглядит следующим образом:

> «Если мир создан благим и всемогущим Богом и у него нет никакого другого начала, тогда Бог является прямым виновником всякого зла и страдания в жизни, и сама идея о благости Божией получает очень неправдоподобный вид: всемогущая сила, если она была в самом деле благой, конечно, сумела бы создать мир так, чтобы в нём всегда выполнялись требования добра и справедливости и чтобы в то же время никакая тварь в нём не страдала и не мучилась» [1, с. 32].

Лопатин показывает, что наиболее распространённой ошибкой в философских кругах является «вульгарное» толкование Всемогущества Божия, скорее, его следует воспринимать в относительном, для нашего понимания, смысле.

Далее, отмечает Лопатин, исходное состояние Божества есть самоопределение и свобода, соответственно все отношения и связи вырастают на этом основании. «Свобода есть первичное, — необходимость только вторичное и производное в существующем» [1, с. 37]. В этом логика действительности.

Однако не логикой полагается действительность, но действительности присуща своя логика. Если взять за основу абсолютно свободное самоопределение, то необходимо допустить и все возможные последствия из этого предположения. Механицизм в этой ситуации неприемлем, внутренние вероятности понуждают понимать отношение абсолютного начала к миру конечных вещей как творческое или телеологическое:

> «Безусловная самоопределяющаяся сила может реализовать себя только в том, к чему она сама себя направила, и для неё возможны лишь такие действия, форма или идея которых заранее в ней преднамечена. Абсолютное самоопределение, по самому своему понятию, может дать только то, что в нём прямо содержится, и, наоборот, свободный творческий акт, не направленный ни к какому результату, очевидно, и не придёт ни к какому результату» [2, с. 278].

Иными словами, мир может быть только свободным осуществлением Божественной цели. Развивая эту мысль, Лопатин делает вывод, что:

«Если Бога к Его творчеству ничто не понуждает, если Он свободно ищет мира, как связанного многообразия конечных существ, Его отношение к миру не может быть безразличным, а тем менее отрицательным или враждебным: такое отношение мыслимо лишь как положительное, <…> как вечно живую любовь и благую волю» [1, с. 38].

Такое моральное отношение Божества к своему созданию говорит о том, что в возникновении мира заключается своеобразная необходимость. «Для Бога, который есть любовь, ничего не творить и оставаться в состоянии безразличной потенциальности значило бы не быть самим собой» [1, с. 39].

Эту метафизическую истину Лопатин ранее формулировал в своей докторской диссертации: «реальное единство бытия возможно лишь при его живой множественности, и наоборот, реальное множество возможно только при действительном, изначальном и живом единстве сущего» [2, с. 252].

Ещё раньше в своей магистерской диссертации Лопатин так охарактеризовал подобное отношение свободы и необходимости:

«В логическом единстве свободы и необходимости, как определений абсолютного творчества, мы имеем яркий пример неизбежной диалектики при умозрительном понимании существующего — противоположные, даже как будто противоречащие друг другу в своей отвлечённости определения могут совмещаться в живом содержании Абсолютного» [3, с. 347].

Такое совпадение противоположностей или их примирение в Абсолюте хорошо известно в истории умозрительной мысли. Лопатин нашел применение этой идеи для решения проблемы зла в мире. Он пишет, что Абсолютное есть начало своего и чужого бытия, всякое отличное от него существование есть только Его же самораскрытие. Абсолютное полагает реальность конечного в его противоположности своему начальному бытию. В своей деятельности, как единого и общего центра бытия, Абсолютное встречает себе противоположность и предел в периферических для него силах реальной утверждающей себя твари. Самоутверждение творения есть, прежде всего, её противоположение Абсолютному началу и всякому другому творению. Это означает, что:

«Если Бог создал мир, как реальную совокупность творений, Он, как стоящий над миром и осуществляющий в нём и через него свою благую волю, уже не будет единственной силой во вселенной, а вступит во взаимодействие со своим созданием. Между тем всякое реальное взаимодействие неизбежно подразумевает взаимное ограничение. Поэтому Бог в проявлениях своей благой воли ограничен реальностью твари, и эта ограниченность сказывается тем решительнее, чем большая противоположность обнаруживается между внутренними стремлениями конечных существ и единою волей Абсолютного Духа» [1, с. 40].

Именно это ограничение Абсолюта является источником односторонних, произвольных умозрительных «кривотолков». Вместе с тем это «ограничение» понятно религиозному сознанию.

Возникает вопрос: почему первоначальное самоутверждение творения мыслится как противопоставление себя Богу? Ведь в момент создания каждое творение должно находиться в состоянии «морального безразличия», в том смысле, что от него самого зависит расположенность или противопоставление по отношению к Божеству и другим творениям. Тогда самоопределение по отношению к направлению внутренней воли необходимо представлять совершенно свободным и, самое главное, сверхвременным или довременным актом сотворенного. Отсюда возможны два исхода.

1. Творение уже в первом акте самоопределения стремится к Божеству и сразу делается членом вечного царства света, разума и любви.

2. Сотворенная духовная единица замкнута на себе, отвращается от единого источника жизни и других центров жизни. Через это нарушаются смысл и назначение существования творения. Светлый мир любви и разума для него закроется. Получится мир противоположный Божественному царству, мир тьмы, розни, неудовлетворённости и страдания, мир несовершенства и зла.

В этих двух сферах существования реализуются противоположные состояния и качества творений. Возможна градация степеней сближения и удаления созданных центров жизни. Отсюда, возможно, и возникает стремление к совершенствованию, и приближение к своим идеальным формам бытия:

«Глубокий трагизм, проникающий все изгибы окружающей нас жизни, именно потому имеет такое роковое значение, что он коренится в самых первоначальных устоях нашего существования. Источник и сущность всякого зла и всякой духовной тьмы в исключительном самоутверждении тварей» [1, с. 43].

В этом самоутверждении является самостоятельное, отличное от других существование творения. Любое создание, пламенеющее любовью к Богу и другим творениям, во всех своих стремлениях и действиях раскрывает и утверждает свою собственную индивидуальность, а не индивидуальность иного создания. Чтобы приобщиться к высшему миру, творение должно «нечто прибавить к своей данной наличности», то есть должно совершить творческий акт.

Следовательно, путь внутреннего распада и борьбы ближе к миру свободных духовных тварей в их изначальном, безразличном состоянии, чем путь любви, совершенства и всеобщей гармонии. <…> Этот последний путь достижим лишь через длительный и трудный процесс усилий, коренных внутренних перерождений. Возможно поэтому, «Божественный творческий разум, создавая этот мир свободных существ, тем самым ставил себе

неизбежную цель в спасении, очищении и освящении этого мира» [1, с. 44].

Цель Божественного творчества не абстрактный мир вообще, а мир реальный, во всей полноте составляющих его свободных существ, — поэтому очищение и спасение должно протекать и завершиться в каждой духовной индивидуальности и распространяться на весь мир.

Самоутверждение твари приводит к разрыву с первоисточником существования, приводит к внутреннему опустошению и с необходимостью должно превратиться:

- в интимное переживание лжи и ничтожества всякой отдельности;
- в постижение непоколебимого единства всего сущего;
- в стремление примкнуть к этому единству и найти в нём полноту жизни.

Нет бытия, мыслит Лопатин, без полагающего его внутреннего самоопределения, в котором коренятся его отношения ко всему другому. Это самоопределение есть наша воля и мир, по сути, есть связная совокупность воль. Истинная норма этой совокупности может заключаться в свободной гармонии и внутренней солидарности этих воль между собой и с их первым началом. Важным обстоятельством этого, отмечает Лопатин, является то, что солидарность не может быть не свободной, это есть неизбежное следствие из самой природы воли, как самодеятельной силы:

> «Мировая гармония не есть принудительный рок, извне наложенный на существующее, — она должна быть свободным порождением реальных волевых центров жизни. И только в осуществлении такой свободной гармонии может состоять окончательная победа добра над злом» [1, с. 46].

По сути дела, «создание мира есть создание дуализма в бытии» [1, с. 41]. Преодолеть этот дуализм, по мнению Лопатина, можно только тогда, когда отношение твари к своему бытию совпадёт с внутренними тенденциями Абсолютного творчества. Иными словами, преодоление дуализма возможно, если каждое творение свободно и осознанно будет видеть смысл своего существования в полной гармонии с жизнью остального мира и с Божественной волей. Только само, возвысившись над собственной замкнутостью в себе, творение может свободно изменить собственное самоутверждение во внутреннее слияние с Единым целым. «Только тогда Бог будет всё во всём» [1, с. 41]. Однако такое совпадение возможно как окончательный результат космического процесса.

Воззрения Лопатина на человека и на смысл его жизни связаны с вопросами взаимоотношений Бога и творения, борьбы добра со злом. Они проникнуты оптимизмом, уверенностью в победе добра над злом. Любя свое творение, Бог не может допустить торжество хаоса и дисгармонии в мире. Зло и хаос имеют место в мире как следствие дарованной Богом своему творению свободы воли. Однако благодаря этой свободе зло и хаос в мире могут быть преодолены.

По мнению Лопатина, в процессе преодоления зла в мире ключевая роль принадлежит человеку, единственному из тварного мира способному к сознательной реализации своего назначения в мире. Для этого необходимо осознание человеком смысла своего существования.

Воззрения на смысл жизни человека Лопатин разработал на основе критического анализа таких концепций, как гедонизм, эвдемонизм, утилитаризм, интуитивизм и эволюционизм. Все они видят смысл жизни человека в достижении каких-то земных целей, которые определяются потребностями человека как существа телесного. Иными словами, в этих концепциях жизнь человека сводится лишь к жизни его тела, которая должна быть прожита с наименьшими страданиями и наибольшими радостями.

В своей работе «Неотложные задачи современной мысли» философ характеризует европейское миросозерцание термином «геоцентризм», не в астрономическом смысле признания земли за центр механизма вселенной, а в «моральном смысле сосредоточения всех человеческих целей на интересах и условиях земного существования» [1, с. 8]. Иными словами, задачи развитого и научно образованного человека находятся на земле. Вопросы, касающиеся начала бытия, его высшая цель, откуда всё пошло и куда идёт, не доступны человеку, и нечего о них думать.

По мнению Льва Михайловича, «геоцентризм» наиболее точно обозначает сущность современных ему этических концепций, понимание с их точки зрения целей и задач человеческой жизни. Лопатин считает, что «геоцентризм» предполагает установление господства над природой, уверенность в скором торжестве справедливости и разума, в достижении счастья человеческих поколений.

Позицию «геоцентризм» он рассматривает как в корне не верную, прежде всего потому, что человек — это душа, временно живущая в теле. Поэтому проблема смысла жизни — это проблема духовно-нравственная.

Для полноценной жизни человеку необходимо сначала осознать её внутренний смысл, представить себе ее сущность и только тогда можно различить существенное и внутренне ценное в ней. Лопатин подчеркивает: для того, чтобы жить по-человечески, нужно знать, что добро и зло в действиях зависят от самого человека. Его душа разрывается противоположными влечениями (себялюбием и самоотречением, эгоизмом и альтруизмом и т. п.), данными в сознании человека. Понятие личности подразумевает бесконечность, и смысл личного бытия заключается в возможности бесконечно разнообразных конкретных форм бесконечного творчества.

Лопатин подчеркивает важность того, что природа дает человеку только неопределенные и противоречивые предрасположенности. Установивший-

ся в человеке характер не превращается в абсолютно неизменный закон, во внешнюю власть, влекущую за собой все поступки, несмотря на протест нравственного чувства. По его мнению, в человеческих условиях бытия всегда возможно как нравственное возрождение, так и нравственное падение.

Человек никогда не изменяет своему данному характеру, но может изменить сам характер, заново переставить элементы, создающие его личность и перевести овладевшие им влечения из субъективного состояния, в котором они слиты с его волей, в объективное состояние, в котором они сохраняются в виде принудительных побуждений. Через это в человеке открываются пути для новых влияний, появляются новые самоопределения. Лопатин считает «возможность нравственных переворотов» великим коренным фактом человеческой природы, «который один дает законченный смысл нашему нравственному существованию».

Это значит, что люди сами создают тот идеал, который преследуют в своей деятельности. Они свободны не только в выборе средств, но и сами создают для себя цели. Нравственная свобода и заключается в том, что люди сами творят в себе свой нравственный мир и изменяют его своими усилиями:

> «Творческая деятельность сознания одинаково необходима для зла и для добра; нами лишь то владеет, что мы сами в себя внедрили. Нравственная жизнь не вершится в нас, а мы ее совершаем в самом строгом значении этого слова: в ней не содержалось бы совсем ничего без постоянного творческого самоопределения нашей воли» [1, с. 32].

Лопатин считает всю психическую жизнь порождением духовного творчества, а нравственное добро представляется им как «высшее произведение сознательного, личного творчества». Воля оказывается действительным фактором в природе и может склонять стихийный ход природы в добрую или злую сторону. Человек «поставлен в пустыне мира», чтобы созидать в нем что-то свое и оставить на нем печать своей идеальной мощи.

Однако остается открытым вопрос «о том, где добро и где зло». Прежде всего, нужно решить: имеет ли добро условную и субъективную или высшую безотносительную ценность, что является верховным благом и представляет ли оно нечто безусловно обязательное? Чтобы рассматривать нравственное добро как долг абсолютный, не отменный ни при каких обстоятельствах, нужно видеть в его осуществлении весь смысл нашей жизни и нашего положения в мире. Тогда в идеале будет представлен не только закон человеческой жизни, но и подлинный двигатель мировой жизни.

Лопатин считает, что при такой постановке нравственного идеала возвращается подобающее место личным обязанностям человека в отношении себя самого. Человек не является рабом чужих удовольствий, и «цель нравственной деятельности заключается в нем самом столько же, сколько и в его ближних». Требование духовного самосохранения представляется столь же важным, как и обязанности в отношении других людей. С точки зрения истинной метафизики, каждый человек имеет такую же ценность, как и все, нравственное право самого ничтожного человека выше выгод толпы.

Вместе с тем Лопатин отмечает, что могущество человека не настолько велико, чтобы он мог избавиться от влияния враждующих инстинктов, не испытывать колебаний, слабости, малодушия. Идеал не может быть осуществлен в человеческих действиях всецело, не может быть настоящего его осуществления, а только «неутомимое приближение».

«Бесконечный прогресс к высшему» продолжается, по мнению Лопатина, и после смерти. Ведь задача жизни состоит во внутреннем единении многих, а не в исключительной и враждебной ко всему единичности и отдельности. Единая, свободная, творческая духовная сила «осуществляет в связной совокупности вызванных ею конечных форм бытия свои верховные цели». Последние, соответственно единству реализующей их силы, должны представлять гармоническое единство и выражать одну абсолютную норму жизни, отражать в своем разнообразии конкретный идеал творения. Этим объективным идеалом творения определяется назначение всех вещей, назначение человека и его положение в мире.

Абсолютная норма, которую содержит этот идеал, является как высшим смыслом космического развития, так и «голосом нашего глубочайшего внутреннего существа». Из того, что:

> «Всеединая и всеединящая сила осуществляется в жизни всего мира и составляет последний внутренний корень нашей духовности», делается вывод, что «свободный нравственный идеал человека и абсолютная норма творения совпадают между собою» [4, с. 381].

Вместе с тем человеческая воля совпадает с телеологическим законом внутреннего развития мира только тогда, когда люди признают равноценность духовных существований и понимают бесконечную ценность всего, в чем воплотился дух.

В умственном хаосе, который поглотил современное европейское общество, Лопатин видел только один выход. Связан он с формулированием нового пути и новой истины, способной завершить длительную борьбу натуралистического и духовного миросозерцания. Однако эта истина есть в то же время и очень старая истина: истинная реальность принадлежит только духу. При этом не только наша ограниченная субъективная жизнь, но и всемирная жизнь есть произведение духовного творчества. Только через последовательное умозаключение возможно гармоничное и внутренне связанное миропонимание.

«Это миропонимание обосновывает самые важные и существенные верования и чаяния нашего духа, оно вносит высший моральный смысл в космическое бытие и в существование отдельных тварей, в нём высочайший нравственный идеал, видящий в каждой духовной личности незаменимую цель в себе, а в самоотверженной любви и внутренней солидарности полагающий истинную жизнь всего духовного царства, становится реальным двигателем, всеобщей нормой и предельною целью мирового развития. Иначе сказать, в нём выводы и требования разума совпадают с великими заветами Евангелия» [1, с. 74].

Обобщая вышесказанное, необходимо выделить основные идеи Льва Михайловича Лопатина:

- причина зла в мире заключается в стремлении творения к самоутверждению;

— Творец, создавая мир свободных существ, тем самым ставил себе неизбежную цель в спасении, очищении и освящении этих свободных существ;

- преодоление зла в мире возможно только при свободном и осознанном волеизъявлении творения строить свою жизнь в соответствии с волей Творца;

- в процессе преодоления зла в мире ключевая роль принадлежит человеку;

- проблема смысла жизни человека — проблема духовно-нравственная;

- не только жизнь одного человека, но и всемирная жизнь есть произведение духовного творчества;

- в основе жизнедеятельности человека должно быть гармоничное и внутренне связанное миропонимание.

Литература

1. Лопатин Л. М. Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. М., 1917. Кн 136. С. 32.
2. Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительного. М., 1891. С. 278.
3. Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 1. Область умозрительных вопросов. М., 1911. С. 347.
4. Лопатин Л. М. Спиритуализм как монистическая система философии // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. С. 381.

DOI 10.25991/AE.2019.64.66.011
УДК 141.201

С. Л. Буланов
Буланов Станислав Леонидович — бакалавр философии, бакалавр богословия, магистр истории, аспирант факультета философии пресвитер Свято-Троицкой церкви Евангельского Христианского Миссионерского Союза
hagadol@mail.ru

ТРАКТАТ «О НАЧАЛАХ» КАК ОПЫТ ТЕОДИЦЕИ

Статья посвящена исследованию философских и богословских проблем, решаемых Оригеном в трактате «О началах». Апокатастасис, предсуществование душ и множественность миров являются необходимыми составляющими богословия Оригена в едином смысловом поле теодицеи.
Ключевые слова: Ориген, христианство, апокатастасис, предсуществование душ, множественность миров, теодицея, время, вечность.

S. L. Bulanov
The treatise «On the First Principles» as the experience of theodicy

The Article is devoted to the study of philosophical and theological problems solved by Origen in the treatise “on the First Principles”. Apocatastasis, the pre-existence of souls, and the multiplicity of worlds are essential components of Origen’s theology in the unified semantic field of theodice.
Keywords: Origen, Christianity, apocatastasis, the preexistence of souls, the plurality of worlds, theodicy, time and eternity.

Одной из самых значимых, но и самых противоречивых, фигур раннего периода развития христианской мысли является Ориген. Многое из его наследия не утратило актуальности и сегодня, например, идея апокатастасиса, сторонниками которой были Н. А. Бердяев, Сергий Булгаков, Павел Флоренский, Александр Мень.

В этой статье мы затронем философскую необходимость разработки Оригеном идеи апокатастасиса. Но прежде необходимо определиться с методологическими подходами к изучению Оригена, в частности к его трактату «О началах».

Если рассматривать философию Оригена как систему, то исследователь столкнется с большими трудностями. Любая попытка реконструировать богословие Оригена встречается с внутренними противоречиями. Для сравнения можно привести труд М. Эриксона «Христианское богословие», которое можно считать вершиной развития систематического подхода. Структурированность и логичность изложения материала в рамках протестантского богословия делает эту работу стоящей ближе к справочной литературе, в ней нет противоречий, она безупречно логична. Ориген никак не вписывается в рамки этого подхода. Более того, разные исследователи создают весьма различные реконструкции его богословия. Одних только концепций множественности миров можно выделить не менее четырех, что наглядно показал А. В. Серёгин [8] в своей монографии, посвященной этому вопросу.

Поэтому некоторые исследователи, такие как Крузел или Кеттлер, выдвинули идею о том, что Ориген излагал различные гипотезы, а не собственное богословие. Однако тексты Оригена доказывают обратное. Так, он придерживается правил экзегетики Библии, и уже упомянутую концепцию множественности миров обосновывает буквальным ее прочтением. Его мысль структурирована и не выходит за определенные рамки. В этом отношении Ориген вполне систематичен. Иногда трудности трактата «О началах» объясняют позднейшими правками перевода Руфина, пытавшегося сделать Оригена более «ортодоксальным». Однако сравнение сохранившихся греческих частей с латинским переводом хотя и выявляет множество вольностей, да и сам Руфин признавал, что исправлял Оригена, в целом перевод не искажает мысль автора в такой степени, чтобы можно было списать на это проблемы текста. Сходным образом обстоит дело и с попыткой понять, кем же был Ориген — христианским мыслителем или неоплатоником? Пытался ли он осуществить синтез греческой философии и христианства? Мы не сможем дать однозначный ответ в заданных границах. Обычно считают, что Ориген хотел совместить библейское откровение и античную философию. Или что Ориген не стремился к синтезу, но совершил его против своей воли. Крузел даже писал, что Ориген «всю свою жизнь исповедовал Платона, думая, что исповедует Христа» [8 с. 170]. Но порой решение вопроса о намерениях автора, если он сам ясно не выразил их, может ввести исследователя в заблуждение.

До тех пор, пока Ориген толкует Библию, а большинство его произведений именно толкования, он выступает как экзегет и сам библейский текст определяет логику его построений. Но в трактате «О началах» он задался поистине грандиозной задачей, сходной с попыткой физиков создать «теорию всего», с чем не справился даже Эйнштейн. А потому мы наблюдаем видимые несообразности в его изложении. Ориген не мог этого не понимать, если только признать, что до нас дошел текст, не подвергшийся

тотальному пересмотру. Но если представить Оригена как восторженного зрителя божественного действа вселенского масштаба, а не озабоченного логичностью изложения кабинетного ученого, то все встает на свои места. Он передает то, что видит, часто замирая в благоговении и восторге. Его восприятие еще не контролируется надзирающей инстанцией — церковной догматикой. Можно предположить, что для Оригена трактат «О началах» был актом чистого вдохновения, однако его текст затем длительное время обрабатывался и правился, и не только автором.

Вряд ли кто-то будет оспаривать, что мышление Оригена было «форматировано» современной ему философией, ведь он был признанным ее знатоком. Но несомненно, что единственным авторитетом для него была лишь Библия, и его жизнь доказала это. Ориген вообще плохо помещается в какие бы то ни было рамки. Он скорее созерцает Бога, чем создает богословие. Но не является Ориген и мистиком, потому что проверяет разум записанным Словом Бога, создавая тем самым рамки, за которые нельзя заходить. Однако для него эти рамки достаточно широки, они много шире, чем те, которые в последующие века были определены в результате богословских споров. То, что для Оригена было вполне допустимо, позднее было вынесено за скобки. А. В. Серёгин называет богословие Оригена «теологией поиска»: «Этот сущностно исследовательский, эвристический характер оригеновской мысли резко отличает РА от позднейших догматических трактатов и позволяет говорить о богословии самого Оригена как о «теологии в поиске» [8, с. 11]. Как же воспринимать «О началах» Оригена?

Задолго до Оригена философы начинают различать две «способности души» — разум и рассудок. Последний определялся как низшая форма мышления, которая познает относительное, земное и конечное, в то время как разум направлен на постижение абсолютного, божественного и бесконечного. В более поздние эпохи к различению этих форм мышления обращались такие мыслители Возрождения, как Николай Кузанский и Джордано Бруно, которые также связывали разум со способностью постигать единство противоположностей, на которых останавливается рассудок. Наиболее полный анализ разума и рассудка дали вначале Кант, а затем Гегель.

Противоречивость рассудка проявляется на уровне эмпирического познания мира посредством органов чувств. Именно в этой сфере и видна его ограниченность, обусловленная тем, что в этом случае человек выступает как часть того самого мира, который познает, то есть получается, что часть претендует на то, чтобы объять целое, ясно, что это невозможно. Рассудочное мышление было детально исследовано Аристотелем, что нашло отражение в создании формальной логики, которая выявляет правила, которым должна подчиняться рассудочная деятельность, чтобы результатом было постижение истины. Сама же истина формальной логике, а значит, и рассудку, недоступна. Познание истины возможно исключительно путем синтеза, потому что истина едина для всего мира. Противоречия уже не противостоят друг другу, они становятся элементами синтеза, необходимыми частями высшего, единого и целого.

Мы попытаемся посмотреть на произведение Оригена «О началах» с позиций синтеза, а не анализа, исследовав его в свете объединяющей концепции. Таковой может выступить теодицея.

Вообще проблема теодицеи как решения вопроса о соотношении концепции зла и всеблагого Бога сугубо христианская. Имея корни в иудаизме, в нем самом она снимается первыми главами книги Бытия, которые, по сути, и есть ответ на вопрос о том, почему человеку так плохо живется в мире и откуда взялось зло. Иудаизм вполне удовлетворяется 3 главой книги Бытия — Бог добр и благ, человек испорчен и зол по своему выбору и совращению змеем. Но живущие по заповедям Божьим в составе избранного народа угодны Богу, им будет хорошо при жизни, а после смерти они «приложатся к народу своему» [1] как, например, это сказано об Аврааме в Бытие 25:8. Тема посмертного воздаяния в Танахе почти не рассматривается, а злые духи там вовсе не противники Бога и человека, как в христианстве, они состоят на службе у Всевышнего и исполняют специфические функции. Иудей иначе мыслить не может — если кто-то в силах противиться Богу, то Бог не всемогущ. И даже книга Иова вопрос о причине страданий невинных и ответственности за это Бога переводит в иную плоскость. Не нужно спрашивать «за что?», нужно задаваться вопросом «для чего?», и на это дает ответ сам Иов в конце своих страданий: «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя» (Иов 42:5) [1]. После чего получает обратно даже больше, чем потерял. Таким образом, смысл страданий заключается в познании Всевышнего. Бог иудаизма в этом смысле не нуждается в оправдании. Однако иудаизм решал со времен пленения и по сию пору решает вопрос теодицеи в другом аспекте — почему Бог допускает страдания избранного им народа. Ведь даже и Новый Завет появился на этом фоне — ожидания мессии как посланного Богом избавителя от невыносимого для иудеев политического и культурного диктата Рима. Поэтому можно смело утверждать, что христианская традиция теодицеи развилась из иудейской, но довела ее до логического завершения в понимании добра и зла.

Античному мировоззрению также глубоко чужд вопрос теодицеи. В совершенном космосе, совершающем круговые циклические движения, она не имеет никакого смысла. Страдания в этой картине мира не более чем часть общего движения, в котором человек принимает участие как вещь среди вещей в составе очень большой вещи (космоса), они неотвратимы и не остановимы — это судьба. Противиться ей невозможно, сопротивление лишь усугубляет

страдания, но можно следовать судьбе и жить так, чтобы страданий было как можно меньше. Потому учение эпикурейцев и стоиков было в античности органичным и даже неизбежным.

Христианство революционно меняет картину мира. Идея трансцендентного Бога возымела глубочайшие последствия. В первую очередь, античный космос оказался разорванным идеей творения ex nihilo. Эта концепция играет существенную роль в построениях Оригена. Из представления о творении ex nihilo и о бытии трансцендентного Бога вытекают важнейшие последствия. В первую очередь, это история, как имеющее начало, своё направление и смысл течение времени в человеческом обществе. Каждое мгновение теперь становилось уникальным, каждое событие обретало новое, духовное измерение. В этой истории появляется и новый актор — свободный человек с его обязанностью нравственного выбора. Само понятие свободы получило онтологический статус, поскольку человек имеет образ и подобие Божье, а Бог истинно свободен, будучи трансцендентен миру. Это породило понятие личности в ее современном понимании — морально свободного и нравственно ответственного человека в историческом движении. Ведь Бог, как личность, имея свободную волю, захотел создать мир, хотя вовсе не обязан был этого делать. Эти интенции, заложенные в христианстве, разворачивались в течение веков и дали современному миру его важнейшие реалии — понимание поступательного движения истории, вылившееся в теорию эволюции; понятие прав человека, которые могут быть присущи лишь личности в христианском понимании; науку, поскольку в христианстве заложен мощнейший импульс постижения истины как основной обязанности человека в его земном бытии, и даже лишенные религиозной составляющей, они не утратили своей мощи. С точки зрения Ницше, которую он выразил в «Антихристе», даже революции и многие общественные движения обусловлены потенцией самоочищения, также содержащейся в христианстве.

Эти величайшие достижения духа, однако, породили проблемы. Ко времени Оригена они еще не были ясно сформулированы, но великий мыслитель не мог не чувствовать их. И в первую очередь, это проблема страдания невинных. Если каждый человек лично ответственен за свой моральный выбор, непонятно, по какой причине страдают, например, новорожденные дети, не совершившие никакого зла. Эта проблема обычно решается при помощи теории «первородного греха», повлекшего коллективное наказание всех потомков Адама и Евы. Но тогда возникает вопрос о справедливости такого наказания. Идея же вечного страдания грешников еще больше усугубляет проблему. Человеческая жизнь конечна и потому сколь бы ни был тяжким грех, он также не бесконечен. Неадекватность вечного наказания за ограниченную, пусть и полную греха жизнь, очевидна. А потому остро встает вопрос теодицеи, то есть адекватного совмещения идеи всеблагого любящего Бога со страданиями невинных и вечным наказанием за конечный грех.

Трактат «О началах» снимает этот вопрос концепцией апокатастасиса, то есть окончательным восстановлением всех существ в результате педагогической деятельности Бога. Подробности этого процесса стали для последующих поколений предметом споров. Множественность миров, предсуществование душ у Оригена необходимы для осуществления апокатастасиса. Сам же апокатастасис необходим для того, чтобы представление о Боге как всеблагом высшем существе получило завершение и не вызывало сомнений. Мы можем предположить, что именно это было наиболее важно для Оригена, а подробности и детали не столь существенны. Ведь Ориген и не претендовал на владение всей полнотой истины: «или же он (новый мир. — *Прим. автора*), хотя и будет превосходить (этот мир) славою и качеством, но однако будет содержаться внутри пределов этого мира, — это неизвестно» [7, с. 74]

Мы можем предположить, что именно апокатастасис необходим был Оригену для непротиворечивого представления о Боге. Но, снимая и разрешая главное противоречие, апокатастис тем не менее порождает другие в представлении о мироздании.

Литература

1. Библия, синодальный перевод / М.: Российское библейское общество, 2000.
2. Болотов, В. В. Учение Оригена о Св. Троице // Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов в 8 т. Т. 1. М.: Мартис, 1999. С. 129–365.
3. Болотов, В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. П. М.: Изд. Спасо-Преображен. Валаам. Ставропигиал. Монастыря, 1994.
4. Гачева, А. Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX — первой трети XX в. Статья первая: Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 24–37.
5. Кораблина, В. Г. Антропология Оригена по трактату «О началах» // Альманах СФИ «Свет Христов просвещает всех» выпуск, 2015. № 16. С. 47–59.
6. Мень, А. Сын Человеческий. Брюссель, 1983. С. 128.
7. Ориген. О началах (с введением и примечаниями). Казань: Типо-литография Казанского университета, 1899.
8. Серёгин, А. В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М., 2005. С. 200.
9. Серёгин, А. В. Трактат Оригена «О началах» // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2. С. 44–55.
10. Скворцов, К. В. Философия отцов и учителей церкви: Период апологетов. Киев: Общество любителей православной литературы, 2007.
11. Флоровский, Г. В. Противоречия Оригенизма // «Путь»: орган русской религиозной мысли под редакцией Н. А. Бердяева. 1929. № 18. С. 110.
12. Цуркан, А. В. Ориген: проблема взаимодействия религии и философии. Новосибирск: НГУ, 2002.
13. Ramelli Ilaria L. E. The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden, Boston: Brill, 2013.

DOI 10.25991/AE.2019.55.74.012
УДК 269.4

А. Г. Шишков
Шишков Александр Георгиевич — магистрант Русской христианской гуманитарной академии, onil80@yandex.ru

ПРОБЛЕМЫ В КАТЕХИЗИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ОТ КРЕЩЕНИЯ РУСИ ДО СИНОДАЛЬНОГО ПЕРИОДА

В статье рассматривается мало освещаемая область истории развития катехизической деятельности Русской Православной Церкви от крещения Руси до Синодального периода. Рассматриваются факторы, влияющие на качество и эффективность оглашения кандидатов в члены Церкви Христовой. Анализируются этапы развития системы оглашения. Проблема качественного оглашения влияет на вхождение христианина в Церковную общину, на его воцерковление и духовный рост.
Ключевые слова: Оглашение, катехизация, катехумен, крещение, церковь.

Shishkov A. G.
PROBLEMS IN THE CATHETICAL ACTIVITY OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH FROM THE BAPTISM OF RUS TO THE SYNODAL PERIOD

The article covers a little illuminated area of the history of the development of the catechetical activity of the Russian Orthodox Church from the baptism of Rus to the Synodal period. Factors affecting the quality and effectiveness of the announcement of candidates for membership in the Church of Christ are considered. The stages of development of the announcement system are analyzed. The problem of high-quality announcement affects the entry of a Christian into the Church community, his churching and spiritual growth.
Keywords: Reading, catechism, catechumen, baptism, Church.

СОСТОЯНИЕ ИНСТИТУТА КАТЕХИЗАЦИИ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НАКАНУНЕ КРЕЩЕНИЯ РУСИ

После прекращения гонений на Церковь и обретения христианством статуса государственной религии, начиная с конца V века предкрещальный катехуменат перестаёт быть обязательным [3, с. 259] и практически исчезает [18, т. 1, с. 223; 9, с. 1]. В результате массового крещения варварских народов, взрослых оглашаемых язычников практически не осталось [3, с. 271; 18, т. 1, с. 223]. Но в то же время и Церковь понимала, что отказываться от катехизации нельзя, потому что она заповедана Богом. Понятно, что миссия осталась для язычников. К ним применялось более упрощённое оглашение, чем в первые четыре века христианства.

Детей крестили через несколько лет после рождения, чтобы ребёнок хоть в какой-то мере мог принимать участие в оглашении и понимал совершаемое над ним Таинство Крещения. Об этом указывают древние константинопольские требники — Евхологии VIII—XIII веков, славянский Синайский Евхологий IX века [26] и потребник патриарха Филарета (Романова) издания 1623 года в Москве [1, с. 75], который является точным построчным, буквальным переводом с древнегреческого текста константинопольских требников.

На 40-й день после рождения, по желанию родителей происходил чин воцерковления младенцев — их приносили в храм и над ними читались молитвы, которые произносятся перед Крещением. Это церковное действие также называлось первым оглашением для детей и взрослых. Огласительные беседы заменились молитвословиями. Эти молитвы сохранились в нашей Церкви в требнике в чине оглашения [22, ч. 1, с. 12–21]. И эти дети уже считались «суть некрещеные христиане», находящиеся, как и взрослые оглашаемые, в ожидании крещения [1, с. 74]. С этого воцерковления начиналось многолетнее оглашение детей. Их в течение длительного периода приносили на воскресную службу с тем, чтобы после окончания богослужения над ними прочитывались эти молитвы. Продолжительность таких молитвословий составляла от 40 дней до 6 месяцев. Это и считалось катехизацией. В течение этого периода, сама мать младенца в притворе храма или её муж, родственники, крестные приносили ребёнка и над ним читались эти огласительные молитвы из требника — либо несколько раз в неделю, либо в воскресный день. Родители, которые желали крестить своих детей на Пасху, «оглашенных иже ко просвещению», начинали приносить / приводить их на предкрещальные огласительные молитвословия «во еже сотворити оглашенного» в Церковь с понедельника 4-й недели Великого Поста на протяжении четырёх недель, остающихся до Великой Субботы. В Великую Пятницу Патриарх перед Вечерней читал катехизис и совершал чин «отречения от сатаны и сочетания со Христом».

На следующий день, на Утрени Великой Субботы, во время чтения 15 Паремий, Патриарх совершал Таинства Крещения и Миропомазывания, после чего совершалось принятие святого Таинства Причащения новых членов христианской Церкви. Кроме Пасхи, крещение также совершалось на Пятидесятницу, Богоявление и в Лазареву субботу — четыре раза в год [1, с. 75]. Конечно, такая практика катехизации не имела ничего общего с повелением Спасителя. И такая ситуация с катехизаций сохранялась вплоть до падения Византии в XV веке. Эта же огласительная практика и перешла на Русь после её крещения в конце X века.

КАТЕХИЗАЦИЯ ПРИ КРЕЩЕНИИ РУСИ

О крещении Руси нам известно из русских источников: 1) «Повесть временных лет» [16, с. 39–56] и 2) «Память и похвала князю русскому Владимиру» монаха Киево-Печерского монастыря Иакова Мниха с включенным в него «Житие святого Владимира» [17, с. 209; 12, с. 41–58]. Также о крещении Руси сообщают современники этого события: немецкий хронист Титмар, епископ Мерзебургский [21, с. 162–163] и христианский историк Яхья Антиохийский [24, с. 157–158].

ПВЛ сообщает, что княгиня Ольга во время своего посещения Царьграда в 955 г. прошла оглашение [16, с. 29–30]. Предкрещальную катехизацию князя Владимира можно усмотреть в его беседах с греком Философом о Священной Истории Ветхого и Нового Завета [16, с. 40–48], речи которого напоминают огласительные беседы святителя Кирилла Иерусалимского [10, с. 2]. Уже перед самим крещением с князем Владимиром провели оглашение [16, с. 50]. Среди некоторых ученых есть мнение, что этот фрагмент летописи является вставкой в более позднее время [10, с. 2]. Судя по развёрнутому Символу Веры, в летописи допущена, предположительно переводчиком, опечатка — так как использован термин умеренных ариан «подобесущенъ» [16, с. 51], (некоторые учёные считают, что переводчик неправильно прочел слово ομοούσιος как ομοιούσιος) [16, с. 460]. О предкрещальной катехизации жителей града Киева, древний памятник умалчивает [10, с. 1]. Сразу после возвращения в Киев:

«Наутрия же изиде Володимеръ с попы царицины и с корсуньскыми на Дънѣпръ, и снидеся бещисла людий. Влѣзоша в воду, …Крестившим же ся людемъ, идоша кождо в домы своя…» [16, с. 53].

Ряд учёных считает, что крещение князя Владимира произошло в Киеве на год раньше и за два года до похода на Корсунь [12, с. 57, сноска 22; 17, с. 235]. Историк Н. Д. Тальберг пишет, что «духовенством и самим князем усердно проповедовалось христианство» [20, с. 19]. Трудно предположить, что перед массовым и скорым крещением Киевской Руси нашлось необходимое количество присланных из Византии катехизаторов со знанием местного языка для оглашения большого числа язычников — славян [5, с. 165–166; 15, с. 26]. Е. Е. Голубинский высказал предположение, что предварительно были катехизированы и научены оглашать некоторые из числа образованных представителей Киевской Руси, имеющие авторитет и влияние среди своих сограждан, а именно — люди из высшего сословия — воеводы, старшие дружинники, вожди, бояре, старосты в деревне с тем, чтобы они затем оглашали подвластных им людей. Они-то и занимались оглашением народа, которому было приказано собираться в определённых местах Киева и в определённое время, своего рода огласительных школах, для научения в новой для них вере [5, с. 166; 12, с. 53]. Возможно, князь Владимир мог привлечь священников существующих на территории Руси византийских епархий. Также он мог заранее привезти определённое количество священников из Дунайской Болгарии, Сербии, Румынии и Венгрии, говорящих на славянском языке [5, с. 168; 11, с. 383]. Таким образом, предкрещальная катехизация Руси была проведена, несмотря на короткие сроки и масштабность задачи оглашения киевлян. Результаты катехизации принесли положительные плоды: ПВЛ сообщает, что жители Киева охотно последовали призыву своего князя [16, с. 53].

Такое же массовое крещение происходило и в других городах Киевской Руси — Новгороде, Чернигове, Владимире Волынском, Белгороде, Полоцке. Князь Владимир, согласно его жития, сам много ездил с проповедями, призывами и уговорами крещения [7, с. 50]. Гораздо труднее и медленнее шло крещение в инородческих уделах, где князей, епископов и священников изгоняли и даже убивали. В Новгороде произошло восстание противников христианства и его пришлось подавлять «огнём и мечом» [11, с. 386–388; 9, т. 1, с. 150]. Окончательно христианство утвердилось на всей территории Руси только к концу первой трети XIII века [20, с. 20].

КАТЕХИЗАЦИЯ ОТ КРЕЩЕНИЯ РУСИ ДО СИНОДАЛЬНОГО ПЕРИОДА

Известие позднейшей Густинской летописи [6, с. 233–273] говорит о том, что Владимир разделил государство на 12 уделов между сыновьями «…посла же с ними и священники, заповеда сыном своим …учити и крестити людей, и церкви ставити» [6, с. 259; 5, с. 173].

Для подготовки своих русских священнослужителей и переписчиков богослужебных книг князь Владимир создал первое учебное заведение [4, с. 24], наподобие школы [20, с. 22], куда стал набирать детей из знатных семей [16, с. 53].

Огромную роль в просвещении Руси сыграл святой князь Ярослав, получивший прозвание «Мудрый» (978–1054). Сын святого Владимира и полоцкой княжны Рогнеды, он получил христианское

воспитание и был очень образованным человеком для своего времени [15, с. 39]. ПВЛ сообщает, что святой Ярослав любил читать книги, изучал церковные уставы, организовал скрипторий для перевода и переписывания книг с греческого языка на славянский [16, с. 102]. При нём активно строились храмы и «умножишася прозвутери и людье хрестьяньстии» [16, с. 67]. ПВЛ не сообщает, каким образом готовились священники, но можно предполагать, что святой Ярослав открыл училище для подготовки священнослужителей и библиотеку [16, с. 66] при храме святой Софии Киевской. За время правления Ярослава Мудрого количество храмов увеличилось только в Киеве до 1000, и соответственно возросло число священнослужителей [15, с. 40–42]. Князь Ярослав повелел приходским священникам учить и просвещать народ, следить, чтобы люди часто посещали богослужения [16, с. 67]. Показателем духовного роста христианской Руси явился первый русский митрополит Илларион [16, с. 68], автор знаменитых и выдающихся богословских и одновременно литературных произведений «Слово о законе и благодати» с «Похвалой князю Владимиру» и «Исповедание веры» [15, с. 45; 12]. Огромное значение для катехизации и духовного просвещения Руси имели монастыри, особенно основанный при жизни митрополита Иллариона (с его пещеры) в 1051 году Киево-Печерский мужской монастырь. Он стал духовной кузницей для воспитания и подготовки священников и епископов Русской Церкви в домонгольский период [15, с. 56]. Но, начиная со смерти святого Ярослава, его сыновья разделили Русь на удельные княжества и, забыв христианские заповеди и наказ своего отца иметь любовь между собою [16, с. 70], обрушили молодое Русское государство в многочисленные распри за власть. Не стало единого центра и гаранта христианства на Руси, какими были императоры в Византии и святые князья Владимир и Ярослав. В таких условиях междоусобицы было не до миссионерства, катехизации и просвещения русского народа. Несмотря на появление святых подвижников, не произошло необходимого воцерковления русских людей. Греховная жизнь охватила не только правящие верхи Руси, но и простой народ, который сохранил языческие обычаи. И как писали летописцы «навёл на нас Бог поганых за грехи наши» [16, с. 113]. Всё это явилось причиной закабаления русского народа монголо-татарскими ханами в XIII веке [15, с. 76–77].

Киевская Русь переняла огласительную практику, существующую на момент крещения Руси в Византии, которая руководствовалась Священным Писанием, канонами или правилами Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных, правилами святых отцов и учителей Церкви: I Вселенского: 2 [18, т. 1, с. 174],14 [18, т. 1, с. 223]; II Вселенского: 7 [18, т. 1, с. 271]; V—VI Трульского 78 [18, т. 1, с. 569], 95 [18, т. 1, с. 587]; Поместных Соборов — Лаодикийского: (7, 8, 19, 45, 46, 47) [18, т. 2, с. 85–111]; Неокесарийского: 12 [18, т. 2, с. 34]; Карфагенского: 45 [18, т. 2, с. 45]. В Византии в это время получили распространение два типа сборника церковных канонов и правил: Номоканон патриарха Иоанна Схоластика (VI век) и Номоканон патриарха Фотия (IX век) [18, т. 1, с. VII]. Славянские переводы сборников этих церковных правовых документов, получившие название «Кормчая Книга», пришли впервые на Русь из Афона в 1262 году в переводе святого Саввы Сербского. В 1272 году Кормчая Книга была утверждена на Владимирском Соборе и стала официальным кодексом Русской Православной Церкви [18, т. 1, с. VII-VIII]. Туда вошли все указанные выше каноны и правила за исключением указов Византийских императоров [15, с. 64]. О том, что церковными правилами и канонами, как и другими церковными богослужебными документами руководствовались на Руси, подтверждает упоминание номоканона в п. 4 «Устава князя Владимира Святославовича о десятинах, судах и людях церковных» [8, с. 21–23], «Устава князя Ярослава о церковных судах» [8, с. 23–31], в «Определения Владимирского Собора, изложенные в грамоте митрополита Кирилла II» 1274 года [13, с. 83–102], в 69-й главе Стоглавого Собора 1551 года [17, с. 185–193], в «Утвержденной грамоте Великого Московского Земско-Поместного собора» 21 февраля 1613 года, в главах Соборного Уложения 1649 года, в положениях Большого Московского Собора 1667 года [8, с. 53, 60–61, 70, 91–93]. Другой тип богослужебной литературы из византийского наследия — требники, которые также доносят до нашего времени систему оглашения на Руси. Требники Русской Церкви были точной копией византийских [1, с. 72–73] и отражали канонические правила огласительной практики, принятые православной Церковью ко времени крещения Руси. Среди христиан распространяется обычай посвящения в катехумены или крещения своих детей во младенчестве [25, с. 223]. Предкрещальная подготовка взрослого катехумена состояла из двух оглашений. Первое оглашение для бывшего еретика длилось один день и он получал название «христианин», но ещё не верный. На второй день он принимался в число оглашенных [18, т. 1, с. 271] и для него начиналось второе оглашение. Для язычника, впервые принимающего веру и для «падшего», первое оглашение по требникам согласно 14-му правилу 1-го Вселенского Собора должно было длиться 3 года [18, т. 1, с. 223]. Второе оглашение для такого «некрещеного христианина» [18, т. 1, с. 271] состояло в посте, молитве «во всяко время», слушания Священного Писания, поучений и церковного пения во время богослужений, заучивания молитвы Господней, Символа Веры, Иисусовой молитвы и некоторых псалмов, покаяния со «слезами и сокрушением сердечным о содеянных согрешениях» в течении 40 дней Великого Поста начиная с понедельника 3-й недели. Молитвенное ежедневное правило оглашаемого из еретиков состояло из 300 поклонов, 600 молитв Иисусовых и «седмое сто» Богородичных молитв. Обязателен был чин покаяния, проклятия

и отречения от ереси, с произнесением проклятия своих прежних ересей. Один раз в неделю происходила беседа катехуменов с епископом или священником. Стоять катехуменам дозволялось вне храма на паперти «дондеже сподобится святаго крещения». Проводились до 10 раз в день заклинания для защиты от дьявольских искушений. Существовало два чина отречения от сатаны и сочетания со Христом. Первый, торжественный, в присутствии епископа в Великую Пятницу и второй, сокращённый от первого, для крещения в частном порядке [1, с. 74–92]. Крещение и Миропомазывание, как и в Византии, совершалось на утрени Великой Субботы во время чтения второй Паремии, а также на Пятидесятницу, Богоявление и в Лазареву субботу — четыре раза в год. После Крещения новопросвещённые причащались Святых Христовых Таинств на Божественной Литургии [1, с. 93].

Порядок оглашения и крещения детей также перешёл на Русь из Византии (см. § 1). Кроме Повести временных лет и древних требников, сведения об огласительной практике в Киевской Руси можно почерпнуть из трёх древних историко-церковных документов: 1) Канонические ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа [23, с. 211–262]; 2) Канонические ответы Иоанна II, митрополита Киевского на вопросы черноризца Иакова (или «Правило церковное вкратце») [14, Стб. 1–20; 15, с. 66]; 3) Канонические ответы Нифонта, епископа Новгородского на вопрошания Кирика, Саввы и Ильи [14, Стб. 21–62]. Георгий, митрополит Киевский с 1061/62 по 1075 годы, был прислан из Византии, где занимал должность патриаршего синкелла [23, с. 213]. Митрополит Иоанн II — преемник митрополита Германа на Киевском престоле (1076/1077–1089) [16, с. 226]. Судя по ответу митрополита Иоанна на первый вопрос: «1. … Рекохомъ: якоже здравому въ 3-е лето или боле повелеша святии отци ждати; …» [13, Стб. 1] в конце XI в. предоглашение взрослого катехумена длилось 3 года в соответствии с Византийскими каноническими правилами [18, т. 1, с. 223]. Можно предположить, что огласительная практика соответствовала каноническим правилам весь домонгольский период.

Ситуация с катехизацией резко ухудшилась в период монголо-татарского владычества. Причиной явились большое количество погибших священнослужителей, разрушение и разграбление городов и монастырей во время завоевания Руси монголами. Среди народа популярно было двоеверие, языческие предрассудки и обряды — «купальские ночи», «русалии», вера в домовых, леших и т. п. [15, с. 86–87]. Об этих нестроениях среди мирян и церковного причта упоминает киевский митрополит Кирилл II в своих правилах от 1274 года [13, Стб. 83–102]. Положение с оглашением стало меняться с падением Золотой Орды.

Дальнейший период развития Русской Церкви до Синодального периода отмечен активной миссионерской и катехизаторской политикой по христианизации иноверцев. Но при этом катехизическая и миссионерская деятельность стала подчиняться целям быстрой христианизации в ущерб качеству огласительной работы. Православная вера подданных Русского государства рассматривалась как признак благонадёжности [2, с. 627]. И хотя во всех Указах, Соборных Уложениях, в Уставах и других документах по руководству Церковью, в этот период принимаемых Российскими правителями, в основе деятельности декларировались Священное Писание и Предание Церкви, церковные правила и каноны, содержащиеся в Кормчей Книге, в действительности, подчинялись интересам государства.. Произошло сокращение сроков катехизации некрещёных жителей Руси с 3 лет до 6 месяцев. Вместо кропотливой, постоянной миссионерской и катехизической работы, как требовало Священное Писание и Предание Церкви, христианизация некрещёных народов производилась путём раздачи всевозможных поощрений и льгот, земель, уменьшения податей, освобождение от крепостной зависимости и рекрутских наборов и т. п. за переход иноверцев в христианскую православную веру [8, с. 74, 110–112, 143, 147, 187, 193, 213]. Соборным Уложением 1649 года поместные земли родовитых иноверцев, перешедших в православие, не подлежали изъятию [8, с. 74]. Указом императора Петра от 3 ноября 1713 года было велено «креститься в полгода бусурманам (т. е. татарам)» Казанской и Азовской губернии, иначе они будут лишены права владеть «населенными поместьями и отчинами» [7, с. 121]. А 27 ноября того же года было дано указание «отнимать деревни тех иноверцев, которые не крестились [8, с. 147]. Крещение даже использовали как меру, заменяющую наказание за уголовные преступления [8, с. 142, 153]. Такая политика, в свою очередь, приводила к всевозможным злоупотреблениям, корыстному крещению ради льгот, двоеверию, языческим предрассудкам простого народа, мистицизму и масонству в высших кругах [2, с. 631]. Постепенно православие стало приобретать черты формализма, рассматривалось только как традиция, а не как путь спасения и жизни во Христе. В таком состоянии Русская Церковь и русское общество подошло к Синодальному периоду.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арранц Михаил, SJ. Чин оглашения и крещения в Древней Руси / Михаил Арранц, О.И. — Париж: Символ, 1988. — Июнь. — № 19. — С. 69–100.
2. Верховской, П. В. Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент / П. В. Верховской. — Т. 1. — Ростов на Дону: 1916. — 687 с.
3. Гаврилюк Павел, диакон. История катехизации в древней церкви / П. Л. Гаврилюк. — М.: Свято-Филаретовский институт, 2001. — 320 с.
4. Гайденко, П. И. Становление высшего церковного управления в Киевской Руси: автореф. дис. докт. истор. наук:

07.00.02 / Гайденко Павел Иванович. — Екатеринбург, 2011–41 с.
5. Голубинский, Е. Е. История Русской Церкви: [в 2 т.]. — М., Университ.типограф., 1901. — Т. 1. — Ч. 1. — 968 с.
6. Густинская летопись / Полное собрание русских летописей: [в 40 т.]. — СПб.: Типогр. Э. Праца, 1843. — Т. 2. — С. 233–373
7. Ефимов, А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. — М.: Изд. ПСТГУ, 2007. — 688 с.
8. История государственно-конфессиональных отношений в России (X – начало XXI века): [хрестоматия в 2 ч.] / Наследие. Вып.1: Религии — общество — государство: институты, процессы, мысль. — Книга 1. — Ч. 1. — М.: Изд. РАГС; ИД «МедиаПром», 2010. — 392 с.
9. Карташев, А. П. Очерки по истории Русской Церкви [в 2 т.]. — М.: Терра, 1993. — Т. 1. — 687 с. — 1992. — Т. 2. — 569 с.
10. Костромин Константин, протоиерей. Оглашение в Древней Руси (конец X — начало XII в.): Церковь и княжеская власть // СПб.: СППДА, 2014. — 30 мая. — 6 с.
11. Макарий (Булгаков), архимандрит. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви. СПб.: Типогр. военно-уч. заведен., 1846. — 426 с.
12. Мумриков Александр, диакон. Память и похвала князю русскому Владимиру Иакова Мниха // Богословские труды. — Сборник 29. — М.: Изд. Московской Патриархии, 1989. — С. 41–58.
13. Памятники древне-русского канонического права XI–XV веков / Русская историческая библиотека // Археограф. Комисс. Мин-ва Нар.Просвещ. — СПб.: Типогр. М. А. Александрова, 1908. — Изд. 2-е. — Ч. 1. — 522 с.
14. Памятники древне-русского канонического права XI–XV веков / Русская историческая библиотека // Археограф. Комисс. Мин-ва Нар.Просвещ. — СПб.: Тип. Имп. Акад.наук, 1880. — Т. 6. — Ч. 1. — 387 с.
15. Петрушко, В. И. История Русской Церкви с древнейших времён до установления патриаршества: учебное пособие. — Изд. 2-е. — М.: Изд. ПСТГУ, 2007. — 356 с.
16. Повесть временных лет: [Подг. текста, перев., статьи и комм. Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Андриановой-Перетц] / РАН. — Литературные памятники. Изд. 2-е. — СПб.: Наука, 1996. — 669 с.
17. Поппэ, А. Политический фон крещения Руси (русско-византийские отношения в 986–989 годах) / Как была крещена Русь. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1989. — С. 202–240.
18. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско — Истрийского: [в 2 т.] / [Репр. изд. — СПб., — Т. 1–1911. — Т. 2. — 1912. — Отв. ред. и пер. священника Максима Козлова; предисл. протоиерея Владислава Цыпина]. — М.: Отчий Дом, 2001. — Т. 1. — 653 с. — Т. 2. — 643 с.
19. Стоглав: [Изд. 4-е]. — СПб.: Изд. Воскресение, 2014. — 274 с.
20. Тальберг Н. Д. История Русской Церкв — [Репр. изд.]. — М.: Изд. Сретенского м-ря, 1997. — 924 с.
21. Титмар Мерзебургский. Хроника: [в 8 кн.] // Пер. с лат. и подг. к изд. И. В. Дьяконова. — 2-е изд. — М.: «Русская панорама», 2009. — С. 162–163.
22. Требник [в 2 ч.]. — Киев: Изд. Киево-Печер. Успенская Лавра, 2009. — Ч. 1. — 850 с. — Ч. 2. — 594 с.
23. Турилов А. А. Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа — древнейшее русское «вопрошание» // Славянский мир между Римом и Константинополем. — М.: Индрик, 2004. — (Славяне и их соседи. Вып.11). — С. 211–262.
24. Розен В. Р. Император Василий Болгаробойца: Извлечение из летописи Яхъи Антиохийского. — СПб.: Изд. Акад. Наук, 1883. — С. 23–24, 157–158.
25. Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика: Учеб. пос. — 3-е изд. — СПб.: Изд.СПбГУ, 2016. — 277 с.
26. I. C. Tarnanidis, The Slavonic manuscripts discovered in 1975 at St. Catharine's Monastery on Mount Sinai, Thessaloniki, 1988.

ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

DOI 10.25991/AE.2019.80.18.013
УДК 821.161.1

А. Ю. Большакова
Большакова Алла Юрьевна — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела древнеславянских литератур, Институт мировой литературы Российской Академии наук (ИМЛИ РАН),
allabolshakova@mail.ru

АРХЕТИП РАСКОЛА: ОТ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К СОВРЕМЕННОСТИ

Статья посвящена особенностям художественной индивидуализации архетипа в русской литературе. Рассматривается проблема литературного архетипа, возникновение которого в середине XVII в. связано с церковным расколом, переросшим в раскол общенациональный и его значения в решении задачи исторических и литературных архетипов. Лики русского раскола рассмотрены на примере творчества В. Личутина, в романах которого эта архетипическая линия изображена от времен Средневековья до современности. Особое внимание уделено его историческому роману «Раскол», посвященному никонианским реформам XVII в. и их последствиям для национальной личности и русской души. Также предметом статьи впервые становится новый роман писателя «В ожидании Бога», посвященный цивилизационному расколу в последние десятилетия XX в.
Ключевые слова: литературный архетип, Раскол, Средневековье, современная проза.

A. Yu. Bolshakova
The Archetype of the Split: from Middle Ages to the Present Time

The article is devoted to peculiarities of the artistic individualization of archetype in the Russian literature. The author considers a problem of the literary archetype and its meaning for the national self-knowledge. At the center of this work is a study of a leading historical and literary archetype, the emergence of which in the middle of the XVII century is associated with the Church schism which has turned into a Split nationwide. Various images of the Russian Split are considered on the base of prose of V. Lichutin whose novels depict this archetypal development from the middle Ages to the present times. A special attention is paid to his historical novel «The Split» dedicated to the Nikonian reforms in the XVII century and their consequences for the nation and the Russian soul. Also the subject of this article is a new novel by the writer: «In Anticipation of God» dedicated to the civilizational Split in the last decades of the XX century.
Key words: literary archetype, Split, middle Ages, modern prose.

Русской литературе свойственно мышление теми извечными, внутренне противоречивыми константами, которые лежат в основе всех исторических и социокультурных изменений. Нынешний литературный процесс не составляет исключения. Однако среди его ведущих представителей — таких, как Б. Евсеев, Ю. Козлов, Ю. Поляков, З. Прилепин, С. Шаргунов и др., — выделяется Владимир Личутин: писатель с редким даром глубинной культурной памяти. Его творчество отличает наибольшая развернутость к архетипам национального бессознательного, а художнический поиск направлен на первичные события, определившее на столетия движение русской истории и образ национального мировосприятия. Основу архетипа составляет его первоначальное значение: «след от удара, потрясения». Таким потрясением был в русской истории Раскол XVII в., сущность и разноликие проявления которого получают художественное осмысление во всем личутинском творчестве — от исторических романов «Раскол» и «Скитальцы» до романов о современности: «Миледи Ротман», «Беглец из рая», «В ожидании Бога».

Архетипы современной литературы

В романах В. Личутина, А. Проханова («Время золотое»), З. Прилепина («Санька», «Обитель»), С. Шаргунова («1993: семейный портрет на фоне горящего дома») и др. создается идейно-эстетическое напряжение между полюсами бинарных архетипов: Раскол (от церковного раскола до последующих революций и войн) и Мир, Город и Деревня (былой зеленый рай цивилизации), Бегство и Вечное возвращение (рай утраченный — рай возвращенный), Воля (странничество, скитальчество) и Неволя (плен, тюрьма, репрессии). Все это, впрочем, отвечает усилившемуся ныне стремлению к постижению национального менталитета и его составляющих (национального характера, идеи, идентичности) через глубинные архетипы: базовые мировоззрен-

ческие установки, укорененные в коллективном бессознательном нации и определяющие самодвижение народной жизни — наперекор навязываемым «сверху» догмам и нормативам.

«Архетип» тогда выступает не как абстрактная величина, предмет отвлеченного теоретизирования, но — воплощение «коллективного опыта народа» [7, с. 2] — не всегда, впрочем, однозначно позитивного: исполненного противоречий, порой открыто трагичного, как в случае с архетипом Раскола. Именно такое значение «архетипа» определяет все нарастающее внимание к нему в нынешний переходный период, тогда как во внешне стабильные 1960–80-е исследований в данной сфере практически не проводилось. Всплеск интереса к «архетипам» — не только их познанию, но и преодолению — вызван и кризисностью общенациональной идентичности, поисками путей ее восстановления. Все эти тенденции отчетливо обнаруживают себя в литературном архетипе Раскола, наложившем неизгладимый отпечаток и на историю XX в., и на национальную личность, и судьбы России.

С точки зрения Личутина, запечатленной им в литературном исследовании не только церковного — общенационального раскола XVII в. (я имею в виду его монументальный роман в трех книгах «Раскол» (1984–1997), удостоенный в 2011 г. Государственной премии Правительства РФ), основная линия разрыва с той поры проходит между насильственным реформированием, к которому ни власти, ни народ не готовы, и — саморазвитием национальной жизни. Такое состояние раскола российской действительности на внешние формы и «нутряное», органичное ее саморазвитие сохраняется вплоть до настоящего времени, представляя собой постоянный исток общенационального брожения умов, неспокойствия и нестабильности. Но и залог постоянного движения, развития России — в преодолении и внешних обстоятельств, и самоё себя.

Один из главных героев личутинского «Раскола», неистовый ревнитель веры и древлеотеческих устоев протопоп Аввакум, мучительно размышляет об этой странной особенности русского пути, наложившей еще со времен Средневековья драматический отпечаток на судьбы национальной личности и страны:

> «…*Какой разлад в душе*, какая негласица и нестроение, какая сумятица чувств: вот подкралась из валежника подпеньня змея и ужалила под самый вздох. Что же это такое? как жить дале? коли не в истинного бога веровали, а в поддельного, не так кланялись и неподобно крестились? и древлие отцы церкви и святители Стоглавого собора, и великие князья и государи, и воины и смерды непотребно осеняли себя именем Христа? <…>
>
> …Нет и нет! — сразу все запротестовало в Аввакуме…» [3, с. 260. Выделено мною. — *А. Б.*].

Реформа русской церкви середины XVII в. изменила обряды и каноны — кажется, затронула лишь форму. Но по сути — затронула первообраз вероисповедания, составлявший сердце национальной жизни, и потому вышла далеко за границы сугубо церковного мира. Отсюда — столь яростное сопротивление противников безжалостных реформ. Всякий первообраз (или архетип — в данном случае религиозный) обладает способностью наращивать, в процессе исторического развития, свой культурный ареал (начиная с именного), который становится неотъемлемой его частью. В данном случае религиозный архетип постепенно обрастал ритуальными формами, каноническими моделями развития, и попытки его модификации, этот ареал разрушавшие, неминуемо вызвали катастрофические последствия. Наступил общенациональный Раскол…

> «...*Тогда явился раскол* и возопил: “Антихрист!” Кровь старой народной России полилась рекою. *И с тех пор раскол плачет и плачет о мирском смущении, о расстройстве мира, земстве, о великорусской старине*...» [4 с. 447. Выделено мною. — *А. Б.*].

Со времен никонианских реформ и их завершения царем Алексеем Романовым с помощью иноземных (лже)патриархов началось «разделение русского народа, соответственно расколу русской Церкви, на две части — православных (старообрядцы называют их никонианами) и старообрядцев (многие из них называют себя староверами…). С течением времени… эти две части русского народа все более обособлялись друг от друга, все менее взаимовлияли… Это “раздвоение” (само по себе — трагедия, как было бы (и бывало) и в любой другой стране), в свою очередь, сыграло свою трагическую роль во многих событиях начала XX в.» [1, с. 304] — и далее, добавим мы.

Таким образом, вызванный никонианской реформой русской церкви Раскол и его последствия никак нельзя отнести к разряду архаики, представляющей интерес лишь для исследователей отечественной старины. Творчество Личутина, в котором прочерчивается линия Раскола от времен Аввакума и Никона до самой ни на есть жгучей современности, — лучшее тому подтверждение. В мировоззренческой системе Личутина Раскол выступает как трагическая болезнь национального древа жизни, что издревле подтачивает корни и жизнетворные силы могучего богатыря. На протяжении его творчества повторяется тревожный лейтмотив:

> *Всякое царствие, разделившись, опустеет. И всякий дом (читай: дом — Россия, семья — народ), ополовиненный, не устоит*…
>
> В данном случае художественная мысль конца XX в. — начала XXI в. явно опередила научную. Хотя сейчас о значении *Раскола* начинают говорить и историки, отмечая неизученность вопроса о влиянии событий XVII в. на основные вехи российской истории и оценивая теперь Раскол не как «удел мелких групп, обреченных обитать в условиях этнографического чулана, а *масштабное явление* со-

всем не маргинального характера» [6, с. 5–6. Выделено мною. — *А. Б.*].

Раскол и современность

В романах современных прозаиков отражается сущностная особенность русского Раскола — движение через национальное самоотрицание, самоотторжение, разрушение вековых традиций и устоявшегося образа жизни. Исток Раскола, со времен никонианских реформ и старообрядческого противодействия им в XVII веке, — кризис Веры и отторжение ее прежнего Образа: явление, вызвавшее расколы нации и в 1917 г., и в 1991–93 гг. Человек покушается на традицию, на веру и образ жизни предков и — разрывает жизненную цепь, опрокидывает миропорядок!

Об этом — не только исторические романы Личутина «Раскол» — о церковной реформе XVII в., переросшей в раскол общенациональный и «Скитальцы» — о его последствиях в XIX в., но и роман «Миледи Ротман» — об утрате национальной идентичности в период перестройки и кризисных 1990-х, и роман о последних ельцинских временах «Беглец из рая», где, как и в «Расколе», показано, что после государственной смуты наступает «смута на сердце», и новый роман Личутина «В ожидании Бога» (2011–16) о судьбах творческой интеллигенции на историческом сломе 1970–90-х, когда одна цивилизация (советская) завершается, а новая еще не сложилась. В результате воцаряется всеобщий хаос, метания людские, непонимание ни исторической ситуации, ни Бога, который скрыт где-то в абсолюте, далеком от земли и людских нужд. Остается лишь надежда, которую и вселяет название романа…

Так современной прозой намечается линия Раскола от Средневековья до современности и единая точка притяжения русского ума. Не только в политических романах А. Проханова, но еще в исторической эпопее Личутина о староверах возникает образ Кремля-Верха как предмет честолюбивых мечтаний исторических героев (от патриарха Никона в «Расколе» до, скажем, противоборствующих кандидатов в президенты в прохановском «Времени золотом»): «Это и был Верх, куда *стремился всякий русский*, чтобы глянуть хоть одним глазком» [3, с. 110. Выделено мною. — *А. Б.*]. С другой стороны, именно в такой иерархизации национального сознания таится первоначальный раскол — на Бога и человека, небо и «грешную», «несовершенную» землю, верховную власть и «низшую» жизнь простых людей: по отношению к тому все остальные исторические расколы — производные. В преодолении этой изначальности и родилась мечта о богочеловеке, обернувшаяся — в честолюбивых устремлениях патриарха Никона, отца церковных реформ 1650-х, — человекобожием, обольщением богоподобием: по его заблуждению, «сам патриарх — это воплощенный образ Христа» [3, с. 247]. Создается проекция на ряды тиранов XX в., озабоченных культивированием своего (человекобожеского) образа, растиражированного в памятниках, портретах и прочих ритуальных предметах политического вероисповедания.

Раскол в романах Проханова, Прилепина, Шаргунова предстает как общенациональная катастрофа, кровавая тень которой легла на XX в. с его братоубийственными распрями, гражданской войной, репрессиями. Именно в этом свете — на путях к искомой социоисторической, политической гармонии — осмысливается и феномен (народного) бунта, революции, не раз использованный для захвата власти и манипулирования массами.

Поиск «Верха», иномирия, «иного Бога» определяет раскол русского самосознания в XVII–XX вв. на «здесь» и «там» (будь то «несовершенное» настоящее, устремленное в заповедную область «светлого будущего»); «верх» (корпоративную правящую верхушку) и «низ» (т. е. пресловутые «низы», «массы», до которых низведен верхами «покорный им народ»). В «Расколе» многие герои, однако, рассматривают эту тягу к иномирию как заблуждение инаковостью: так, церковная реформа происходит из-за переориентации на образцы греческой церкви, уже приходящей в упадок под турецким владычеством. Тогда причина несчастий России видится автором романа в увлечении «чужим», в отступлении от русскости и рассеянии ее высоких образцов, уступивших «наследственное место “нищим”, убогим, юродивым и блаженным, горбатым и расслабленным» [3, с. 80].

Другой лик Раскола, коренящийся во властолюбии и честолюбии, отражается в междоусобных распрях — кровавых и бессмысленных, издавна истощавших русскую землю. Пафосом преодоления губящей Россию междоусобицы, осужденной еще «Словом о полку Игореве», проникнута в «Расколе» сцена примирения патриарха Никона и старца Григория, «нераскаявшегося строптивца», на которого вдруг нисходит откровение добротолюбия: «Тут и Григория вдруг пронзило, и он пролился слезами, кляня себя за дерзости и гордыню… И он искренне зажалел о долгой бесполезной распре, плевелы коей уже стали прорастать на украйнах земли Русской» [4, с. 86].

Раскол предстает тогда как антирусский феномен, кровавая тень которого легла на XX столетие с его братоубийственными распрями, гражданской войной, репрессиями и преследованиями «инакомыслящих» в их бессильной борьбе против властей. Именно в этом свете — на путях к искомой социоисторической, политической гармонии и примирению — осмысливается и концепт (народного) бунта, революции, поднятый на щит большевистской пропагандой и умело использованный для захвата власти и манипулирования массами в начале прошлого столетия. В романном отступлении «Из хроники» о распрях начала XVII в., что предшествовали церковному расколу и во многом его обусло-

вили (породив историческое сомнение в идее русскости), легендарное разинское восстание осмысливается как «горе-злосчастие».

> «…Тогда и вспыхнули бунты городовые, угрожавшие новой рознью, и земские люди учинились сильны и непослушны государю (начавшему править лишь по своей воле, а не по народным земско-областным челобитным. — *А. Б.*); тогда явился Стенька Разин и пошел против царя Алексея Михайловича и против князей, бояр и воевод, и всех приказных людей; тогда явился раскол и возопил: "Антихрист!" Кровь старой народной России полилась рекою. *И с тех пор раскол плачет и плачет о мирском смущении, о расстройстве мира, земстве, о великорусской старине…*» [4, с. 447. Выделено мною. — *А. Б.*]

Тем не менее личутинская оценка лишена однозначности, о чем свидетельствует его во многом возвышенное изображение Никона, как тоже своего рода страдальца за веру, осужденного и лишенного патриаршества тем же самым Собором, который осудил старообрядчество. Зачисляя Никона в десятку выдающихся русских личностей, Личутин тем не менее видит пагубные результаты его реформаторства в том, что он нарушил не только ход, заповедную жизнь Церкви, — изменил саму Церковь. И суть здесь, по мнению автора «Раскола», высказанном им в дискуссии «Страсти по Никону» (2005), не в переписи книг, не в изменении обряда, формы. Ведь он задел главную заповедь христианина, то, на чем и стоит Церковь, — если прежде она существовала для народа, то после Никона и Петра уже народ стал для Церкви.

Раскол после раскола

Особенность личутинских героев — в постоянном поиске духовном. Поиске Веры, Бога, Мира в себе и в мире. В новом романе В. Личутина «В ожидании Бога» о России в последние десятилетия XX в. абсурдность истории и мира оборачивается абсурдностью человеческих мечтаний и чаяний. В особенности остро и трагично это чувствуют в романе люди с художническим даром, склонные к эстетическому переживанию действительности и отзывающиеся стократно на несправедливость этого бытия, на хаос истории и унижение человеческой личности. Таковы писатель Николай Янин, художники Алмазов (Горыня), Юрий Рахманов, Степан Юдин, Иван Таранин (Пиросмани) и др. Поиски Бога — после десятилетий искоренения православия в России — сложны и непредсказуемы: ведь люди не знают, к какому именно Божеству прийти. Кто-то идет к Мамоне, кто-то — к нынешнему аналогу языческих божеств, кто-то становится откровенным фетишистом, кто-то сектантом детей иеговых. Как и в эклектичной действительности, единства нет и во внутреннем мире заблудшего, потерявшего путь истинный человека. И всё же…

Вслед за своим другом-художником, отдающим все силы на строительство сельской церкви, писатель Янин по прозвищу Царь размышляет о смысле Веры для русского человека: «Всё чаще поминаю Бога; вдруг выяснилось, что без Бога, наверное, не могу, временами так сиротливо и тяжко, и нет державы на земле, чтобы опереться, так всё жидко, трухло, опасливо вязко, и потому Он сам на уста просится» [2, с. 571].

С убедительностью подлинного мастера слова Личутин доказывает, что не кризисная экономика или политическая ситуация (как нам внушалось со страниц прессы), а душа человеческая в ее неизъяснимой сложности — точнее, кризисное состояние русской души, девальвация национальной личности — стали причиной нового Раскола и цивилизационного слома на рубеже веков. Было сыто — стало душно: нации стало не хватать духовного воздуха, страна превратилась во всеобщий пир во время чумы. Это кредо писателя получает художественную индивидуализацию в его новом романе и — по мере смены частей, каждая из которых посвящена определенному историческому периоду в жизни героев и страны, — раскрывается, проводя читателя через сциллы и харибды многоликой и изменчивой русской истории на сломе XX–XXI столетий.

* * *

Таковы лики Раскола после Раскола, отражающие стихийное саморазвитие народной жизни и личности… Сущность Раскола как национального архетипа, сформировавшегося в середине XVII в. и не прекращающего свое действие до сих пор, заключается, главное, — в порожденном им развороте народной души к самоотрицанию, самоотторжению. Эта гибельная тенденция приведет к трагическим последствиям еще не раз, если не будет принято мер по укреплению национальной гордости, возрождению самосознания русских!

Но есть и еще одна сторона, и заключается она в особенностях русской души неизъяснимой. Закон ее развития сформулировал Личутин в очерке о чутком певце земли нашей, Николае Рубцове, предчувствовавшем судьбу свою и общенародную:

> «Нечем жить и незачем жить — главная причина национального умирания; не недостатки денежные, не скудость хлеба насущного и прохудившиеся крыши, — но *утрата идеала*, коварно похищенного и пожранного "саранчою" нового времени… Главная борьба нынче не за "хлеб наш насущный", а за душу христианскую, ибо слишком близко подпущен к ней бес в его льстивом и умильном обличье…» [5, С. 189–190. Выделено мною. — *А. Б.*].

Исторический роман «Раскол» тогда видится как произведение об *Идеале* и его несоответствии исторической реальности. О мучительных, трагических попытках исторических героев своим духов-

ным подвигом и деяниями восстановить утраченную гармонию, *привести историю в соответствие с духовными потребностями нации и русской мечтой в ее православном измерении*.

И основная линия *Раскола* во всех личутинских романах и повестях проходит между *идеальными* устремлениями героев и — разрушительной реальностью. Именно к *Идеалу* направлены помыслы всех главных личутинских героев, но только представления о нем разнятся. Так, в «Расколе» для староверов — неистового протопопа Аввакума, строптивой и смиренной боярыни Морозовой и ее сестры, самоотверженного юрода Феодора Мезенца — это идеал вероисповедания в его традиционной подлинности, это приведение духовной жизни страны и канонов ее религиозного развития в соответствие с подлинностью Веры, первообразом Господа нашего.

Для патриарха Никона, царя Алексея Романова и их единомышленников — это приведение действующих на Руси того времени религиозных обрядов и норм в соответствие с греческими образцами как исконными, но не в меру, по их мнению, измененными в процессе национальной адаптации. Их идеал — укрепление таким путем своей роли в мире, превращение подвластного им государства в Третий Рим, новый Иерусалим. Но поскольку путь этот лежит через насильственное реформаторство без учета национальной специфики, через безголовое отторжение прошлого и ломку национальной личности, то гибельность его для страны и народной души очевидна. Наиболее страшно здесь то, что такая политика создала гибельную модель реформаторства — на века исторического движения России!

В целом литературный архетип Раскола ныне обретает общецивилизационное звучание. Слышащиеся в этом звучании трагические ноты рождают у читателя мысли об углубляющемся расколе на прошлое и настоящее, о вымирании коренного, исконного и замене его на театральные декорации, временные формы; о всё ширящемся разрыве между городом и деревней; о расколе на хаос повседневности, низкую бытовую культуру и гармонию подлинной духовности, высокую культуру; и, наконец, о превращении исконной для России земледельческой (естественно-природной) системы жизнедеятельности в антисистему сбоев нынешней цивилизации.

Литература

1. Крамер А. В. Раскол русской церкви в середине XVII века. — СПб.: Алетейя, 2011. — 368 с.
2. Личутин В. В. В ожидании Бога: роман / Собрание сочинений в 14 т. — М.: ООО «Издательский дом “Вече”», 2017. — 752 с.
3. Личутин В. В. Раскол: Исторический роман в 3 кн. Кн. I. Венчание на царство / Собрание сочинений в 14 т. — М.: ООО «Издательский дом “Вече”», 2017. — 416 с.
4. Личутин В. В. Раскол: Исторический роман в 3 кн. Кн. II. Крестный путь / Собрание сочинений в 14 т. — М.: ООО «Издательский дом “Вече”», 2018. — 608 с.
5. Личутин В. В. Уроки русского. — Подольск: Академия XXI, 2014. — 304 с.
6. Пыжиков А. В. Грани русского раскола: заметки о нашей истории от XVII в. до 1917 г. — М.: Древлехранилище, 2013. — 646 с.
7. Myths and Motifs in Literature. Ed. D. J. Barrows, F. R. Lapides, J. T. Shaweross. — N.Y.: Free Press, 1973. — 496 с.

DOI 10.25991/AE.2019.59.74.014
УДК 94 (100)

М. В. Аникиев
Аникиев Михаил Владимирович — научный сотрудник
Русской христианской гуманитарной академии

ФРАГМЕНТ ИЗ КНИГИ ТРЕТЬЕЙ «ХРОНИК» ЖАНА ФРУАССАРА*
АНГЛИЯ ПОД УГРОЗОЙ ВТОРЖЕНИЯ (1387)
Перевод и примечания М. В. Аникиева [1]

В публикуемом фрагменте Жан Фруассар рассказывает, как в начале 1387 г. над Англией нависла угроза французского вторжения. Ещё в предыдущем году правительство юного Карла VI планировало наступательные операции на английской территории, и с этой целью во фламандском порту Слёйсе были сконцентрированы значительные военные силы. Однако из-за неблагоприятных погодных условий завоевание Англии пришлось отложить. Весной 1387 г. было решено нанести удар по Англии сразу с двух направлений — из Бретани и Нормандии. И хотя этим планам французов тоже не суждено было сбыться, в английском обществе они породили сильнейшую тревогу и спровоцировали начало внутриполитического кризиса, который вылился в открытое противостояние правительства Ричарда II с недовольными баронами и принцами крови.
Ключевые слова: «Хроники» Жана Фруассара, Книга третья, научно-комментированный перевод, Столетняя война

Fragment of the Third Book of the Chronicles of Jean Froissart
England is under threat of invasion (1387)
Translation and comments by M. V. Anikiev

In the published fragment Jean Froissart narrates how at the beginning of 1387 the threat of a French invasion loomed over England. Back in the previous year, the government of the young king Charles VI planned to launch an offensive operation on English territory. To this end, very large military forces were concentrated in the Flemish port of Sluyse. However, due to adverse weather conditions, the conquest of England had to be postponed for the next year. In the spring of 1387, it was decided to strike England at once from two directions, namely from Normandy and Brittany. And although this plan of the French also did not come true, it gave rise to great anxiety in English society and provoked the onset of an internal political crisis, which resulted in an open confrontation between the government of Richard II and disgruntled barons and princes of blood.
Keywords: The Chronicles of Jean Froissart, the Third Book, translation and scientific comments, The Hundred Years War

I

Выше вам уже было рассказано о том, как большая военная флотилия, снаряжённая в Эклюзе [2] для морского похода в Англию, и великое воинство, собранное там из латников, арбалетчиков и ратной прислуги, были полностью распущены [3]. Однако, дабы показать, что французы по-прежнему полны решимости воевать в Англии, и дабы никто не говорил, что они малодушно отказались совершить этот поход или какой-нибудь другой, столь же большой, было постановлено, что в самом начале мая, когда море спокойно и погода благоприятна для ведения войны, коннетабль Франции [4] отправится в Англию с четырьмя тысячами латников и двумя тысячами арбалетчиков. Все люди коннетабля должны были собраться в одном приморском городе Бретани, который расположен напротив Корнуолла [5] и называется Трегье [6]. Там заготавливались большие и внушительные припасы; и, дабы двигаться по Англии как можно быстрее, все латники должны были туда переправиться со своими лошадьми, ибо невозможно вести полноценную сухопутную войну без конницы. И скажу вам, что в гавани Трегье была собрана очень большая и красивая флотилия из нефов, барж, баланжье, коггов и галер. На них грузили припасы: вино, солонину, сухари, пресную воду и всякое иное продовольствие, чтобы всем участникам похода можно было питаться четыре или пять месяцев, ничего не беря и не разыскивая в сельской местности. Ведь коннетабль и его советники хорошо понимали, что когда англичане узнают, что в их страну направляется столько добрых латников, они всё разорят, чтобы никто из французов не мог найти себе продовольствия. Потому-то и велел коннетабль заготавливать столь большие припасы.

Кроме того, для морского похода в Англию одновременно и согласованно снаряжалась и готовилась ещё одна очень красивая и большая флотилия — в Арфлёре [7], что в Нормандии. Сир де Куси [8], граф де Сен-Поль [9] и адмирал Франции [10]

* Публикация подготовлена к изданию при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17–01–00119-ОГН «“Хроники” Жана Фруассара, Книга Третья (научный перевод и исследование источника)».

должны были там погрузиться с двумя тысячами копий, дабы отчалить в Англию. И, как гласила молва, всё это затевалось с тем намерением, чтобы вынудить герцога и герцогиню Ланкастерских [11] покинуть пределы Кастилии и вместе с английским войском вернуться домой. Между тем герцог Бурбонский [12] всё ещё находился в Париже, поскольку хорошо знал, что если герцог Ланкастер вернётся в Англию, ему самому незачем будет утруждать себя столь дальней поездкой в Кастилию. Вместе с коннетаблем, в его корабельной рати, должны были отправиться в Англию рыцари и оруженосцы из Бретани, Анжу, Пуату, Мэна, Сентонжа, Блуа и Турени; а с графом де Сен-Полем и сиром де Куси должны были последовать французы, нормандцы и пикардийцы. Герцог же Бурбонский имел в своём распоряжении две тысячи копий беррийцев, овернцев, лимузенцев, пуатевинцев и бургундцев из нижних марок. Так были в ту пору распределены силы во Франции, и каждый знал, что ему надлежит делать и куда направиться — либо в Англию, либо в Кастилию.

II

Правда истинная, что над королевством Английским в ту пору нависла очень большая беда и грозная опасность — даже более грозная, чем это было, когда вилланы из Эссекса, графства Кент и Арундела взбунтовались против короля и знатных людей и прибыли в Лондон [13]. И я вам скажу причину этого. Ведь тогда вся знать и дворяне Англии были с королём в дружном согласии и союзе против вилланов, а теперь они очень сильно не ладили между собой: король Ричард [14] не ладил с двумя своими дядьями, герцогом Йоркским [15] и герцогом Глостерским [16], а те — с ним. И вся эта вражда росла и крепла благодаря герцогу Ирландскому [17], который был у короля в главных советниках.

О раздоре, который был между ними, хорошо знали простые люди во многих цитаделях и добрых городах Англии. Добропорядочные и мудрые замечали, что вскоре из этого может родиться и проистечь великое зло. Однако безумные и самонадеянные не придавали этому значения и говорили, что причиной всему — зависть, которую дядья короля испытывают к нему только лишь потому, что корона Англии досталась не им. Другие же говорили: «Король молод и потому легко оказывает доверие молодым людям. Намного лучше, почётней и выгодней для него было бы доверять двум своим дядьям, которые желают ему и всему королевству Английскому лишь блага, почёта и выгоды, нежели слушать этого болвана герцога Ирландского, который никогда ничего не видел, ничего не постиг и ни разу не бывал в битве».

Так разделились сердца и языки англичан, что предвещало большие потрясения в будущем. Об этом было хорошо известно и ведомо во Франции, потому-то и снаряжались вышеназванные сеньоры, а именно: коннетабль Франции в Трегье, что в Бретани, а сир де Куси, адмирал и другие — в Арфлёре, что в Нормандии, дабы с войском высадиться в Англии и учинить там превеликое разорение.

Между тем прелаты королевства Английского тоже враждовали между собой: архиепископ Кентерберийский [18], который был из семейства Монтэгю и Перси, враждовал с архиепископом Йоркским [19], который был из семейства Невилей, и это невзирая на то, что они находились в близком родстве и соседстве. Граф Нортумберленд [20] также враждовал с сеньором Невилем [21]. Они тоже были родственниками и соседями, но смертельно ненавидели друг друга, поскольку сир Невиль, охраняя Нортумберленд от шотландцев, осуществлял там надзор и управление поверх графа Нортумберленда и его сыновей, мессира Генриха и мессира Ральфа Перси. Эту власть и верховенство ему обеспечил его брат, архиепископ Йоркский, который, вместе с герцогом Ирландским, был одним из главных советников короля.

III

Вам следует знать, что как только англичанам стало известно, что морской поход из Эклюза не состоится, по всей Англии пробежал великий ропот, и говорили некоторые, думавшие худое прежде хорошего: «Что стало с великими предприятиями, славными деяниями и всеми отважными людьми королевства Английского? При жизни короля Эдуарда [22] и его сына принца [23] мы имели обыкновение ходить во Францию и так побивать наших врагов, что уже никто не осмеливался выходить на бой против нас, а если кто и выходил, он терпел полный разгром. Что делал король Эдуард доброй памяти, когда он высадился в герцогстве Нормандском, в земле Котантен [24], и пошёл через королевство Французское? Он одерживал по пути прекрасные победы и совершал славные завоевания. А затем, при Креси [25], он разгромил короля Франции и всё его воинство и, прежде чем вернулся из этого похода в Англию, взял добрый город Кале. Где теперь все его рыцари и все его дети, которые совершили бы подобные дела? Также и принц Уэльский, родной сын этого благородного короля, — разве не взял он в плен короля Иоанна Французского и не разгромил его воинство при Пуатье, имея против него малое число людей? А затем он сразу увёз пленника в Англию и представил в качестве подарка королю, своему отцу. В те дни англичан опасались и страшились, и по всему свету шла громкая молва о нас и о нашем добром рыцарстве. А теперь об этом надлежит молчать, ибо все наши сеньоры умеют воевать лишь с кошельками бедных людей, на это они всегда готовы! Сейчас во Франции — король-ребёнок [26], но при этом он доставляет нам столько тревог, сколько не доставлял ни один из его

предшественников. Кроме того, он обладает великой отвагой и хорошо это показал, стремясь высадиться и воевать в нашей стране. Дело стало не за ним, а за его советом и знатью; это следует почесть ему за великую доблесть. В прошлые времена, если бы в Эклюзе или другом месте враги собрали такую военную флотилию, король Эдуард или его сын непременно отправились бы туда, чтобы сразиться с ними. А теперь знатные люди этой страны рады-радёшеньки, что у них нет забот и что их оставили в покое. Однако нас они в мире и покое не оставили и постоянно требуют наших денег. А ведь мы ещё помним те времена, когда уроженцы этой страны совершали завоевания во Франции, и ради этого англичане не платили ни денье, ни мелкой монеты, и вообще не чувствовали на себе никакого бремени; но французское добро поступало в страну столь широким потоком, что благодаря этому все были богаты. Куда же ныне уходят столь большие и внушительные денежные средства, которые взимаются в виде налогов по всей Англии вместе с обычными королевскими рентами? Поистине, они, должно быть, утекают в какую-то бездну или разворовываются! Следует хорошо выяснить, как королевство управляется и кто руководит королём. Конечно, не может долго так продолжаться и оставаться, чтобы не стала известна правда! Ибо Англия не столь богата и не столь исполнена всякой силы, чтобы нести и выдерживать расходы, сопоставимые с расходами Франции, которая изобилует всеми богатствами этого мира. Кроме того, вполне очевидно, что мы в этой стране оскудели умом и удачей. Раньше мы имели обыкновение узнавать обо всех военных замыслах, обсуждаемых на советах во Франции, за три или четыре месяца до начала их осуществления, благодаря чему мы заблаговременно принимали надлежащие меры и решения. А ныне мы об этом не ведаем ничего, но зато французы знают все наши секреты и итоги наших совещаний; и при этом мы не знаем, кого винить. Но однажды это станет известно, ибо в этой компании [королевских советников] есть тайные предатели; и чем скорее это выяснится, тем лучше, ибо правда может открыться столь поздно, что ничего исправить будет уже нельзя».

Так, на разные лады, рассуждали в Англии многие — как рыцари и оруженосцы, так и простонародье. Поэтому всё королевство пребывало в очень тяжёлом и опасном положении. Ведь военный сбор, который король Англии, его дядья и советники устроили, чтобы оказать противодействие королю Франции и французам, собиравшимся отплыть из Эклюза и высадиться в Англии, был большим и внушительным и потребовал разных крупных расходов, ибо призванные для этого рыцари и оруженосцы, разумеется, желали получать жалованье. Поэтому в городе Лондоне было назначено одно общее совещание знатных людей, прелатов и общин Англии. В первую очередь, предполагалось учредить в Англии один крупный налог и взять с каждого очага один нобль таким образом, чтобы состоятельные платили за неимущих.

IV

К началу заседаний Парламента все, кому надлежало, собрались в Вестминстере, и, помимо этого, множество людей прибыло туда без всякого приглашения, дабы узнать и послушать новости. Там присутствовали король, его дядья, мессир Эдмунд и мессир Томас, и вся знать. Выступив перед собравшимися, люди из королевского совета сказали, что в казне короля есть денежные средства достаточные лишь для того, чтобы весьма скромно содержать его двор. Поэтому-де надлежит ввести один общий налог по всему королевству Английскому, если представители страны желают, чтобы большие и очень затратные мероприятия, совершённые для оказания противодействия морской высадке короля Франции и французов, были оплачены.

На всё это весьма легко согласились представители епископства Норвичского, архиепископства Кентерберийского, графства Эссекса, графства Хантона [27], епископства Уорика и земли графа Солсбери, поскольку они чувствовали, что дело обстоит именно так, и боялись французского вторжения намного больше, чем представители дальних северных земель, а также областей Уэльса, Бристоля и Корнуолла. Однако представители самых дальних земель были весьма возмущены и говорили: «Мы не видели в этой стране никого из наших врагов. С какой стати мы будем отдавать наши деньги и терпеть такой большой налоговый гнёт, когда всё равно ничего не делается?» — «Да, да, — говорили некоторые, — надо поговорить об этом с архиепископом Йоркским, который является ближайшим советником короля, и с герцогом Ирландским, который получил 60 тысяч франков от коннетабля Франции за освобождение Жана Бретонского [28]. Эти деньги должны быть использованы с выгодой для общин Англии. Пусть спросят с мессира Саймона Берли [29], мессира Вильяма Хелмена [30], мессира Томаса Тривета [31], мессира Роберта Тривильяна [32], мессира Николаса Брембра [33], мессира Майкла де Ла Поля [34], мессира Джона Солсбери [35] и мессира Джона Бошана[36], которые управляют королём и королевством. Если бы они добровольно или по принуждению дали отчёт о поборах, взимавшихся в Англии, то мелкий люд сохранял бы спокойствие, и при этом все расходы и затраты, подлежащие к оплате, были бы покрыты, и ещё осталось бы в казне золота и серебра предостаточно».

Когда эти речи были открыто высказаны во всех местах и получили огласку, двое королевских дядьёв были весьма обрадованы, ибо это шло им на пользу. Ведь все советники, которых я вам назвал, были с ними весьма суровы и неприветливы, так что они не могли ничего для себя добиться при королевском

дворе. Поэтому они помогли этим речам окрепнуть и, дабы снискать расположение у народа, стали говорить сами или через своих уполномоченных: «Эти добрые люди правильно рассудили, если они желают получить отчёт и открыто отказываются платить. Ибо действительно в казне короля или тех, кто им управляет, должны быть большие денежные средства».

Эти слова и речи мало-помалу разнеслись по множеству мест, и народ, который очень сильно противился новым налогам, осмелел настолько, что стал говорить по всему королевству в защиту своих интересов. Ибо простые люди видели, что королевские дядья, а также архиепископ Кентерберийский, граф Солсбери, граф Нортумберленд и многие другие бароны Англии поддерживают их сторону.

Тогда с введением нового налога решили повременить, и было сказано, что ничего не будет взиматься до самого дня святого Михаила [37], когда парламент соберётся вновь. Рыцари и оруженосцы, которые думали получить большие деньги в счёт жалованья, не получили ничего. Поэтому они остались весьма недовольны королём и его советом. Их успокоили, как могли, и совещания парламента закрылись. Одни разъехались туда, другие — сюда. При этом король вовсе не стал прощаться со своими дядьями, а те — с ним. Королю посоветовали, чтобы он направился в пределы Уэльса и задержался там на некоторое время — до тех пор, пока к нему не придут новые вести. Он ответил: «Я того желаю». Затем он отбыл из Лондона, ни с кем не простившись, и увёз в своей компании всех вышеназванных советников, за исключением архиепископа Йоркского, который вернулся в свой край, в архиепископство Йоркское, что обернулось для него большой удачей; ибо если бы он поехал вместе с другими, я боюсь, что его постигло бы то же самое, что и весь совет короля. Далее об этом ещё будет подробно рассказано. Однако теперь надлежит поговорить о событиях, происходивших в королевстве Французском, поскольку дело того требует и время как раз подходящее.

(Конец фрагмента)

Примечания

[1] Перевод выполнен с издания: *Chroniques de J. Froissart* / Publ. par Léon et Albert Mirot. Société de l'histoire de France. Livre III. T. XIII. P. 211–220.

[2] Эклюз (Слёйс) — портовый город в Восточной Фландрии.

[3] Речь идёт о событиях лета-осени 1386 г. Военная экспедиция в Англию была окончательно отменена в ноябре 1386 г. с наступлением сезона штормов.

[4] Оливье V де Клиссон (1336 г. — 23 апреля 1407 г.), сын Оливье IV де Клиссона и Жанны де Бельвиль; коннетабль Франции в 1380–1392 гг.

[5] Корнуолл — полуостров и графство в юго-западной Англии.

[6] Трегье (Tréguier) — город на северном побережье Бретани (департ. Кот-д'Армор, округ Ланьона).

[7] Арфлёр — портовый город в Нормандии, в земле Ко (департ. Приморская Сена).

[8] Ангерран VII (1339–1397), барон де Куси, сын Ангеррана VI (ум. 1344), барона де Куси, и Катерины Австрийской (ум. 1349), дочери герцога Леопольда Австрийского. В правление Карла V и Карла VI был военным советником и верховным виночерпием Франции.

[9] Валеран III Люксембургский (1357–1415), сын графа Ги де Линьи (ум. 1371) и Маго де Шатийон, графини де Сен-Поль; граф де Сен-Поль и де Линьи с 1371 г.

[10] Жан де Вьенн (1341–1396), сын Гильома II де Вьенна (ум. 1360) и Клодины де Шодене; адмирал Франции с 1373 г.

[11] Джон Гонт (1340–1399), третий сын Эдуарда III Английского и Филиппы д'Эно; граф Ланкастер с 1361 г., герцог Ланкастер с 1362 г. Во втором браке (с 1371 г.) был женат на Констанции, дочери короля Кастилии Педро Жестокого, в силу чего претендовал на кастильский престол.

[12] Людовик II Добрый (1337–1410), герцог Бурбонский, сын Пьера I (1311–1356), герцога Бурбонского, и Изабеллы де Валуа; его родная сестра, Жанна де Бурбон, была женой Карла V Мудрого и матерью Карла VI.

[13] Фруассар имеет в виду события крестьянского восстания под предводительством Уота Тайлера (1381).

[14] Ричард II Плантагенет (1367–1400), внук Эдуарда III (ум. 1377), сын Эдуарда Вудстока, принца Уэльского (ум. 1376), и Джоанны Кентской. Наследовал деду как король Англии в 1377 г. Почти всё его правление было отмечено противостоянием с недовольными баронами. В 1399 г. Ричард II был низложен; скончался в замке Понтефракт примерно 14 февраля 1400 г.

[15] Эдмунд Лэнгли (1341–1402), четвёртый сын короля Эдуарда III Английского (ум. 1377) и Филиппы д'Эно; граф Кембриджский с 1362 г.; герцог Йоркский с 1385 г.; родоначальник Йоркской королевской династии. В 1372 году женился на Изабелле Кастильской, младшей дочери короля Кастилии Педро I Жестокого.

[16] Томас Вудсток (1355–1397), младший сын короля Эдуарда III Английского и Филиппы д'Эно. В 1377 г. получил титул графа Бэкингема. Позднее, примерно в 1385 г., стал герцогом Глостера. В 1388 г. возглавил мятеж английской знати против своего племянника, короля Ричарда II, и сумел значительно ослабить его власть. Однако в итоге Томас Вудсток был арестован и убит в темнице, вероятно, по приказу короля.

[17] Роберт де Вер (1362–1392), сын Томаса де Вера, 8-го графа Оксфорда, и Мод Уффорд. Наследовал отцу как 9-й граф Оксфорд в 1371 г. В 80-е годы был придворным фаворитом Ричарда II. В 1386 г. король произвёл его в герцоги Ирландские. В 1387 г. английская знать, недовольная политикой Ричарда II, подняла мятеж и потребовала ареста де Вера. Войско, собранное де Вером, было разбито при Рэдкот-Бридже, а сам он бежал в Голландию. В 1388 г. «Безжалостный парламент» заочно приговорил его к смерти и конфискации всех владений и титулов. Роберт де Вер скончался в Брабанте, близ Лувена в 1392 г.

[18] Вильям Кортни / Куртенэ (ок. 1342 г. — 31 июля 1396 г.), младший сын Хъюга Кортни, 10-го графа Девона, и Маргариты де Боэн. Последовательно становился епископом Херифорда (1370), Лондона (1375) и, наконец, архиепископом Кентерберийским (1381).

[19] Александр Невиль (ок. 1340–1392), младший сын Ральфа, 2-го барона Невиля из Рэби, и Алисы Одли; архиепископ Йоркский с 1374 по 1388 г.

[20] Генрих Перси (1341–1408), сын Генриха, 3-го барона Перси, и Марии Ланкастер; в 1377 г. получил от Ричарда II титул графа Нортумберленда.

[21] Джон Невиль (ок. 1337 г. — 17 октября 1388 г.), старший сын Ральфа, 2-го барона Невиля из Рэби, и Алисы Одли; наследовал отцу как 3-й барон Невиль из Рэби в 1367 г.

[22] Эдуард III, король Англии в 1327–1377 гг.

[23] Эдуард Вудсток (15 июня 1330 г. — 8 июня 1376 г.), принц Уэльский, прозванный Чёрным Принцем, старший сын короля Эдуарда III Английского и Филиппы д'Эно. Прославился победами, одержанными над французами, — прежде всего в битве при Пуатье (1356 г.).

[24] Речь идёт о победоносной военной кампании, проведённой Эдуардом III в землях Северной Франции летом-осенью 1346 г.

[25] Битва при Креси, в которой войско французского короля Филиппа VI потерпело от англичан сокрушительное поражение, состоялась 26 августа 1346 г.

[26] Карл VI (1368–1422), сын короля Карла V Мудрого и Жанны де Бурбон; король Франции в 1380–1422 гг.; в период несовершеннолетия, с 1380 по 1388 г., находился под опекой своих дядьёв, герцогов Жана Беррийского и Филиппа Бургундского.

[27] То есть Гемпшира.

[28] Жан де Шатийон, граф де Пантьевр, был освобождён из английского плена в 1387 г.

[29] Саймон Берли (Burley) (ок. 1336–1388), сын Джона Берли из графства Херифорд; один из влиятельных сановников Ричарда II. В 1388 году Берли, вместе с другими фаворитами короля, был смещён со всех должностей «за измену» и казнён по приговору «Безжалостного Парламента».

[30] Речь идёт о Вильяме Элмхеме (Elmham), который в 1370-е годы был сенешалем области Ланды в английской Гиени.

[31] Томас Тривет (? — 1388), видный английский военачальник. После победы мятежных баронов при Рэдкот-Бридже Томас Тривет был арестован вместе с другими сторонниками Ричарда II (4 января 1388) и приговорён к заключению в Дувре. 31 мая 1388 г. он был выпущен из тюрьмы под поручительство. 6 октября 1388 г. Тривет, находясь в Барнвелле, упал с коня и через 9 часов скончался.

[32] Роберт Тресильян, уроженец Корнуолла, видный законовед, с 1381 г. главный королевский судья. 17 ноября 1387 г. недовольные бароны выдвинули против него обвинения в государственной измене и коррупции. Поскольку он укрылся в Вестминстерском аббатстве, народная толпа выволокла его во двор и растерзала.

[33] Николас Брембр (Brembre), богатый лондонский купец, лорд-мэр Лондона в 1377 и 1383–85 гг.; отличился при подавлении восстания Уота Тайлера в 1381 году. Вместе с другими фаворитами Ричарда II был казнён по приговору «Безжалостного Парламента» в 1388 г.

[34] Майкл де Ла Поль (ок. 1330 г. — 5 сентября 1389 г.), сын Вильяма де Ла Поля (ум. 1366), видного купца и финансиста из Халла, и Катерины Норвич, дочери Уолтера Норвича. Майкл де Ла Поль был одним из главных советников короля Ричарда II. В 1383 г. он стал канцлером Англии, а в 1385 г. получил титул графа Саффолка. После победы мятежных баронов при Рэдкот-Бридже он, как и другие фавориты короля, был обвинён в государственной измене, однако успел бежать из страны и умер в Париже в 1389 году.

[35] Джон Солсбери из рода Монтэгю / Мотакъют (1330 г. — 25 февраля 1389 г.), второй сын Вильяма Монтэгю, графа Солсбери, и Катерины Грандисон; рыцарь-камергер короля Ричарда II.

[36] Джон Бошан из Холта; сенешаль королевского двора; 13 октября 1387 г. получил титул барона Киддерминстера; был казнён по приговору «Безжалостного Парламента» в 1388 году.

[37] То есть до 21 ноября 1387 г.

DOI 10.25991/AE.2019.61.89.015
УДК 82–2

Ай Хуэйжун — соискательница Дальневосточного федерального университета,
ahr.2006@163.com

ПОЛИФОНИЯ ФОНОГРАММЫ В ПЬЕСЕ А. Н. АРБУЗОВА «ПОБЕДИТЕЛЬНИЦА»

В статье рассматриваются условный образ (мотив) — фонограмма и ее полифункциональность в пьесе советского драматурга А. Н. Арбузова «Победительница». Кроме драматической функции, фонограмма воплощает в себе и психологические, поэтические, философские мотивы, которые наполнены вдумчивыми размышлениями драматурга о важнейших проблемах человеческого бытия, о сложности человеческой жизни, о неоднозначности человеческого характера.
Ключевые слова: А. Н. Арбузов, «Победительница», фонограмма, полифония, функция, мотив.

Ai Huirong
POLYPHONY OF PHONOGRAM IN THE A. N. ARBUZOV'S PLAY "THE VICTRESS"

The article deals with the conventional image (motive) — the phonogram and its polyfunctionality in the play of the Soviet playwright A. N. Arbuzov "The Victress". In addition to the dramatic function, the phonogram also embodies the psychological, poetic, philosophical motifs that are filled with the thoughtful reflections of the playwright about the most important problems of human existence, the complexity of human life, and the ambiguity of the human character.
Keywords: A. N. Arbuzov, The Victress, phonogram, polyphony, function, motif

В 1980-е годы пьесы драматургов, пользовавшиеся особой популярностью в 1950–70-е годы, в том числе драмы А. Н. Арбузова, В. С. Розова, А. М. Володина, Э. С. Радзинского, А. В. Вампилова, Л. Г. Зорина, по-прежнему привлекали внимание зрителей. «Эти авторы, — отмечала И. А. Биккулова, — неизменно обращались внутрь души человеческой и с беспокойством фиксировали, пытались объяснить процесс нравственного разрушения общества, девальвацию «морального кодекса строителей коммунизма»» [4, с. 241]. В этом ряду оказывалась и пьеса Арбузова «Победительница».

Драма «Победительница» была создана Арбузовым в 1983 году и стала одной из последних опубликованных пьес автора. Драматург до последних лет жизни не перестал писать о современности, искать новые средства выразительности для изображения актуальных проблем в обществе. Из обращения к фонограмме в пьесе видно, что он постоянно придавал большое значение условным средствам поэтики.

В пьесе конфликт основан на осмыслении прожитой героиней Майей Алейниковой жизни, на ее понимании счастья и любви, когда добавляется мотив вины, мотив больной совести и сомнения (разочарования) героини в самой себе. Майя талантлива, успешна, целенаправленна, но достигает успеха ценой потерь и предательств. При этом это персонаж глубокий, достойный восхищения, пользующийся уважением окружающих. Однако внутренний психологический мир героини разбалансирован, она страдает, сомневается, ищет ответы. И в драме условной чертой подведения итогов становится юбилей героини, когда ей исполняется сорок лет (мотив «Божественной комедии» Данте— «Земную жизнь пройдя до половины, / Я очутился в сумрачном лесу…» [1, с. 140] — становится лейтмотивным для «Победительницы».

Л. А. Якушева писала, что

> «в 60-е годы — впервые за десятилетия советской власти — творческая интеллигенция (как и на рубеже веков) выступила в роли не только мыслящей и образованной части общества, но и созидающей и распространяющей общечеловеческие ценности, т. е. ей удалось приблизиться к собственной самореализации, предполагающей "создание", воспитание себе подобных» [5, с. 126].

В «Победительнице» Арбузов в русле актуальной драмы тех лет продолжает решать проблему: как человек может состояться в этом мире, в чем заключается счастье — в любви (личной жизни) или в карьере (общественном положении)? И. Василинина писала:

> «В какой бы сложный момент ни началось наше знакомство с героями Арбузова, что бы с ними ни происходило, они никогда не перестанут размышлять о путях к счастью, стремиться понять, что же оно такое, в чем, для чего…» [2, с. 73–79].

Другое дело, что в «Победительнице» драматург словно бы изображает «обратный» путь — в воспоминаниях героини он ищет причины и объяснение ее несчастьям.

Именно поэтому литературовед М. И. Громова определила жанр пьесы как притча-исповедь, когда во время празднования сорокалетнего жизненного юбилея и двадцатилетия научной деятельности в институте героиня осознает, что в погоне за карьерой потеряла самые весомые человеческие ценности (дружбу, любовь, семью, ребенка). Она постоянно подчиняла «окружающих своей эгоистиче-

ской воле, не считаясь с их личностью» [3, с. 16], в результате расчетливые поступки принесли ей шумный деловой успех, но лишили ее личного счастья (не случайно теперь, на «середине пути» она постоянно ищет тишины).

Между тем сам Арбузов определил жанр новой драмы как «Диалоги без антракта» [1, с. 139]. Драматург действительно строит пьесу в формате диалогов, которые ведет героиня с собой, со своими воспоминаниями, с героями, прежде и ныне ее окружающими. Причем форма наррации — в попытке героини понять саму себя — нередко (и преимущественно) оказывается даже не столько диалогической, сколько монологической.

Потому Арбузов прибегает к образу (мотиву) фонограммы, которая предшествует или сопутствует размышлениям героини, обеспечивает им исторический (временной) и ментально психологический антураж. Фонограмма создает полифонию звуков-сознаний, звуков-позиций, звуков-психологий, к которым примыкает и в которых участвует героиня.

В пьесе девять фонограмм, и первая среди них в наибольшей степени функционально нагружена. Открывающая пьесу фонограмма включает в себя различные функции и эксплуатируется драматургом многоаспектно.

Прежде всего звучащая фонограмма обеспечивает фон предстоящим событиям, создает социокультурный антураж, на котором будет развиваться действие. В авторской ремарке относительно хронотопа изображаемых событий сказано: «Наши дни» [1, с. 139]. Но звучащая фонограмма расширяет это представление: ее первые звуки — это музыка и бой часов. Если звуки музыки можно считать традиционным акустическим приемом оформления зачина пьесы, то бой часов не вполне ординарен и отчетливо маркирован — автор словно бы говорит о том, что в пьесе начинается отсчет времени. Времени прошлого, настоящего и будущего. При этом заметим, что часы у Арбузова не настольные, не часы-будильник, даже не каминные, но башенные. Образ башенных часов незримо, но стилистически точно вычерчивает протяженную перспективу (из прошлого героини в ее настоящее).

Фонограмма задает тональность сценическому действию и выстраивает его ментальные доминанты. Бой башенных часов рядом со строками из «Ада» Данте — уже приводимыми «Земную жизнь пройдя до половины…» — со всей определенностью формирует философский настрой пьесы, позволяет говорить о медитативно-раздумчивой стилистике пьесы (и как следствие, о медитативной функции фонограммы).

Сообщения и факты, озвучиваемые фонограммой, побуждают героиню к ассоциативным сопоставлениям-раздумьям и, как следствие, подводят к ее личностным воспоминаниям-размышлениям. Прошлое и настоящее героини вступают в мыслеемкий диалог, обнажая ее душевные муки и сомнения.

Вводная авторская ремарка в драматическом произведении, как правило, предоставляет читателю хотя и свернутый, но все-таки репрезентирующий портрет того или иного персонажа. Однако Арбузов отказывается от авторской характеристики героя (героини). Его действующие лица представлены в «афишке» номинативно:

> «Майя Алейникова.
> Кирилл Леньков.
> Марк Шестовский.
> Полина Сергеевна.
> <…>» [1, с. 139].

Однако фонограмма — как своеобразный заместитель автора — берет на себя репрезентативную функцию и не прямо, но косвенно, опосредованно дает представление о возрасте главной героини, ее положении в обществе, даже отчасти выписывает портрет героини, намечает (возможные) черты ее внешности.

> «В связи с сорокалетием и за отличную работу наградить работника НИИ, кандидата биологических наук Алейникову Майю Александровну почетной грамотой и…» [1, с. 140].

Из фонограммы становится понятно, что главной героине Майе Алейниковой 40 лет, что она научный работник, видимо, успешный исследователь («кандидат…», «наградить…», «почетной грамотой и…»). А характер озвучиваемой фонограммы позволяет предположить, что объявление об успехах героини и ее награждении дается то ли в газете, то ли звучит по радио. В таковой «публичной» репрезентации весомость заслуг героини еще больше возрастает.

Кажется, что портрет героини нигде не приводится. Однако в общем информативном потоке, который выдает зрителю звучащая фонограмма, присутствует объявление:

> «Блондинка сорока двух лет, общительная, любящая природу и путешествия, хотела бы встретить непьющего доброго человека сорока-пятидесяти лет, могущего стать верным спутником жизни. Желательно в районе города Риги» [1, с. 140].

Написанное от лица не Майи, но некоей безымянной героини, не москвички, но (возможно) рижанки, тем не менее фоновое «стороннее» объявление дает косвенные характеристики главной герои. Обе почти ровесницы, но, кажется, совершенно разные. Если первая «общительная», то о второй будет сказано, что она «нелюдимая, сосредоточенная» [1, с. 143]. Если первая блондинка, то вторая скорее брюнетка (еврейское имя Майя). Одна наивна и даже глупа (легкомысленно и иронично выглядит ее объявление в газете), другая умна, образованна и в ее образе многократно подчеркиваются «чисто мужские пленительные черточки» [1, с. 148] — сила духа, сосредоточенность, собранность (она не любит «терять время попусту», [1, с. 148]; у нее «почти

мужские руки», [1, с. 144]; и др.). Обе одиноки. Но если безымянная героиня ищет (непьющего и доброго) спутника жизни, обнажая свои внутренние проблемы, то Майя (как вскоре станет ясно) хотя и одинока, но могла неоднократно выйти замуж и не сделала этого только потому, что замужество, семья, дети могли, с ее точки зрения, помешать карьере («Надо хорошенько все обдумать…», «А если не время?..» (о ребенке), [1, с. 152]; «…меня больше всего интересует дело», [1, с. 144]; и др.). Обратнопараллельное сопоставление (по сути — противопоставление) женских судеб обеспечивает вполне определенное представление о характере, психологическом строе, даже внешности главной героини. Фонограмма фактически берет на себя авторскую репрезентирующую функцию.

Как уже было сказано, первая — вводная — фонограмма полифункциональна у Арбузова. Она не только экспозиционно представляет центральную героиню, не просто обрисовывает исторический отрезок времени (например, имена певцов М. Магомаева и А. Пугачевой, строки звучащих в ретрансляторах песен локализуют время событий в пределах 80-х годов XX века), но и намеренно и настойчиво воспроизводит контекст времени, психологический фон, через «природно-пейзажные» объявления обозначает (намечает) мотив неблагополучия изображаемого отрезка истории страны.

Сообщение в фонограмме о загрязнении окружающей среды — «тяжелые металлы» в море, болезни деревьев («каждое третье дерево заражено…»), разгул браконьеров («ослепленные светом животные становятся легкой добычей…» и др., [1, с. 140]), с одной стороны, задает зоо/биологические компоненты профессиональной сферы центральной героини Майи (она орнитолог), но с другой — выводит на первый план мотив болезни мира, болезни природы и, как следствие, болезни человека. Вскоре из текста Арбузова становится ясно, что для драматурга (и его героя) загрязнение окружающей среды напрямую связано с загрязнением души человека. Впрямую не выведенный в пространство сцены пейзаж обеспечивает функцию природно-психологического параллелизма: состояние природы напрямую связывается с состоянием души современного человека — как в плане научном (экология), так и метафорическом (поэтическом, психологическом, переносном). Неслучайно былой возлюбленный Майи, Кирилл, произносит: «Вот <…> люди о чистоте среды в природе толкуют… А среди людей?.. Это неразделимо…» [1, с.157]. Мотив вины (нечистой совести), который сопровождает образ главной героини, подкрепляется и актуализируется картинами засорения окружающего мира, переходя из одной сценической картины в другую, из первой фонограммы в последующие.

«Загрязнение вод дошло до такой степени, что мы дольше не можем…» [1, с. 149] — в третьей фонограмме.

«…речная выдра исчезла во многих районах южной и средней Швеции…» [1, с. 158] — например, в восьмой фонограмме. И многое другое.

Осмысление проблем жизни, ее неоднозначности, сложности и противоречивости человеческих отношений будет производиться Арбузовым на фоне образа-мотива жизненного пути главной героини Майи. Как было отмечено, уже бой часов задавал временные координаты жизненного движения центрального персонажа (персонажей). Рядом с часами в первой же фонограмме возникает образ пути, дороги, движения железнодорожного поезда (в других фонограммах — вагона).

«Поезд номер пятьдесят пять Мурманск — Москва прибывает на второй путь…» [1, с. 140].

Позже: «Внимание! Поезд номер пятьдесят пять Мурманск — Москва прибывает на шестой путь…» [1, с. 150]. И др.

Мотив движения поезда становится сквозным, пронизывающим, константным в пьесе (в фонограммах).

В первой фонограмме образ поезда «Мурманск — Москва» воспринимается частной деталью, поначалу, кажется, малозначащей и малопонятной. Думается, что это просто звуковой фон. Однако образ пути неизбежно порождает аллюзию к символике движения человеческой жизни, жизненного пути героев. И очень скоро становится ясно, что направление «Москва — Мурманск» выбрано драматургом не случайно: именно на север, в Мурманск, отправится юная Майя, с одной стороны, совершив предательство в отношении к возлюбленному (получив место в экспедиции и представив научному руководителю данные не ее наблюдений, а Кирилла), а, с другой, — отринув любовь Кирилла. Последний окажется преданным дважды — как ученый, результаты наблюдений которого присвоил другой (Майя), и как жених, который не дождался свою избранницу из далекой экспедиции. Срок разлуки в сорок дней, который назначает Арбузов героям-влюбленным, несет в себе мортальные коннотации, аллюзийно напоминая о сороковом дне после смерти в православной традиции. Не случайно, когда один из героев, кажется, случайно произнесет фразу «Поезд ушел…» [1, с. 151], это высказывание прозвучит не как расхожий банальный фразеологизм, но превратится в символический мотив упущенной возможности (возможностей). Мотив поезда становится постоянным напоминанием Майе о совершенном ею предательстве.

В любом случае в результате знакомства с первой фонограммой пьесы «Победительница» в сознании реципиента (читателя или зрителя) актуализируется «вечный» и «проклятый» вопрос русской литературы: «Камо грядеши?..», «Куда ж нам плыть?..» и т. п., который в пьесе современного драматурга обретает формы: «А что, собственно, исполнилось?» (<о жизни>, с. 140), «Что хотела доказать? О каких доблестях жизни собиралась поведать?» (с. 154), «Тебя кто-нибудь любит?» [1, с. 151]

и др. Риторические формы фонограммы задаются изначально (прологово-экспозиционно) и будут поддерживаться далее на уровне сюжетно-фабульных коллизий. Растворенно-абстрактный характер фонограммы будет уточняться и конкретизироваться по ходу развития действия пьесы, обретая конкретные очертания на уровне конфликтного взаимодействия персонажей.

Драма Арбузова никогда не обходится без привлечения любовной тематики, разнообразных мотивов любви — (как правило) несостоявшейся, потерянной, упущенной. Именно фонограмма (уже первая и все последующие) озвучивает «объявления» о любви и расставании, мотив клятв, обещаний и их невыполнения.

Уже шла речь об объявлении безымянной героини, давшей запрос в газету о поиске доброго и непьющего спутника жизни. Иронический ракурс данного объявления аккумулируется другими частями вводной фонограммы, но наполняется нотами драматическими, серьезными. В фонограмме звучат строки песни в исполнении Муслима Магомаева: «А я лечу, лечу снова и кричу одно слово: “Я люблю!..”» В фонограмме-репродукторе транслируется шепот: «И ты меня не оставишь? Никогда не оставишь?..» [1, с. 140]. Образ коллективной, общественной жизни социума (проблемы экологического загрязнения окружающей среды) соединяется и прочно спаивается с проблемами личной жизни индивида, с потаенными романтическими мечтаниями и желаниями юности о вечной и нерушимой любви. Причем последние — любовные клятвы и признания — звучат у Арбузова на многих языках, даются в фонограмме в иноязычной транслитерации. «Тю не мэ китэ? Тю нэ мэ китера па?..» [1, с. 140]. Общечеловеческий уровень проблематики, которую выносит Арбузов на обсуждение в пьесе, словно бы поднимется до уровня универсализации (хотя, с точки зрения сегодняшнего дня, и воспринимается несколько наивно и облегченно).

Фонограмма, открывающая первые сцены «Победительницы», служит не только декорационно-экспозиционной миссии (означить время, место — хронотоп, представить действующих лиц, дать им затекстовую характеристику, наметить вектор развития сюжета), т. е. выполняет не только драматургическую функцию, но и успешно вводит мотивы психологические, поэтические, философские, таким образом выказывая свою лирическую составляющую. Причем на примере первой фонограммы можно выявить все слагаемые ее целевого присутствия, другие же части (вторая — девятая) лишь в малой степени дополняют ее сущность, ограничиваясь повторением тех функциональных задач, которые уже выявила и продемонстрировала первая фонограмма. Последующие части фактически не обнаруживают новых ракурсов присутствия звучащей фонограммы, но обеспечивают развитие действия — (условно) сопровождение героини, поддерживая те аспекты, которые были намечены драматургом уже в первой фонограмме. Масштабность координат, которые задает вводная фонограмма (транслитерированные цитаты из итальянского и японского языков), в совокупности с ракурсами драматическим и лирическим, порождает эпизированный ракурс наррации, т. е. в пьесе «Победительница» фонограмма, воплощает в себе разные ракурсы, реализует различные авторские задачи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арбузов А. Н. Победительница: диалоги без антракта // Театр. 1983. № 4.
2. Василинина И. А. Театр Арбузова. М.: Искусство, 1983.
3. Громова М. И. Русская драматургия конца XX — начала XXI века. М.: Наука, 2009. 368 с.
4. История русской литературы XX века: в 4 кн. Кн. 4: 1970–2000 годы / Л. Ф. Алексеева, И. А. Биккулова, Т. Н. Маркова и др. М.: Высшая школа, 2008.
5. Якушева Л. А. Театральное alter ego А. П. Чехова. Дис. … канд. культурол. наук. Ярославль, 2000.

DOI 10.25991/AE.2019.72.99.016
УДК 82–32

Лю Цзыюань — аспирантка Дальневосточного федерального университета, преподаватель кафедры русского языка Цзямусыского университета,
kaiji1985@163.com

КОМПОЗИЦИЯ РАССКАЗА И. А. БУНИНА «РУСЯ»

В статье рассматривается композиция рассказа И. А. Бунина «Руся». Автор исследования приходит к заключению, что текст «Руси» опирается не только на возрождаемую памятью художника событийную реальность, он организован более стройно и продуманно, как сюжетно, так и композиционно, поэтому литературность изложения становится очевидной. Бунин показывает как абрис главного героя множится и обретает черты объемности и стереоскопичности.
Ключевые слова: И. А. Бунин, рассказ «Руся», композиция, система образов, поэтический мир.

Liu Ziyuan
COMPOSITION OF THE STORY I. A. BUNIN “RUSYA”

The article deals with the composition of the story by I. A. Bunin “Rusya”. The author of the study concludes that the text of “Rusya” is based not only on the eventual reality that is revived by the artist’s memory, it is organized more harmoniously and thoughtfully, both in plot and composition, therefore the literary presentation of the story becomes obvious. Bunin shows how the outline of the protagonist multiplies and acquires the features of volume and stereoscopy.
Keywords: I. A. Bunin, the story of Rusya”, composition, system of images, the poetic world.

Каждому читателю известна фабула рассказа «Руся», написанная великим писателем И. Бунином. «Руся» — одна новелла в цикле рассказов «Темных аллей», принципиально отличающаяся художественным приемом — формой наррации, в значительно большей степени связанной с литературной традицией, чем с интимной памятью художника. Образ героя обретает видимые новые черты, очищенные от узнаваемых деталей возрождаемой памятью реальности. Доля художественного вымысла значительно возрастает, литературность рассказа становится очевидной и задается принципиально.

Если «ранние» рассказы «Темных аллей» опирались преимущественно на образ героя-рассказчика, т. е. повествование велось главным образом от первого лица, то система повествователей в «Русе» оказывается много сложнее. Изложение в рассказе объективировано: сквозная наррация ведется от третьего лица, дистанцированного от героев и событий. Именно объективный повествователь обеспечивает зачин фабульно-сюжетной линии и вводит образ главного героя, некоего «господина», вместе с женой отправившегося «скорым поездом Москва — Севастополь» [1, с. 44] на отдых в Крым. Независимый нарратор сообщает и о незапланированной остановке поезда «на маленькой станции за Подольском, где ему остановки не полагалось» [1, с. 44].

Текст рассказа «Руся» оказывается облаченным в композиционную раму, причем сдвоенную, усложненную, ибо рассказ о герое сменяется рассказом самого героя, к тому же герой-рассказчик из сегодняшнего дня погружается в воспоминания об эпизодах далекого прошлого («уж целых двадцать лет тому назад было все это» [1, с. 44]). И хотя воспоминания героя касаются его самого, но в своих воспоминаниях он юн, молод, неопытен, т. е. «другой», ибо обладает иным жизненным опытом, полон юношеских впечатлений и исполнен живых не сдерживаемых чувств. Прав был И. А. Есаулов, когда писал: «На композиционном <…> уровне рассказ представляет собой весьма сложно, даже изощренно, выстроенный текст, в котором вставная новелла (собственно, сама история с Русей) очень сложно соотносится с ее текстуальным обрамлением» [2, с. 86]. Действительно, абрис главного героя множится и обретает черты объемности и стереоскопичности, а рамочный хронотоп формируется двумя «внутренними» временными пластами («тогда» и «теперь»), а «извне» охватывается пространственными координатами надличностной жизни, воплощенной в образах (железной) дороги и мчащегося скорого поезда (метафора современной жизни), в образах природного мира, окружающего героев за «опущенным окном вагона первого класса» [1, с. 44]. Сюжетное действо вырисовывает параболическую фигуру (настоящее — прошлое — настоящее), а сужающиеся концентрические круги (внешний мир — мир сегодняшнего героя — мир героя прошлого) сосредоточиваются вокруг событий двадцатилетней давности, ориентируя на эпицентр текста — рассказ о единственной и незабываемой любви главного героя. Уже первый рассказ второго раздела цикла «Темные аллеи» выводит на первый план не константу памяти, но константу любви, которая проявляет себя на тематическом, образно-мотивном, концептуальном, идейном и др. уровнях.

Противоположение восприятия героем окружающего мира (прежнего и настоящего) исходно задается автором-повествователем в самом начале рассказа. Повзрослевший (современный) герой по-

мещен писателем в пространство счетное и кратное, исчисляемое и обозначаемое — его неизбежно сопровождает точность чисел: время текущее — «в одиннадцатом часу вечера», время былое — «двадцать лет тому назад», дачная усадьба — «верстах в пяти отсюда», вагон — «первого класса», путь — «второй» [1, с. 44], просьба со стороны жены — рассказать дачную историю «хоть в двух словах» [1, с. 44], количество выпитого коньяка — «пять рюмок» [1, с. 53] и др. Пространство присутствия героя поименовано — Москва, Севастополь, Подольск, Курск. Встречные поезда точно атрибутированы — один скорый, другой курьерский. Купе — мало и тесно («затворились в образовавшейся тесноте купе» [1, с. 45]). В речи героя доминирует сухость («помолчал и сухо ответил», [1, с. 46]). Даже природная заря оказывается «московской» («все еще <…> светила долгая летняя московская заря», [1, с. 44]).

Между тем юный герой, наоборот, оказывается в пространстве безграничном, непоименованном, почти таинственном. Уже самые предварительные замечания о той местности, где юный студент «жил на каникулах» [1, с. 44] и обучал мальчика Петю, пронизаны неопределенными местоимениями и наречиями — «что-то», «почему-то», «зачем-то», «какой-то», «чем-то вроде…», безличными глаголами «казалось» и др. Первоначально нарочито подчеркнутая сегодняшним героем узнаваемость и обыденность далекой атмосферы — «Дом, конечно, в <…> дачном стиле…» [1, с. 44], «И, конечно, <…> девица…» [1, с. 45], «все, как полагается…» [1, с. 45] — очень скоро предстает в совершенно иной ипостаси, как загадочная и почти мифологическая. Дом «в русском <…> стиле» определяется как «очень запущенный» [1, с. 45], порождая ассоциации глубокой старины и древней патриархальности. За домом — не сад, а «некоторое подобие сада» [1, с. 45], смыкающееся с «мелким лесом» и раздвигающее границы вокруг дома. За садом — «не то озеро, не то болото, заросшее кугой и кувшинками» [1, с. 45], с «топким берегом» [1, с. 45], смыкающим твердь и воду, и «студенистым <т. е. нетвердым, вязким> дном» [1, с. 48]. Воздух — «парный», солнечный свет — «зыбкий» [1, с. 49]. Бесконечный (почти «тропический», [1, с. 48]) дождь словно соединяет пространство земли и неба. Неслучайно в этом (туманном, сонном, лишенном четких форм) мире не виден (не обозначен) горизонт [1, с. 45].

Зримых границ между землей и водой, землей и небом нет в образно-поэтическом мире молодого героя (как и в мире его воспоминаний). Неслучайно упоминание при описании озера: хотя «везде было так мелко, что видно было дно с подводными травами», это «как-то не мешало той бездонной глубине, в которую уходило отраженное небо с облаками» [1, с. 49]. Пространственный хронотоп мира земного и небесного (по вертикали), мира земного и водного (по горизонтали) слит художником воедино, магически беспредельно и безгранично.

Организующим центром загадочного иллюзорного мира у Бунина становится героиня по имени Руся. Единственное относительно четкое знание о ней — что она была курсисткой-художницей, которая посещала занятия «в Строгановском училище живописи» [1, с. 45]. Выбор «профессиональной» склонности героини концептуально свободен, расплывчат и аморфен: она художница, творец, создатель красоты и магии. Потому и внешний облик героини не выдает в ней типичную курсистку начала XX века — она создана как образ невесомый, подвижный, живой, слитый с одухотворенными картинами природы. «Желтый сарафан» и «белые кисейные рукава сорочки» ее дачного наряда на фоне окружающей зелени подобны «прибрежным травам, испещренным желтыми цветочками куриной слепоты», над которыми «низко вились несметные бледно-зеленые мотыльки» [1, с. 48].

Граница между человеческим и природным проницаема в мире, окружающем Русю. Старая лодка-плоскодонка служит не только забавам юных господ, но и становится прибежищем для лягушек, ужей, пиявок («полно пьявок», [1, с. 49]), «дно <лодки> протекает» («довольно гнилая и с дырявым дном» [1, с. 48]), т. е. вновь стираются границы — между сухим и мокрым, человеческим и природным, рукотворным и органическим [1, с. 49]. Господское кресло, стоящее на балконе, сделано из камыша — «кресло камышовое» [1, с. 47], словно случайно (и одновременно естественно) переместилось из болота в дом, оно природно и утилитарно-комфортно одновременно.

Даже деревянный дачный дом семьи Руси оказывается областью, где смыкаются природное и человеческое: спасением от дождя дом становится не только для героев, но и для «огненного» петуха.

> «Свежий, пахучий дождь шумел все быстрее и гуще за открытыми на балкон дверями, в потемневшем доме все спали после обеда — и как страшно испугал его и ее какой-то черный с металлически-зеленым отливом петух в большой огненной короне, вдруг тоже вбежавший из сада со стуком коготков по полу в ту самую горячую минуту, когда они забыли всякую осторожность» [1, с. 47].

Причем петух наделен умением понимать и тонко чувствовать человека в русином мире: «Увидав, как они вскочили с дивана, он торопливо и согнувшись, точно из деликатности, побежал назад под дождь с опущенным блестящим хвостом…» [1, с. 47]. Петух в безграничном мире Бунина разумен и очеловечен.

Воспоминания героя и воображение писателя словно воссоздают образ древней сказочной многоцветной Руси, в которой находится место для Руси. Вид просторного русского сарафана (под которым «была только сорочка» [1, с. 50]), эпитет «кисейные», используемый в описании необычного наряда героини, словно взяты из русских народных сказок и актуализируют образ «красных девиц» (и добрых

молодцев). Необычное имя героини — Руся — оказывается краткой формой исконно русского имени Мария, Маша, Маруся (« — Это что же за имя? — Очень простое — Маруся» [1, с. 46]). Усиливает коннотации русскости (всего пространства и самой героини) деталь ее портрета: герой говорит, что внешность Руси была не просто «живописна», но «иконописна» [1, с. 45]. «Длинная черная коса на спине, смуглое лицо с маленькими темными родинками, узкий правильный нос, черные глаза, черные брови… Волосы <…> слегка курчавились» [1, с. 45]. Неславянская необычность «иконописного» портрета Руси — некие восточные черточки, наследованные от матери — словно нейтрализуются упоминанием многочисленных родинок на лице и на теле героини («На теле у нее тоже было много маленьких темных родинок — эта особенность была прелестна» [1, с. 47]), будто напрямую привязывая ее к родине, а следовательно, к Руси.

В рассказе «Руся» Бунин уже в серьезной мере отходит от имитации подлинности воспоминаний (своих и героя), которые доминировали в первом разделе «Темных аллей», но наполняет пространство рассказа многочисленными и узнаваемыми литературными проекциями. И прежде всего первозданным литературным фоном в рассказе становится русский фольклор, угадываемые фольклорные реминисценции и аллюзии, знакомые сказочно-фантазийные образы и мотивы. Справедливо утверждение Т. В. Марченко, что «у героини действительно необычное имя»: «Хотя и произведенное от Маруся, оно корнем тянется не к христианскому имени Мария, а к словам древним, из языческих времен — “Русь”, “русалка”» [3]. Родство метафорических координат рассказа с русской мифологией подчеркнуто актуализировано.

Между тем, отталкиваясь от образа матери-птицы из арабской легенды «Лейли и Меджнун» и возвращаясь к финальным сценам воспоминаний героя Бунина, необходимо обратить внимание на то, насколько сильны и акцентированы их символические коннотации. Так, образ матери Руси, бросившейся с обвинениями на героя, «безумен» и «по-восточному» воинствен. В образе воительницы-матери эксплицируется ее грозный вид и воинствующее поведение [1, с. 52], подчеркнута стремительность атаки («оглушительно выстрелила»), акцентирован халат с широкими развивающимися, как крылья, рукавами («рука в длинном рукаве»), «цепкая <как коготки> рука» [1, с. 51–52]. Суммарность деталей-мотивов обнажает не только восточные коннотации образа матери, но и порождает невольные ассоциации к образу птицы, точнее — к налету-атаке некоего бойцовского петуха (сходную точку зрения высказывает И. А. Есаулов: «В бунинском рассказе есть один персонаж, который своей похвальной скромностью резко контрастирует с женой и матерью» ([2, с.88]). В рамках же сюжетно-композиционного строения рассказа «налет» матери-птицы оказывается образно симметричен появлению «какого-то черного <…> петуха в большой огненной короне» в самом начале текста-воспоминания. Однако венценосный петух «деликатен» в отношении героев, тогда как мать героини варварски груба и несправедлива.

Доказательством тому может служить и поздний (вставной) эпизод — миниатюра о журавлях, которая была внесена в текст рассказа два года спустя после его появления. По этому поводу Т. В. Марченко пишет:

> «<…> журавли были введены в текст рассказа лишь два года спустя, во вставке к “странице 16-ой” (л. 17–19 по архивной пагинации), вставке, написанной за один день — 23 августа 1942 г. (дата проставлена в верхнем правом углу л. 17). “Руся” уже успела выйти в первой книжке “Нового журнала” за 1942 г., что можно считать “первой редакцией” рассказа. <…> Вставка к “Русе” написана “одним махом”, практически только со стилистическими исправлениями, т. е. сразу сложился законченный эпизод. В первой редакции рассказ завершался тем же разговором рассказчика с женой, что и в окончательной версии, но следовал этот разговор непосредственно вслед за “позорным” изгнанием героя-рассказчика из усадьбы» [3, с. 127].

В цитируемой статье Т. В. Марченко очень тщательно и детально проделала анализ символического наполнения образа журавлей в искусстве, литературе, фольклоре. Исследователь справедливо указала на сопоставимые черты образа Руси и журавлей (высокие, костлявые, сухие и др.), заметив, что

> «в новой версии композиция становилась зеркальной — <…> в повествование вновь вводятся птицы; но если в экспозиции это был тоскливо скрипящий дергач, то после рассказа-воспоминания появляется “пара каких-то никому неведомых журавлей” (л. 17) <…> “Никому неведомые” будет вычеркнуто — слишком понятно, что никто из дачников и не мог водить знакомство с журавлями. Кроме, разумеется, Руси. Необходимость этого эпизода для рассказа на стадии его “дописывания” становится Бунину столь очевидной, что он сокрушенно восклицает (подчеркнутая часть фразы будет при работе над рукописью выпущена, возможно, именно как слишком авторская проговорка): “…как же он совсем было забыл о них!” (л. 17) <…>» [3, с. 127].

Кажется, что рассуждение Т. В. Марченко о «зеркальной» композиционной симметрии в рассказе, связанной с образами птиц, вполне оправданно, однако требует уточнения то обстоятельство, что зеркало, по-видимому, было ориентировано писателем не столько на образ дергача, остающегося для читателя почти незамеченным и неуслышанным, сколько на образ петуха, который (как уже отмечалось выше) был так же благосклонен и деликатен рядом с Русей, как и журавли, допускающие ее близость к ним. Между тем ранее уже было на-

мечено сопоставление образов бойцового «венценосного» петуха и воинственной матери, вбирающей в свой образ черты героини-«птицы».

Можно упомянуть замечание Т. В. Марченко:

> «Но главное сходство — это глаза журавлей и самой Руси» <…> “прекрасные и грозные черные зрачки” журавлиной пары» словно обретают «многократное увеличение и одновременно отражение» в самой Русе — «“блестела ему в глаза [в бинокль] <…> черно-зеркальными глазами”»,

и добавить, что при «большом увеличении» сходство начинает угадываться не только между Русей и журавлями, а между матерью Руси и журавлями. Более того, надо отметить, что «обратную зеркальность» в образах петуха и матери героини видит и сама Т. В. Марченко («Этот эпизод — словно “оборотень” к происшествию с петухом» [3, с. 134]), но придает этому сопоставлению иную семантику: «В самой Русе, как и в журавлях — живущих на болотах перелетных птицах — соединены две стихии. Одна из них в рассказе реализована, это обитание на болоте, другая — это желание вырваться» [3, с. 132].

Можно сделать вывод, что текст «Руси» не опирается лишь на возрождаемую памятью автора событийную реальность, он организован более стройно и продуманно, как сюжетно, так и композиционно, и лишь на фоне такого литературно выстроенного изложения могла зародиться столь романтическая любовь между юными героями, подобная сказке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бунин И. А. Собр. соч.: в 9 т. М.: Художественная лит-ра, 1966–1967. Т. 7. Темные аллеи. Рассказы 1931–1952 гг. С. 44–53
2. Есаулов Е. А. Текст и мир рассказа И. А. Бунина «Руся» // Иван Бунин в духовно-культурном пространстве современности: Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 80-летию вручения Нобелевской премии писателю. Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2014. [269 с. С. 86–91]
3. Марченко Т. В. Опыт архетипического прочтения рассказа «Руся»: к интерпретации поздней бунинской прозы. URL http://www.rp-net.ru/book/articles/ezhegodnik/2010/06-Marchenko.php (Дата обращения 21.11.2017).

DOI 10.25991/AE.2019.69.86.017
УДК 791.43/.45

С. В. Дымшиц
Дымшиц Семён Валерьевич — студент кафедры драматургии и киноведения Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения (СПбГИКиТ).

«ДОНДЗОКО» (1957). ГОРЬКИЙ В ПОЭТИКЕ АКИРЫ КУРОСАВЫ; В ЯПОНСКОЙ ПЕРФОРМАТИВНОЙ ТРАДИЦИИ

В работе проводится анализ фильма Акиры Куросавы «На дне» (1957). Исследованию подвергаются стратегии авторского взаимодействия с драматургией Горького. Предметом особого интереса является обращение режиссера к национальным литературным, драматическим, перформативным формам; характер их существования в поэтике Куросавы.
Ключевые слова: Акира Куросава, но, кабуки, театр

S. V. Dymshiz
"The Lower Depths" (1957). Gorky in the poetics of Akira Kurosawa; in Japanese performative tradition

This work presents analysis of the film "The Lower Depths" (1957) by Akira Kurosawa. The subject of this study is the strategies used to interact with Gorky's dramaturgy. The point of particular interest is the interactions with national literary and performative traditions, how they present themselves in Kurosawa's poetics.
Keywords: Akira Kurosawa, Noh, Kabuki, theatre

В своей экранизации 1957 года Акира Куросава переносит действие «На дне» в Японию эпохи Эдо, приблизительно в середину XIX века. Несмотря на это, сценарий остается относительно близок к тексту (по сравнению, скажем, с работой Ренуара 1936 года). Меняется ряд деталей, но сама драматургическая структура, как и последовательность реплик, остаются почти не тронутыми. Такой выбор, работа с пьесой Горького именно как с пьесой, уже ставит перед нами вопрос о характере существования «театрального» в фильме.

Фильм открывает длящаяся более минуты панорама, снятая с нижней точки и охватывающая 360 градусов обрыва, на дне которого будет разворачиваться действие. Кривые колья, стена, кустарник, переплетающийся с голыми ветвями накренившихся внутрь деревьев — контровая съемка создаёт почти монохромный, ползущий то вверх, то вниз, нависающий горизонт. Наконец камера останавливается на двух фигурах, стоящих на краю, собирающих и сбрасывающих вниз листья. Следуя за потоком листьев, камера наклоняется из положения «задранной головы» в горизонтальное и одновременно отъезжает назад, открывая вид на собственно ночлежку, расположенную на дне хтонического пространства, оказавшегося мусорной ямой. Этот внутрикадровый переход не просто открывает вид на место действия, с отъездом камеры освещение перестает быть контровым, пространство приобретает объем, переходит из условного в вещественное не только драматургически, но и чисто визуально. Сама сухая листва (полет которой напоминает хроникальные кадры использованные Лозницей в «Блокаде»: вихрь книг уносимых ветром из разбомбленного здания) проходит через фильм визуальным лейтмотивом, по своей фактуре воплощая тот же момент, но уже симультанно, момент одновременно ирреального, и необычайно вещественного, осязаемого. Именно эта дихотомия является одним из ключевых элементов, ложащихся в основу поэтики фильма.

Если мы обратимся к тому, как организовано пространство «На дне», то столкнемся со схожим эффектом. Внутренность ночлежки и дворик с хозяйским домом — вот вся лаконичная декорация, которую, теоретически, вполне можно помыслить как сценическое пространство, в отличие от того же Ренуара, чье «Дно» без просторов зал, полей, без открывающихся из окон видов, закадрового простора попросту не существует. При этом устройство пространства у Куросавы внешне позиционируется как реалистическое (к примеру, художник фильма Есиро Мураки говорит о строгой исторической достоверности выстроенной декорации), что, впрочем, не мешает возвести стены покосившейся ночлежки буквально накрененными под 75 градусов. И само «реалистическое», локализованное, постоянное пространство вызывает ассоциации не с театральной сценой и не с костюмно-исторической драмой, а куда больше напоминает оно, скажем, мир фильма «Мабузе, игрок» (реж. Фриц Ланг, 1922)

«Соты» спальных мест — в два яруса внутри стены, в любую секунду кто-то может высунуться из-за занавешивающей тряпки. То, что кажется частью стены абсолютно замкнутого пространства, оказывается раздвижной дверью в комнату Пепла (здесь и далее для удобства используются имена героев из пьесы). А в дырке бумажного окна может вдруг появиться чей-то подглядывающий глаз. Но по-настоящему пространство фильма создает не столько декорация, сколько монтаж: и внутрикадровый, и монтаж как таковой. Если у французов всегда возможен «шаг в сторону», то «На дне» Куросавы всегда возможен «шаг вглубь». При этом

зачастую зритель оказывается «пойман» в мизансцене, идеально композиционно организованной, при этом внешне вполне театральной или картинной (впрочем, первая живописная ассоциация — Укие-э — техника японской ксилографии, одним из главных сюжетов которой был в свою очередь именно театр кабуки). И здесь же действительно на ум приходит немецкий киноэкспрессионизм — в каждом конкретном случае кажется, что вся декорация «нарисована» специально для одной данной мизансцены. Но движение камеры или монтаж раз за разом выводят за пределы идеальной композиции, обнажая очередной закуток пространства, которого мы в предшествующей законченности физически не могли себе представить. А пространство, бесконечно условное в своей вписанности в мизансцену — это все та же конкретная декорация, одна на весь фильм — и за счет постоянной визуальной реконтекстуализации, размыкания мизансцены или вписывания в то же пространство другой под другим ракурсом (ничуть не менее идеальной), отстраненная условность переходит в своего рода «сверх»-вещественность.

Аналогичный эффект зачастую работает и драматургически. Самый характерный пример — эпизод, в котором Василиса подговаривает Пепла на убийство. Начинается он с выпроваживания Луки, как и в пьесе — странник хлопает дверью, а сам незаметно остается внутри, хотя в фильме этот жест реализован куда более однозначно, как сознательный обман или, если угодно, игра. Сама ночлежка состоит из двух почти ничем не разделенных «комнат», секций, составляющих единую открытую площадку. Лука остается в уголке одной «комнаты», а действие переходит в другую. Здесь разворачивается длинная сцена страсти (Василиса в фильме отнюдь не столь холодна, как у Горького, по темпераменту и пафосу она напоминает скорее леди Макбет (в этом же году Куросава снимает по «Макбету» «Трон в крови»)). Сцена целиком построена на крупных планах и ракурсной съемке. Затем появляется Костылев. После непродолжительной конфронтации Василиса уходит. Костылев остается наедине с Пеплом. Оба стоят не глядя друг на друга, фронтально перед камерой, неподвижно. В этом моменте видно особенно ярко, насколько текст Куросавы, который часто называют чуть ли не сатирическим, на самом деле амбивалентен и демократичен, демократичнее даже текста Горького. Если в пьесе Костылев вписан в том числе в классовый дискурс и выведен одной черной краской, здесь в репликах его омерзительность и ханжество сильно урезаются, изображается он ничуть не менее потерянным, чем маргиналы, из которых он сосет кровь. «Хозяин» здесь так же прикован ко Дну, так же обречен навеки блуждать по нему.

Итак, Пепел и Костылев стоят уравненные, равно обреченные перед лицом камеры. Пепел обречен разрушить эту статику, набросившись на Костылева, обречен в равной степени и драматургией, и самой мизансценой — еще одно свойство мизансцен «Дондзоко» — как хитрые артиллерийские орудия, в своем неподвижном устройстве они зачастую уже содержат ту динамику, которая «неожиданно» из них выстреливает. Камера следует за толчком, придавливающим удушаемого к правой стене и это ненавязчивое движение открывает устроившегося на обнажившейся части переднего плана Луку, чей своевременный зевок «спасает» Пепла от убийства. И, несмотря на то, что нам был нарочито показан притворный уход и место укрытия Луки, этот зевок, даже если мы наизусть помним текст Горького, застает нас врасплох ничуть не меньше, чем Пепла. Происходит своеобразный монтаж, монтаж зрительского восприятия. Все предшествующие действие локализует, зацикливает пространство настолько, что все существовавшее за пределами заданной полу-комнаты попросту вырезается, перестает существовать.

Если проводить сопоставление между фильмом и пьесой, ключевой точкой сравнения будут персонажи. Куросава доводит каждое действующее лицо до крайности, логического предела. Выражается это во внешности, в пластике, в динамике; тела здесь либо, в большинстве своем, еле двигаются — отсутствие сил кажется не на психофизическом, а чуть не термодинамическом уровне, либо наделены избыточной порывистой болезненной энергией (Алешка), либо существуют в некой биполярной крайности — между позой эмбриона и взрывом (Клещ), между сбивающей с ног агрессией и опрокидывающим на спину смехом (Пепел), и там, и там произвольно быстро сменяющимися. Предпосылки для конкретных характеристик заложены у Горького, но отдельные штрихи доводятся у Куросавы до охватывающей всего персонажа гротескной патологии (если, конечно, смотреть на изображаемое в реалистическом ключе).

Ряд сдвигов в крайность заложен чисто сюжетно. Анна, обозначенная в списке действующих лиц как тридцатилетняя, ее смерть может даже при первом прочтении застать врасплох — здесь — действительно умирающая старуха. Положение Насти у Горького остается скорее между строк — здесь проституткой ее прямо называют чуть не в первых кадрах, а сочувствие Луки она воспринимает даже поначалу как домогательство. Актер — одна из центральных фигур для всего конфликта пьесы, с его экзистенциальными переживаниями, образ снижено, но, тем не менее, романтический, у Куросавы — не просто алкоголик — упившаяся до полной бессознательности кукла с кривыми зубами, замутненным невидящим взглядом и бессвязной, едва разборчивой речью. Если в пьесе Актер гордится своим «отравленным алкоголем организмом», а Сатин дразнит его «органон», здесь исковерканное «органон» становится частью самой жалобы, вполне серьезно исходит из уст Актера как часть общего полубессмысленного вещания. В свою очередь Алешка — загулявший парень, чьи переживания имеют

тоже вполне рефлексивный, философский характер — в фильме оказывается безумен в буквальном смысле, он даже не юродивый, скорее бесноватый.

Чрезвычайно показательны изменения, внесенные в Настин монолог. Если в пьесе «воспоминания» Насти — пересказ сюжета из некоего условного романа, в «Дондзоко» полугипнотическое повествование вписано в ее уже проговоренное социальное положение — она вспоминает о человеке, который полюбил ее «вопреки». Внешне это может даже показаться более правдоподобным. Кстати, стоит отметить, что в самом начале Барон не вырывает книги из ее рук (увидеть книгу здесь было бы по меньшей мере странно). Нет, Настя сидит, уставившись взглядом в пустоту, из этого состояния вырывают ее насмешки Барона. А тот сюжет, который она воспроизводит, действительно не литературный, или, вернее, ею не прочитанный, а увиденный. История о несчастной любви к куртизанке: классический сюжет драматургии кабуки и бунраку — японского городского, мещанского театра [1, с. 306–329] [3, с. 16–28] (скажем, «Самоубийство влюбленных на острове Небесных сетей» [2, с. 257–357]). Вообще «веселые кварталы» долгое время были основным местом действия для всего кабуки, и профессия Насти, столь однозначно выведенная, приобретает в этом контексте совершенно новое значение [1, с. 309]. Ровно также, если в пьесе образ Барона, живущего в ночлежке, является некоторой странностью и экзотикой, то в фильме Барон — бывший самурай. Обедневший, оставшийся без господина, деклассированный самурай (ронин) — это не экзотика, а напротив — классический, устойчивый образ, штамп, амплуа, маска.

Герои в фильме не просто доводятся до заложенной в литературной основе крайности, они превращаются — и пластически, и драматургически — в маски, при этом в маски, к конкретным уже существующим «маскам» отсылающие. Кстати, через это реализуется столь важный, уже зарождающийся в поэтике Куросавы мотив цикличности насилия. Выйдя замуж за Медведева, Квашня в фильме становится новой хозяйкой — в финале через ее диалог с Алешкой показано, как она вживается в эту роль, надев на себя «маску» Василисы и уже начинает в нее трансформироваться. Но кроме драматургического смысла, этот подход еще одним швом связывает фильм с традицией кабуки — театра, в котором предельно устойчивые, переходящие из пьесы в пьесу амплуа в рамках строгой системы, подразумевающей определенный набор театральных условностей, оказываются помещены в очень конкретную, реалистическую историю, которая могла иметь даже документальную основу, скажем, быть основанной на последней криминальной хронике. Это взаимоотношение, к которому Куросава обращается никак ни меньше, чем к более современной, более западной традиции театра шингеки, с которой фильм связывают Кэйко Макдональд и Томас Раймер [4], несет в себе все ту же, ключевую для фильма дихотомию.

Именно перформативная история оказывается здесь принципиальной. И не только очевидный, проговариваемый в тексте момент, единственное, что выделятся как прямая связь с кабуки [4]: когда Актер выводит Анну на прогулку, голосом создавая этому музыкальное сопровождение, подражая традиционной сцене прохода возлюбленных на пути к смерти, но также и ряд других моментов, куда более тонких. Так, Пепел, отвечая на угрозы, предупреждает, что в случае чего сдаст всю семейку Костылевых, и не просто воспроизводит подготовленный ответ, но разыгрывает всю ситуацию допроса по ролям. При этом поза, которую он принимает — человек сидящий на коленях — это не только поза виноватого, но и поза артиста ракуго. Ракуго — как его еще называют «sit-down comedy» — традиционная нарративная форма, в которой сидящий на сцене в строго заданной позе исполнитель определенным образом рассказывает по ролям историю комического содержания — ровно этой форме следует здесь Пепел. В свою очередь Сатин не просто будет подражать речи Луки, монолог оказывается оформлен в целое вокально-пластическое действо, которому Барон обеспечивает отдельное музыкальное сопровождение.

Чрезвычайно важный жест, который, впрочем, на первый взгляд можно списать на перенос действия в Японию — в образе и речи Луки христианские реалии сменяются буддистскими. Кроме очевидного философского сдвига, который за счет этого претерпевают его рассуждения, здесь оказывается задействован еще один момент, требующий небольшого отступления. Кабуки — театр, формирующийся в городской среде — но [1 с. 276–306] [3 с. 7–15] и более древняя традиция, восходящая прямо к театру мистериальному. Драматургия строится на двух персонажах: первый — ситэ — главное действующее лицо, в зависимости от типа пьесы (божество, знаменитый воин, красавица, безумец или демон, обычно предстающий в двух ипостасях — сначала человека, затем духа), второй — ваки — с него начинается действие, и через него голос получает ситэ. В абсолютном большинстве случаев, персонаж ваки — буддистский монах, странник. Лука, с лицом растянутым в вечной не то плачущей, не то смеющейся гримасе, с буквальным лицом-маской, оказывается не просто вписан в традицию театра маски, но помещение его на роль ваки переосмысливает все построение пьесы. Герои оказываются одновременно живыми, физическими людьми и теми самыми тенями, духами, которых призывает к жизни буддистский странник, давая голос их воспоминаниям и рассуждениям. Впрочем, такая дуальность у Куросавы сама по себе двойственна — обращение к мистериальной традиции на данном материале оказывается жестом в равной степени серьезным и ироничным.

При этом такой подход более соразмерен оригиналу, чем может показаться. Ведь и Дно Горького — это тоже пространство едва ли только реали-

стическое — почему пьеса имела такой ошеломительный успех по всему миру, не требуя особого понимания бытовых реалий. И тут, и там мы имеем дело с маргинальным пространством, вся разница в том, что у Горького — это пространство не потустороннего мира, а скорее платоновской пещеры. Герои пьесы — философские агенты, драматургия во многом строится на столкновении различных дискурсов и перспектив. Центральным полем оказывается Слово как таковое — Сатин рассуждает о словах, потерявших смысл, Актер страдает из-за забытых строк, из-за потерянного имени (не славы, а имени как такового). У Куросавы потеря Актера не имя, которое у него вообще вряд ли есть, вряд ли было (еще одно ключевое отличие от пьесы — у героев Горького есть категория прошлого, в пещеру они спустились — у Куросавы прошлого нет — Дно — это вечность) — потеря Актера — голос, на месте которого осталось бессвязное шамканье. В японском театре актер без голоса то же самое, что для Европы без голоса оперный певец. Уж тем более не цитирует он здесь Шекспира, забытые любимые строки — это не гражданская лирика Беранже, а некий малопонятный лирический декадентский текст. Самоубийство этого, кажется, бессмысленного, бессознательного существа по-своему куда страшнее — это уже не закономерный вывод и не волевой человеческий жест. Ровно также Барон, не тот туповатый человечек, отвечающий на все повелительным, отрезающим «дальше», у которого по его собственным словам «в башке стоит какой-то туман», напротив, во всем фильме, как ни странно, он один из самых жизнерадостных и витальных персонажей, и когда в финале Настя начинает дразнить его тем, что не было у него никаких титулов и богатств, то исступление, которое им овладевает — это уже не логический вывод из предшествующей модели, а такой же «сдвиг камеры» из заданной мизансцены в новый, казавшийся невозможным ракурс.

Наконец кульминационной для всего фильма оказывается, разумеется, песня. Заунывное «А в тюрьме моей темно-о» заменяется пульсирующим ритмизованным текстом. Исполнение по своей функциональности оказывается абсолютно универсальным. В первый раз, как и в пьесе, песня звучит во время игры в карты, но игроки здесь далеко не так равноправны. У Горького Барон, пойманный на жульничестве, конфузится, а все ситуация лишь завязка следующего философского полилога на тему «почему надо играть честно», в котором Татарин, как носитель догматического, религиозного взгляда является полноценным участником. В «Дондзоко» ситуация не равноправной игры, в которой каждый зарабатывает как умеет, а ситуация конкретного заработка — компания заманила Татарина (здесь туповатого сумоиста, то есть человека более высокого социального статуса, более обеспеченного) и совместно вытрясает из него деньги. Песня, исполняемая ролевым, хоровым, вернее, оркестровым способом — каждый изображает голосом один инструмент — оказывается и, внешне, ритуальным сопровождением к игре, ее выстраивающим, и способом коммуникации между шулерами, что наглядно показано через монтаж. Когда обман обнаружен, та же песня приобретает еще одну ритуальную функцию, функцию защитную — ею, как молитвой отгоняют злого духа (а песня содержит в себе сатиру на буддистскую проповедь — устойчивый жанр [2 с. 262–265]) отгоняют разозлившегося «клиента».

В финале же песня разворачивается в огромное безумное вокально-танцевальное действо. И пластика, и монтаж достигают здесь апофеоза. А «оркестровый» принцип демонстрируется во всей красе. Сатин бьет палочкой по бутылям и сушеной рыбе, ту же палочку держит передо ртом, перебирая пальцами и издавая голосом звук флейты. По пузу сумоиста наносятся мнимые удары, сопровождаемые вокально генерируемым звуком барабана. Алешка тоже издает голосом звук барабанчика, пантомимически изображая удары по реальному барабанчику у него в руках, при этом его не касаясь. По сути, эта сцена идеально выражает все перечисленные выше «театральные» моменты, характер существования перформативного в фильме во всей его амбивалентности.

И, как ни парадоксально, Куросава действительно очень точно выражает суть пьесы. Центральный конфликт, который можно условно обозначить — конфликт между реальностью и иллюзией, оказывается ключевым и здесь, он лишь приобретает дополнительный пласт: условность-вещественность, а в средствах выражения этого конфликта акцент с логоцентрического, философоцентрического переносится, с одной стороны, на средства пластические, с другой, — на театральное (мотив, уже заложенный у Горького), мистериальное и перформативное. И разве можно найти более идеальный образ сатинского «слова, потерявшего смысл», чем строгая многовековая театральная традиция, проникающая в горьковскую ночлежку, горьковскую драматургию, чем вокальное изображение звука барабана, «извлекаемое» изображением удара по реальному барабану.

Литература

1. Конрад Н. Японский театр // Восточный театр. Сб. стат. Под ред. А. М. Мерварта. Л.: «Academia», 1929. С. 268–329.
2. Такамацу Мондзаэмон. Самоубийство влюбленных на Острове Небесных Сетей. Пер. В. Марковой // Японский театр. СПб.: «Северо-Запад», 2000. С. 257–357.
3. Чхартишвили Г. Театр на все времена // Японский театр. СПб.: «Северо-Запад», 2000. С. 5–32.
4. McDonald R., Rimer T. Akira Kurosawa's "The Lower Depths" // The Criterion Collection, 31.12. 2003 https://www.criterion.com/current/posts/333-akira-kurosawa-s-the-lower-depths

DOI 10.25991/AE.2019.54.63.018
УДК 007

А. Р. Заляева
Заляева Алина Рафаэлевна — студентка кафедры Музейного дела и охраны памятников Института философии Санкт-Петербургского государственного ниверситета
alina19972402@mail.ru

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ФОРМАХ: ХРАМЫ И КУЛЬТОВЫЕ ПОСТРОЙКИ СОЦИАЛИЗМА

В статье предлагается сравнительный анализ двух памятников архитектуры Петербурга XVIII и XX веков с точки зрения выраженности сакрального в архитектурных формах. Философским основанием для сравнения барочной церкви Симеона и Анны и супрематической тяговой подстанции № 11 стали работы Н. А. Бердяева, посвященные религиозной природе социализма и коммунизма. Цель работы — предложить одну из возможных интерпретаций историко-культурной среды города на примере сопоставления двух территориально и визуально соседствующих архитектурных объектов.
Ключевые слова: религия, социализм, архитектура, городская среда, церковь Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы, тяговая подстанция № 11, Н. А. Бердяев, В. И. Ленин, Г. Палама

Zalyaeva A.
The religious consciousness in the artistic forms: temples and cult buildings of the socialism

This article offers *comparative analysis* of two *architectural monument*s of Saint Petersburg built in 18th and 20th century in terms of expression of sacrality in the architectural forms. The philosophical foundation for the comparison of the Baroque Church of Simeon and Anna and the suprematist traction substation № 11 became works of Nikolai Berdyaev devoted to the religious nature of socialism. This article is aimed to offer one of many possible interpretation of historical-cultural urban environment by way of example of comparison two territorially and visually neighboring buildings.
Keywords: religion, socialism, *architecture,* urban environment, Church of Simeon and Anna, traction substation № 11, Nikolai Berdyaev, Vladimir Lenin, Gregory Palamas.

Нет ничего вне текста.
Жак Деррида

Архитектурно-градостроительная среда города представляет собой многоуровневый, насыщенный ассоциациями текст. Восприятие этого текста начинается со считывания его синтаксических и пунктуационных свойств — визуально-градостроительных характеристик городской среды, таких как архитектурные доминанты и акценты, взаиморасположение элементов застройки etc. Распознание координационных и субординационных визуальных связей внутри объемно-пространственной композиции застройки задает первичную ориентацию в тексте, выявляя, в том числе и функциональные характеристики зданий. Этот процесс имеет сходство с чтением экспериментальных предложений из несуществующих слов — соотношение элементов застройки, «распределение ролей» маркировано настолько ясно, что считываются автоматически. Следуя этой стратегии восприятия архитектурно-градостроительной среды, мы рассмотрим участок застройки по обеим сторонам р. Фонтанки вблизи моста и улицы Белинского: оставив без внимания массивный объем цирка, мы выделим два здания, обладающие рядом сходных архитектурно-градостроительных особенностей. Отступление от красной линии, асимметричность наиболее протяженного фасада и скульптурная форма, разрывающая фронт застройки или не включенная в него, — эти качества равно присущи двум зданиям, находящимся по разные стороны от реки: церкви Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы и Тяговой подстанции № 11.

Церковь Святого и Благоверного Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы была возведена в 1730–1734 гг. по проекту М. Г. Земцова на месте обветшавшей деревянной церкви петровского времени. Архитектурное решение представляет собой синтез приемов русской архитектуры XVII века — композиционная схема «корабль» (колокольня, трапезная, храм), восьмерик на четверике — и приемов петровского/аннинского барокко: колокольня со шпилем, овоидальный ребристый купол с тамбуром, кровля с переломом. Высокий параллелепипед трансепта нанизан на протяженный объем трапезной; за трансептом горизонтальное движение ступенчато затухает, завершаясь объемом апсиды. Вертикаль образует мощный купольный восьмерик, вырастающий из трансепта. Смелое сопряжение крупных форм замаскировано криволинейным завершением объемов: кровлей с переломом, полукуполом апсиды, лучковым на плечиках завершением трансепта. Криволинейный силуэт читается одновременно и как эманация объемов, исходящая от купола, и как плавный рост с внезапным вертикальным прорывом. Относительно устойчивое соединение крупных объемов нуждается, однако, в уравновешении подчеркнуто обособленным объемом колокольни. Формообразование колокольни радикально отличается

от формообразования храма и трапезной: объемы колокольни прорезаны арками и обильно декорированы, форма дробится и становится барочно-зыбкой. Здание церкви воспринимается почти всегда в ракурсе, что подчеркивает его скульптурные черты. Угловые перспективы демаскируют сочетание крупных форм, выявляя составной характер архитектурного организма.

Тяговая подстанция № 11 была построена в 1931–1933 гг. как часть реализации плана ГОЭЛРО по экспериментальному проекту, автором которого, предположительно, была архитектор, выпускница ЛХВТИ Р. Н. Коханова. В рамках настоящей статьи целесообразным представляется анализ главного фасада подстанции, поскольку только он доступен обзору с открытых городских пространств. Архитектурное решение фасада определяется супрематическими принципами формообразования. Динамически сочлененные параллелепипеды образуют ступенчатую композицию. Горизонталь и вертикаль подчеркнуты расположением оконных проемов: витраж и имитация ленточного остекления (окрашенные простенки между окнами) контрастируют с плоскостью стены и выступают в роли координатных осей, направляющих роста формы. Асимметричная композиция может быть равно трактована как восхождение и нисхождение, рост и распад формы. Это создает ощущение циркулирующего движения, сцепляющего вертикальные и горизонтальные объемы и нейтрализующего отсутствие оптического равновесия архитектурных масс. Асимметричность фасада подстанции и его расположение вдоль водной магистрали рождает образ корабля, образ машины. Отсутствие статики, уравновешенности композиции как бы прочерчивает невидимый вектор движения вовне. Об этой особенности архитектуры современного движения писал М. Я. Гинзбург: «…вся сила и острота напряжения организмов, чисто современных в недовершенности, вечной несбыточности динамического стремления, которое чрезвычайно резко подчеркивается положением оси движения, домышляемой вне общей композиции или в крайних пределах ее. <…> Отсюда последний вывод, диктуемый нам машиной, — возможность и естественность появления в концепции современного архитектора форм асимметрических или имеющих в лучшем случае всего лишь одну ось симметрии, подчиненную главной оси движения» [4, с. 204]. Интересно также, что в изложении своего взгляда на машинное происхождение асимметрии в современной архитектуре М. Я. Гинзбург отмечает сходство «**неудовлетворенности, несбыточной устремленности» машинных форм и характерных черт** архитектурного стиля барокко.

При сравнении двух зданий наблюдаются общие композиционные закономерности: протяженный, беспокойный силуэт, крупные объемы, восходящая и нисходящая динамика форм, символизирующая в церковной архитектуре общение человека с Богом, развертывание композиции параллельно магистрали (водной или сухопутной). Образ корабля объединяет архитектуру церкви и подстанции: «Ноев ковчег» и «пароход современности». Однако скульптурная форма и отступление от красной линии в классической градостроительной системе допускаются главным образом для культовых построек. Учитывая все сказанное выше, следует предположить возможность сакральных коннотаций архитектурного образа подстанции.

Основанием для прочтения «сакрального» в трактовке архитектурных форм промышленного, узкофункционального здания подстанции может послужить анализ социализма и коммунизма как феноменов религиозного порядка, предпринятый Н. А. Бердяевым в ряде работ 1900–1930 гг. Впервые Н. А. Бердяев обратился к названной проблеме в книге «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), в которой отразилось размежевание автора с марксистскими убеждениями и обращение к духовным проблемам индивидуальной свободы человека. «Социализм сразу же заявил претензию стать религией для нового человечества, и внутренняя связь его с религией не подлежит сомнению» [1, с. 70]. Н. А. Бердяев формулирует тезис о религиозной природе социализма, выявляя религиозные архетипы в идейном наследии К. Маркса. В марксизме он видит трансформированную христианскую эсхатологию и хилиазм, тогда как идея Пролетариата-Мессии, по мнению Н. А. Бердяева, есть проявление иудаистских традиций в подсознании Маркса. Социализм, по Н. А. Бердяеву, это христианство наизнанку: утопия, с которой начинается этот «перевертыш», определяется эпиграфом-цитатой из Евангелия от Матфея об искушении сделать камни хлебами, что в понимании Н. А. Бердяева является равносильным отрицанию духовности человека. Этот едва намеченный «производственный» аспект достижения рая земного при отрицании рая небесного получает более конкретные очертания в статье 1930 года «Правда и ложь коммунизма»:

> Но это совсем особого рода экономика, это экономика спиритуальная и метафизическая, заменяющая Бога и духовную жизнь, обнаруживающая подлинное бытие, сущность вещей. <…> Но марксизм придал этому экономизму метафизическую и даже религиозную окраску. С ним связываются мессианские упования. Пятилетка, которая ставит себе прозаическую цель индустриализации России и объективно совсем не есть социализм, а государственный капитализм, *переживается с религиозным пафосом*. (курсив мой — А.З.) [2, с. 27–28]

Первым явлением «религиозного пафоса» плановой экономики, несомненно, был план Государственный электрификации России (ГОЭЛРО), принятый в 1920 году и выполненный, по ряду показателей, к 1931 году. Несмотря на то, что план электрификации был разработан еще до революции, именно В. И. Ленин придал ему значение доминанты общественной жизни и политического устройства

в известном лозунге: «Коммунизм — это советская власть плюс электрификация всей страны». Энергетика приобретает смысл катализатора коммунистического строительства и метафорически воспринимается не только как производство электрической энергии, но и как трудовой энтузиазм строительства новой жизни. В. И. Ленин развивает учение марксизма, дополняя его энергетикой в подобном перевернутом, двойственном понимании. Энергетика, таким образом, подспудно, как, по мысли Н. А. Бердяева, и все положения материалистического учения социализма, наделяется значением духовной энергии.

Ленинская идейная стратегия вызывает ассоциации с одним из наиболее влиятельных течений в восточном христианстве — с учением Григория Паламы. Исихазм, возникший в период заката Восточно-Римской империи, должен был стать ядром духовной мобилизации против внешней агрессии и, вероятно, сыграл подобную же роль в процессе освобождения Руси от монгольского ига. Мистическое учение Григория Паламы о Божественных Энергиях апеллирует к индивидуальному духовному опыту. «Человеку сообщима энергия Божия, которая есть сам Бог. Следовательно, человек *есть* бог — уже *по причастию»* [3, с. 824]. К этому опыту аккумуляции духовной энергии интуитивно и неосознанно обращается ленинская формула, в которой идеальное коммунистическое общество, основанное на труде, замещает идею Бога. Паламистское понимание энергии при переносе на коммунистическое мировоззрение делает ГОЭЛРО «материалистической святыней», «чудом», как бы кощунственно это ни звучало.

Как уже не раз было отмечено, религиозное происхождение ключевых теоретических принципов социализма не было отрефлексировано ни их создателями, ни народными массами: в сознании последних религиозные архетипы приняли новые формы. Но скрытое в коллективном бессознательном беспощадно разоблачается в искусстве — музыке, архитектуре, градостроительстве и др. Кантата к двадцатилетию Октября С. С. Прокофьева построена почти как литургическое действие; архитектурно-градостроительные особенности здания тяговой подстанции сближают ее с храмовой постройкой. Однако было бы неверным абсолютизировать данное сходство. Необходимо подчеркнуть контекстуальный характер нашей интерпретации следующим примером: композицию фасада тяговой подстанции № 11 почти точно воспроизводит выполненный по конструктивистским принципам формообразования конкурсный проект Дома Общества пролетарского туризма в Москве (1931) Ф. Белостоцкой и З. Розенфельд [4, с. 449].

Выявленные выше параллели коммунизма и христианства становятся зримым соответствием сходству архитектурно-градостроительных характеристик церкви Симеона и Анны и тяговой подстанции № 11. Опыт «чтения» архитектурной среды города выявляет дополнительные ценностные характеристики отдельных зданий и обогащает багаж интерпретаций. Пространственное расположение церкви и подстанции оборачивается символическим противопоставлением и одновременно встречей, Сретением двух эпох и двух мировоззрений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907.
2. Бердяев Н. А. Правда и ложь коммунизма // Путь. — 1930. — № 31. — С. 3–34.
3. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
4. Хан-Магомедов С. О. Архитектура советского авангарда. Москва, Стройиздат. 1996.

DOI 10.25991/AE.2019.25.67.001
УДК 321.1

В. А. Королев
Королев Всеволод Анатольевич — магистрант РХГА

У ИСТОКОВ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО ПРАВА*

В статье рассматриваются истоки древнегреческого понимания права, которые, безусловно, связаны с эпосом. Для того чтобы разобраться с природой права в самом эпическом, следует прояснить, что такое само эпическое. Идеалы эпического — война, труд, слава, смерть и т. д. напрямую связаны с тематикой политики и права. Начало европейского понимания права показывает, каким образом правовые идеи формировались или заимствовались из антично-византийской традиции в эпическом сознании древнерусского общества.
Ключевые слова: Эпос, право, эпический дискурс

Korolev Vsevolod
THE ORIGINS OF THE EUROPEAN UNDERSTANDING OF LAW

The article deals with the origins of the ancient Greek understanding of law, which, of course, are related to the epic. In order to understand the nature of law in the most epic, it is necessary to clarify what is the epic itself. Ideals of the epic — war, work, glory, death, etc. directly related to the subject of politics and law. The beginning of the European understanding of law shows how legal ideas were formed or borrowed from the ancient Byzantine tradition in the epic consciousness of Old Russian society.
Keywords: Epic, law, epic discourse

Истоки древнегреческого понимания права, безусловно, связаны с эпосом. Однако для того, чтобы разобраться с природой права в самом эпическом, едва ли следует в очередной раз обращаться к тематике «басилеев» и «вождей», их месту в социуме, сакральной санкции на их власть, устанавливаемой в том числе успешностью на поле боя. Эта тема разбиралась неоднократно, также как тема «гласа народа», мудрости старейшин, наконец, тема судьбы — той инстанции, что санкционирует власть самого Зевса.

Чтобы разобраться с истоками древнегреческого понимания права, следует прояснить, что такое само эпическое, эпос задающее? На этот вопрос может пролить некоторый свет феноменология эпического. Слово «эпос» обладает столь огромным количеством значений и коннотаций, что использовать его в философском исследовании, не вводя читателя в заблуждение, решительно невозможно. Для начала, эпос есть повествовательный род литературы, отличающийся от лирики и драмы. В этом случае эпос понимается преимущественно как литературное произведение, хотя кое-что бывает сказано и о его мифологических корнях, ведь эпос всегда апеллирует к той реальности, которую изображает. Однако литературоведческие прочтения, игнорирующие исторические факты, способны ввести исследователя в заблуждение, они, по словам Д. Кёрка, ненадежны и вероломны (fickle and treacherous) [1, с. 820]. Впрочем, это в той же мере относится к любой неполной картине. Наиболее детально разработана теория эпоса в фольклорно-мифологических исследованиях. К эпосу в них можно подобраться с двух сторон: с общетеоретической (в чем отличие эпоса от мифа? чем отличается архаический эпос от героического, или классического?) или с практической (как создается эпос? какими качествами должен обладать сказитель? какими техниками он пользуется для запоминания?) В этих областях сделано столь много, что даже краткий перечень основных трудов вряд ли возможен Однако введение одного термина должно быть обосновано и прояснено не одним лишь отрицанием другого как неподходящего.

Начнем издалека. При огромном разнообразии научной литературы, посвященной эпосу, почти отсутствует его философское осмысление. Собственно говоря, первым делом на ум приходит лишь великолепная статья А. В. Ахутина «Эпический исход», к которой мы вскоре вернемся. Сразу оговоримся — под философским осмыслением мы здесь подразумеваем именно осмысление, отчетливо позиционирующее себя как философское, а не как филологическое, историко-философское, историческое и т. д. Ближайшим образом это значит, что обычно эпос понимается лишь как некое предчувствие, преддверие философии, веха на пути к ней. В эпосе ищут философичность, лишая тем самым его права на философию жизни, несводимую ни к философии мифа, ни к более поздней традиции *философии вообще*. Установка на тождество эпоса и мифа вполне понятна и обоснована в глазах фольклориста или индоевропеиста, пытающегося, например, реконструировать «основной миф»: в обоих случаях исследователь будет рассматривать эпос как модификацию именно мифа и будет в этом полностью прав. Проще говоря, миф будет рассматриваться как субстанция, а эпичность — в качестве

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

его акциденции: «В развитых эпосах… готы и бургунды, ахейцы и троянцы, пандавы и кауравы, уже исчезнувшие как самостоятельные племена… выступают прежде всего как героические племена давнего героического века, представлены как некий героический, *в сущности мифический*, образец для последующих поколений» — [5, с. 665]. Дело здесь, по-видимому, осложняется еще и дополнительной классификацией внутри эпоса: стадиально его можно разделить на архаический эпос (в терминологии М. С. Боуры — «шаманская поэзия») и классический, или героический. Первый можно определить следующим образом: «Эта поэзия отражает не героическое мировосприятие, не восхищение человеком за те неимоверные усилия, которые он совершает, обладая лишь естественными, человеческими способностями, а более простую точку зрения, когда с восторгом воспринимается всякая попытка прорваться магическими, сверхъестественными средствами за пределы человеческих возможностей» [3, с. 10]. В качестве примера таковой приводится постройку корабля с помощью заклинаний Вяйнямейненом [3, с. 11]. Разумеется, элементы первого могут с легкостью перекочевать во второй; не менее очевидно и то, что первый имеет большую схожесть с мифом.

Почему такой путь неприемлем для философа? Замечательный ответ на этот вопрос дал А. В. Ахутин, высказавший свои соображения по поводу опасности, неизменно сопутствующей историко-генетическому подходу:

> «Успехи и продуктивность этого “нисхождения к началам” невозможно отрицать. Часто, впрочем, это нисхождение принимает вид объяснения, и тогда приходится вспоминать, что осталось “объяснить” самое главное: что же представляет собой возникшее как отличное от того, из чего оно возникло?» [2, с. 94].

Остановившись на эпосе лишь как на модификации мифа, мы не поймем его своеобразия. Захотев прокатиться вслед за множеством исследователей по маршруту «от мифа к логосу», мы воспримем эпос лишь как заброшенный полустанок на полдороге. Ограничив бытие эпоса историей, мы упустим из виду тот факт, что *эпическое* из жизни человека никуда не исчезло, несмотря на все заверения постмодерна о смерти большого нарратива.

Зададим теперь вопрос: что значит философски осмыслить эпос? Во-первых, это значит рассмотреть его в некой целости. Но как? Здесь необходима многоплановость. На научном уровне мы бы выделили три приоритетные задачи: (1) рассмотрение генезиса эпоса, его корней, его предыстории (неоценимую помощь могут тут оказать фольклористика, антропология и индоевропеистика); (2) рассмотрение того, как складывается эпос (здесь важна фигура сказителя и все, что с ней связано); (3) аспекты бытования эпоса в культуре. Разумеется, нам неизбежно потребуется принять какую-либо одну традицию за образец. Учитывая, что Европа является наследницей греческой культуры (в том числе и философской), будет логично принять именно греческую традицию в качестве некой базовой модели. Однако кроме того, что мы европейцы, мы еще и индоевропейцы: поэтому индийскую эпическую традицию тоже сбрасывать со счетов не стоит. В этом смысле нам очень нравится лаконичная и осторожная формулировка Г. Надя — «эллинизация индоевропейского» (мифа, ритуала и т. д.). Не следует забывать и о религиоведческих исследованиях в области общей теории мифа, и об исторических. Это тот материал, постепенное освоение которого должно, по нашей мысли, идти параллельно с философским осмыслением феномена *эпического*, а не предшествовать ему или следовать за.

Еще один план затрагивает роль эпоса и *эпического* в греческой культуре. Быть может, именно он поможет нам выйти на философский уровень осмысления эпического. Здесь, вероятно, следует сказать о том, почему мы называем нашу философию феноменологической: достаточно очевидно ведь, что она отличается от общераспространенного понимания феноменологии. Под феноменологическим способом исследования мы понимаем двоякое. Во-первых, дело касается самой его структуры. Здесь нам кажется принципиальной мысль о фундаментальном отличии, пролегающем между старым и новым способами человеческого подражания природе — аллотехникой и гомеотехникой, — высказанная П. Слотердайком.

> «Нужно уяснить себе, — настаивает Слотердайк, — что все доныне существовавшие техники, за исключением некоторых китайских примеров и простых “симбиотических” способов действия у так называемых примитивных народов, обнаруживают радикально антиприродную, противоестественную тенденцию развития. Созданное и развиваемое человеком машиностроение по сути своей отличается от машиностроения биологического, от создания живых машин, которым занималась и продолжает заниматься эволюция» [9, с. 488].

Лишь недавно техническая оснащенность человека возросла настолько, что он получил возможность вмешиваться в порядок природы путем конструирования более сложных схем, затрагивающих действительность на биологическом уровне. Разумеется, это вызывает массу проблем этического характера, которые мы здесь обсуждать не можем.

Философия во многом еще не преодолела старое понимание эволюционизма. Часто все еще ищут синтез за тезисом и антитезисом. Часто ищут логику как сознательно выстроенное. Однако сама сущность эволюции заключается в непрерывном потоке изменений. В процессе этих изменений могут возникать красивейшие формы, однако ни одна из них не есть имманентная цель эволюции. Как таковая эволюция вообще не знает ни цели, ни прогресса, ни «вершины», ни тем более «красоты». Как же можем мы избежать этого недостатка? Единствен-

ным приемлемым для нас решением оказывается феноменологический способ исследования как *поток познания вслед за бытием феноменов*. Поэтому мы решительно отказываемся от архитектонического способа построения текста путем его систематизации. То, что мы называем сейчас феноменологией эпического, может стать впоследствии чем-то иным, однако в получившемся в результате нарративе, своеобразном *эпосе об эпическом*, не будет изменено ни слова. Мы хотим предоставить нашему нарративу хотя бы ограниченную возможность сформироваться самому. Это не значит, что мы лишь записываем то, что нам диктует некий дух. Это означает попытку ухватить сам ход мысли путем отказа от всевозможных систематизаций и от сужения поля исследования. Наш принцип таков: мы занимаемся тем, что *увлекает* нас за собой.

Во-вторых, нам близка мысль Сартра, высказанная им в первом же параграфе «Бытия и ничто». Он очень верно подмечает, что отказ от онтологизации категории сущности дает нам такую сущность, которая, «будучи основанием ряда, есть не что иное как связь явлений, то есть она сама — явление» [8, с. 21]. Поэтому, возвращаясь к оставленной нами теме, нам кажется, что исследование проявлений эпического в творчестве ряда греческих мыслителей — например, Софокла и Платона, — может представлять некоторый интерес. Кроме того, здесь есть возможность и необходимость показать силу того понятия сакрального, которое формируется благодаря *эпическому* и которое часто неправомерно, на наш взгляд, принижается. Приведем лишь один пример из той же статьи А. В. Ахутина. Под эпическим исходом Ахутин подразумевает исход из мифа, однако парадоксальным образом греческий эпос оказывается исходом в никуда, в сам исход:

> «Исход из мифа есть исход человека в новое измерение своего бытия, но в отличие, например, от библейского исхода… в свободу бытия лицом к лицу с Богом, — эллинский эпический исход совершается в другой, иначе определенной сфере: в эстетико-теоретическом отстранении, отвлечении, освобождении от впутанности в ткань мифа… И красота, и слава не представляют собой ничего, помимо того, что они суть разные формы *исхода*, — исхода *из*, когда нет ничего, *к* чему мог бы быть совершен переход» [2, с. 132–133].

Разумеется, если мы признаём, что эпос и миф представляют собой нечто отличное друг от друга, то акцент на понятии *перехода* от одного к другому можно считать оправданным. Однако, как нам кажется, Ахутин несколько недооценивает потенциал эпического, воспринимая его изнутри христианской парадигмы. Это приводит к тому, что исход понимается одновременно *и как процесс перехода от мифа к эпосу, и как сущность последнего*. При подобном гипостазировании игнорируется мощнейший воспитательно-религиозный потенциал эпического. Ахутин пишет: «Ситуация, располагающая к эподии, есть, как мы знаем из Гомера, чаще всего ситуация праздника, пира, праздничного отвлечения от мира обыденной утилитарности, *включая и сакральную утилитарность мифа или обряда*» [2, с. 133] (курсив мой. — *В. К.*). Но тот факт, что эпос исполняется на пирах, вовсе не делает его каким-то несерьезным развлечением! Безусловно, в свое время античность узнает и времена деградации пира, превращения его в простую попойку, однако нормативное его понимание коренится в сакральном. Пир есть совместное действие богов и людей, соединяющее их в единую общину, и в этом смысле он близок жертвоприношению как священной трапезе. Кроме того, пир есть и пространство воспитания, ибо истинно воспитанным может быть лишь тот, кто способен сохранять на пиру приличия (ср.: Plat. *Leg.* 645d-650b). В этом аспекте можно трактовать, к примеру, слова Феникса, напоминающего Ахиллу о том, как тот на пирах заливал ему одежду, «брызжа из уст вино во время неловкого детства» (*Il.* IX, 490–491). Неловкость детства есть прежде всего *невоспитанность*.

Однако тем самым мы выходим на ту сторону *эпического*, которая является подлинно философской. Эпическое есть не просто воспоминание о славном прошлом, но воспоминание о славном прошлом во имя грядущего человека. Эпическое впервые ставит для человека *образец*. Вяйнямейнен, равно как и любой другой мифомагической герой, не может стать образцом осмысленного *подражания* для каждого члена общины. Шаман обречен на одиночество: не случайно, во всех традиционных обществах по отношению к нему испытывается смесь уважения и опасения.

> «Считается, что шаманами становятся по избранию и велению духов. Духи сами избирают достойных людей и наделяют их особым даром. Дар — это не только подарок духов, это еще и обязанность. От шаманского дара нельзя отказаться» [10, с. 25].

Не таков эпический образец. Конечно, как и шаман, герой являет собой промежуточную фигуру между богами (духами) и людьми. Определяющие черты этой фигуры — красота и слава — выявлены Ахутиным верно. Однако не путем красоты и славы должен совершаться исход куда-то еще, но исход свершается к ним и в них — *к славе и красоте человека*. И это значит, что они относятся не к эстетико-теоретическому уровню, а к философско-религиозному, формируя саму греческую философию жизни. Коль скоро образец всеобщ, он задает и особый тип эпической общности. *Эпическое* формирует группу людей, теоретически способных достичь определенного идеала, а идеал этот может быть достигнут только путем воспитания души и тела. Идеал этот есть образ человека, который впервые становится достаточно всеобщ и ясен для того, чтобы на его основе была выстроена система воспитания. Воспитание есть восхождение к герою, который по сути своей есть то, чем человек должен стать сам:

следовательно, воспитание есть парадигма истинно человеческого. Например, героизм «Илиады» может быть выявлен прежде всего в смерти, которая так же есть важная черта *эпического*. Без понимания этого нам будет совершенно непонятна навязчивая греческая идея о том, что человек не может считать себя счастливым — более того, даже должен этого остерегаться, — до самого последнего дня своей жизни. *Воспитание — умение не только жить, но и умирать*. Смерть же есть рождение в славе.

В этом и состоит самое главное отличие эпического сознания от мифомагического. Миф направлен на то, чего эмпирический человек делать по большому счету не в состоянии. Единственным способом прикоснуться к идеалу мифа, является ритуал, священно*действие*.

Идеалы же эпического — война, труд, слава, смерть и т. д. — есть именно то, что при условии правильного воспитания может в определенной степени быть доступным каждому. Поэтому говорить, что эпос есть исход в никуда, исход в исход, на наш взгляд, неправомерно. *Эпическое* всегда исходит к Человеку. Сказанное не следует, конечно, понимать в индивидуалистическом ключе. Неотделимым от понятия Человека является здесь понятие Общины. Эта община может быть, однако, лишь общиной равных и достойных: их равенство в достоинстве конституируется принципиально одинаковым отношением к *эпическому* как теоретически достижимому. Непричастный к *эпическому* не является полноправным членом общины, хотя и может в каком-либо качестве быть для нее полезен. Истинно философским творением *эпического* является греческий полис, призванный хранить *эпическое* в припоминании. Нетленная слава нерушима постольку, поскольку нерушим полис. Эподия на пиру есть потому не развлечение, но ритуал, посредством которого *эпическое* себя хранит, воспроизводясь все заново и заново в новых членах общины и сохраняя тем самым ее саму. Это ритуал священного *Слова*. «Тема получения бессмертия героем переносится из сферы культа в область эпоса как такового. Вот почему гомеровская поэзия о даровании бессмертия прямо и не говорит: это действие просто является ее сутью. Конечно, это вовсе не означает, что гомеровская поэзия вообще пренебрегает культом; она скорее ставит себя выше культа» [6, с. 182].

Напоследок нам хотелось бы обратиться к прекрасной работе современного русского философа Ю. М. Романенко, посвященной онтологии мифа, особенно к той ее части, что касается воображения [7, с. 20–65]. Заметив, что в буквальном смысле воображение есть вхождение в образ (во-ображение), мы немедленно будем вынуждены задаться вопросом: является ли оно в таком случае естественным или искусственным процессом? Единственный ответ здесь может быть диалектическим:

> «Само естество допускает возникновение в себе и из себя искусства, а с другой стороны, в некоторых случаях именно искусство дает возможность естественному быть таковым. Отсюда следует, что природа такой способности человека, как воображение, его естественность заключается в способности творить искусственное» [7, с. 27].

Воображение, далее, играет важнейшую роль в процессе человеческой идентификации. Эта роль, согласно Романенко, принципиально двояка, имея как конструктивный, так и деконструктивный аспекты. Конструктивный аспект идентичности будет нас здесь интересовать больше. «Обращаясь к нашей проблеме, можно представить, что акт идентификации осуществляется тогда, когда субъект вдруг (!) находит центральную точку окружности, по которой вращается его мысль» [7, с. 39]. Автор уподобляет акт идентификации линии, которая, выходя из точки, оборачивается вокруг нее: получившийся круг указывает в этом случае нам на свой центр. Как пишет Романенко,

> «миф исторически по-своему обозначил и даже решил данную проблему, но без осознанности результата решения. Миф и был той стихийно вращающейся линией, вереницей (хороводом) переходящих друг в друга образов, тотально окружившей некое пустое место, в котором скрывалась возможность появления светящейся точки самотождественного бытия. Открытие последнего удается законнорожденному детищу мифа — философии» [7, с. 40].

Задумаемся, однако, как же так получилось, что миф окружил пустое место и почему впоследствии философии удалось все же обнаружить скрытую доселе в этой пустоте точку самотождественности. Наш ответ становится уже традиционным: в рамках существующих вводных условий задача не имеет решения, поскольку здесь упущено *эпическое*. В том ли дело, что способность воображения в процессе развития человека *усиливалась*, или дело в ее *направленности*? Ведь бытие точки всегда идеально. Идеал в данном случае есть человек, каким он должен быть. Но для того, чтобы быть *каким-либо* человеком, он прежде должен быть *человеком*. Миф в этом смысле есть не хоровод вокруг пустого места, а безудержная оборотническая пляска, внутри себя никакого пустого места для идеала не оставляющая. На основе мифа никогда не ясно, что или кто есть человек. А если так, то и в философии человек просто так, откуда ни возьмись, по мановению руки, возникнуть не может.

Человека на сцену выводит именно *эпическое*. *Эпическое* есть точка идеальной нормативности, в которой образ положен и высвечен — а значит, становится возможен и хоровод вокруг него, его прославление. Значит, впоследствии станет возможна и рефлексия, ибо есть над чем рефлексировать. Значит, возможно и воспитание, ибо есть кого воспитывать. Этим эллин — человек, причастный не столько эллинскому языку, сколько эллинскому духу, выраженному в *эпическом*, — отличается от варвара, непричастного большому нарративу, обеспечивающему бессмертие в нетленной славе.

Когда мы говорим, что гомеровские идеалы вызывали критику у позднейших мыслителей, мы заблуждаемся, попросту путая понятия. Не красота, слава или мужество вызывают протест у Платона, а условия их достижения. Вызывает сомнение не идеал, а правильный к нему путь. В гомеровском эпосе, к примеру, совершенно не раскрыта роль мышления — большинство действий героя, как известно, объясняется прямым вмешательством богов. Однако мышление, как окажется позже, есть тоже деятельность, характерная для человека: значит, она тоже может быть героической, и вот уже на сцену выходит философ — новый «герой бытия» (М. Хайдеггер). Один из наиболее возвышенных образов античности — платоновский Демиург, взирающий при *постройке космоса как живого существа* на идеальный образец, — есть тоже плоть от плоти эпоса, и этим его мифологические черты не умалены нисколько. Ведь именно так, — взирая на идеальный образец, пример для подражания, открытый *эпическим*, — выстраивает себя в войне и труде, в мышлении и воспитании, на суде и в народном собрании античный грек.

Литература

1. Апресян Р. Г. Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе. М.: Альфа-М, 2013.
2. Ахутин А. В. Эпический исход // Он же. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 91–141.
3. Боура С. М. Героическая поэзия. М.: НЛО, 2002.
4. Гессе Г. Собр. соч. в восьми томах. Т. 4. Игра в бисер. М.; Харьков: Фолио, 1994. С. 371–407.
5. Мелетинский Е. М. Эпос и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1988. С. 664–666.
6. Надь Г. Греческая мифология и поэтика. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
7. Романенко Ю. М. Онтология мифа. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000.
9. Слотердайк П., Хайнрихс Г.-Ю. Солнце и смерть: Диалогические исследования. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2015.
10. Шаповалов А. В. Шаманизм как религиозная система. Новосибирск, 2005.
11. Adkins A. W.H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxford, 1960.
12. Kirk G. S., Raven J. E. The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts. Cambridge, 1957. P. 263–286.

DOI 10.25991/AE.2019.72.36.002
УДК 2–335

С. В. Слободковский
Слободковский Сергей Владимирович — магистрант РХГА

РИМСКИЕ ВОРЧУНЫ И ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ПРОРОКИ*

В статье предпринимается попытка рассмотреть фигуры римских мудрецов в их значимости для римской общественной и частной морали. Как предмет для сопоставления выбираются ветхозаветные пророки. Автор обнаруживает моменты возможного сопоставления и принципиальные отличия в понимании предмета морального урока. В первом, римском случае, таким предметом является римский народ в плане его гражданственности и государственности; во втором — народ Израиля в плане выполнения им Завета с Богом.
Ключевые слова: римские мудрецы, ветхозаветные пророки, моральная философия Рима и Израиля.

Slobodkovsky Sergei
ROMAN GRUMBLERS AND OLD TESTAMENT PROPHETS

The article attempts to examine the figures of the Roman sages in their significance for Roman public and private morality. As an object for comparison, the Old Testament prophets are chosen. The author discovers the moments of possible comparison and the principal differences in understanding the subject of the moral lesson. In the first, Roman, case is the Roman people in terms of its citizenship and statehood. In the second — the people of Israel in terms of fulfilling the Covenant with God.
Key words: Roman sages, Old Testament prophets, moral philosophy of Rome and Israel.

Несмотря не то что в названии данной статьи фигурируют такие термины как «ворчуны» и «пророки», более правильно называть тех, о ком пойдет речь, мудрецами. Для древнего мира не было столь очевидно, что философия должна обладать определенной формой. История античной культуры на примере Исократа или Гесиода показывает, что философия и мудрость может быть выражена очень поразному, а ее истоки также не одинаковы и могут находиться в области права, религии, поэзии и проч. Это позволяет предельно расширить представление о мудрости и философии за пределы классических форм с целью более точного, глубокого понимания древнего мира и его общественного сознания. На примере Марка Порция Катона Старшего и Гайя Саллюстия Криспа постараемся посмотреть на образ римского мудреца, который скрыт за маской ворчуна или историка. К ветхозаветным пророкам мы подойдем в самом общем смысле и постараемся выявить общие моменты римской и иудейской культуры и в особенности ветхозаветной мудрости.

Марк Порций Катон Старший Цензор — фигура яркая и не обделенная вниманием, появляющиеся на страницах произведений римских историков и других авторов древнего мира довольно часто. Конечно, образ его изменялся, Цицерон и Катон Младший, изображали его как мудреца-философа эллинистического образца. Гораций время от времени упоминает его в своей поэзии с явной ноткой превознесения: «Не то заповедали нам Ромул и Катон суровый, / Предки другой нам пример давали…» [5. с. 77]. Плутарх и множество других авторов привнесли в его образ представление о суровом хранителе нравов. Труды, которые он написал, центральные из которых «Начала» и «Земледелие», хотя и не стали высокими образцами римской литературы, всё же имели свое влияние. Его исторический труд «Начала» повлиял на ряд римских историков, таких как Саллюстий, Веллий Патеркул, Плиний Старший и другие. К сожалению, до нас это произведение не дошло, но другой текст, «Земледелие», до сего дня вызывает интерес у исследователей. Справедливости ради надо отметить, что в отношении Катона сложилось достаточно устойчивое мнение как противника всего греческого. Такое восприятие Катона нельзя считать неверным, но особенности римской культуры и ситуация II века до н. э. в Риме оказали на него определенное влияние.

Победа над Карфагеном во многом открыла Риму дорогу к Африке, Македонии, Греции, что естественно, привело к новым столкновениям. Рим в этот период остается еще очень консервативным городом, новшества приживались очень тяжело. Вспомним статью Г. И. Кнабе «Человеческое пространство, и историческое время в культуре древнего Рима», в ней, хотя и на примере германского представления о Мидгарде и Удгарде, описывается понимание римлянами пространства и времени вокруг себя. В работе отмечается, что замкнутость Рима на себе самом оправдана религиозной составляющей, в которой решение богов прямо влияет на жизнь. Внесение нового в эту систему понимается как опасность для нее. В частности, «критиковали кружок Сципиона за стремление к переменчивости и эллинистическому» [4, с. 112]; но это не означает, что шла борьба с философии как таковой.

Поэтому недовольство деятельностью философского посольства 155 г. до н. э., которое просла-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

вила Катона как гонителя философии, имело под собой культурное и религиозное основание, поскольку это была попытка защитить привычный уклад, установленный богами. Отметим, что выступления против философии предпринимались и ранее. В 173 г. до н. э. был принят закон об изгнании эпикурейцев из Рима, а в 161 г. до н. э. об изгнании всех иноземных риторов и философов. В этом смысле 155 г. до н. э. ничего нового не преподнес. По описанию Плутарха получается, что чуть ли не один Катон был недоволен деятельностью философов:

> «Сразу же к ним потянулись самые образованные молодые люди, которые с восхищением внимали каждому их слову. Наибольшим влиянием пользовался Карнеад: неотразимая сила его речей и не уступающая ей молва об этой силе привлекала влиятельных и стремившихся к знаниям слушателей, и его слава разнеслась по всему городу» [7, с. 397].

Плутарх обошел стороной как Критолая представителя перипатетиков, так и Диогена Вавилонского, представителя стоиков. Карнеад у него не только лидер посольства, но и тот, кому нет равных по популярности в Риме. Поэтому другие участники посольства отходят на второй план. Действительно, мы не слышим недовольства против стоиков и перипатетиков, хотя известно, что, по крайней мере, лекции Диогена Вавилонского пользовались большой популярностью и многие прониклись идеями стоиков. Таким, например, был Гай Леллий. Примечательно, что именно Гай Леллий и Сципион являются вопрошателями мудрости Катона в трактате Цицерона «О старости».

Вернемся к 155 г. В своей книге «Стоя. История духовного движения» М. Поленц затрагивает, в контексте спора между Стоей и Академией, философскую позицию Карнеада, которую последний изложил в своей знаменитой лекции о справедливости. Поленц описывает это так:

> «Карнеад признавал не социальные инстинкты, а лишь эгоизм индивидуума, признавал, что несмотря на все красивые слова, государства и отдельные личности руководствуются только им, и что эгоистическая «мирская мудрость», когда она вступает в конфликт с требованиями идеальной справедливости, практически всегда выходит победительницей» [6, с. 347].

Очевидно Карнеад не собирался каким-либо образом подрывать основы римской морали, но его слова вызвали недовольство, что привело к его поспешному удалению. Катон, действительно, выступает в данном случае защитником римской морали. Его работа «Земледелие», посвященная всему — от советов и указаний по выращиванию различной сельскохозяйственной культуры до медицинских рецептов и советов по домоустройству, — не является просто записками любознательного садовода. Здесь показано возделывание не только своего сада, но и человека. Здесь предпринята попытка задать некий вектор воспитания. Такой взгляд позволяет видеть его как мудреца-воспитателя, и как положено мудрецу и воспитателю, он своеобразен и строг.

В отличие от Катона, Саллюстий оставил потомкам гораздо больше сочинений. Рассмотрим образ Саллюстия, как ворчуна-мудреца на примере текста «О заговоре Катилины». Подобно Катону, фигура Саллюстия и его исторические произведения не были обделены вниманием. Заговор Катилины — важная тема для римских историков. Отметим, что выбор одного из повествований о событиях 66–65 г. до н. э. — Саллюстия или Цицерона, определял формирования легенды об этой истории в более поздний период римской истории. Об этом подробно пишет Н. В. Бугаева в работе «Заговор Катилины в кратких сообщениях поздней латинской традиции». Если говорить о современных исследованиях наследия Саллюстия, то А. Б. Егоров в статье «Фукидид и Саллюстий, опыт сравнительного описания» выделяет в них два подхода. Основателем первого можно считать Эд. Шварца, считавшего Саллюстия пропагандистом идей популяров и сторонником Цезаря, что делает его скорее публицистом, нежели историком. В частности, О. Зиль комментирует рассматриваемое сочинения таким образом: «Заговор Катилины — это политический памфлет, с целью очернить нобилитет, обелить Цезаря и принизить роль Цицерона, что достигается путем тонких фальсификаций» [3, с. 224]. Вторая точка зрения появилась в 1920–190 гг., благодаря сборнику В. Пешля. Если суммировать позицию авторов данного направления, то она выражается в следующем: «Саллюстий не считается сторонником Цезаря и пропагандистом его политики, его пристрастия к популярам также не играет никакой роли в подходе Саллюстия к истории» [3, с. 224]. В упомянутой статье А. Б. Егорова также приводится позиция Ф. Эгерманна, который считает, что труды Саллюстия основаны на знании греческой философии и заимствований из Фукидида, Исократа, Демосфена. Философской основой его сочинений является платоновский дуализм души и тела и римская концепция Virtus. Но если Платон выводит свое государство из отношения людей к миру идей, то у Саллюстия сами идеи являются следствием исторического опыта [3, с. 225].

Как мы говорили ранее, все сочинения Саллюстия, особенно их вводные части, обладают философским содержанием или риторическим «назиданием». Например, в первой части сочинения «О заговоре Катилины» читаем: «Вся наша сила ведь — в духе и теле: дух большей частью повелитель, тело — раб; первый у нас — общий с богами, второе — с животными» [2, с. 5].

Это начало продолжается повествованием об искушениях, которые таит в себе занятие политическими делами, и назиданием о том, как важно не поддаваться желаниям тела:

> «Меня самого, подобно многим, еще совсем юнцом охватило стремление к государственной деятельности, и у меня здесь было много огорчений. Ибо вместо совестливости, воздержности, доблести процветали наглость, подкупы, алчность. Хотя в душе я и презирал все это, не склонный к дурному поведению, однако в окружении столь тяжких пороков моя неокрепшая молодость, испорченная честолюбием, им не была чужда. И меня, осуждавшего дурные нравы других, тем не менее мучила такая же жажда почестей, какая заставляла их страдать от злоречия и ненависти» [2, с. 6].

Заканчивает Саллюстий намерением, будучи свободным от дел государственных и получив покой, описать деяния Римского народа с максимальной правдивостью. Отметим, что его целью является служение государству не мечом, но путем прославления тех, кто ему служит. После это введения Саллюстий в сжатой форме описывает историю Рима от основания города, особое внимание он уделяет истории последнего римского царя и его свержению. Но славная свобода Рима, начавшаяся после свержения царей, заканчивается после уничтожения Карфагена, вечного врага Рима. Это событие является началом кризиса нравов:

> «Кто ранее легко переносил труды, опасности, сомнительные и даже трудные обстоятельства, для тех досуг и богатства, желанные в иных случаях, становились бременем и несчастьем. И вот, сначала усилилась жажда денег, затем — власти; все это было как бы главной пищей для всяческих зол. Ибо алчность уничтожила верность слову, порядочность и другие добрые качества; вместо них она научила людей быть гордыми, жестокими, продажными во всем и пренебрегать богами» [2, с. 9].

По идее Саллюстия все указанное внесло разлад в римское общество, подорвав единство сената и народа. Именно на этой волне упадка нравов приходит к власти Сулла, что не только не улучшило дела государства, но усилило противоречия, приведшие к всеобщему нравственному распаду и появлению Катилины. Далее в произведении приведены речи Катилины, Цицерона, Цезаря, Катона Младшего сопровождаемые тем, что иногда называют визитной карточной Саллюстия — описанием действующих лиц. Салюстий так описывает желание Катилины захватить царскую власть, что мы понимаем: это скорее симптомом болезни общества, чем личная инициатива. Катилине приписываются самые различные преступления: «Уже в ранней молодости Катилина совершил много гнусных прелюбодеяний — со знатной девушкой, со жрицей Весты и другие подобные проступки, нарушив законы божеские и человеческие» [2, с. 14].

Саллюстий отчетливо показывает, что Катилина является не причиной кризиса Рима, но лишь следствием упадка нравов в нем. Захват царской власти понимается Катилиной как восстановление справедливости, которая была попрана сенатом, после чего большое число людей оказались в бедственном положении и не могли жить достойно. Катилина готов совершить подлинное преступление — ввести проскрипции богатых, отмену долгов, возможность грабить [2, с. 16–17]. Доблесть Катилины в битве при Пистории, в которой по описанию Саллюстия, не только сам Катилина, но и его соратники проявили отвагу, не является доказательством его нравственной высоты, поскольку действия Катилины не соответствуют римской доблести и принципу служения славе родного города.

Саллюстия достаточно часто упрекают в черно-белом описание его героев. Но это служит, по мнению Егорова, «способом выражения морально-политической доктрины» [3, с. 235]. Но в чем здесь философия или мудрость? Она содержится в нравственном посыле Саллюстия. Что может лучше предотвратить крушение общества, как не нравственные наставления от человека, прошедшего жизнь и пишущего историю римского народа с целью служения отечеству? Непонимание философской подоплеки сочинений Саллюстия исходит только из того, что его размышления не имеют привычной формы философского рассуждения. Тем не менее в его сочинениях уже содержатся четкие разграничения на должное и не должное. Он не стремится выстроить беседу или диалог, который должен убедить читателя, скорее дает готовый образ поведения, которому нужно следовать как в этическом, так и в политическом плане. В данном контексте совершенно не важно, насколько корректно изображен Катилина, а важно то, что Катилина — непосредственное зло, опасность для города, гражданина и его нравов.

Попытка выделить различные формы мудрости народа Израиля, стиль жизни его мудрецов и их возможные сходства с теми, кого мы определили, как римские мудрецы, неминуемо приносит целый ряд проблем. Несмотря на общую схожесть культурного контекста, связанную прежде всего с наличием религиозного стержня на котором строится законодательная, государственная и интеллектуальная основа общества, результаты этих культур весьма различны. Но наиболее схоже здесь некое ощущение своей отличности от окружающих народов, римляне, как и иудеи, достаточно остро ощущали свою принципиальную несхожесть с соседними народами. Обе культуры сформулировали представление о божественной избранности, что в случаи Рима особенно ясно выразил Вергилий:

> «Ромул род свой создаст, и Марсовы прочные стены
> Он возведет, и своим наречет он именем римлян.
> Я же могуществу их не кладу ни предела, ни срока,
> Дам им вечную власть. И упорная даже Юнона,
> Страх пред которой гнетет и море, и землю, и небо,
> Помыслы все обратит им на благо, со мною лелея Римлян,
> Мира владык, облаченное тогою племя» [8, с. 125–126].

Конечно, Вергилий не пророк, но его творчество, приходящиеся на период эпохи Августа, можно считать выражением общей идеи. Нечто подобное мы встречаем в Торе или, например, в тексте Исхода:

> «И сказал Господь Аврааму: Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего и иди в землю, которую Я укажу тебе, и Я произведу от тебя великий народ и благословлю тебя и возвеличу имя твой и будешь ты в благословении и пошел Авраам, как сказа ему Господь…» [1, с. 14].

> «…Если вы будете слушаться Меня и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у меня царством священников и народом святым…» [1, с. 72].

Конечно, прямо сопоставлять Энеиду с Торой или Исходом невозможно, это слишком разные произведения, но идея избранности народа прослеживается.

Точно так же очевидно, что прямо сравнивать Саллюстия и Катона Старшего с ветхозаветными пророками сложно. Тем не менее влияние обоих на римскую культуру трудно переоценить, тот же образ Катона в период с первого века до н. э. по первый век н. э. действительно приобретает в римской литературе особый статус. Через таких авторов как Цицерон, Вергилий, Гораций и Сенека, Катон становится не только нравственным образцом, но и хранителем нравов и установителем законов. Но даже в этом случае Катон не является пророком, каким является ветхозаветный пророк Исаия. Даже когда Исаия обличает народ Израиля или царя иудейского Ахаза, это не является просто моральным воззванием. Пророк проговаривает божественную волю, которая неизбежно совершится. Подобная ситуация обстоит и с другими пророками, их «взгляды» нельзя назвать этическими, но их можно назвать стремлением выполнять завет с Господом и в этом смысле истиной, полученной от Бога: «Но наведет Господь на тебя и на народ твой и на дом отца твоего дни, какие не приходили со дня отпадения Ефрема от Иуды, наведет царя Ассирийского» [1, с. 686].

Подведем итог. Как говорилось ранее, мы не ставили себе задачу установить нечто общее между римскими ворчунами и ветхозаветными пророками, коих мы рассматривали как нечто аналогичное мудрецам в своей культурной традиции. Несмотря на присутствие в обоих культурах «тона» избранности и понимание религии как важнейшего фактора в организации законодательства, мудрость которую выразили эти народы очень различна. Общую идею мудрости Рима можно выразить в концепции служения на благо города. Из этого следует понимание причин кризиса, постигшего Рим: это упадок нравов и римской доблести, как важнейших составляющих жизни. А мудрость иудейского народа, в лице пророков, скорее заключается в направлении народа Израиля к выполнению завета с Богом.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. М.: Можайский полиграфический комбинат, 2014.
2. Гай Саллюстий Крисп / Гай Саллюстий Крисп. Сочинения. Пер. Горенштейн В. О. М., 1981.
3. Егоров А. Б. Фукидид и Саллюстий (опыт сравнительного анализа) // Мнемон. № 15. СПб.: Издательство СПб государственного университета, 2015.
4. Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре древнего Рима / Культура древнего Рима в 2 томах. М.: Наука, 1985.
5. Квинт Гораций Флакк / Квинт Гораций Флакк. Полное собрание сочинений. Пер. Семенов-Тян-Шанский А. П. М.: Academia, 1936.
6. Поленц М. История духовного движения. СПб.: Издательский проект quadrivium, 2015.
7. Плутарх. Сравнительные Жизнеописания. В 2 томах / пер. Маркиш С. П. Серия Литературные памятники. М.: Наука, 1994.
11. Публий Вергилий Марон. Энеида / Публий Вергилий Марон. Собрание сочинений. Пер. Ошеров. С. СПб.: Студиа Биографика 1994.

ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

DOI 10.25991/AE.2019.36.12.019
УДК 316.6(075)

Г. Л. Бардиер
Бардиер Галина Леонидовна — доктор психологических наук, профессор кафедры психологии Русской христианской гуманитарной академии,
galinabardier@yandex.ru

ТИПОВЫЕ ЖИЗНЕННЫЕ СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ НАЧИНАЮЩИХ АДДИКТОВ

В статье анализируются типовые установки, свойства личности и опыт экзистенциального переживания (преодоления) трудностей начинающих аддиктов. По сочетанию анализируемых компонентов выстраиваются типовые стратегии развития человека как личности.
Ключевые слова: аддикция, жизненные стратегии, развитие личности.

Bardier G. L.
THE TYPICAL LIFE STRATEGY OF PERSONAL DEVELOPMENT BEGINNERS ADDICTS

The article analyzes a typical attitudes, personality traits and existence treatment experience o f beginners addicts. According to the combination of analyzed components, typical strategies for the development of a person as an individual are built.
Keywords: addiction, life strategies, personal development.

Задачи оказания квалифицированной, адекватной и конструктивной психологической помощи людям, страдающим разными видами зависимости, не теряют своей актуальности уже на протяжении многих лет. Особую остроту в последние годы в связи с этим приобретает проблема профилактики зависимости, в частности психологическая работа с начинающими аддиктами в подростковой среде. Приступая к формированию столь востребованной практикой операциональной концепции типовых жизненных стратегий начинающих аддиктов, мы опираемся на следующие исходные положения:

1. Аддикция рассматривается как значимое жизненное событие, способное как изменить жизненный путь человека в целом, так и сформировать у него типовые специфические жизненные стратегии, ориентированные на его причастность к феномену зависимости.

2. Феномен зависимости рассматривается в парадигме не дихотомического (есть-нет), а количественно-качественного полиструктурного развития, лишь вектор которого можно рассматривать дихотомически (погружается — сопротивляется).

3. В качестве главных компонентов развития, образующих базовое «гнездо» (треугольник) типовых стратегий начинающих аддиктов мы рассматриваем:

- установки и ценностные ориентации, направляющие вектор развития в сторону погружения (У-) или сопротивления (У+)
- свойства личности, которые можно рассматривать как потенциально способствующие (Л-) или препятствующие (Л+) формированию и усилению зависимости
- опыт человека как субъекта, способного (О+) или не способного (О-) справляться с жизненными трудностями.

По сочетанию направленности векторов развития перечисленных компонентов можно на концептуальном уровне предположить возможность существования восьми типовых стратегий:

1. Тотальное погружение — на уровне установки зависимость оправдывается, личностные свойства не способствуют ее преодолению и опыта преодоления жизненных трудностей практически нет.

2. Двойная мораль в сочетании с безответственным экспериментированием — зависимость осуждается, но только на словах; ни личностных свойств, способствующих ее преодолению, ни опыта жизни с трудностями у человека нет.

3. Следование за авторитетом — у человека достаточно богатый личностный потенциал, но установка на оправдание зависимости и отсутствие опыта столкновения с жизненными трудностями не позволяют ему успешно преодолевать свой порок.

4. Ситуационное погружение — у человека есть опыт преодоления трудностей, но в данной ситуации этот опыт он не использует, поскольку на уровне установки зависимость оправдывается, а его личностный потенциал эффективно преодолеть зависимость пока не позволяет.

5. Потенциальная зависимость — это стратегия человека, которого можно отнести к группе риска, поскольку он зависим пока только на словах, а имен-

но, он на уровне установки (и ценностей) оправдывает зависимость. Но его удерживают пока личностный потенциал и жизненный опыт .

6. Преодоление — у человека и установки, и опыт позитивны, ему недостает личностных возможностей (которые, кстати, можно эффективно развивать).

7. Деструктивное сопротивление (неопытность, стратегия спонтанных проб и ошибок) — у такой личности есть и потенциал, и позитивные установки, а вот опыта преодоления трудностей недостаточно.

8. Конструктивное сопротивление (преодоление) — все три анализируемых компонента способствуют преодолению зависимости, в итоге зависимость и преодолевается.

Важно отметить, что стратегия № 8 менее всего нуждается в психологической поддержке, а стратегия № 1 — более всего, причем помощь в этом случае требуется срочная, мощная, тотальная.

Стратегии № 5, 6 и 7 имеют положительный вектор развития, поэтому психологическая помощь обладателям этих стратегий нужна преимущественно поддерживающая и акцентированная на «сильные» вершины треугольника (их две).

Стратегии № 2, 3 и 4 менее благоприятны, вектор их развития ориентирован на погружение. Поэтому, сталкиваясь с обладателями этих стратегий, психолог должен обращать максимальное внимание на «слабые» вершины треугольника (их в данном случае тоже две), стараясь хоть одну из них перевести в статус «сильной». Если это психологу удается, то он фактически меняет направленность всей стратегии в целом.

Консультирующему психологу также надо иметь в виду, что вероятность и степень проявления перечисленных стратегий в реальной жизни не должна быть одинаковой. Дать практическое обоснование и интерпретацию каждой из перечисленных стратегий, а также выявить частотность их проявления — это задача ближайших эмпирических исследований.

DOI 10.25991/AE.2019.63.16.020
УДК 159.9.07

И. А. Вахрушева, Л. В. Терентьева
Вахрушева Ирина Аркадьевна — кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии Русской христианской гуманитарной академии;
Терентьева Лариса Владимировна — студентка Русской христианской гуманитарной академии
7294050@mail.ru

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЧИНЫ НАРУШЕНИЙ СНА

Данная статья — это изложение результатов теоретического и практического исследования по выявлению основных причин нарушений сна (инсомнии) у работающих, социально активных молодых людей. Мы предположили и попытались доказать, что основные причины расстройства сна — психологические.
Ключевые слова: инсомния, нарушение сна, исследование, содержание мыслей перед сном, стресс, депрессия.

Vakhrusheva I.A, Terentieva L. V.
PSYCHOLOGICAL CAUSES OF SLEEP DISORDERS

This article deals with summarizing the results of research made in order to identify the main causes of sleep disorders (insomnia) among working people, socially active young people. It was assumed and some attempts were made to prove that the main cause of sleep disorder is psychological one.
Keywords: insomnia, sleep disorders, study, the content of thoughts before sleeping, stress, depression.

Актуальность проблемы нарушения сна в мире и нашей стране возрастает от года к году, по данным ВОЗ от 2015 года, 50% всего населения планеты страдают расстройствами сна различной этиологии. С 2010 года рост болезни составил 5%, по 1% в год, причём в большей степени, на наш взгляд, он связан с психологическими проблемами человека. Ежегодно мировым научным сообществом проводятся исследования нарушений сна у разных категорий населения, выявляются их причины и предлагаются способы лечения. Специалистами Клиники головной боли и вегетативных расстройств им. ак. А. М. Вейна при Первом Московском государственном медицинском университете им. И. М. Сеченова было проведено исследование нарушения сна у большой группы больных неврозами. При предварительном обследовании, у всех без исключения, выявлена инсомния с расстройствами по разному типу протекания [2].

Зачастую сама инсомния из симптома переходит в статус дополнительной причины расстройства сна. Это происходит, когда пациент акцентирует своё внимание на ней и страшится предстоящих трудностей с засыпанием. Исследования учёных факультета психологии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова по проблеме инсомнии показали, что пациенты, которые не лечили первопричину этой болезни, а сосредотачивались только на самой бессоннице и её последствиях, ухудшали своё состояние. Похожие результаты получились в исследованиях, проводимых в Московской медицинской академии им. И. М. Сеченова патопсихологом Е. И. Рассказовой. Ею сделан ещё один важный вывод: «при большей выраженности психологических факторов развития и хронификации инсомнии эффект медикаментозной терапии минимален» [8].

Все эти исследования ценны, обширны и результативны, но они проводились клиническими психологами с людьми, уже имеющими диагноз и касались в большей степени психофизиологических проблем бессонницы. Без глубокого психологического исследования личности трудно всё-таки понять, что есть причина данной болезни, а что является следствием. Наша работа как раз и направлена на изучение психологических причин нарушения сна, так как это необходимое условие психологической гигиены для здоровых или считающих себя таковыми людей.

Все расстройства сна или диссомнии делятся на три группы.

Первая группа — пресомнические расстройства засыпания, когда человек долго не может заснуть. Его тревожат мысли о проблемах и нерешённых делах, ожидание хотя бы состояния дремоты, раздражение по этому поводу. В следующую ночь уже добавляется страх не заснуть. При наступлении сна, он, как правило, нормальный.

Вторая группа — интрасомнические нарушения, при которых засыпание происходит нормально, но в течение ночи сон прерывается один или несколько раз. После этого сон может наступить сразу или, напротив, невозможность какое-то время заснуть. Появляется ощущение некрепкого сна или полусна, в котором пациент обдумывает свои проблемы в течение всей ночи. Утром он просыпается вялым, с плохим самочувствием и сонливостью.

Третья группа — постсомнические расстройства или нарушения пробуждения, когда человек просыпается слишком рано и не может больше заснуть, это приводит к дефициту сна. Сюда же входит пробуждение с большими усилиями — спящего невозможно разбудить. Или катаплектическое пробуждение — временная парализованность тела при

полном сознании. Сумеречное пробуждение, когда проснувшись, пациент не может понять, где он находится и что происходит.

Большая часть всех наблюдаемых расстройств сна, по мнению отдельных авторов, имеет психологические причины и зачастую именно они сложно диагностируются и непросто излечиваются. Любая психологическая проблема неоднозначна, она состоит из множества компонентов: личностных особенностей и переживаний человека, внешних воздействий, ожиданий, конфликтов и многого другого. В какой клубок завяжутся все факторы, никто не знает, и какие психосоматические проявления возникнут позже, тоже неизвестно, это могут быть: стресс, депрессия, невроз, тревожность и прочее. Эти состояния и заболевания не позволяют человеку расслабиться, успокоиться и заснуть, а зачастую они усугубляются навязчивыми мыслями перед сном и вызывают страх инсомнии (бессонницы) [1].

При исследовании пациентов с инсомниями, учёными была выявлена, «самая многочисленная группа лиц, которых беспокоит бессонница, это люди с функциональными расстройствами нервной системы — неврозами» [8, с. 292]. Предпосылкой развития невроза является конфликт: внутриличностный, межличностный, моральный. Если конфликт долго не разрешается, то начинают развиваться расстройства соматические, оценочные, в эмоциональной сфере и другие. Вторая по массовости инсомнии группа людей — это страдающие депрессией и субдепрессией. «В классическом понимании депрессия — психическое расстройство, характеризующееся подавленным настроением (гипотимией) с негативной, пессимистической оценкой себя, своего положения в настоящем, прошлом и будущем» [6]. Ещё одна группа людей с бессонницей — это те люди, которые переживают острый стресс (шок от сильного потрясения) или длительный стресс (дистресс). Все выше перечисленные причины, по результатам исследований, являются основными триггерами нарушений сна. Однако может быть и наоборот — стресс и депрессия могут оказаться следствиями бессонницы.

Целью нашей работы стала задача — подтвердить экспериментальным путём теоретический вывод о преобладании психологических факторов в проблеме нарушенного сна.

В исследовании участвовали мужчины и женщины в возрасте от 20 до 40 лет, занимающиеся различными видами деятельности, имеющие разное семейное положение и образ жизни. Применялись психологические методики: авторский опросник, с помощью которого участники исследования оценивали качество своего сна и бодрствования; опросник содержания мыслей (OCM, Glasgow Content of Thoughts Inventory, GCTI, Harvey & Espie, 2004), благодаря которому выявляется содержание и выраженность мыслей перед сном и при невозможности заснуть; шкала реактивной (ситуативной) и личностной тревожности Ч. Д. Спилбергера — Ю. Ханина; опросник депрессии А. Т. Бека; тест на стрессоустойчивость Тарасовой Е. А.

В ходе анализа результатов исследования мы обнаружили, что 37% респондентов спят меньше 5–6 часов в сутки; трудности с засыпанием испытывают 45% испытуемых, что составляет почти половину выборки, при этом время засыпания более 1 часа называют около трети участников. В целом недовольны качеством своего сна 73% выборки.

Оценка респондентами качества своего бодрствования показала, что все испытуемые в нашем опросе заявили о состоянии усталости и «разбитости» утром, из них 9% живут с этим ощущением постоянно, 50% часто. Непреодолимую сонливость, затруднения в выполнении обязанностей, проблемы с концентрацией внимания и другие проявления нехватки сна испытывают до 40% испытуемых. Гиперсомнические расстройства сна, парасомнические патологии наблюдаются у 20%.

Помимо этого, треть испытуемых имеет серьёзные проблемы со здоровьем и у всех обнаруживаются сильные эмоциональные переживания по различным поводам: 46% испытуемых переживают из-за близких людей, 32% — о проблемах с работой и у 18% имеются проблемы с жильём.

Таким образом, из субъективных ответов испытуемых следует преобладание психологических факторов в проблеме нарушения сна. При объективном же исследовании обнаружено, что у этих же испытуемых ситуативная и реактивная тревожность находится в диапазоне низких и умеренных значений, то есть в тестах она не выражена, хотя субъективно многие респонденты оценивают её как высокую.

Анализ ответов по шкале депрессий Бека показал, что никто из участников нашего исследования не страдает тяжёлой формой депрессии. Однако наблюдаются проявления субдепрессии у 32% респондентов и умеренно выраженной депрессии — у 36%. Также можно отметить, что у этих испытуемых присутствуют в достаточном количестве соматические симптомы депрессии. Они проявляются в психофизиологических характеристиках расстройства организма, которые человек не сразу и не всегда может осмыслить.

Тест на стрессоустойчивость выявил, что повышенная чувствительность к стрессу ярко выражена только у 9% участников выборки, остальные же респонденты обладают устойчивостью к стрессу в пределах нормы. Но хотелось бы выделить такие особенности: 32% испытуемых имеют склонность всё излишне усложнять, а 19% переживают стресс через соматические проявления. Таким образом, у половины участников нашего исследования выражены неконструктивные психологические и психосоматические способы совладания со стрессом.

Исследуя содержание мыслей перед сном, мы обнаружили, что это является серьёзной проблемой для людей, страдающих нарушением сна, так как эти мысли очень трудно остановить: они не дают

успокоиться, расслабиться, а некоторые становятся буквально навязчивыми. Были выделены основные направления содержания этих мыслей у испытуемых в нашей выборке: 1 — активное решение проблем (произошедшее за день, работа, будущие события, мелочи и тому подобное) у 82%; 2 — сон и бодрствование (плохой сон и его последствия, здоровье, усталость, время) у 28%; 3 — соматическая и сенсорная вовлечённость (внутренние ощущения: напряжение и невозможность остановить мысли, внешние факторы: температура, свет, шум) у 33% респондентов.

Выявив в нашем исследовании группу испытуемых, имеющих стойкое нарушение сна (инсомнию), мы рассмотрели их основные проблемные зоны. У каждого участника из этой подгруппы имеются проблемы с засыпанием: время засыпания 1–1,5 часа, сон поверхностный с частыми пробуждениями, длительность его от 3 до 9 ч., снятся кошмары и тяжёлые тревожные сны, невозможно остановить мысли перед сном. Многие испытывают стресс и страх перед бессонницей. Иногда проявляется «синдром беспокойных ног». Большинство никак не может расслабиться. Состояние бодрствования оценивается ими отрицательно, психоэмоциональное состояние негативное, имеются проблемы со здоровьем и близкими людьми. Все испытуемые указывают на снижение или утрату либидо.

В основном проблема нарушения сна решается в этой подгруппе деструктивными способами, что не только неэффективно, но и очень опасно, так как со временем они могут стать причиной новых стрессов или заболеваний. Это такие неконструктивные способы снятия стресса и решения проблем бессонницы, как: принятие алкоголя 23%, снотворных препаратов 23%, еда и просмотр телепередач 41%, выплеск агрессии на окружающих 23%; «блуждание по интернету», то есть уход в виртуальную реальность 23% выборки. При этом 55% участников признаются в злоупотреблении данных средств и способов, которые лишь на время снижают напряжение.

Бесспорно, хорошее здоровье, благополучие в семье, свой дом и стабильная, достойная работа — очень важные компоненты нашей жизни. Они придают уверенность, спокойствие, интерес к жизни. Но, если в одной из этих областей или во всех сразу возникают проблемы, то они становятся мощнейшими стимулами психологического неблагополучия. Это и показывает наше исследование: все респонденты, заявившие в анкете о проблеме со здоровьем, с близкими людьми, с жильём и работой, так же отмечают симптомы депрессии, стресса, инсомнии, потока мыслей, мешающих уснуть. Их субъективную оценку подтверждают результаты стандартизированных тестов. Участники указывают на повышенную утомляемость, сниженное настроение, плохой сон, что говорит о повышении уровня стресса и депрессии. По данным теста Глазго, тема активного решения проблем для них на первом месте, также очень важны мысли о сне, о последствиях бессонной ночи, о внешних раздражителях и т. д. Результаты нашего исследования подтверждают — с ростом негативных психологических факторов проблемы сна усиливаются. Несмотря на это, большинство людей не спешат обратиться за профессиональной и своевременной помощью к специалистам. Самое популярное средство «лечения» — алкоголь, затем еда, скандал в семье и уход в нереальный мир, всё это ведёт к ещё большему ухудшению эмоционального и физиологического состояния и к формированию зависимого поведения.

Как нет одинаковых людей, так нет и абсолютно одинаковой для всех картины нарушенного сна. Могут быть очень похожие, даже одинаковые причины и условия негативного или позитивного влияния, но их восприятие и реакция на них будут сугубо индивидуальные. Единственно возможная адекватная помощь в каждом конкретном случае — это психологическое консультирование и психотерапия. Важной особенностью расстройства сна из-за психологических проблем является их обратимость. При устранении или снижении напряжённости качество сна, как правило, улучшается.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бережкова Л. В. Как избавиться от бессонницы // Электрон. б-ки. 2003. URL: http://thelib.ru/books/berezhkova_lyudmila_vasilevna/kak_izbavitsya_ot_bessonnicy-read.html (дата обращения 23.05.2016)
2. Вейн А. М. Сон — тайны и парадоксы // Электрон. б-ки. 2003. URL: http://royallib.com/read/veyn_aleksandr/son__tayni_i_paradoksi.html#0 (дата обращения 23.05.2016)
3. Гуревич П. С. Клиническая психология для всех: Клинический психоанализ. — М.: Директ-Медия, 2013, — 464 с.
4. Клиническая психология: 2-е междунар. изд./ Под ред. Перре М., Бауманна У. — СПб.: Питер, 2007. — 1312 с. (Серия «Мастера психологии»).
5. Котова О. В. Депрессивное расстройство с нарушениями сна в общемедицинской практике. Регулярные выпуски «РМЖ» № 8 от 10.04.2012, стр. 431// Электрон. б-ки. URL: http://www.rmj.ru/articles/psikhiatriya/Depressivnoe_rasstroystvo_s_narusheniyami_sna_v_obschemedicinskoy_praktike/ (дата обращения 23.05.2016)
6. Нарушения сна. Причины. Симптомы. Диагностика. Лечение. Вильям Дж. Швартц, Джон В. Стейкс, Джозеф Б. Мартин (William J. Schwartz, John W. Stakes, Joseph B. Martin) // Электрон. б-ки., http://www.eurolab.ua/encyclopedia/Neurology.patient/5692/ (дата обращения 23.05.2016)
7. Рассказова Е. И. Нарушения психологической регуляции при невротической инсомнии, автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата психологических наук // Электрон. б-ки. 2006. URL: http://vprosvet.ru/biblioteka/psysience/rasskazova-diss/ (дата обращения 23.05.2016)
8. Сидоров П. И., Парняков А. В. Введение в клиническую психологию: Т. I.: Учебник для студентов медицинских вузов. — М.: Академический Проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2000. — 416 с. — (Библиотека психологии, психоанализа, психотерапии).

DOI 10.25991/AE.2019.55.89.021
УДК 159.9

Н. А. Гиркин
Гиркин Никита Анатольевич — магистрант Русской христианской гуманитарной академии, nikitagirkin@mail.ru

СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ПСИХОЛОГИИ АДДИКТИВНОГО ПОВЕДЕНИЯ

В статье представлен обзор современных психологических исследований, посвященных различным аспектам аддиктивного поведения. Обсуждаются разные теоретические и эмпирические подходы, анализируются точки зрения разных авторов на причины аддиктивного поведения. Сравниваются медико-биологическая, психологическая и социальные модели интерпретации сущностных аспектов аддикции. Особое внимание в статье уделяется психологическим вопросам влияния аддикций как на личность в целом, так и на отдельные ее свойства, в частности, на характерологические проявления человека, на его интеллектуально-мнестическую сферу, его эмоциональное и морально-нравственное актуальное состояние. Отмечается, что наиболее востребованным в современных исследованиях аддикций является подход, ориентированный на изучение общей мотивационной направленности личности.
Ключевые слова: аддиктивное поведение, междисциплинарные модели аддиктивного поведения, личностные изменения, мотивационная направленность аддиктивной личности.

Girkin N. A.
MODERN RESEARCH IN PSYCHOLOGY OF ADDICTIVE BEHAVIOR

The article presents an overview of current psychological research on various aspects of addictive behavior. Discusses different theoretical and empirical approaches, analyzes the points of view of different authors on the causes of addictive behavior. Compared biomedical, psychological and social model interpretation of the essential aspects of addiction. Special attention is paid to the psychological effects of addictions on the personality as a whole and on its individual properties, in particular, characterological manifestations of an individual's intellectual-mental sphere, and his emotional and moral current state. It is noted that the most popular in contemporary studies of addictions is an approach that focuses on the study of General motivational orientation of the individual.
Keywords: addictive behavior, interdisciplinary model of addictive behavior, personality changes, motivational orientation addictive personality

Алкогольная и наркотическая зависимости являются глубоко и разносторонне изучаемым психологическим феноменом как в мировой, так и в отечественной психологии. Широкое и массовое распространение зависимостей, принимающее подчас масштабы национальной катастрофы, привлекает к ним внимание многих исследователей.

Современные исследователи, как правило, включают в свой анализ обзор многих точек зрения на эти вопросы и подходят к проблеме с разных сторон.

Как справедливо отметил Д. В. Четвериков:

> «В современной психологии нет ни одной теоретической ориентации, достижения которой не были бы применены для объяснения аддиктивного поведения» [12, с 43].

М. В. Парахина [9] отмечает, что на развитие химических зависимостей индивидов воздействуют психологические, психофизиологические и социальные факторы. Соответственно развивается три направления научных исследований токсикоманического поведения. Психофизиологические исследования делают упор на изучение физиологических основ патологических процессов потребления ПАВ. Исследователи психологических факторов изучают преморбидные особенности личности, связанные с развитием заболевания, характерные изменения личности в процессе болезни, аффективную сферу наркозависимых.

Исследователи указывают на такие причины формирования алкогольной зависимости, как асоциальность жизненных ценностей, влияние среды, «механизм подражания». Также исследуют связь алкоголизации с типами личности, вегетативными и аффективными особенностями. Развитие наркотических зависимостей связывают с доступностью наркотиков, употреблением наркотиков в группах сверстников. Выделяют некоторые типы психопатий и акцентуаций характера в качестве предрасполагающего фактора, а также значение присутствия наркоманов и алкоголиков в семье. Многие исследователи отмечают немаловажную роль семьи с нарушенной функцией или неполной семьи. В современной литературе можно отметить наличие двух полярных точек зрения на процессы развития зависимостей.

Среди исследователей преобладает медико-биологическая модель, которая относит наркоманию и алкоголизм к экзогенным психическим расстройствам, вызванным находящимися вне организма внешними причинами. Клиническая отечественная традиция считает, что психическая и физическая зависимости возникают вследствие систематического употребления психоактивного вещества. Данные

виды поведения относят к предмету наркологии, которая диагностирует алкоголизм, наркоманию и токсикоманию как нозологические формы болезней. Частый прием ПАВ вызывает периодическую или хроническую интоксикацию, приводит к росту толерантности, развивает физическую и психическую зависимости [9].

Вторая точка зрения рассматривает алкоголизм, токсикоманию, наркоманию и т. д. как аддиктивное, зависимое поведение, подобное курению, перееданию, азартным или компьютерным играм и т. д. Среди отечественных ученых аддиктивное поведение изучали Ц. П. Короленко, Т. Д. Донских, А. В. Грузман, Л. Г. Леонова, Н. Л. Бочкарева и другие. По определению Ц. П. Короленко, Т. А. Донских [5], аддиктивное поведение — это форма девиантного поведения, выражающаяся в стремлении к уходу от реальности с помощью изменения своего психического состояния, для чего осуществляется прием некоторых веществ или выполняется фиксация своего внимания на каких-то определенных видах деятельности. Химические аддикции (прием веществ) и нехимические аддикции (использование различных активностей) сопровождаются интенсивными эмоциями. Сначала происходит острое интенсивное переживание — повышенное настроение, чувство необычного подъема и радости, ощущение риска при выполнении каких-то действий. Затем происходит фиксация в сознании этой связи. Желание изменить свое психическое состояние путем приема психоактивного вещества или выполнения невещественной активности достигает такой силы, что появляется беспомощность человека в управлении собственной жизнью. Такие люди стремятся искусственно изменить свое психическое состояние и получить приятные эмоции, чтобы достигнуть психологического комфорта. Главным способом выживания аддиктивной личности становится уход от проблем, который создает иллюзию их решения. Такое поведение человека постепенно закрепляется и превращается в устойчивую стратегию взаимодействия с действительностью [9].

Каждый вид аддиктивного поведения имеет свои специфические особенности и проявления, они не равнозначны и по своим последствиям. У аддиктов, злоупотребляющих алкоголем, наркотиками и другими веществами, развивается интоксикация, наряду с психологической зависимостью появляются разные формы физической и химической зависимости, что связано в свою очередь с нарушением обмена веществ, поражением органов и систем организма, наблюдаются психопатологические явления и личностная деградация. При вовлеченности в какую-то деятельность развивается психологическая зависимость, более мягкая по своему характеру. Но все эти виды объединяют общие аддиктивные механизмы.

С. В. Литвинцев [6] считает целесообразным разграничить аддиктивные расстройства на 2 уровня: донозологический (аддиктивное поведение) и нозологический (наркоманическая патология). Термин аддиктивное поведение достаточно емко характеризует претоксический период, который по своему генезу и структуре — сложное и вариабельное донозологическое образование. Проявляющаяся на этом фоне клинически оформленная зависимость знаменует переход в иное, уже нозологическое качество — наркоманическую патологию или аддикцию.

Н. Ф. Флеминг, Д. Поттер, и С. Кэттил [11] определяют зависимость как постоянный прием наркотических веществ для предотвращения или ослабления физических и психологических абстинентных нарушений. Определение зависимости включает толерантность и абстиненцию, но содержит еще и дополнительный поведенческий компонент. Зависимость, как выражаются данные авторы, имеет физиологическую и психологическую составляющую. Физическая зависимость имеет отношение к физической толерантности и симптомам абстиненции. Психологическая зависимость характеризуется следующими симптомами, появляющимися после прекращения употребления наркотического вещества: неудержимая тяга к наркотикам, ажитация, тревога и депрессия.

Психическая зависимость от психоактивных веществ характеризуется болезненным стремлением к приему вещества с целью устранить психический дискомфорт и испытать желаемые ощущения. При систематическом употреблении ПАВ психическая зависимость возникает практически всегда. Известны случаи возникновения психической зависимости и вследствие однократного приема. Психическая зависимость считается наиболее сильной причиной рецидивов заболевания и препятствием как длительного самостоятельного воздержания, так и окончательного прекращения потребления психоактивных средств.

В работе А. С. Андреева [1] синдром психической зависимости описывается двумя симптомами: способность достижения в интоксикации психического комфорта и психическое влечение к наркотику. В отличие от компульсивного (диктующего поведение больного), автор называет психическое влечение обсессивным — определяющим настроение, эмоциональный фон и выражающемся в постоянных мыслях о наркотике. В предвкушении приема возникают подъемы настроения, а отсутствие наркотика вызывает подавленность и неудовлетворенность.

По наблюдениям П. Д. Шабанова и О. Ю. Штакельберга [13], обсессивное влечение является одним из первых симптомов, и одновременно оно является самым трудноустранимым и длительным симптомом. Авторы сообщают, что на поздних стадиях развития болезни с появлением симптоматики возникает компульсивное влечение. После купирования абстиненции и благополучном соматическом здоровье в состоянии ремиссии обсессивное влечение часто актуализируется и сводит на нет все усилия

врача и самого больного по лечению наркомании. Еще одной особенностью влечения к наркотику является неспецифичность — влечение может удовлетворяться любым другим наркотическим веществом. Результатом может являться перекрестная зависимость.

Парахина М. В. [9] приходит к выводу, что попытку объяснить употребление ПАВ в рамках своих теоретических парадигм предпринимали практически все школы психологического научного знания. Современные теории наркотизма подразделяются на: теории условий, теории личностные и социальные. Личностные теории исследуют в основном психологический уровень детерминации. Теоретические и эмпирические построения в личностных теориях представляют две большие группы моделей. Модели первой группы предикторами аддикции рассматривают особенности личностных и индивидуально-типологических характеристик. Во второй группе моделей аддикцию рассматривают как стратегию преодоления стрессов.

Пятницкая И. Н. [10] указывает на различные изменения личности в процессе развития болезни. При различных употребляемых наркотиках и преморбидных особенностях формируются особые изменения личности с особенным поведением. Начальным этапом является снижение активности личности, психическое опустошение. Затем происходит снижение психической активности, ограничение интересов и мотивационной сферы. Потом наблюдается упрощение побуждений и обеднение эмоциональной гаммы. А. А. Козлов и М. Л. Рохлина [4] указывают на постепенное нарастание личностных изменений у больных наркоманиями. Сначала заостряются преморбидные черты характера. При дальнейшем развитии зависимости наблюдается проявление психопатоподобных нарушений с нивелированием преморбидных личностных особенностей. Далее снижаются морально-этические качества и происходит деградация личности. Исследователи отмечают также большое увеличение интеллектуально-мнестических расстройств.

Второй группой личностных теорий является адаптивно-ориентированный подход, согласно которому наркотическую аддикцию рассматривают как форму поведения, используемую людьми для преодоления стресса. Обычно этими моделями описывают поведение лиц, у которых аддикция уже сформировалась. Существуют зарубежные и отечественные исследования, изучающие влияния переживания стресса и негативных эмоций на начало употребления ПАВ [9].

Также в литературе описаны исследования мотивов первой пробы, исследования личностных смыслов наркотизации, механизмы развития психологической потребности в психоактивных веществах и т. д. Некоторые исследователи выделяют проблему компенсации состояний эмоциональной напряженности по причине недостаточно сформированных систем саморегуляции. Такие исследователи рассматривают употребление ПАВ как используемый индивидом способ снятия эмоционального напряжения. В данном состоянии личностные характеристики субъектов занимают ведущую роль, так как они определяют восприятие жизненных ситуаций и эмоциональный ответ на них [9].

Таким образом, в психологической и психофизиологической литературе употребление ПАВ рассматривается в том числе и как способ саморегуляции своего психического состояния по причине того, что индивид не знает или не способен овладеть другими способами. Исследователи отмечают, что употребление химических веществ обычно преследует две цели. Первая цель — это преодоление депрессии, неуверенности, доступ к психологическим ресурсам. Вторая цель — это релаксация, снижение тревожности и психоэмоционального напряжения [9]. В обоих случаях уместно учитывать мотивацию и мотивационные потребности личности.

Как показывает наш анализ литературы, наиболее востребованным в современных исследованиях аддикций является подход, ориентированный на изучение общей мотивационной направленности личности.

Проблема мотива и мотивации является одной из фундаментальных проблем психологии. Ее значимость связана с анализом источников активности человека, которые побуждают человека к деятельности. Сложность и многоаспектность проблемы мотива и мотивации обусловлена разнообразием подходов к пониманию ее сущности, структуры и методов изучения такими авторами, как А. Маслоу, А. Н. Леонтьев, С. Л. Рубинштейн, В. Г. Асеев, Дж. Аткинсон, П. М. Якобсон, Л. И. Божович и многими другими [2].

Взгляды на сущность мотивов и мотиваций у психологов существенно расходятся, но все они сходятся в одном: в качестве мотива принимается один конкретный психологический феномен — мотив как побуждение, мотив как потребность, мотив как цель, мотив как намерение, мотив как состояние.

Аддиктивная мотивация исследовалась отечественными и зарубежными авторами.

Короленко Ц. П. и Донских Т. А. [5] выделяют следующие основные аддиктивные мотивации:

1. *Атарактическая мотивация* — это стремление принять алкоголь для смягчения или устранения эмоционального дискомфорта, тревожности, пониженного настроения.

2. *Субмиссивная мотивация — отсутствие способности* отказаться от предложения принять алкоголь. Субъективно озвучиваются некие оправдательные причины, такие как «неудобно», «человек может не понять, обидеться», и так далее. Налицо выраженная тенденция к подчинению и зависимость от чужого мнения.

3. *Гедонистическая мотивация* — целью употребления алкоголя является повышение настроения и радости, получение удовольствия.

4. *Мотивация с гиперактивацией поведения*. При этой мотивации целью потребления алкоголя является активизация себя, вызов состояния возбуждения. Возникает субъективное состояние повышенного тонуса и завышенная самооценка.

5. *Псевдокультурная мотивация — значение придается атрибутивным свойствам алкоголя*. При этой мотивации проявляется демонстративность, показывается «изысканный вкус», особый интерес проявляется к редким и дорогостоящим алкогольным изделиям. Часто псевдокультурная мотивация дополняет другие мотивации и проявляется стремление компенсировать комплекс неполноценности [5]. В зависимости от содержания аддиктивных мотиваций могут развиваться разные формы алкоголизма. Выделяют различные формы алкогольной аддикции с явлением психологической и физической зависимости.

В мотивах аддиктивного поведения отражаются важные психологические факторы развития аддикций. Содержание этих мотивов «опредмечивается» в аддиктивном агенте и представляет собой нереализованные потребности человека, искаженно представленные планы и программы развития личности. Например, изучение мотивации потребления спиртных напитков дает очень ценную информацию о формировании алкогольной аддикции у той или иной личности, что позволяет более полно осуществлять коррекцию поведения. Г. В. Морозов [64] считает, что зависимость от алкоголя формируется по типу реакций «порочного круга», вызванных перестройкой механизмов, регулирующих мотивацию и выбор.

Классификационные характеристики аддиктивных мотиваций, согласно данным литературы, даются по разным основаниям.

Значительный интерес представляет классификация мотивов алкогольной аддикции по В. Ю. Завьялову [3]: социально-детерминированная, атарактическая, гедонистическая, мотивация активации поведения, субмиссивная и псевдокультуральная.

Изучая мотивационные детерминанты у химически зависимых лиц, Е. Г. Минков [7] констатирует, что в преморбиде у них в значительной мере отмечается слабая выраженность хотя бы двух из следующих мотивационных детерминант: ведущих к учету в их поведении чувств и желаний близких и родных (эгоцентризм), обусловливающих следование общепринятым социально — приемлемым нормам поведения (антисоциальность), обусловливающих определение средне- и долгосрочных планов своей деятельности («жизнь одним днем»), обусловливающих достижение определенного социального статуса (нечестолюбивость), обусловливающих познание новых сведений, необходимых для получения конкретной и быстрой выгоды (нелюбознательность), обусловливающих избегание «ненепосредственных», не действующих тотчас, опасностей для здоровья или развития («бесшабашность»). У 72% обследованных была выявлена слабая выраженность трех и более вышеперечисленных детерминант [7].

Бородина Н. А. [2] делает вывод, что аддиктивное поведение не объяснить существованием одного мотива деятельности. В связи с этим представляется целесообразным анализировать не отдельные мотивы аддиктивного поведения, а выявлять общую мотивационную направленность личности, связанную именно с личностными диспозициями — потребностями, установками, интересами, влечениями, желаниями, — в частности, связанную с поиском новым впечатлений, ощущений, чувств и эмоций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев А. С. Общая наркология // Бухановский А. О., Кутявин Ю. А., Литвак М. Е. Общая психопатология. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.
2. Бородина Н. А. Психологическая причинность аддиктивного поведения личности: Дисс. канд. псих. наук. — Новосибирск, 2006.
3. Завьялов В. Ю. Мотивация потребления алкоголя у больных алкоголизмом и здоровых // Психологический журнал. 1986. № 5. С. 102–111.
4. Козлов А. А., Рохлина М. Л. «Наркоманическая» личность // Журн. невропатологии и психиатрии им. С. С. Корсакова. 2000. № 7. С. 23–27.
5. Короленко, Ц. П. Основные характеристики развития аддиктивного поведения / Ц. П. Короленко, Т. А. Донских // Современные задачи психиатрии и наркологии: Материалы Алтайского краевого съезда психиатров и наркологов. — Барнаул, 1990. С. 33–35.
6. Литвинцев С. В., Нечипоренко В. В., Снедков Е. В. Аддиктивное поведение военнослужащих в боевых условиях // Военно-медицинский журнал, 1995. № 11. С. 39–43.
7. Минков, Е. Г. Особенности преморбидной мотивационной сфер у больных с зависимостью от психоактивных веществ / Е. Г. Минков // Материалы XII съезда психиатров России. — Москва, 1995.
8. Морозов Г. В. Новые данные о клинике и лечении алкоголизма / Г. В. Морозов, Н. Н. Иванец // Вопросы клиники и лечения алкоголизма. — М., 1980. С. 3–9.
9. Парахина М. В. Психофизиологические и психологические особенности опийных наркозависимых в разные периоды ремиссии: Дисс. канд. псих. наук. — Ростов-на-Дону, 2003.
10. Пятницкая И. Н. Наркомании: руководство для врачей. М.: Медицина, 1994. 540 с.
11. Флеминг Н. Ф., Поттер Д., Кэттил С. Злоупотребление наркотическими веществами и пристрастие к употреблению наркотических веществ // Фридман Л.С, Флеминг Н. Ф., Роберте Д. Г., Хайман С. Е. Наркология. М.: Бином, 1998. С. 15–26.
12. Четвериков Д. В. Психологические механизмы и структура аддиктивного поведения личности: Дисс. докт. псих. наук. — Новосибирск, 2002.
13. Шабанов П. Д., Штакельберг О. Ю. Наркомании. Патопсихология, клиника, реабилитация. СПб, 2001.

DOI 10.25991/AE.2019.72.79.022
УДК 159.99

А. Р. Тиц
Тиц Андрей Ральфович — студент магистратуры 2-го курса Русской христианской гуманитарной академии
andrejtietz@web.de

МАГИЧЕСКИЙ ТРЕУГОЛЬНИК В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Испытывать чувство жалости и сострадания ближнему — это нормально и так свойственно людям вообще.. Для православных христиан это даже цель их служения, и иметь сердце милующее и сострадающее — признак возрастания в духовном делании. Так ли это всегда и чем нам могут быть полезны современные методы и законы, открытые учеными в психологии.
Ключевые слова: треугольник Карпмана, Жертва, Спасатель, Преследователь, жалость, сострадание.

Titz A. R.
Magic triangle in the light of orthodox tradition.

Feeling of compassion to the neighbor — it is normally already peculiar to people in general. For orthodox Christians it even the purpose of their service and to have the heart pardoning and sign of increase in spiritual making. Is it always like this and what can help us modern methods of psychology?
Key words: Karpman triangle, Victim, Rescuer, Persecutor, pity, compassion.

Жалей ближнего, и сжалится над тобою Бог…
Иоанн Златоуст

Принимай участие в страданиях всякого,
а телом своим будь далеко от всех.
Исаак Сирин Ниневийский[1]

Блаженны милостивые, ибо помилованы будут. [2]

Приведенные выше цитаты из св. Отцов и Евангелия говорят об эмпатии как свойстве личности и о милосердии как социокультурном явлении. Считается, что эмпатия имеет врожденный, генетически обусловленный характер и, следовательно, присуща каждому индивиду от рождения. Другими словами, это имманентное свойство субъекта, позволяющее переживать чувства и эмоции других как свои, обогащаться эмоционально и экзистенциально.

Милосердие стало сутью нравственного закона человеческого общежития через учения мировых религий. В христианстве милосердие рассматривается как путь добра, любви и духовного самосовершенствования. Как мы видим, милосердие является потребностью психической жизни человека, без которой он испытывает некий «голод», неудовлетворенность. Как любая потребность или «голод», милосердие находит свое удовлетворение через помощь нуждающимся, умение поделиться с ближним. Однако для качественной, безопасной помощи ближнему необходимы навыки, знания теории и практики. Эти знания можно получить через рассмотрение «магического» треугольника или треугольника судьбы С. Карпмана. Для большей наглядности возьмем семью алкоголика. Отношения в такой семье более понятны, т. к. нередки в нашей жизни. Напомню о треугольнике Карпмана, состоящего из трёх вершин: Спасатель-Преследователь-Жертва.

> Человек, который играет роль Жертвы, демонстрирует свою беспомощность и неспособность самостоятельно справиться с трудностями.
>
> При этом жертва путает свою уязвимость с беспомощностью.
>
> «Горе мне! Как все ужасно! Я ни с чем не могу справиться! Ты — единственный человек в мире, кто может мне помочь [3, с. 27]

> Преследователь — это человек, который критикует, оказывает давление, принуждает Жертву и одновременно подтверждает, что Жертва беспомощна и постоянно ошибается. При этом Преследователь путает вербальное насилие с силой. «Ты никогда не… как можно быть таким тупым?» [3, с. 27]

> «Человек, который играет роль Спасателя, вмешивается в дела других людей с целью предложить свою помощь. При этом он сам не знает, как помочь, или делает это, когда его об этом никто не просит.
>
> Спасатель путает спасение с реальной помощью. «Я всего лишь пытаюсь помочь тебе!»
>
> Один из характерных признаков поведения Спасателя заключается в том, что они больше половины всей работы будут делать за других, даже если об этом их не просят» [3, с. 28]

Вышеуказанный треугольник на самом деле «магический», так как стоит в него попасть, как участники действуют по сценарию. Они вынуждены действовать так и никак иначе, это закон, подобный закону гравитации! Участники не играют только одну роль, а двигаются с одной вершины на другую и так по кругу. Вечером муж-алкоголик — Пресле-

дователь (дебоширит, гоняет по дому домочадцев), жена жертва. Утром же роли поменялись: жена перемещается на роль спасателя — дает похмелиться. Потом жена преследователь (упрекает, напоминает про вчерашнее, сетует на жизнь), муж жертва. Алкоголик бывает в роли Спасателя, когда во искуплении своей вины начинает интенсивно заниматься домашними делами, старательно собирается на работу. Эта его позиция неустойчива, поскольку не имеет под собой интереса и радости и при первой возможности он почувствует себя Жертвой (обстоятельств, судьбы, сварливой жены и… отправится к Спасателю — дозе алкоголя). Как видно, одинокому алкоголику не нужны зачастую и посторонние действующие лица. Все действия Преследователя, Жертвы, Спасателя он произведет сам в своей голове. Сам себя осудит, накажет и пожалеет.

Самый ужасающий парадокс в том, что Жертве совершенно не нужно избавление от Преследователя (иначе жертва не будет жертвой), а Спасателю — не нужно, чтобы Жертва прекратила быть жертвой. Какой же Спасатель без жертвы, которую ему нужно защищать, если она «излечится» и «избавится»? Получается, что и Спасатель, и Жертва заинтересованы (неосознанно, конечно) в том, чтобы фактически всё оставалось по-прежнему. Жертва должна страдать, а Спасатель должен помогать. И это, напомню, закон, который установил С. Карпман.

Итак, в данной ситуации все участники оказываются довольны:

Жертва получает свою долю внимания и заботы, а Спасатель — горд тем, какую роль он играет в жизни Жертвы («Когда же, шесть дней назад, я первое жалованье мое — двадцать три рубля сорок копеек — сполна принес, малявочкой меня назвала:

«Малявочка, говорит, ты эдакая!» И наедине-с, понимаете ли? Ну уж что, кажется, во мне за краса, и какой я супруг? Нет, ущипнула за щеку:

«Малявочка ты эдакая!» — говорит. [4]

Приходской священник, богобоязненная прихожанка (жена алкоголика) могут попасть с легкостью в этот треугольник, да зачастую и попадают, потому что не знают о действии сего магического треугольника. Формально оба хотят помочь ближнему, руководствуясь цитатами из св. Отцов. И помощь их может быть действенной, если они не позволят втянуть себя в «треугольник Карпмана». По каким признакам возможно узнать, о том, что вы в треугольнике?

Признаки — это те чувства, которые испытывают участники событий в треугольнике:

Жертва:

Чувство страха, беспомощности, бессилия, никчёмности, собственной неправильности, неправоты, обиды, жалость к себе.

В православной терминологии такому типу соответствует — уныние.

Спасатель:

Желание помочь, сильное чувство жалости, чувство собственного превосходства над жертвой (над тем, кому хочет помочь) и ощущение большей компетентности, силы (он точно знает про то, как нужно действовать), уверенность, что может помочь. Чувство приятного всемогущества по отношению к конкретной ситуации и невозможность отказать (неудобно отказать в помощи или бросить человека без помощи).

В православной терминологии легко узнать человека тщеславного.

Акцент следует сделать на вот каком различии. Жалость — это когда хочется сделать вместо кого-то, а сочувствие — это стремление сделать вместе с кем-то (со-чувствовать)

Преследователь:

Чувство собственной правоты, праведного гнева и благородного возмущения, желание покарать нарушителя, восстановить справедливость. Азарт охоты, погони…

Горделивый человек узнается так же легко.

Итак, чтобы не оказаться в роли Спасателя — не думайте о том, что тот, кто просит и нуждается в помощи, немощен и слаб. Он взрослый человек и умеет не хуже вас трудиться и зарабатывать деньги, обслуживать себя и свои потребности. Дайте человеку решать и делать самому. Пусть он ошибается, но это будут ЕГО ошибки. Ваше желание помочь — искус, жертва является вашим искусителем, и вы фактически являетесь искусителем и провокатором для того, кому стремитесь помочь. Проверьте сначала себя: зачем вам это все надо, какие эмоции и чувства руководят вами?

Понимание действия «магического» треугольника не может окончательно решить ваших проблем (надо работать в каждом конкретном случае с опытным психологом), но знание того, что находишься в треугольнике, уже дает понимание нездоровых отношений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сокровищница духовной мудрости. [Электронный ресурс] http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/sokrovishhnica-duhovnoj-mudrosti/txt421.html (дата обращения: 20.01.2019).
2. Евангелие по Матфею. [Электронный ресурс] https://azbyka.ru/biblia/? Mt.5:7 (дата обращения: 20.01.2019).
3. Карпман Б. С. Жизнь, свободная от игр. Новый транзактный анализ интимности, открытости и счастья / Пер. Д. Касьянов. М.: Метанойя, 2016.
4. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. [Электронный ресурс] http://croquis.ru/2237.html (дата обращения: 20.01.2019).

ACTA ERUDITORUM. 2019. Вып. 30.
СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2019.

Подписано в печать __.__.2019. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Усл. печ. л. ___. Тираж ____ экз. Заказ № ___

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел. (812) 310-79-29, факс. (812) 571-30-75