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

REVIEW

OF THE RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES

2021

volume 22

issue 2

Since 1997

Published 4 times a year

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2021
том 22
выпуск 2

Издается с 1997 г.

Выходит 4 раза в год

Санкт-Петербург

Главный редактор
Д. К. Богатырёв

Зам. главного редактора
А. А. Ермичёв

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

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2021. Том 22. Вып. 2. — СПб.: Изд-во РХГА, 2021.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief
Dmitry Bogatyrev

Editor
Alexander Ermichev

Editorial Board
Oleg Kuliev, Kira Preobrazhenskaya,
Alexey Rakhmanin, Alexandr Sinitsyn, Marina Khromtsova

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

The Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House
St. Petersburg, Russia © Русская христианская
гуманитарная академия, 2021
© Авторы выпуска, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Богатырев Д. К., Сизоненко Д. В.
Концепция универсального гуманизма:
религиозно-философские предпосылки 13

Наровецкий М. А.
Хроники уничтожения человека, или путь от метафизического
физикализма к нигилизму 23

Иванов Е. А.
Исторический нарратив и обыденный опыт:
философско-эпистемологический анализ 34

Сыроватка Л. П.
Гносеологический аспект формирования представлений о природе времени . . . 43

Рахманин А. Ю.
Анализ онтологического аргумента как опыт метафилософии
(Н. Малкольм и М. Лазеровитц) 54

Куксо К. А.
Языки эпидемического бедствия 64

Гончарко О. Ю.
Диотима Мантинейская: к вопросу об историческом существовании
и философском наследии 74

Спиридонова Л. В., Курбанов А. В.
Сатира Феодора Продрома «Против длиннобородого старца,
считающего себя от этого мудрым» 83

Лебедев С. П.
Неопосредствованные и опосредствованные виды познания
в учении Аристотеля 95

Щербаков Ф. Б.
Герменевтический паратаксис в аллегорической практике
стоической и неоплатонической школ 109

Иванова Т. А.
Развитие платоновской идеи андрогина
в гностической и средневековой философии 117

Мурский В. В.
Особенности фихтевской диалектики 125

Кленин П. В.
Религия или игра: ведущее средство
в процессе воспитания нравственности (И. Кант, Ф. Шиллер) 137

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Громов М. Н.
Определения философии в Древней Руси 149

Преображенская К. В.
Русская метафизика между созерцанием и Преданием:
от идеи истинного познания к концепции развития христианства
(В. С. Соловьёв, Н. А. Бердяев, о. С. Булгаков) 158

А. В. Тонковидова А. В., Бойко П. Е.
Соборность в философии П. Флоренского
и С. Н. Булгакова: диалектический подход 166

Исупов К. Г.
Эстетические интуиции отца Сергия Булгакова 180

Евлампиев М. И., Ли Тяньюнь
Иван Карамазов в размышлениях С. Н. Булгакова:
современная оценка героя и позиции критика 197

Макарова А. Ф.
Аристократический социализм Николая Бердяева 208

Клюев А. С.
Философия музыки Николая Онуфриевича Лосского 221

Демин Р. Н.
Заметки неравнодушного читателя. О третьем издании
энциклопедии «Русская философия» 231

Из архива русской мысли

Франк С. Л.
Юбилей двух русских философов 245

Ермичев А. А.
О заметке С. Л. Франка 246

ТЕОЛОГИЯ

Хромцова М. Ю.
Новые формы апологетического мышления
в контексте вызова религиозного и культурного плюрализма. 249

Иеромонах Кирилл (Зинковский), Кузнецова К. В.
Богословская антропология и педагогика: к вопросу сотрудничества. 263

Нофал Ф. О.
Мидраш «Поучение рабби Эилэзера» и корпус мусульманской сунны:
компаративный очерк 270

Прот. Димитрий Сизоненко
Концепции личности человека в религиозно-философской
антропологии Ганса Урса фон Бальтазара 280

Бельков С. Н.
Пастырская психология: предмет, смыслы, компетенции, методы и цели 289

Спятницкая А. С.
Теодицея счастья в Книге Иова. 296

ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

Филиппов Г. Г.
Кто виноват?. 308

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Жунева Е. С.
Игра как феномен трех культур 317

Можайская К. А., Маслов Е. А.
Смерть и посмертное существование в культурах Океании XVIII–XIX вв. 324

Кондаков И. В., Брусиловская Л. Б.
С. Прокофьев vs Д. Шостакович:
сравнительный опыт творческого выживания. 334

Дударева М. А.
Апофатическая традиция, или иерофания в стихотворении
С. А. Есенина «Душа грустит о небесах…». 351

Жукова Л. Е.
Философские особенности метафор в творчестве Б. К. С. Айенгара 359

Храмов В. Б.
Онлайн-трансляция «концерта без публики»
как феномен художественной культуры. 371

Эйльбарт Н. В.
Царь Иван Грозный в польскоязычной литературе XIX — начала XX в. 378

Эйльбарт Н. В., Гусман Л. Ю., Дружевский А. О.
От концепции «двух Иванов» к образу душевнобольного государя:
российская публицистика XIX века об Иване Грозном 385

БИБЛИОГРАФИЯ

Базанов П. Н.
Спекторский Е. В. Воспоминания / вступ. ст. С. И. Михальченко,
Е. В. Ткаченко; подготовка текста, коммент. С. И. Михальченко;
коммент. П. А. Трибунского. — Рязань, 2020. — 654 с.
(Серия «Новейшая российская история: исследования и документы», т. 13). . .392

CONTENTS

PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

Bogatyrev D. K., Sizonenko D. V.
The concept of universal humanism: religious and philosophical premises 13

Narovetskiy M. A.
Chronicles of the abolition of Man
or The path from metaphysical naturalism to nihilism. 23

Ivanov E. A.
Historical narrative and everyday experience: philosophical
and epistemological analysis 34

Syrovatka L. P.
Gnoseological aspect of forming the representation of the nature of time. 43

Rakhmanin A.Yu.
The analysis of ontological argument as an essay in metaphilosophy
(Norman Malcolm and Morris Lazerowitz) 54

Kukso K. A.
The Languages of Epidemic. 64

Goncharko O. Yu.
Diotima of Mantineia: towards the Question of Historical Existence
and Philosophical Heritage 74

Spyridonova L. V., Kurbanov A. V.
Against an old man, who thinks himself wise because
of his long beard by Theodore Prodromos 83

Lebedev S. P.
Non-mediated and mediated types of knowledge in the teachings of Aristotle. 95

Shcherbakov F. B.
The Phenomenon of Hermeneutical Parataxis
in the Stoics' and Neoplatonics' Allegorical Practics 109

Ivanova T. A.
Evolution of the Plato's idea of androgyne in Gnostic and Medieval Philosophy 117

Murskiy V. V.
Features of Fichte's dialectics 125

Klenin P. V.
Religion or play: a leading agent in the process
of moral education (I. Kant, F. Schiller) 137

RUSSIAN PHILOSOPHY

Gromov M. N.
Definitions of philosophy in Ancient Russia. 149

Preobrazhenskaya K. V.
Russian Metaphysics between Contemplation and Tradition:
from the Idea of True Knowledge to the Concept of the Development
of Christianity (V. S. Solovyov, N. A. Berdyaev, O. S. Bulgakov) 158

Tonkovidova A. V., Boyko P. E.
Sobornost in the philosophy of P. Florensky and S. N. Bulgakov:
a dialectical approach 166

Isupov K. G.
Aesthetic intuitions of father Sergiy Bulgakov 180

Evlampiev I. I., Li Tianyun
Ivan Karamazov in reflections of S. N. Bulgakov:
modern assessment of the hero and the position of the critician. 197

Makarova A. F.
Aristocratic socialism of Nikolai Berdyaev 208

Klujev A. S.
Philosophy of music of Nikolai Onufrievich Lossky 221

Demin R. N.
Notes of a concerned reader: to the publication
of the third edition of the encyclopedia "Russian philosophy" 231

The archives of Russian thought

Frank S. L.
Anniversary of two philosophers 245

Ermichev A. A.
About S. L. Frank's note 246

THEOLOGY. RELIGIOUS STUDIES. HISTORY OF RELIGION

Khromtcova M. Yu.
New forms of apologetic thinking in the context of the challenge of religious 249

Hieromonk Kirill (Zinkovskiy), Kuznetsova K. V.
Teological anthropology and pedagogy: on the issue of Cooperation. 263

Nofal F. O.
Midrash "Chapters of Rabbi Eliezer" and Muslim Sunnah: an Comparative Essay . .270

Archpriest Dimitry Sizonenko
The concept of human person
in the religious philosophical anthropology of Hans Urs von Balthasar. 280

Bel'kov S. N.
Pastoral psychology: subject, meanings, competence, methods and aims 283

Spyatnitskaya A. S.
Theodicy of happiness in Job's book. 296

SIGNS OF THE TIMES

Filippov G.G.
Who is guilty? 308

CULTURAL STUDIES

Zhuneva E. S.
Game as a phenomenon of three cultures 317

Mozhaiskaya K. A., Maslov E. A.
Death and posthumous existence in the cultures of Oceania
in the 18th — 19th centuries 324

Kondakov I. V., Brusilovskaya L. B.
S. Prokofiev vs D. Shostakovich: comparative experience of creative survival. 334

Dudareva M. A.
Apophatic tradition or hierophany in S. A. Yesenin's poem
"The soul is sad about heaven..." 351

Zhukova L. E.
Philosophical specifics of metaphors in the works of B. K. S. Iyengar. 371

Khramov V. B.
Online broadcasting «concert without public» as a phenomenon of artistic culture . .371

Eylbart N. V.
Tsar Ivan the Terrible in Polish-language literature of the 19th - early 20th
centuries 378

Gusman L.Yu., Eylbart N. V., Druzhevsky A. O.
From the concept of «two Ivans» to the image of the mentally ill sovereign:
Russian journalism of the 19th century about Ivan the Terrible 385

BIBLIOGRAPHY

Bazanov P. N.
Spektorsky E. V . Memories / intro art. S. I. Mikhalchenko,
E. V. Tkachenko; preparation of the text, comments. S. I. Mikhalchenko;
comment. P. A. Tribunsky. — Ryazan, 2020. — 654 p.
(Ser.: "Recent Russian History: Research and Documents", vol. 13) 392

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.010
УДК 111.12

Д. К. Богатырев, Д. В. Сизоненко*

КОНЦЕПЦИЯ УНИВЕРСАЛЬНОГО ГУМАНИЗМА: РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ**

В статье раскрываются предпосылки формирования концепции универсального гуманизма. Показано, что немецкая классическая философия, в частности, система Гегеля была источником не только атеистического гуманизма, но и имела в качестве своих следствий возвращение к идеям религиозного универсального гуманизма. Такая возможность открывалась в понимании Гегелем религии как движения Духа к универсальному.

Ключевые слова: христианство, диалектика, гуманизм, универсальное, Бердяев.

D. K. Bogatyrev, D. V. Sizonenko

THE CONCEPT OF UNIVERSAL HUMANISM: RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL PREMISES

The article reveals the preconditions for the formation of the concept of universal humanism. It is shown that German classical philosophy, in particular, Hegel's system was not only the source of atheistic humanism, but also had as its consequences a return to ideas of religious universal humanism. Such an opportunity opened up in Hegel's understanding of religion as the movement of the Spirit towards the universal.

Keywords: Christianity, dialectics, humanism, universal, Berdyaev.

В своих последних книгах Н. А. Бердяев все чаще говорит о глубочайшем кризисе, в котором пребывает христианство в XX столетии.

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии; rector@rhga.ru

Сизоненко Дмитрий Викторович, аспирант Русской христианской гуманитарной академии; 7134867@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–011–00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

«В известном смысле можно сказать, что христианство кончается и возрождения можно ждать лишь от религии Святого Духа, которая возродит и самое христианство, будучи его исполнением. Слабость христианства в мире, охваченном движениями, исполненными динамическими силами и часто демониакальными, есть слабость исторического христианства и означает переход к христианству эсхатологическому, обращенному к свету грядущего. Христианство эсхатологическое и будет религией Духа, религией Троичности, исполняющей обетование, надежды и ожидания. Мы находимся как бы в антракте, и в этом мучительность нашей эпохи» [1, с. 11].

Одна из причин такого катастрофического положения христианства, по убеждению Н. А. Бердяева, заключается в догматической приверженности идеям и принципам ортодоксального традиционализма. Однако очевидно, что эта причина является главным препятствием на пути к универсализму христианства, к исполнению его вселенской миссии. Все ключевые концепты христианства оказались безнадежно устаревшими, а их истолкование в духе традиционализма в результате лишь подрывает веру. Необходимо отказаться от устаревших представлений, бывших когда-то актуальными для людей далекого прошлого, но теперь утративших свой подлинный смысл, и создать новое «эсхатологическое христианство», которое соответствовало бы надеждам и верованиям современного человека, которое приобрело бы тем самым характер истинно вселенского, универсального гуманизма. По мнению Н. А. Бердяева христианство нуждается в своего рода «коперниканском перевороте», в радикальном пересмотре истин божественного откровения. В первую очередь из христианской теологии следует исключить «дурной антропоморфизм», «жесткий социоморфизм» и «неоправданный космоморфизм». Представления о Боге должны быть освобождены от явных анахронизмов, от атрибутов произвола и жестокости, которые в древности не считались предосудительными. Речь идет, если можно так выразиться, о христианстве «с человеческим лицом», где Бог предстает в качестве субъекта, руководствующегося в своих деяниях не произволом, а свободой, ограничиваемой велениями совести. Эти идеи Н. А. Бердяева нередко трактуются как призыв к интерпретации христианской догматики в духе массовой культуры XX столетия: христианство не столько должно быть понятым, сколько понятным большинству. Но в любом случае в идее «эсхатологического христианства» можно увидеть попытку если не решить, то хотя бы поставить проблему универсального религиозного гуманизма.

Нельзя не заметить, что и у Н. А. Бердяева, и в русской религиозной философии вообще, данная проблема воспринимается не позитивно, не в качестве решения весьма важной концептуальной задачи (как вернуть христианству его вселенское, универсальное значение), а негативно (как устранить существующие препятствия на пути к универсальному религиозному гуманизму). Таких препятствий обнаруживалось немалое количество. Одним из них был набиравший в России популярность марксизм, который воспринимался в русской религиозной философии как разновидность атеистического гуманизма, богоборчества (другие формы такого гуманизма, например, атеистический экзистенциализм, были еще неизвестны).

С самых первых своих шагов на литературном поприще Н. А. Бердяев выступает с позиций религиозной критики марксизма. Главные цели этой

критики — материализм, экономический детерминизм и учение о классовом характере идеологии. Учение о классовой борьбе, о классовом характере любых концептуальных конструкций (философских, художественных, религиозных и т. д.) вызывает возражения именно потому, что заведомо отвергает возможность универсального гуманизма (именуемого в среде марксистов «абстрактным гуманизмом», т. е. не осознающим своей классовой природы). Как считает Н. А. Бердяев,

> «нельзя быть идеологом класса, можно лишь принадлежать к данному классу, быть проникнутым его интересами, отстаивать их, тогда неуместным оказывается слово «идеолог», или, не принадлежа к классу, и, будучи заинтересованным, защищать справедливость его требований, но это значит быть идеологом правды, руководствоваться сверхклассовым интересом и поэтому тут неуместно слово «классовая»» [3, с. 125].

Учение о классовой борьбе приводит к тому, что марксизм перестает быть наукой, или философией, и становится религией в том дурном, антиуниверсальном понимании этого слова, от которого и должно избавиться «эсхатологическое христианство».

> «Социалистическая религия не есть организация экономической жизни… это целое вероучение, решающее вопрос о смысле жизни и цели истории, она пытается воздвигнуть царство счастья и справедливости, опираясь на идею прогресса, но при этом эта новая вера считает возможным и должным для счастья тысяч одного сделать несчастным и даже уничтожить, превратить в средство, это есть соблазн отвлеченного гуманизма» [2, с. 537].

Другое препятствие, обнаруживаемое русской религиозной философией (но далеко не всегда преодолеваемое), — это противопоставление России и Европы. Оно осмысливалось и в категориях политических (Н. Я. Данилевский), но гораздо чаще в категориях религиозно-философских, как антитеза «романо- германской Европы» и «христианского Востока», или, более глобально, как антитеза «Афины-Иерусалим». Так, например, А. Ф. Лосев утверждал: «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западно-европейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским конкретным, богочеловеческим логосом» [4, с. 73]. Однако, является ли абстрактное *ratio* специфически западно-европейским началом? И, в свою очередь, действительно ли конкретный, богочеловеческий логос можно найти только на Востоке? Очевидны некие общие основания, например, платонизм, в равной степени притягательный и для западноевропейской теологии, и для восточной мысли. Столь же несостоятельно противопоставление «западной» схоластики восточной мистике. Неправомерны и более близкие к современности попытки идентифицировать Запад с атеистическим гуманизмом, а Восток с теоцентризмом. Даже если оставить в стороне содержание противопоставляемых тезисов, их истинность или ложность, нельзя не согласиться, что они не содействуют, а, скорее, препятствуют формированию концепции универсального христианского гуманизма. Означает ли это, что формирование такой концепции в принципе невозможно средствами философии? Мы не согласны с таким утверждением,

и полагаем, что обращение к некоторым идеям немецкой классической философии может принести существенную пользу в решении данной проблемы.

Первое, о чем следует вспомнить, — это учение И. Канта о «вечном мире», который должен наступить, когда человечество перейдет во «всемирно-гражданское состояние». Под «вечным миром» И. Кант понимает такой порядок отношений между людьми, когда на смену неизбежному ущемлению прав, обусловленному столкновением свободы одного человека со свободой другого, приходит сообразующееся только с законом гражданское общество. Такое общество не знает государственных границ, поэтому представляет собой «всемирно-гражданское целое», опирающееся на свободный «союз народов» [8, с. 306–307; 7]. Нельзя не заметить, что некоторые современные теории глобализации стремятся следовать теоретическим основаниям И. Канта, который, разумеется, истолковывает проект «всемирно- гражданского состояния» в горизонте опыта своего времени. Безусловно, на практике процессы глобализации приводят не столько к возникновению «всемирно-гражданского» состояния, сколько к расщеплению мира на этнические и субэтнические общности, к фрагментации мирового целого. Вместе с тем сам факт развертывания процессов глобализации говорит о том, что человечество находится на ином, качественно новом уровне своего существования.

Но гораздо более плодотворным оказывается обращение к диалектике Гегеля, в качестве следствий которой позже формируются не только различные версии атеистического гуманизма (Ж. Батай, А. Кожев и др.), но и предпосылки для возвращения гуманизма религиозного. И если относительно того, какой характер имеет учение Гегеля о человеке, — атеистический или религиозный, — споры продолжаются и сегодня, то в том, что касается универсальности этого учения, сомнений никаких нет. Эта универсальность является прямым следствием философской системы Гегеля, изложенной в двух главных произведениях, — «Науке логики» и «Энциклопедии философских наук». Именно гегелевская диалектика выступает как принцип универсального понимания человека и мира.

Другая важнейшая характеристика гегелевского учения о человеке — свобода, ключевое слово как «Феноменологии духа», так и всего творчества Гегеля в целом. Свобода с первых строк «Феноменологии духа» представляет собой горизонт сознания; сознание приобретает окончательную устойчивость в той мере, в какой прояснение его противоречивого отношения к самому себе, являющегося фактом самосознания (самосознание оказывается подлинно самостоятельным лишь в силу своей относительной несамостоятельности) открывает возможность найти новые основания его отношения к осознаваемой внешности. Соответствующий раздел «Феноменологии духа» показательно озаглавлен как «Свобода самосознания» [5]. Несчастное сознание, точка завершения этой новой последовательности, объединяет в себе односторонние истины господина и раба; оно универсально и тем не менее частично связано с особенным; его «несчастье» заключается не в концептуально подтвержденном соединении самостоятельности и несамостоятельности, а в том факте, что в нем преобладает явная дисгармония между этими двумя моментами, которые оно осознает равно необходимыми. Явное пробуждение в разуме, которое,

как оказывается, предполагается с самого начала приключений самосознания, даст о себе знать, как только силлогизм аскезы будет означать возникновение всеобщего как особенного, и следовательно, совместное рефлексивное предположение этих двух одинаково существенных моментов.

Приключения «признания» будут идти своим ходом: за пределами еще формального примирения сознания и самосознания, выраженного в рамках раздела «Разум», оно находит решение в опыте истории — диалектики «зла и его прощения», последнего опыта Духа. Именно тогда логическая схема, которую уже выделил этот первый раздел, посвященный анализу самосознания — и который убедил самосознание, что оно оказалось в двойном тупике — подтверждается на этот раз в конкретной встрече двух исторических индивидов, в принципе общественной и политической реальности. Останется рассказать, как это достижение зрелости Духа в его сознании (История) измеряется фигурой, где завершается речь Духа в его самосознании (Религия). Где разыгрывается, в его окончательном размахе, то важное «движение-к-бездне», которое уже заявляло о себе при переходе к Разуму. Разум, Абсолютное Знание, Сущность в Логике и сама Логика в Системе в целом: все это реальности чистого опосредствования и, как следствие, ни в коей мере не преподносимые в окончательной конструкции; скорее, постоянное возобновление движения эффективности в том, что составляет его внутреннюю сложность и, следовательно, его структурную незавершенность. Именно в этом горизонте прорисовываются профили господина и раба; именно в этом свете может быть испытана и фактически создана их соответствующая «рентгеноскопия».

Теперь можно изложить различные «образы», которые эти реальности были способны принимать в устанавливавшейся тогда систематике. В первую очередь те, что касаются области Истории.

Первый такой образ — это греческий полис. Как и многим другим современникам той эпохи, «на заре немецкого идеализма», Гегелю было знакомо искушение «прекрасным греческим целым»: выражение уже — хотя и в непосредственном виде — *нравственности*, которая найдет свое полное завершение в образе государства. Внутри этого греческого мира индивид получает свое этическое определение вследствие своей включенности в систему связей, определяющих его задачу и *непосредственно* отождествляющих его с универсальным. К тому же это общество основано на строгом взаимопроникновении политического и религиозного порядка — женщина, хранительница очага, воспитательница, ответственная за линию предков и за реальность богов, сочетает эти обязанности с обязанностями мужчины, который руководит политической деятельностью и организацией города; эти две стороны, и та и другая важные для выражения этического, теоретически объединялись в гармонии, из которой должен был изгоняться любой конфликт. Этот мир не смог продержаться и погиб под ударами внутренних распрей. Как это объяснить? Амальгамой, установленной между этической задачей — для своего Я и для сферы универсального — и индивидами с определенными способностями, выделяющими их в непосредственности их «природного» существования; та биологическая случайность, которая дает нам женщину или мужчину, устанавливает для каждого из них не только обязанности, но определенное число

ограничений — что как раз и противоречит универсальной сущности этики. Антигона разрушает это противоречие, в той мере, в какой долг, связывавший ее с братом-мятежником даже после его смерти, она предпочла запрету, заставлявшему ее следовать в публичном пространстве канонам «благочестия». Ее восстание против приказа Креонта, запрещавшего погребение ее брата, означал триумф универсального этического над определенной частичностью политической организации. Теперь, для Гегеля, очевидно: политика должна отказаться от всякого неправомерного определения культуры природой, что в последней инстанции предполагает приоритет этического над политическим.

Во-вторых, римский мир. Второй образ Духа в Истории — точный антипод первого. Когда греческий полис обладал принципом тождества между единичным и всеобщим, тогда римский мир пытался поощрять социальный порядок, основанный на абсолютном праве, которое было правом каждого гражданина по отношению ко всем остальным и по отношению к самой власти. Универсальное тогда сводится к целому формального типа, гарантом которого является император, к которому, как предполагалось, каждый гражданин может обратиться напрямую. В итоге там имел место распад общества и исчезновение институционального посредничества. Что делает из этой реальности, с точки зрения свойственной Гегелю концепции, самый бедный из образов Духа в Истории.

В-третьих, то, что называют *Ancien Régime*. Здесь противопоставление индивидов и всеобщего, которое оказывается непреодолимым в социальном порядке — где различия застывают в иерархии, где язык развращен и подчинен императивам денег и власти — ищет разрешения в отношении вертикального типа, которое противопоставляет и связывает друг с другом «мир снизу» и «мир сверху». Политика, таким образом, — это бытие, основанное на трансцендентном законе (на принципе божественного права); этот мир мысли сам оказывается тогда обогащенным дуализмом, который преобладает в мире осязаемых реальностей. Сохранение такого видения вещей зависит, следовательно, от исхода сражения, которое ведется, короче говоря, философами *Aufklärung* — чисто негативным и критическим оружием — и религиозными людьми, создателями застывшей вселенной, целиком позитивной. И те и другие, согласно Гегелю, не имеют истинной позиции.

Следующий этап — Французская революция. Может показаться странным засчитывать Французскую революцию в число «образов» Духа в Истории, поскольку она ознаменована радикальной постановкой под сомнение любой социальной структуры, и ее единственным принципом является принцип «абсолютной свободы», которую следует признавать за каждым единичным человеком. Тем не менее, это событие для Гегеля представляло важнейшую дату в истории мира, поскольку впервые там было установлено стремление признать за каждым человеком полное достоинство *просто потому, что он человек*. Не является ли такое соединение универсального и единичного самим основанием нравственности? Крах такой попытки идет от разума, совершенно противоположного тому, который повлек за собой исчезновение греческого мира: тогда это была излишняя определенность нравственности природой, что и спровоцировало разрушение этого первого образа, теперь же

невоздержанность непосредственной определенности природы нравственным требованием приводит к тому же самому результату. На самом деле еще раз опосредствование и, следовательно, сам принцип историчности оказываются под ударом. Так как от индивида, в каждом его слове, в каждом его действии, требуется располагаться на уровне универсального — что означает одновременно и отрицание любой социальной организации, и потенциальное обвинение индивида, не способного при любых обстоятельствах подняться до такого универсального. Именно поэтому человек, бессильный воплотить абсолютность своей свободы, должен быть объявлен подозрительным, а затем виновным. Террор был завершением этого процесса и означал провал этой попытки. Все, следовательно, должно было возобновиться еще раз, чтобы была сообщена наиболее осязаемая действительность неотъемлемому принципу свободы.

Следующий образ Духа в Истории воплощен в Наполеоне. Это анархическое отклонение нашло первую политическую коррективу в конституционном творчестве Наполеона. Многое было написано об обольщении, которое испытал Гегель к тому, в ком он видел «мировую душу». Здесь речь не идет о какой-либо разновидности консерватизма, предполагающего возвращение к «порядку». Скорее, это осознание того, что великое дело современного мира, а именно дело свободы, является только помехой, если отсутствуют средства ее конкретного осуществления. Наполеон был для Гегеля тем, кто перестроил социальную реальность, основал новый юридический порядок и сумел установить Конституцию, без которой не было бы объективного примирения между существенными определениями универсального и единичного.

Наконец, Конституционное государство. Достаточно будет здесь напомнить некоторые определяющие признаки этой теоретической конструкции. Конституция образует что-то вроде скоординированного целого, постоянно действующего и идеально приспособленного к требованиям, которые раскрывает эволюция времени. Предполагается, что именно в ней народ осознает сам себя, свою историю, а также свои возможности в будущем. Такая Конституция выдвигает на первый план нечто вроде «напряженного» равновесия между тремя моментами «умозаключения власти», которое связывает друг с другом аспекты единичного, частного и универсального: личностью «правителя», призванного устанавливать решения в последней инстанции, «правительством» и «администрацией», которые обеспечивают движение и связь духовных феноменов, оживляющих социальное тело, и наконец, «народа» и институтов выражения его воли, которыми являются, с одной стороны, законодательные органы, а с другой, общественное мнение. Каждый из этих моментов обладает нравственной легитимностью лишь при признании его внутренней сопричастности с двумя другими, имеющимися в наличии и воздействующими на него определяющим образом. Конституционная монархия, например, которая у Гегеля определяет саму эту систему, сразу же превратилась бы в деспотизм, если бы верховному правителю пришлось принимать акты, которые внутренне не руководствовались бы признанием в нем самом потребностей или жалоб народа. Наоборот, народ не замедлит погрузиться в анархию, если он предастся своим непосредственным инстинктам, не признавая, в сущности, диалога с особенностью государства и с единичностью верховного правителя.

Что касается образов Духа в его самосознании, т. е. Религии, то здесь у Гегеля также разворачивается определенная градация. Место религии у Гегеля определяется в соответствии со степенью ее универсальности. В «Энциклопедии философских наук» религия выполняет функцию среднего термина и подтверждает тем самым единство между первичной непосредственностью искусства и достигнутой непосредственностью философии. Разумеется, на уровне завершенности, которая отмечает эти три реальности (искусство, религию, философию), каждый из данных моментов сам по себе является носителем целого. Относительно религии Гегель утверждает, правда, что она выражает это целое на основе представления, то есть, согласно порядку, в определенной степени внешнему к своему собственному содержанию. Тем не менее, при вхождении в область Абсолютного духа он не боится утверждать, что религия может быть принята за элемент, включающий два других момента: «религию — как эта высшая сфера может быть охарактеризована в общих чертах — можно рассматривать в такой же мере исходящей из субъекта и в нем находящейся, как и исходящей объективно из абсолютного духа…» [6, с. 382]. Очевидно, что искусство и философия, первая в непосредственном виде, вторая в завершенной форме спекуляции, не имеют иного содержания, кроме того же самого, которое религия выражает в образе представления. В этом отношении речь идет об области одновременно и частной, и универсальной, области, которая аутентичным образом соединяет объективное и субъективное.

Такое измерение вытекает, кажется, из того места, которое отводится религии в «Феноменологии Духа». Раздел «Религия» — пятый в произведении, после «Сознания», «Самосознания», «Разума», «Духа» и перед «Абсолютным знанием» — представляет собой вторичное истолкование исторического целого. Таким образом, Религия — где она называется *Menschwerdung* («становление человеком») Духа, прежде рассматриваемого в самом себе — должна быть понята как имеющая объем, равный истории в целом; ее предназначение состоит в объединении обыденного сознания, направленного на объективность мира, с самосознанием, или, точнее, с отношением между самосознаниями, которым суждено взаимно друг друга «признавать»; религия, таким образом, образует собой движение к завершению, и философское знание рождается из осознания соответствия между содержанием религии и формой признания, в которой кульминирует история после Французской революции.

Это означает, что религии недостает истинности своего понятия, когда она замыкается на обладании знанием, полученным из откровения, которое следовало бы признать истинным вне его исторической действительности. Поэтому конечная цель «откровения» (*Geoffenbarte*) — стать «явным» (*offenbar*) и в качестве такового всем доступным. В откровении есть выражение целого, но оно является таковым лишь в модальности принципа; как раз его включенность в историю и сообщает ему его истинную универсальность и, следовательно, его философское значение.

Это становится понятным по ходу развертывания определенного числа религиозных образов, последовательность которых образует *представление* о Духе в его объективном содержании. Различные моменты этого процесса

являются также этапами «феноменологии» религии, и здесь будет достаточно напомнить о ее трех главных формах.

Естественная религия отождествляет Божество с вещью, которая символизирует его присутствие или его действие: светоносная субстанция зороастризма, тотемы так называемых примитивных религий, геометрические формы пирамид, реальности растительного или животного мира, первые изображения, рожденные трудом художника. В религии красоты начинают появляться первые человеческие формы: статуи, населяющие строгую геометрию архитектуры; изображения, в которых человеку отводится определенная роль (игры, культ); наконец и главным образом язык, в котором выражается возникновение Духа в умопостигаемой форме. Наконец, религия откровения (речь идет о христианстве) показывает, как понятие осуществляется в судьбе единичного человека, смерть которого открывает путь к универсальности смысла: теперь сообщество верующих становится пространством проявления Духа и вписывает универсальность понятия в объективность исторического образа.

Этот окончательный образ религии, который подводит итог всем остальным и завершает их на уровне их значения, выражает себя адекватным для Гегеля образом в лютеранской общине. Сам он оставался всю жизнь верующим лютеранином, хотя и не соблюдал все обряды. Можно предположить, что именно эта форма христианства предполагалась Гегелем как непосредственная ступенька на пути к философскому преодолению религии. Именно философское познание показывает нам, что Церковь и государство не противопоставляются содержанием истины и разумности, но что различие исходит только из формы. Разумеется, и политика, и религия, на их собственном уровне, не преодолеваются. Они, тем не менее, требуют повторного *философского* истолкования. В «Феноменологии Духа», в разделе «Абсолютное знание», заявляется об «унификации» двух видов примирения между сознанием и самосознанием Духа, примирения, которое разыскивается в истории и подтверждается в религии.

Чтобы уловить цель этого двойного «снятия», в отношении этого горизонта завершения важно уточнить, что доступ к философии не выражается во взлете к какому-то иному региону духовной реальности; философия не зависит ни от какого «где-то»: она является способностью выражать неопределенность политического и религиозного в осмысленной речи — простым процессом истолкования, не имеющим ни начала, ни конца и ни возможности завершения в конечном образе. Тем более она не является таковым образом для каждой из двух областей, здесь рассматриваемых, но это только открытое движение, обнаруживающее в себе самом исток своей собственной бесконечности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. — М.: АСТ, 2011.

2. Бердяев Н. А. Социализм как религия // Вопросы философии и психологии. — М., 1906. — Кн. V (85). — С. 508–545.

3. Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. — СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907.

4. Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. — Свердловск: Издательство УрГУ, 1991.

5. Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа. — СПб: Наука, 1992.

6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 3. — М.: Мысль, 1974.

7. Кант И. К вечному миру. // Кант И. Сочинения. В 8 тт. — М.: Издательство «Чоро», 1994. — Т. 7. — С. 5–57.

8. Кант И. Критика способности суждения. — М.: Искусство, 1994.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.007
УДК: 17.0, 165.

М. А. Наровецкий*

ХРОНИКИ УНИЧТОЖЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА, ИЛИ ПУТЬ ОТ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ФИЗИКАЛИЗМА К НИГИЛИЗМУ

В статье разбирается вопрос зарождения метафизического физикализма, предпосылкой которого является позитивизм. Следствием метафизического физикализма является нонкогнитивизм. В традиционном понимании нонкогнитивизм ассоциируют с эмотивизмом, но более опасная его форма — нигилизм. Нонкогнитивизм обязывает сторонника метафизического физикализма устранить ценности, и поэтому неизбежно ведет его к нигилизму. Клайв Льюис и Уве Майкснер показывают фатальные последствия этой позиции, ведущие к уничтожению человека.

Ключевые слова: физикализм, нонкогнитивизм, эмотивизм, норма, позитивизм, нигилизм, К. С. Льюис, У. Майкснер, Э. Кант.

M. A. Narovetskiy

CHRONICLES OF THE ABOLITION OF MAN OR THE PATH FROM METAPHYSICAL NATURALISM TO NIHILISM

The article deals with the origin of metaphysical physicalism, the premise of which is positivism. A consequence of metaphysical physicalism is non-cognitivism. In the traditional sense, non-cognitivism is associated with emotivism, but its more dangerous form is nihilism. Non-cognitivism obliges the proponent of metaphysical physicalism to eliminate values, and therefore inevitably leads him to nihilism. Clive Lewis and Uwe Meixner show the fatal consequences of this position, leading to the destruction of man.

Keywords: physicalism, non-cognitivism, emotivism, norm, positivism, nihilism, C. S. Lewis, U. Meixner, I. Kant.

* Наровецкий Максим Алексеевич, аспирант Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного РАН; Narovetskii.Maksim@yandex.ru

ВВЕДЕНИЕ

Считается, что метафизический физикализм как философское направление зародился менее века назад. И уже в наши дни, благодаря развитию идущих в ногу со временем физических, нейрофизиологических и биологических наук, кибернетики, функциональной психологии и социологии, укрепил свое положение, став таким образом доминирующей и в какой-то мере ортодоксальной точкой зрения.

Написанию данной работы послужило намерение осмыслить философские истоки зарождения метафизического физикализма как направления, а также изложить его системные следствия — влияние формируемой им мировоззренческой позиции на сферу познания, на духовное и ценностное формирование человека.

Для осуществления данного намерения мы предоставим краткую историко-философскую ретроспективу зарождения метафизического физикализма. Мы покажем, почему отправной точкой и предпосылкой его зарождения являются именно философские шаги Иммануила Канта, выделив два его философских допущения, ставшие основанием формирования позитивизма как прообраза метафизического физикализма. Далее мы проследим трансформацию позитивизма в метафизический физикализм. После этого определим философские производные физикализма и возникающие в связи с ними (физикализмом и его производными) философские и этические проблемы. Для этого обратимся к рассуждениям двух известных противников метафизического физикализма: к английскому философу Клайву Стейплзу Льюису, который одним из первых вступил с ним в неравную (Льюис не являлся профессиональным академическим философом) и непримиримую философскую борьбу, и к современному немецкому философу, последовательному оппоненту метафизического физикализма и исследователю философии Льюиса, Уве Майкснеру. Их аргументы укажут на ключевую ошибку метафизического физикализма, которая, в случае принятия данной мировоззренческой позиции, принесет его сторонникам (и не только его сторонникам) фатальные трудности.

РЕТРОСПЕКТИВА

Как известно, спор об источнике познания в философии не прекращается со времен античности. Одни полагают, что источником знания является эмпирический мир — физика, другие — что источником знания является сфера духовного — метафизика. Начиная с эпохи Нового времени это противостояние вступило в решающую фазу, и это связано в первую очередь с усилениями значения в познании мира естественных наук, метод которых отличается опорой на эмпирический опыт, нацеленностью на объективность и использованием математического языка. Именно математика становится важнейшим универсальным средством отыскания, формулирования и объяснения законов природы. Но с ростом авторитета естественных наук философия, опирающаяся на метод естественно-научного познания как единственно надежный, поставила

под вопрос достоверность знания метафизического, поскольку под вопрос метода попали неподвластные ему духовные сущности.

Первым философом, который взялся за обоснование самого метода и, показав его обоснованность, предпринял системную попытку обоснования метафизики с целью прояснения ее возможности и устранения вышеназванного противостояния и сделал в этом направлении два решающих шага, был Иммануил Кант. Утвердив естественнонаучное познание в качестве достоверного (позитивного) знания, Кант, сделав два решающих шага, открыл сциентизму дверь в область духовного, куда, вооруженные логикой, как методом рационального обоснования, вторглись представители логического позитивизма и их последователи.

ШАГ ПЕРВЫЙ: КРИТИКА ВОЗМОЖНОСТЕЙ МЕТАФИЗИКИ

Как известно, Кант не был сторонником дуализма познания и разделения познания на априорное и опытное. Кант полагает, что метафизическое познание как таковое не может выступать источником знания, поскольку без привязки к опыту это знание является пустым. Единственное позитивное знание, а следовательно, знание, которое заслуживает доверия, — это знание, источником которого выступает эмпирический опыт. В своих «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике» Кант критикует Дэвида Юма, который полагал, что формальные истины (god формальными истинами Юм понимал математические идеи: «Пусть в природе никогда бы не существовало ни одного круга или треугольника, и все-таки истины, доказанные Евклидом, навсегда сохранили бы свою достоверность и очевидность» [9, с. 21]), являются единственным необходимо-достоверным знанием, знанием которое не может определяться опытом или познанием мира как такового, поскольку знание о мире, полученное из опыта, лишь выглядит как достоверное, являясь по своей сути случайным, а на деле — проекцией человека и человеческого на мир.

В «Критике чистого разума» Кант заявляет:

> Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы <…> Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание [4, с. 71].

Другими словами, Кант не рассматривает априорное познание как формальные истины, замкнутые в себе; преодолевая такое понимание сущности знания, он предлагает рассматривать априорное знание как одно из начал аппарата познания, которое привносит в опыт нечто безусловное и использование которого предполагает необходимое обращение к опыту. Познание — это наполнение априорно данного содержательным — опытом.

Итак, своим первым шагом Кант подвергает сомнению возможности метафизики.

ШАГ ВТОРОЙ: ОТРЫВ ОТ НРАВСТВЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ — КРАЙНИЙ ЭТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ

Известно также, что Иммануил Кант является основоположником крайнего этического реализма. Кант противопоставляет субъективные интересы и предпочтения объективным этическим нормам и отвергает какое бы то ни было обоснование этической нормативности, исходящее из желания. Кант полагает, что единственным допустимым основанием этической нормативности может быть только свободная воля (или практический разум). Кант утверждает, что правильность поступка должна определяться не желанием и не ценностью объекта как такового, а исключительно уважением к «законодательству практического разума» или формальному соответствию поступка его разумным основаниям [6, с. 59]. Чтобы оставить в качестве оснований для морального поступка одни лишь операции разума, он предлагает всякий раз отделять «чистые операции разума от путанной и страстной эмпирической души» [8, с. 120]. Кант считает, что практический разум является единственным причиной, реализующей способность поступать согласно рациональным убеждениям; его «повеления» должны обладать законодательным статусом и принимать вид морального закона, который разум накладывает сам на себя (свободная воля, согласно Канту, понимается как практический разум). Универсальность морального закона заложена в требовании практического разума привести свои максимы в соответствии с принципом: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [4, с. 25].

Таким образом, Кант полагает, что нравственная ценность поступка определяется соответствием универсальному нравственному закону, и возникает исключительно из уважения к нему.

Но коль скоро основанием морального являются максимы разума, то моральное познание, отграниченное Кантом от «путанной эмпирической души», отграничивается тем самым от опыта, и становится трансцендентным миру.

Позитивизм — прообраз метафизического физикализма

Итак, в результате своих изысканий Кант ограничивает метафизику, открывая тем самым дорогу позитивизму, задачей которого, как бы парадоксально это не звучало, станет устранение с помощью физики метафизики, как таковой.

Русский философ Алексей Александрович Козлов считает, что общие свойства позитивизма состоят в

> отрицании метафизики, как науки вообще, притом не определяя под метафизикой строго и ясно, что под ней подразумевается; если обобщить все, что позитивисты отрицают, имея ввиду метафизику, то можно заключить, что к ней относится учение о предметах не подлежащих чувственному опыту или вообще субстанциях и сущностях мыслимых умом» [7, с. 55–56].

Особенно позитивизм отвергает учение о Боге, о душе о ценностях и нормах, скрытно, под прикрытием естественный наук, перебираясь на другую сторону познания, где стоит лагерь позиций эмпиризма.

Не имея возможности отрицать психические явления, позитивисты сводят человеческие эмоции и чувства к химических реакциям. А если появятся вопросы исследования происхождения психических явлений, то позитивисты не видят в них смысла, поскольку они неминуемо, по их мнению, перейдут в разряд отрицаемых ими метафизических обобщений.

Данной отрицательной стороне позитивизма противостоит положительное (позитивное) положение о том, что познанию подлежат лишь только явления и факты, данные в опыте.

Принципиальный момент отличия позиций позитивизма от эмпиризма состоит в том, что, когда речь идет о чем-либо (сущности или происхождении явлений, душе) недоступном к познанию в опыте, позитивисты оказываются исследовать эти вопросы, руководствуясь принципом, что нечто существует, но в то же время оно безусловно непознаваемо (эмпирики в этом случае говорят о пока еще неисследованном, но при благоприятном развитии естественнонаучного знания вполне способном стать познаваемым).

По мнению Козлова, основной задачей теории познания позитивизм считает овладение знаниями законов и явлений действительности, приспособление познания к законам и явлениям (к действительности), а законов и явлений действительности к себе.

После того как в начале XX в. позитивизм получает подкрепление в лице представителей так называемого Венского кружка, его задачей становится устранение метафизики с помощью средств формальной логики.

Позитивизм, вооруженный средствами логического анализа и методом естественных наук, но уже не с целью, которую изначально преследовал Кант, и действуя в области рационального, вычищает все то, что не поддается научному методу, — все духовное (ценности и нормы) либо должно поддаться научному изучению, либо должно быть устранено. Таким образом, сторонники логического позитивизма, еще не подозревая, что сулит им применение научного метода для очищения познания, облекаются в философию метафизического физикализма.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ФИЗИКАЛИЗМ

Метафизический физикализм приписывает физике онтологический авторитет, другими словами, физика выступает авторитетом относительно того, что есть в мире, а ее законы предполагаются истинными по отношению ко всем объектам, в том числе и ментальным. Один из известных метафизический физикалистов, логический позитивист Рудольф Карнап, утверждает:

> Все предложения психологии описывают физические события, а именно, физическое поведение людей и животных. Это — подтезис главного тезиса физикализма, который сводится к тому, что физический язык является универсальным, т. е. языком, на который может быть транслировано любое предложение [10, p. 165].

Не менее известный философ, физикалист Уиллард Ван Орман Куайн, возражает Карнапу, полагая, что ментальные идиомы не поддаются рациональному

обоснованию, по той причине, что предложения, содержащие ментальные термины невозможно транслировать на предложения физикалистского языка, тем самым относя тезис логических позитивистов о сведении языка психологии к языку физики к нереализуемому. Куайн не преследует догматическую цель метафизического физикализма — сведение ментального к физическому, его цель исследовательская — отделить и там где возможно связать речь и физическое, а там где невозможно — дать несвязанному нейрофизиологическое объяснение.

Вернемся к метафизическому физикализму и подытожим.

Метафизический физикализм объявляет все реальное частью физического мира, распространяя теоретические построения современного познания природы не только на физическую, но и на ментальную реальность. Такая постановка вопроса несет метафизическому физикализму ряд следствий.

ПОСЛЕДСТВИЯ ПРИНЯТИЯ ПОЗИЦИИ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ФИЗИКАЛИЗМА

Первое следствие: нонкогнитивизм

Одной из предпосылок зарождения нонкогнитивизма является логический позитивизм и его произведение — метафизический физикализм, а другой, как бы странно это не звучало, — обозначенная выше этическая позиция Канта. Данная предпосылка содержится в его тезисе о свободной воле, которая, пренебрегая опытом чувственного мира, сама себе полагает нравственный закон. Ключевым основанием для вынесения нравственного суждения, по Канту, является внутренний закон, а не некое положение дел, которое определяет то или иное моральное достоинство. Данное допущение Канта позволяет заключить, что моральные суждения не являются элементом, несущим знание о реальном мире. Развитие этого допущения ставит вопрос, являются ли моральные убеждения, выраженные в форме императива, а также оценочные суждения, свободные в своих фундаментальных основаниях от чувственного опыта (поскольку их основания находятся за пределами опыта), а значит от фактических положений дел, значимыми.

Сторонники нонкогнитивизма отвечают — нет.

Один из известных представителей нонкогнитивизма, Людвиг Витгенштейн утверждает, что знание об областях человеческой деятельности и о том, как устроен мир, не должно содержать ничего кроме фактов и их описания. Он убежден, что все, что лежит за пределами опыта, является непознаваемым, нечто, которое может обрести значение лишь в рамках опыта конкретного человека и в понимаемом именно им значении.

> Все что мы стремимся выразить [оценочным суждением], может относиться к вспоминаю ситуаций, в которых, любой, кто бы не употребил бы данные выражения, будет ссылается на свой, возможно первый и главный опыт, опыт, который каждый имел в своей жизни. … И если же мы попытаемся [обобщить] данный опыт и выразить его словесно [в форме некоторого оценочного утверждения], то, в результате, мы получим полную бессмыслицу и неправильное употребление

слов [1, с. 241] (здесь и далее все добавления в квадратных скобках принаждлежат автору статьи. — М. Н.).

Витгенштейн уверен, что «этика не поддается высказыванию, она трансцендентальна» [2, с. 70].

Таким образом, основным принципиальным положением нонкогнитивизма является отказ признавать все недоступные эмпирической проверке суждения о мире. По мнению нонкогнитивиста, суждения о фактах, или о том что может быть обнаружено в опыте, существенно отличаются от утверждений, описывающих нечто вне опыта (оценочных суждений). Суждения о фактах определяются тем, как устроен мир. Мы можем узнать о фактах, наблюдая за закономерностями или поставив эксперимент. В свете дальнейших наблюдений наши представления о фактах могут быть пересмотрены. В том случае, если убеждения будут соответствовать фактам, они будут истинными, а если нет — ложными, полагает нонкогнитивист. И поскольку моральные высказывания не сообщают ничего о мире, они не сообщают ничего о том, как он устроен. В том случае, если бы нонкогнитивист составлял полный отчет о мире, он не упомянул бы даже таких оценочных свойств мира, как красота или зло [12, p. 17–18].

В своем отрицании значения морального познания нонкогнитивист опирается на несогласие в нравственных оценках. Два человека вполне могут прийти к согласию относительно фактов, и все же могут не согласиться с моральными ценностями в силу разного к ним отношения. Возникающие моральные разногласия не могут быть урегулированы с помощью наблюдения или эксперимента, поскольку спор в них идет не о том, что можно наблюдать или верифицировать в опыте.

Нонкогнитивист считает, что по поведению человека сложно сказать, каким моральным принципам он действительно привержен. Нонкогнитивист допускает, что из моральных высказываний можно извлечь лишь информацию о чувствах, эмоциях и об отношении человека к некоему положению дел, фактам или образу действий, — данное допущение является вторым принципиальным положением нонкогнитивизма.

Итак, нонконгнитивизм утверждает, что моральные суждения, не могут являться убеждениями относительно того, как устроен мир, не могут быть ни истинными, ни ложными.

Второе следствие: нигилизм

Современный философ, исследователь онтологии, истории науки, современной логики, и философии норм, Уве Майкснер выделяет две разновидности нонкогнитивизма, одной из которых традиционно является эмотивизм.

> Согласно эмотивизму: Предложения вида любые утверждения формы: «Факт А — хороший», «Факт А должен быть таковым» только выглядят как утверждения, т. е. как предложения, которые являются истинными или ложными. Однако, в действительности, они ничего не описывают и не являются ни истинными, ни ложными, а являются лишь эмоциональными высказываниями с ярко выраженным призывающим аспектом [12, p. 132–133].

Майкснер полагает, что когда мы говорим о нонкогнитивизме в форме эмотивизма, мы не можем полностью вынести за скобки определенные значения чувств и эмоций, поскольку с феноменологической точки зрения нельзя сразу отказаться от того, что не существует адекватных нравственных чувств, которые, в частности, сопровождаются переживанием и осознанием определенных интерсубъективных обязательств, и даже переживанием и осознанием объективных обязательств, например, когда мы говорим о чувстве справедливости, присущем с раннего возраста большинству людей.

В отличии от эмотивизма, не признающего моральные обязательства и ценности значимыми, но допускающего их чувствование, радикальный нонкогнитивизм — это полная утрата моральных чувств. В такой форме нонкогнитивизм принимает вид этического нигилизма, позиции, приняв которую, человек утрачивает чувство ценного. Майкснер полагает, что настоящий этический нигилизм возникает тогда, когда человек не чувствует моральных обязательств и ценностей, это обычно приводит к тому, что в действительности человек не обращает на них внимания, относится к ним совершенно пренебрежительно и на деле показывает, что просто не принимает их.

ОТ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ФИЗИКАЛИЗМА И НИГИЛИЗМА К УНИЧТОЖЕНИЮ ЧЕЛОВЕКА

Английский философ, исследователь морального познания Клайв Стейплз Льюис изначально предполагает, что научный прогресс, имеющий претензию на всю полноту прозревания реальности, неминуемо ведет к метафизическому физикализму, т. е. к позиции, согласно которой все реальное объявляется частью природы и должно рассматриваться с чисто научной точки зрения.

В третьей части своей апологии «Человек отменяется» Льюис показывает, как принятие метафизического физикализма приводит к этическому нигилизму. Льюис демонстрирует идею воплощения метафизического физикализма в действительность, демонстрируя, что принятие метафизического физикализма весьма вероятно становится не столько позицией интеллектуальной элиты, сколько и ее орудием, используемым для манипулятивного формирования удобных и «полезных» для элиты ценностей. Льюис приводит высказывания представителей интеллектуальной элиты, которая придерживается позиции метафизического физикализма:

> Дао [Нравственный закон], которое, мы, по всей видимости, обязаны рассматривать как непреложное правило, является просто явлением, подобным любому другому, — отражением в сознании наших предков земледельческого уклада, в котором они жили, или даже их физиологии [11, p. 50].

> Давайте рассматривать все идеи о том, как мы должны поступать, просто как занятный психологический пережиток: давайте все это отбросим и начнем поступать так, как нам заблагорассудится [11, p. 51].

> Ценности теперь стали просто естественным явлением. Ценностные суждения должны формироваться в ученике, как часть кондиционирования. Чем бы ни было

> Дао {Нравственный закон}, оно будет продуктом, а не мотивом обучения. Кондиционеры {члены интеллектуальной элиты} освобождены от всего этого [11, p. 61].

Принятие метафизического физикализма на вооружение интеллектуальной элиты, неминуемо отразится на тех, кто не к ней не принадлежит:

> Мы просто природа, предназначенная для замешивания и разрезания на новые формы для удовольствия хозяев, которая, согласно гипотезе, не должна иметь никаких мотивов, кроме своих собственных «естественных» импульсов [11, p. 73].

Но помимо преимуществ, которые несет интеллектуальной элите метафизический физикализм, Льюис говорит и о решающем затруднении, которое также неминуемо ждет сторонников метафизического физикализма.

> Я хочу сказать, что все те, кто стоят вне всяких ценностных суждений, не могут иметь никаких оснований для предпочтения одного из своих собственных импульсов другому, кроме эмоциональной силы этого импульса. <…> Логика их позиции в том, что они должны просто принимать свои импульсы по мере их поступления, случайно. И случай здесь означает природу. Именно из наследственности, пищеварения, погоды и ассоциаций мотивы кондиционеров и будут возникать [11, p. 65–66, 67].

Уве Майкснер полагает, что если объявить все реальное частью природы и рассматривать всю реальность с чисто научной точки зрения, на чем настаивает метафизический физикализм, то принятие определенных человеческий ценностей и норм не сможет считаться чем-то большим, чем естественное природное явление, которое обеспечивается природным причинно-следственным механизмом. И поэтому принятие любых ценностей, даже противоположных человеческим, возможно воспроизвести только в том случае, если метафизический физикалист преодолеет причинно-следственный механизм, каким-то образом овладев им и изменив начальные условия. Но как он это сможет сделать? Ведь согласно догме приверженца метафизического физикализма, принятие человеческих, да и любых других ценностей — одностороннее природное (причинно-следственное) явление. Отсюда следует, что для интеллектуальной элиты, которая приняла и навязала метафизический физикализм, не может существовать никаких веских причин придерживаться каких-либо ценностей. И даже несмотря на это, представитель интеллектуальной элиты может констатировать, что он придерживается избранных им научных ценностей и даже ценностей традиционно человеческих (он может говорить о прогрессе науки и росте благосостояния человечества), по настоящему принять он их не может, поскольку из его метафизической позиции следует, что факт констатации им принятия каких-либо ценностей не имеет никакого значения, кроме того, чтобы рассматривать его как то, для чего нужно найти научное объяснение, а с объяснением будет найден способ изменить исследуемое явление на свой лад.

> С точки зрения метафизического физикализма нет веских причин для чего-либо, кроме отстраненного, аналитического, холодного взгляда, который также должен быть направлен и на нормы [ценности], (изначально) принятые им самим [12, p. 144].

Как отмечает Льюис, такой взгляд подобен взгляду василиска, «который убивает то, что видит, и видит, только убивая» [11, p. 80]. Поэтому не имеет значения, что член интеллектуальной элиты, будучи обращенным к метафизическому физикализму, все еще чувствует объективную привлекательность, которую должны нести в себе определенные этико-моральные принципы, привлекательность независимой от субъекта нормативной истины. Все это не может иметь для него никакого значения, поскольку в противном случае он будет иррациональным, ведь учитывая свою собственную метафизическую позицию, данное чувство перед этой позицией нельзя оправдать.

Майкснер полагает, что с точки зрения метафизического физикализма непротиворечивым будет являться только этический нигилизм, и человек, используя науку, придет к нему, но в том лишь случае, если и наука как ценность «не будет заложена им в колыбель нигилизма» [12, p. 144].

> Нигилизм никоим образом не парализует вас, напротив: вы, наконец, получаете свободу делать то, что хотите, так, как вам кажется, и в той мере, в какой позволяет ваша собственная сила [12, p. 144].

Финализируя свое рассуждение, Льюис добавляет:

> Кондиционеры будут действовать. <…> Все мотивы, претендующие на какую-либо значимость, кроме их чувственного эмоционального веса в данный момент, потерпели неудачу. Все, кроме sic volo, sic jubeo, было объяснено полностью [11, p. 65].

Таким образом, иллюстрация воплощения метафизического физикализма в действительность обнажает философскую ошибку, лежащую в основе принятия данной позиции, следствием которой является нигилизм, или отмена в человеке того, что позволяет называть его человеком.

> Возможно ли в таком случае представить новую натурфилософию, постоянно осознающую, что «естественный объект», созданный посредством анализа и абстракции, не является реальностью, а только взглядом, и постоянной корректировкой абстракции? Я даже не знаю, о чем я спрашиваю [11, p. 78–79].

Ошибка заключается в смешении теоретических построений, сделанных на основе метода естественных наук с полной реальностью. Целью такого смешения является неизмеримое увеличение власти человека над природой или распространение «силы Человека на исполнение всего возможного» [11, p. 78]. Но данная цель несет ее соискателям определенный побочный эффект, который Льюис описывает «как сделку с магом, процесс, когда человек сдает объект за объектом и, наконец, сдает самого себя природе в обмен на силу» [11, p. 76], так что, следовательно, «завоевание Человеком природы оказывается в момент своего завершения завоеванием человека Природой» [11, p. 68], что означает не что иное, как упразднение человека: «Последним завоеванием человека станет уничтожение человека» (11, 64).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, хроника уничтожения человека получила свое изложение. Началась она с ограничения Кантом возможности метафизики и определения им же единственного источника нравственности, что открыло дорогу позитивизму (и в дальнейшем нонкогнитивизму), взявшему на вооружение физику для вторжения на ментальную территорию и очистки ее средствами логического анализа. Облекшись в доспехи логики и вооружившись мечем научного метода, логический позитивизм обернулся метафизическим физикализмом, задачей которого стало ниспровержение всего, что нельзя разрезать мечом. Итогом такого похода к реальности и решающим следствием метафизического физикализма оказался нонкогнитивизм.

Низвержение духовного и ценного станет победой низвержителя, но одновременно и его трагедией. Низвержитель, сделав шаг навстречу нигилизму, неосознанно делает шаг навстречу своему уничтожению, не понимая под тяжестью облеченья, что он ввязывается в борьбу с самим собой, в которой он, к сожалению, обречен стать последней жертвой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Витгенштейн Л. Лекция по этике (1929 или 1930 г.) // Историко-философский ежегодник / ред. Н. В. Мотрошилова. — М.: Наука, 1989. — С. 238–245.

2. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I / пер. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. — М.: Гнозис, 1994. — 612 с.

3. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Мысль, 1963–1965. — Т. 4, ч. 1. — 544 с.

4. Кант И. Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994. — 591 с.

5. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Основы метафизики нравственности. — М.: Мысль, 1999. — С. 3–146.

6. Куренной В. А. Этика добродетели: предисловие к публикации // Логос: Философско-литературный журнал. — 2008. — № 1 (64). — С. 59–69.

7. Козлов А. А. Позитивизм Конта // Вопросы философии и психологии. — М., 1892. — Год III, кн. 15. — С. 53–70; Год IV, кн. 16. — С. 41–70.

8. Мэрдок А. Суверенность Блага / пер. с англ. Е. Вострикова, Ю. Кульгавчук // Логос. — 2008. — № 64. — С. 117–137.

9. Юм Д. Соч.: в 2 т. 2-е изд. — М.: Мысль, 1996. — Т. 2.

10. Carnap R. Psychology in Physical Language // Logical Positivismy / ed. by A. J. Ayer. — New York, 1959. — P. 165–199.

11. Lewis C. S. The Abolition of Man (or Reflections on education with special reference to the teaching of English in upper forms of schools). — New York: Harper Collins, 2001. — 123 p.

12. McNaughton D. Moral vision. An introduction to ethics. — Oxford: Blackwell publishing, 1998. — 225 p.

13. Meixner U. Norm, Natur und Nihilismus: Bemerkungen zur moralphilosophischen Essenz von C. S. Lewis' Die Abschaffung des Menschen // Möllenbeck Th., Wald B. (Hrsg.). Gott — Mensch — Natur: zum Ur-Grundder Moral mit Josef Pieper und C. S. Lewis. — Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2014. — S. 129–149.

14. Quine W. V. Word and object. — Cambrige: Mit Press, 2013. — 309 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.003
УДК 091

Е. А. Иванов*

ИСТОРИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ И ОБЫДЕННЫЙ ОПЫТ: ФИЛОСОФСКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

Проблема природы исторического нарратива в его соотнесенности со смыслопорождающими структурами опыта повседневности достигла едва ли не предельных значений актуализации. Несмотря на существующие различия типов рационализации, и исторический нарратив, и формы обыденного сознания основываются на сходных процедурах объяснения и понимания. Это свидетельствует о наличии историко-генетических связей между техниками нарративной упорядоченности исторического описания и когнитивными структурами обыденного опыта. В статье предпринимается попытка прояснения сущности этих связей на путях их эпистемологической проблематизации.

Ключевые слова: исторический нарратив, обыденный опыт, здравый смысл, объяснение, понимание.

Ivanov E. A.

HISTORICAL NARRATIVE AND EVERYDAY EXPERIENCE: PHILOSOPHICAL AND EPISTEMOLOGICAL ANALYSIS

The problem of the nature of the historical narrative in its correlation with the meaning-generating structures of everyday experience has reached a high level of actualization. Despite the existing differences in the types of rationalization, both the historical narrative and the forms of ordinary consciousness are based on similar procedures of explanation and understanding. This indicates that there are historical and genetic connections between the techniques of the narrative ordering of historical description and the cognitive structures of ordinary experience. This article attempts to clarify the essence of these connections on the ways of their epistemological problematization.

---

* Иванов Евгений Александрович, младший научный сотрудник кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; Jenya94.04.10@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–311–90077.

Keywords: historical narrative, ordinary experience, common sense, explanation, understanding.

Переход от классической рациональности к неклассической ознаменован переосмыслением исходных понятий европейской философии, господствовавших в онтологии и теории познания вплоть до начала XX в. Этот процесс сопровождался существенным смещением акцентов в развитии философско-эпистемологической рефлексии: на передний план оказались выдвинутыми задачи переосмысления традиционных проблем онтологии, логики и теории познания с точки зрения знаково-символических форм, их репрезентирующих. Поворот к языку первоначально был связан с прояснением функций истинности единичных высказываний, с разработкой аналитики их осмысленности и техник идентификации объектов референции. В целях преодоления кризисных явлений в основаниях научного познания неопозитивисты обратились непосредственно к анализу языка науки, процедурам подтверждения и опровержения истинности высказываний, а также правилам соответствия, благодаря которым осуществляется перевод с языка теоретических терминов на язык терминов опыта. В дальнейшем, как известно, неопозитивистская программа столкнулась с рядом трудностей. Вопрос об истинности как о возможности сведения теории к подтверждающим или опровергающим атомарным предложениям сменился вопросом об условиях истинности сверхфразовых единств в рамках языковых контекстов специализированных языков науки. Соотношение разных контекстов осуществляется на основе практических соображений, а соотношение с обыденным языком рассматривается либо как проблематичное, либо как бессмысленное [7]. В результате специализированные, искусственные языки науки начинают рассматриваются как несводимые друг к другу языковые игры, производные от естественного языка и регулируемые конвенционально определяемыми правилами.

Внимание к естественному, неспециализированному языку и лежащему в его основе опыту повседневности является одним из главных приоритетов философии XX в. (как континентальной, так и аналитической традиции [1; 9; 13]). Принципиальным моментом в философском анализе повседневности и обыденного опыта в XX в. является указание на необходимость рассматривать всякое научное знание как продукт деривации от донаучного, преобразованного в результате модификации структур опыта повседневности. Начало тематизации повседневности в XX столетии положено исследованиями Э. Гуссерля, указавшего на фундаментальную роль «жизненного мира» как проблематизирующего основания, «в рамках которого возникают все научные и даже логические понятия» [18, с. 60]. Вместе с тем содержательно сходную позицию можно обнаружить в работах позднего Витгенштейна, где заданный повседневной практикой или «формой жизни» обыденный язык выступает в качестве порождающей структуры любых, в т. ч. и научных высказываний. И в том и в другом случае обнаруживается, что всякое знание, по сути своей, базируется на нерефлексивном, нетематезированном опыте повседневности, который «включает три основные когнитивные структуры: естественный язык, чувственный опыт и обширную систему знаний, которую принято называть здравым смыслом» [15, с. 64].

Исследования историков (за редкими исключениями исследований в рамках чисто демографической или экономической истории) не могут быть представлены в дискурсивной форме, характерной для естественных наук. Итогом исторического исследования является построение исторического нарратива. Современный историк понимает, что историческое исследование не может быть оторвано от процесса повествования о нем в противовес распространенным, восходящим к К. Попперу представлениям о том, что, когда историк пишет книгу по истории, «он делает это как писатель, а не как историк» [11, с. 332].

Отделение собственно исторического нарратива от нарративов мифологических или вымышленных обнаруживается в эпоху развития письменных цивилизаций, оформляясь окончательно в работах древнегреческих историков. Аристотель в «Поэтике» резко противопоставил написание истории поэтическому подражанию действию. Отличием исторического нарратива от фикционального является характер референции. Фикциональный нарратив отражает систему языковых различий или структуру воображения автора, тогда как исторический нарратив предполагает репрезентацию исторической реальности. Это обстоятельство, в свою очередь, приводит к значимым отличиям в объяснительных процедурах и идеальных объектах, к которым прибегает историк в своей работе. Историк не может, в отличие от писателя, удовлетвориться внутренней связностью и завершенностью событий в рамках сконструированной интриги. Он должен соблюсти точность факта и обосновать способ связи фактов и событий.

Исторический нарратив, если понимать его как продукт направленного на историческую реальность исследования, а не в качестве продуктов работы воображения, памяти или языка, противостоит формам обыденного мышления и опыта. В этом смысле нет большого различия между историей и естествознанием как научными дисциплинами. Исторический нарратив в этом случае, так же как и продукты строгих и естественных наук, создается при помощи идеальных конструктов и специфических объяснительных процедур, очерчивающих определенную предметную область в онтологии. Как указывал М. Хайдеггер, «математика не строже историографии, а просто более узка в отношении круга релевантных для нее экзистенциальных оснований» [17, с. 153].

Задача даже не решения, а сколько-нибудь строгой постановки вопроса отнесения историко-нарративной предметности к той или иной определенной онтологической области (если таковая существует) предполагает предварительноое уяснение сущности процессов становления когнитивных практик исторического нарратива эпистемологической динамикой опыта повседневности. И здесь к настоящему времени сложился ряд подходов, уже приобретших характер отчетливо выраженных исследовательских традиций концептуализации исторического нарратива.

1. Аналитической философии свойственно рассмотрение исторического нарратива с точки зрения его эпистемологической значимости и в терминах критериев его адекватности для той или иной познавательной задачи. Исторический нарратив в данном случае понимается как форма представления преимущественно исторического знания, которая должна быть рассмотрена, во-первых, с позиций возможности ее верификации и фальсификации,

а во-вторых, с точки зрения объяснительного потенциала в противовес другим формам представления. Исторический нарратив в этом случаев представляет интерес в контексте общего процесса поиска критериев такой научной рациональности, которая могла бы охватить математическое естествознание в одном ряду с социо-гуманитарными науками. Характерным примером такого подхода является развернувшаяся в XX в. методологическая дискуссия между сторонниками «объяснения» и «понимания» (К. Гемпель, Ч. Франкел, У. Дрей, Г. Х. фон Вригт и др.)

2. В традиции, связанной, во-первых, с проектом критики модерна (инспирированной главным образом трудами т. н. школы подозрения: К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда), а во-вторых, структуралистским подходом к семантике и языку, исторический нарратив понимается как автореферентная система, в которой объяснение события происходит не благодаря репрезентации чего-либо, а благодаря системе дифференциации языка. Различие между историческим и вымышленным нарративом фактически устраняется. Конкретный исторический нарратив, как правило, понимается как идеологический инструмент, нацеленный на легитимацию того или иного тотализирующего дискурса путем создания референциальной иллюзии («эффект реальности» [3]), которая обслуживает властные интересы индивидуумов и групп в настоящем, а не является способом репрезентации реального прошлого. Логичным развитием такого подхода является переосмысление функций исторического нарратива, как и историографии в целом, в русле «критической истории» Ницше [10]. Доминирующими ориентациями исторического исследования в таком случае будет реинтерпретация господствующей традиции в пользу дискриминируемых групп, а также создание и реконфигурация индентичностей, сопряженные с отказом от презентации прошлого в отрыве от требований настоящего (т. н. презентизм в исторической науке). Для данной традиции характерен анализ исторического нарратива в прагматическом аспекте; внимание исследователей сконцентрировано вокруг проблем интерпретации, риторического эффекта, когнитивного и эмоционального аспектов процесса чтения исторического повествования и т. д.

3. Третий подход к историческому нарративу вырастает из герменевтико-феноменологической традиции. Для формирования современного понятия исторического нарратива определяющее значение имеют несколько моментов, актуализированных именно в рамках этого философского направления. Переоткрытие темпорального горизонта процессов мышления в феноменологии оказало огромное влияние на воззрения о способах данности и представления последовательных событий. В противовес классическому, аналитическому подходу о мгновенности актов схватывания объектов, мышление, понятое феноменологически, обретает историческое измерение. Осознание специфики схватывания и представления темпоральных объектов сыграло существенную роль в процессе осмысления значимости нарратива для исторического познания. Радикальная трактовка историзации мышления служит основанием для неклассических тезисов об абсолютизации исторического нарратива в качестве адекватного способа реактивации смыслопорождающей активности, приводящей к седиментации таких, на первый взгляд, далеких от временных

характеристик представлений, как геометрические теоремы и законы формальной логики (см.: [6]). Это, в сущности, перевернет классическую перспективу: не история будет выстраивается по образу и подобию естественных наук, а естественные науки растворятся в контексте своей историчности. С другой стороны, осознание «исторического» измерения бытия человека реконфигурирует смысл исторической науки: «…постижение исторического бытия знаков возможно только потому, что есть историчность историка» [8, с. 115]. История, таким образом, не будет ни «наставницей жизни», ни мозаикой фактов «то-как-это-было-на-самом-деле» в перспективе абсолютного наблюдателя, ни моделированием событий прошлого на основе физических и психологических законов, а превратится в тематизацию и теоретическое описание фундаментального аспекта устроения человека как «бытия-в-мире».

В связи с намеченными выше положениями Д. Карр отождествляет холистическую структуру нарратива с временностью человеческого бытия у Хайдеггера в виде структуры «ретенция/иммерсия/протенция»: «…поскольку нарратив выступает способом организации самих событий, а именно их распределения и связности посредством конституирующей структуры, включающей в себя происхождение (начало) — цель (финал) — реализацию цели (середина)» [16, с. 43].

Внутри этих подходов происходило и происходит постоянное взаимопроникновение и пересечение идей. Нельзя сказать, что в первом подходе онтологическая проблематика полностью отсутствует, а во втором вопрос об отношении к исторической реальности редуцирован к анализу структуры языковых различий. Наконец, и герменевтико-феноменологическая традиция отнюдь не исключает эпистемологическую проблематику, полностью подменяя ее рассмотрением фундаментальных принципов устроения бытия.

Для того чтобы проследить деривацию структуры исторического нарратива из области обыденного опыта, рассмотрим эпистемологическую проблематику объяснения/понимания первого подхода, поставленную под вопрос структуралистской теорией референции во втором подходе, в связи с онтологическими инновациями, предложенными в третьем подходе. Под онтологическими инновациями имеется в виду осознание принципиально важной роли темпоральности и историчности как способов бытия человека, где нарративы представляют собой внутренне присущие ему формы структурирования действий и процессов. Этим обусловливается настоятельная потребность систематического исследования техник объяснения и понимания, реализуемых в историческом нарративе, в непосредственной соотнесенности с разворачивающейся в опыте повседневности историей конституирования идеальных объектов и когнитивных практик исторической науки.

К настоящему моменту основными конвенционально принятыми критериями адекватности исторических нарративов являются, во-первых, фактуальная точность, во-вторых, широта объяснения в терминах внешних причин и условий (в первую очередь необходимых условий), в-третьих, возможность реконструкции мотивов, целей и альтернатив исторических агентов, т. е. понимания. Исторический нарратив, по сути своей, претендует на синтез процедур «объяснения» и «понимания». Он задает в историческом исследовании

пространство, примиряющее в себе эту центральную дихотомию методологии гуманитарных наук [19]. Требования фактуальной точности и внешнего объяснения, на первый взгляд, указывают на идеалы научной рациональности с ее направленностью на обоснование и процедуры верификации и фальсификации, в то время как возможность понимания отсылает скорее к повседневному миру обыденного нетематизированного опыта. Поскольку в историческом нарративе задачи понимания реализуются в единстве с процедурами объяснения, то уяснение природы последних также требует обращения к опыту повседневности.

Концепт «понимание» в философской литературе обычно рассматривается в двух аспектах, а именно: методологическом и онтологическом. О методологическом понимании в истории мы говорим, когда имеем в виду определенное познавательное отношение к исторической реальности, которое руководствуется необходимостью схватывания интенционального аспекта в исторических событиях. Речь, в сущности, идет о том, что цели и мотивы исторических субъектов не могут быть сведены к причинам ни с помощью объяснений через охватывающие законы, ни через «причинное истолкование телеологии» в духе кибернетики [4]. Не следует относить проблематику методологического понимания лишь к историографии, которая исходит из принципа методологического индивидуализма и номинализма. Исторические сущности надындивидуального характера, рассматриваемые историком во времени «большой и средней длительности», опосредованно включают интенциональный аспект и, исходя из требований конкретности знания, требуют понимания, если конечно не отказаться от собственно человеческого действия, редуцировав его к процессам экономики, биологии или физики. Как замечает по этому поводу Сартр, «Валери — французский мелкобуржуазный интеллигент, но не всякий французский мелкобуржуазный интеллигент — Валери», указывая на необходимость конкретного понимания исторической данности, в противовес описанию(объяснению) в эпифеноменальном ключе [14, с. 56].

В онтологическом аспекте понимание есть особая форма опыта, посредством которой человек различает социо-культурный мир ценностей, смыслов и человеческих действий. Иными словами, такое понимание задает горизонт опыта и мысли, в котором субъект обнаруживает себя включенным в социокультурный мир. Оно является как концептуальная сеть различий, владение которой закреплено в когнитивной структуре здравого смысла. Благодаря этой концептуальной сети становится возможным осмысленный опыт действия в интерсубъективном, разделяемом с другим мире жизни.

Как заметил еще Аристотель, нарративы создаются в виде подражания практическому действию [2]. В связи с этим создание нарратива опирается на структуры обыденного мышления. Построение нарратива возможно благодаря использованию ряда компетенций из системы знаний и навыков здравого смысла. Во-первых, для создания нарратива необходимо различить интеллигибельную структуру действия. Для того чтобы осуществить это различение, надо владеть системой понятий, в которых действие характеризуется в своем отличии от физического движения. К таким понятиям относятся «цель», «мотив», «обстоятельства», «взаимодействия» и т. д. Все эти понятия, имплицитно подразумеваемые самим процессом повествования, содержатся

в структуре здравого смысла в нерефлексивном виде в качестве дериватов онтологического понимания.

Во-вторых, понимание действия может быть осуществлено только на основе его символических опосредований, закрепленных в обыденном опыте. Артикуляция значений таких повсеместных действий, как знакомство, противостояние, помощь, в их типичности осуществляется в контексте символической системы, понятной и рассказчику, и слушателю. Символическая система обыденного опыта фиксируется в структуре обыденного языка и тем самым задает отдельным действиям контекст описания, первичную прочитываемость, сводит неповторимую уникальность конкретного действия к интерсубъективным значениям обыденного языка. Не следует путать систему символического выражения действия с понятийным аппаратом социологии, антропологии или истории. В социальных науках артикуляция значения действия задается при помощи специально созданных категорий, понятий, номологических объяснении и т. д., которые нельзя смешивать с символическими конструктами, в которых культура различает самое себя.

В-третьих, артикуляции действия в структурах обыденного языка носят временный характер. Это легко продемонстрировать на основе понятий, задающих интеллигибельную структуру действия. Понятие мотивации указывает на тесное родство с опытом, унаследованным из прошлого. Понятия цели или проекта предполагают будущее, причем будущее, понятое особым образом, как возможное будущее, которое может и должно стать только в результате определенного действия. Понятие действия, примененное к какому-либо агенту в выражениях типа «он действует», «он страдает» и т. д., явным образом подразумевает настоящее. Как не раз отмечалось в исследовательской литературе (подробнее об этом у П. Рикера, Д. Карра, Й. Брокмейера и Р. Харре, В. Н. Сырова и др.), временный характер человеческого опыта связан с нарративной организацией таким образом, что человеческое время артикулируется в повествовании.

Подражать или репрезентировать действие, следовательно, «значит прежде всего предпринимать, что есть в нем от человеческого действия: его семантики, его символики, его временности» [12, с. 79]. Нарратив, несмотря на то что совершает разрыв с конкретным действием, конфигурирует абстрактные черты, которые содержаться во всяком человеческом действии.

Представляется, что отношения нарратива и практического понимания действия имеют двойственный характер. С одной стороны, термины, в которых осуществляется понимание действия, должны предшествовать построению нарратива, с другой — построение нарратива сообщает этим терминам единство и реальность.

> Реальность — ибо термины, имеющие в парадигмальном плане только виртуальное значение… приобретают действительное значение благодаря последовательной связи, которую интрига сообщает агентам, их действиям и страданиям. Единство — ибо такие разнородные термины, как «агенты», «мотивы», «обстоятельства», становятся совместимыми и действуют сообща в реальных временных целостностях [12, с. 71].

Тем не менее наше практическое понимание действия конституирует нарративную компетенцию. Важно, что нарратив, подражая жизни, может сделать интеллигибельными (ценой редукции) ситуации неинтеллигибельные в жизни. Нарратив создает интерсубъективные, абстрактные, надиндивидуальные категории (персонаж, действие, событие и т. д.) в результате присвоения нацеленных на индивидуальное действие категорий практического понимания (агент, цель, средство, мотив).

Мы отметили, что процедура понимания в исторической науке надстраивается на понимании как опыте изначального различения социо-культурного мира. Нарратив (присвоивший в процессе подражания интеллигибельную структуру, символические опосредования и временный характер практического понимания человеческого действия (агент, цель, средство и т. д.)) выполняет роль посредника между сферой практического понимания человеческого действия и пониманием в смысле познавательной процедуры историка. Понимание в исторической науке осуществляется благодаря нарративным категориям, входящим в подражающую действию структуру любого нарратива.

Вместе с тем процедура исторического объяснения, как выяснилось в результате дискуссии о методе исторической науки в XX в., отличается от процедуры объяснения через охватывающие законы и переописание интенциональных состояний в понятиях кибернетических систем. Объяснение в истории осуществляет переход от нарративной причинности, образуемой построением интриги, к объяснительной причинности. Это происходит в результате присвоения абстрактным категориям нарратива конкретных референциальных значений в рамках субъектно-объектного отношения к исторической реальности.

Нельзя не признать более чем убедительными существующие доводы в пользу заключения, что исторический нарратив в качестве продукта исторической науки стремится дистанцироваться от обыденного опыта. Однако процедуры объяснения и понимания, отличающие исторический нарратив от нарратива фикционального, вступают в отношение деривации к когнитивным практикам обыденного опыта. Нарратив подражает действию, опираясь на систему понятий, оформленную в структуре здравого смысла, а именно: 1) на его интеллигибельную структуру действия, отличающую его от физического движения; 2) на формы символического опосредования действия, закрепленные в обыденном языке; 3) на связь с временностью человеческого опыта. Процедура понимания и объяснения действий исторических агентов в историческом нарративе происходит на основе категорий (персонажа, цели, мотива), которые являются абстракциями, созданными в результате повествовательных практик. Для исторического объяснения принципиально важным является осуществленный в нарративе переход от индивидуального агента действия к надиндивидуальной категории персонажа, в область значения которой могут входить общества, страны, империи и даже географические регионы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апель К.-О. Трансформация философии. — М.: Логос, 2001. — 344 с.

2. Аристотель. Поэтика. Риторика. — М.: Азбука, 2015. — 320 с.

3. Барт Р. Эффект реальности // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. — М.: Прогресс, 1989. — С. 392–400.

4. Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования. — М.: Прогресс, 1986.

5. Гемпель К. Функция общих законов в истории // Логика объяснения. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. — С. 16–31.

6. Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Ж. Деррида. — М.: Ad Marginem, 1996.

7. Карнап Р. Эмпиризм, семантика и онтология // Карнап Р. Значение и необходимость. — М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1959.

8. Лиотар Ж. Ф. Феноменология. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований, Алетейя, 2001. — 160 с.

9. Медведев Н. В. К вопросу о сущности языка: размышления Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера. // Вестник ТГУ. —2015. — № 2. — С. 20–25.

10. Ницще Ф. О пользе и вреде истории для жизни. — Минск: Харвест, 2003. — 384 с.

11. Поппер К. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. — М.: Эдиториал УРСС, 2000. — 464с.

12. Рикер П. Время и рассказ. — М.; СПб.: Университетская книга, 1998. — Т. 1. — 313 с.

13. Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка // Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М., 1991. — С. 121–133.

14. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи. — М.: Академический Проект, 2008. — 222 с.

15. Стрельченко В. И. История, философия и эпистемология науки. Опыт концептуализации. — СПб.: Астерион. 2019. — 490 с.

16. Сыров В. Н. К вопросу о нарративной природе социальной реальности и эпистемологическом статусе исторического нарратива // Вестник ТГУ. — 2009. — № 3(7). — С. 39–52.

17. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Maringem, 1997. — 451 с.

18. Щюц А. Формирование понятия и теории в социальных науках. // Щюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2009. — С. 51–69.

19. Ячин С. Е. Вопрос о смысле истории в современном философском дискурсе // История как фундамент гуманитарного знания. Материалы международного семинара. — Владивосток: Изд-тво ДВФУ, 2018. — С. 21–28.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.012
УДК 115+165.4

Л. П. Сыроватка*

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФОРМИРОВАНИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРИРОДЕ ВРЕМЕНИ

На примере исследования природы времени показывается возможность создания альтернативных вариантов систематизации имеющихся у нас сведений об окружающем мире. В целях придания большей наглядности логической структуре рассматриваемой интерпретации, в ее изложении использованы понятия теории множеств, с помощью которых сформулирован ряд заключений. Из этих заключений следует, что с понятием времени мы связываем особенность существования материального мира, проявляющуюся в виде множества последовательно возникающих материальных объектов, каждый из которых является нашей Вселенной и отождествляется с отдельным моментом времени. Основанная на этом предположении логика приведенных в данной статье рассуждений указывает на существование нематериального аспекта нашего мироздания и на информационную природу причин, определяющих характер изменений, происходящих в материальном мире. А также позволяет рассматривать процесс формирования алгоритма, определяющего эволюцию Вселенной, скорее как результат разумного созидания, нежели следствие «слепого» действия физических законов.

Ключевые слова: время, дискретность, информация, структура, изменения в материальном мире.

L. P. Syrovatka

GNOSEOLOGICAL ASPECT OF FORMING THE REPRESENTATION OF THE NATURE OF TIME

It is rather difficult to exclude from the process of forming the scientific world outlook the judgmental factor that is resulted from the specific cognitive activity. Therefore, our knowledge as well as our representation of the constitution of the universe basically are the interpretation of a certain empirically obtained fact combination. This circumstance may

* Сыроватка Леонид Павлович, учитель физики и астрономии, Государственное бюджетное образовательное учреждение Краснодарского края «Средняя общеобразовательная школа-интернат народного искусства для одаренных детей им. В. Г. Захарченко»; syrovatka.leonid@yandex.ru

be a reason to make a false ontology which in turn may hamper the search of truth. In this article the opportunity of alternative systematization options for the knowledge of the world around us is shown by the example of the nature of time research. Due to the fact that time is a fundamental ontological category, the gnoseological features of this physical phenomenon's explanation model, which was constructed during the research, may lead us to a new world outlook scheme and draw us near the understanding of the world order. In order to make the interpretation of the concerned one's logical structure more clear and obvious, the ideas of the theory of sets are used in its statement and either used when phrasing the number of statements. They suggest that we associate the concept of time with the distinctive feature of an existing world that is expressed in a quantity of consequently appearing material objects each of which is our universe and at the same time equals a moment of time. The logic of statements in the article based on this suggestion points to the existence of a non-material aspect of our world and the informational nature of reasons that determine the pattern of changes happening in an existing world. It also allows us to consider the process of forming an algorithm that determines the evolution of the Universe, rather as the result of intelligent creation, rather than a consequence of the «blind» action of physical laws.

Keywords: time, discreteness, information, structure, changes in the material world.

Из процесса формирования научного мировоззрения довольно сложно исключить влияние субъективного фактора, обусловленного спецификой когнитивной активности. Как следствие, вопрос о тождественности наших знаний реальной действительности никогда не утрачивал своей актуальности. История науки знает случаи, когда необходимо было пересматривать сложившееся за многие годы представление об устройстве окружающего мира. Достаточно наглядным примером может служить отказ от геоцентрической системы мира или возникновение противоречий, сопровождавших появление принципов относительности и квантово-механического описания физических явлений, которые на момент их создания не вписывались в мировоззренческую схему классической науки. Вероятность возникновения таких ситуаций всегда будет иметь место в силу того, что гносеологический аспект процесса формирования системы научных знаний в значительной мере зависит от психофизиологических механизмов обработки информации, поступающей в кортикальные структуры головного мозга из рецепторных систем. По сути это означает, что сформированные человеком представления об устройстве Вселенной являются интерпретацией определённого набора сведений, полученных в ходе эмпирических исследований [4]. Однако это обстоятельство может послужить причиной создания ошибочной онтологии, которая в свою очередь будет препятствовать пониманию истинной природы исследуемого явления [6]. В этом случае важно понимать, что наш мир «существует таким, какой он есть, независимо от того, как мы его себе представляем» [12, с. 67]. А соответственно при изучении какого-либо физического явления необходимо постараться избежать влияния на исследовательский процесс сложившихся психологических стереотипов восприятия окружающего мира.

Рассмотрим возможность получения новой интерпретации имеющихся у нас априорных знаний на примере изучения природы времени. В силу того, что время является фундаментальной онтологической категорией, сформулированные предположения, объясняющие это физическое явление, могут привести к формированию новой мировоззренческой схемы и приблизить

нас к пониманию мироустройства. К тому же процесс его изучения отличается многообразием гипотез, в т. ч. не лишенных противоречий, решение которых, вероятно, может быть найдено «на пути какой-то новой интерпретации пространственных и временных величин, на пути пересмотра обычных представлений о пространстве-времени» [9, с. 203].

Но т. к. нас интересует именно гносеологические сторона исследовательского процесса, мы должны обязательно принять во внимание специфику обработки воспринимаемой информации на психофизиологическом уровне. В связи с чем представляется целесообразным рассмотреть некоторые психологические особенности восприятия времени, оказывающие влияние на формирование концептуальных решений, используемых в его исследовании.

Прежде всего это осознание в равной степени как дискретности, так и непрерывности процесса течения времени. Так, например, современными исследователями этого свойства Вселенной достаточно наглядно показано, как на протяжении многих веков, пытаясь объяснить природу времени, физики и философы периодически наделяли его свойством дискретности [9; 16]. При этом, несмотря на логическое обоснование предположений о дискретности времени, большее распространение получило убеждение о непрерывном его течении, сторонники которого имеют свою вескую аргументацию [11]. И действительно, непрерывный ход времени кажется нам более естественным, а все известные способы измерения интервалов времени не позволяют судить о наличии дискретной структуры процесса течения времени.

Вероятно, причина такого восприятия может быть понята при обращении к психологическому аспекту восприятия времени, показывающему, что категория времени интерпретируется нами по аналогии с более доступной для нашего понимания категорией пространства, откуда собственно и происходят такие понятия, как, например, ось времени [6]. Возможно, именно эта аналогия и является причиной сформировавшегося представления о непрерывности времени. Но обратим внимание на некоторую парадоксальность такой интерпретации, заключающуюся в том, что психофизиологический механизм восприятия темпоральных характеристик событий, происходящих в окружающей среде, регистрирует эти события в виде отдельных «когнитивных кадров» [1, с. 111] или «перцептивных моментов» [5, с. 182]. А возникающее ощущение непрерывности времени объясняется тем, что происходит слияние информации, запечатленной в соседних кадрах, т. к. между соседними кадрами никакой информации не регистрируется [18].

Далее имеет смысл обратить внимание на то обстоятельство, что размышляя о природе времени, мы зачастую строим логику рассуждений исходя из имплицитного осознания субстанциальной концепции времени [7; 16]. Причем такой методологический подход может наблюдаться даже тогда, когда конкретное физическое явление рассматривается с позиций реляционного мировоззрения [8; 14].

Преимущественно под влиянием именно этих характерных особенностей когнитивной обработки воспринимаемой информации происходило формирование наших представлений о времени. Между тем при построении теорий, объясняющих природу времени, представляется целесообразным

акцентировать внимание на следующем фундаментальном свойстве нашего мироздания. Время является неотъемлемым свойством нашей Вселенной и неразрывно связано с материальным миром [10; 15]. Необходимо заметить, что наличие этой связи имманентно присутствовало в теоретических моделях, рассматривавших течение времени через призму энтропийных процессов [11]. Более того, изменения, происходящие в материальном мире, непосредственно сопоставлялись с течением времени. Но при этом логика этих теоретических построений была сфокусирована на свойстве необратимости времени, а энтропии, по сути, отводилась роль некой характеристики алгоритма эволюции Вселенной.

Очевидно, что при попытке создания какой-либо новой интерпретации имеющихся у нас сведений о времени необходимо постараться избежать простого повторения рассмотренных выше вариантов когнитивной детерминации фактов, зарегистрированных в ходе эмпирических исследований этого физического явления. Принимая это к сведению, постараемся понять, какие именно факторы являются для нас показателем течения времени. Если исходить из того, что «психическое сенсорное время неотделимо от прямого отображения движения» [4, с. 543], то вполне обоснованно можно утверждать, что временем мы называем наблюдаемые нами изменения, происходящие в окружающем мире. И действительно, все известные нам способы измерения времени сводятся исключительно к регистрации изменений, происходящих на материальном плане. Откуда собственно следует, что физическое явление, называемое нами временем или течением времени, проявляется только в виде изменений, происходящих в материальном мире [14; 16]. Попробуем составить представление о природе времени исходя именно из этого утверждения. В целях придания большей наглядности нашим рассуждениям, воспользуемся понятиями теории множеств для описания рассматриваемых явлений.

Первое с чего мы начнем, — представим нашу Вселенную как множество **U** отдельных частиц или элементов **e**. Можем записать $\mathbf{U}=\{\mathbf{e}|\mathbf{e}\in\mathbf{U}\}$. При этом будем называть **e** материальной частицей, являющейся частью нашей Вселенной, только при условии, что $\mathbf{e}\in\mathbf{U}$. Условимся считать, что все эти частицы являются неделимыми и, кроме того, на определенном этапе наших рассуждений мы не станем учитывать факт существования квантово-механических эффектов и не будем принимать во внимание природу этих частиц и их свойства. Считая, что в нашей Вселенной действует закон сохранения материи, условимся, что множество **U** является счетным и присвоим каждому элементу этого множества индекс **ei** (где i=1, 2, 3, … n, $\mathrm{n}\in\mathbf{N}$, **N** — множество натуральных чисел).

Далее обратим внимание на такое свойство нашей Вселенной, как неравномерность пространственного распределения материи. Эта неравномерность может быть отображена на языке теории множеств в виде объединения отдельных **e** в различные подмножества **P** (от латинского pars — часть). Таким образом, множество **U** может быть представлено в виде: $\mathbf{U}=\{\mathbf{P}|\mathbf{P}\subseteq\mathbf{U}\}$. Для того чтобы акцентировать наше внимание на том обстоятельстве, что мы имеем дело с различными, отличающимися друг от друга **P**, присвоим каждому из них индекс и будем записывать его в виде **Pi** (где i=1, 2, 3, … n, $\mathrm{n}\in\mathbf{N}$, **N** — множество натуральных чисел). Соответственно каждый $\mathbf{ei}\in\mathbf{Pi}$ условимся в дальнейшем

обозначать **ei(i)**. То есть запись **ei(i)** по сути обозначает: **ei(i)**$\in$**Pi**. Так как индекс в скобках указывает на факт принадлежности **ei** строго определенному **Pi**, то в целях удобства дальнейшего изложения условимся называть его признаком принадлежности. Конечно, необходимо признать, что разбиение множества **U** на подмножества **Pi** в известной мере носит условный характер и что распределение материи в пространстве было выбрано нами по причине наибольшей наглядности. Но тем не менее логика наших рассуждений не изменилась бы в случае использования анизотропии Вселенной по любым другим физическим характеристикам, непосредственно связанным с материей. Принципиально важным является именно такое разбиение множества **U** на подмножества **Pi**, чтобы соблюдалось условие: **Pi**$\cap$**Pk**=$\varnothing$, и, кроме того, будем считать, что каждое **Pi** также является счетным множеством, которому принадлежат строго определенные **ei**.

В дальнейшем условимся называть это свойство, проявляющееся в пространственной анизотропии, структурой и обозначать **S**. Рассматривая при этом **S** как некоторую характеристику **U**, указывающую, что **U** может быть представлено в виде определенного набора конкретных **Pi**. Факт того, что множество **U** имеет определенную структуру, будем отображать следующим образом: **U(Si)**.

Продолжая наши рассуждения, вновь обратимся к утверждению, что если мы говорим о течении времени, то однозначно исходим из того, что регистрируем определенные изменения, происходящие во Вселенной. Исходя из этого утверждения условимся, что мы будем называть изменением в материальном мире факт того, что хотя бы один **ei(i)**$\in$**Pi** стал принадлежать не **Pi**, а **Pk** (договоримся в данном случае говорить о смене признака принадлежности **ei(i)**). Принимая во внимание, что разбиение множества **U** является в некоторой мере условным, мы можем несколько иначе сформулировать понятие изменения. А именно: если имеется хотя бы один вариант такого разбиения множества **U**={**Pi**|**Pi**$\subseteq$**U**} на подмножества **Pi**, чтобы мог быть зарегистрирован факт смены признака принадлежности хотя бы одним **ei**, то будем считать состоявшимся факт изменений в материальном мире.

Однако применительно к введенному ранее понятию структуры можно сказать, что вместо **Si** возникла новая структура **Si+1**. И действительно, во-первых: каждый **Pi** является счетным множеством и будет иметь место изменение мощности множества **Pi**, а во-вторых, даже если просто «произошел обмен» отдельными **ei** между **Pi** и **Pk**, мы можем утверждать, что **Pi** и **Pk** изменили свой состав. Конечно, при более подробном рассмотрении такой модели Вселенной перечень вариантов описывающих изменения, может быть расширен, но на данном этапе рассуждений он является достаточным.

При этом заметим, что возникновение «новой» структуры **Si+1** фактически будет означать возникновение «нового» множества **U(Si+1)**. Таким образом, как это несложно видеть,

> факт состоявшегося изменения в материальном мирее**сть** возникновение нового множества **U(Si+1)**. (1)

Далее обратим внимание, что в рамках приведенных выше рассуждений теряет смысл понятие переходного или промежуточного состояния при преобразовании множества **U(Si)** во множество **U(Si+1)**. Относительно данного утверждения вполне справедливо могут возникнуть возражения, указывающие, например, на то, что процесс перехода какого-либо **ei** из **Pi** в **Pk** должен быть наблюдаем. Это возражение будет вполне естественным, если исходить из ставших для нас привычными психологических стереотипов восприятия окружающего мира. Однако при более внимательном рассмотрении понятия изменения в материальном мире мы неизбежно столкнемся с ситуацией, когда, используя сведения о каких-либо физически параметрах, регистрируемых нами во Вселенной, вынуждены будем констатировать только один из двух фактов: либо изменение произошло, либо изменение не произошло. Использование понятий теории множеств позволяет придать наглядность этому утверждению. Ведь сам факт изменения множества **U(Si)**, каким бы незначительным это изменение ни было, означает наличие нового **U(Si+1)**. Если допустить, что процесс изменения множества **U(Si)** происходит постепенно или поэтапно, то эта «поэтапность» должна неизбежно проявляться в виде каких-либо незначительных изменений. Но в таком случае мы вновь приходим к необходимости регистрации этих изменений в виде появления множества **U(Si+1)**. Таким образом, если изменения **Si** не произошли, мы наблюдаем **U(Si)**, если изменения **Si** произошли, мы имеем **U(Si+1)**, третьего состояния не существует. В случае использования такого представления изменений, происходящих в материальном мире, при рассмотрении движения становится объяснимым понятие «кекинема» — своего рода факт совершившегося движения, или некоторого элемента движения [9, с. 39], указывающего именно на дискретность этого процесса. Но обратим внимание, что применительно к нашему материальному миру это означает следующее: Вселенная существует в виде **U(Si)** или в виде **U(Si+1)**. Следовательно, исходя из логики вышеприведенных рассуждений, мы можем утверждать, что

> процесс преобразования множества **U(Si)**, во множество **U(Si+1)**, промежуточных состояний в материальном мире не имеет (2)

Заметим, что в представлении К. Й. Марелье изменение состояния Вселенной происходит ступенчато вне пространства и времени [12], а согласно мнению Н. А. Козырева, в элементарном акте превращения причины в следствие должен происходить через «пустую» точку [10, с. 292]. Но факт отсутствия промежуточного состояния в вышеуказанном процессе указывает на правомерность утверждения о том, что

> любые два множества **U(Si)** и **U(Si+1)** следует рассматривать как два разных материальных объекта (3).

Далее обратим внимание на очевидность того обстоятельства, что для возникновения **U(Si+1)**, необходимым условием является существование **U(Si)**. Для того чтобы сформулировать эту зависимость, введем некоторые условные обозначения. Прежде всего условимся обозначать сам факт возникновения

нового **U(Si)** следующим образом: **Cen** (от латинского cessum novum — возникновение нового), а также введем в наши рассуждения квантор ▷, обозначающий: «возможно только при условии» или «может произойти только при условии». В таком случае одну из закономерностей процесса последовательного возникновения множеств **U(Si)** мы можем записать в следующем виде:

Cen U(Si+1) ▷ ∃ **U(Si)** (4).

Мы начинали строить наши рассуждения исходя из того, что время как физическое явление проявляется именно в виде наблюдаемых изменений в материальном мире, а потому вполне обоснованно можем применить, сформулированные выше утверждения к этому свойству нашей Вселенной. Для начала обратим внимание на утверждения 1 и 4. При совместном их рассмотрении становится очевидным, что

течение времени есть явление последовательного возникновения **U(Si)** (5).

Если же при этом учесть содержание утверждений 3 и 4, то становится очевидным, что

время может быть представлено как множество $\mathbf{T}=\{\mathbf{U(Si)}|\mathbf{U(Si)}\in\mathbf{T}\}$ (6),

между элементами которого действуют бинарные отношения строгой полноты, асимметричности и транзитивности, т. е. мы можем рассматривать **T** как строго линейно упорядоченное множество. Необходимо сразу же отметить, что это множество не является плотным относительно свойства 4. Такое представление времени позволяет в дальнейших рассуждениях при необходимости уходить от таких понятий, как «раньше» или «позже», заменяя их отношениями «меньше» и «больше» [15]. Примечательно также, что элементы **U(Si)** множества **T** могут рассматриваться как «не повторяющиеся», что отвечает условию, необходимому для объяснения пространственно-временного порядка [14, с. 256].

Как это легко видеть, утверждения 3 и 6 дают право говорить о дискретной структуре процесса течения времени, что согласуется с гипотезами, сформулированными ранее [9; 12; 16]. При этом течение времени может быть представлено как «непрерывное творение новых сейчас» [13, с. 423]. А время, представленное в виде множества с заданным на нем строгим линейным порядком, позволяет говорить об «абсолютной космологической шкале времени» [12, с. 67]. Несложно понять, что в рамках рассматриваемой модели длительность любого интервала времени определяется именно количеством **U(Si)**. Но при этом важно отметить, что к отдельно рассматриваемому **U(Si)**, понятие длительности неприменимо. И действительно, если мы будем исходить из того, что временем мы называем явление, заключающееся в последовательном возникновении изменений, то очевидно, пока на смену **U(Si)** не появится **U(Si+1)**, факт течения времени, зарегистрировать невозможно. То есть понятие времени в привычном для нас понимании обретает смысл только при совместном рассмотрении не менее двух элементов множества **T**: **U(Si)** и **U(Si+1)**. По этой же причине не имеет смысла понятие длительности интервала времени, заключенного между **U(Si)** и **U(Si+1)**. Отдельно можно сказать о невозможности процесса

обратного хода времени. На это указывает закономерность 4. Даже если мы допустим возможность возникновения тождественных структур, например: структура **Si+1** окажется тождественной структуре **Si-1**, очевидно, что **Si+1** будет являться новой структурой, а следовательно, утверждение об обратном течении времени будет как минимум некорректным.

Также имеет смысл обратить внимание на то, что утверждения 1, 2, 3 и 5 позволяют сформулировать альтернативное представление о перемещении материальных тел в пространстве. В самом деле, как мы упоминали ранее, психофизиологическая специфика восприятия изменений, происходящих в окружающем нас мире, заключается именно в симультанном восприятии сукцессивного ряда когнитивных кадров [4]. А при более детальном рассмотрении несложно заметить, что множество когнитивных кадров изоморфно множеству $\mathbf{T}=\{\mathbf{U(Si)}|\mathbf{U(Si)}\in\mathbf{T}\}$. Откуда следует, что фактически мы наблюдаем и сравниваем информацию об определенном количестве структур, и именно на основании этого сравнивания формируется представление о перемещении в пространстве. Иными словами, видимое взаимодействие материальных тел — это один из вариантов интерпретации воспринимаемой нами информации, позволяющий описывать характер изменения структур **Si**. К тому же становится очевидным, что в отдельно рассматриваемом **U(Si)** понятие скорости перемещения в пространстве теряет смысл. Ведь в предложенном к рассмотрению варианте представления об устройстве Вселенной скорость перемещения в пространстве будет являться показателем того, как изменяется структура множества **U(Si)**, при последовательном рассмотрении **U(Si)**, **U(Si+1)**, **U(Si+2)** и т. д. Если же мы рассматриваем конкретное **U(Si)** отдельно от остальных элементов множества **T**, то изменения структуры не происходит, а следовательно, понятие скорости перемещения в пространстве в данном случае не может быть применено.

Далее обратимся к утверждению 2, из которого следует, что процесс преобразования структуры не может происходить на материальном плане. В этой ситуации естественным становится вопрос: «…если есть такие промежутки времени, в течение которых время не течет, то что же и как в этих промежутках происходит?» [8, с. 88]. Таким образом, мы приходим к целесообразности рассмотрения возможного существования механизма возникновения **U(Si)**. Продолжая следовать логике предыдущих рассуждений, предпримем попытку сформулировать наши предположения о характерных особенностях вышеуказанного механизма.

Для начала обозначим некоторые граничные условия для дальнейших рассуждений о процессе формирования новых **U(Si)**. В данном случае логичным было бы исходить из постулата, утверждающего, что

элементы $\mathbf{e}\in\mathbf{U(Si)}$ никуда не исчезают и не появляются ниоткуда (7).

Учитывая сложившееся представление о материальном мире, естественным будет утверждать, что элементы $\mathbf{e}\in\mathbf{U(Si)}$ перегруппируются и произойдет возникновение **U(Si+1)**. Но такой сценарий изменения структур возможен только при наличии промежуточного состояния множества **U** в процессе преобразования **U(Si)** в **U(Si+1)**, что противоречит утверждению 2. Принимая

во внимание это соображение, а также, следуя логике утверждений 1, 2 и 3, можно утверждать, что

> каждое **U(Si)**, возникает в виде нового материального объекта, состоящего из новых элементов **e** (8).

Но так как **U(Si)** возникает из новых элементов **e**, то, принимая во внимание утверждение 7, мы должны допустить существование в некотором латентном состоянии своего рода зародыша элемента **e**. Условимся обозначать его **em** (от латинского embryonis). Причем необходимо сразу заметить, что, используя применительно к **em** слово «существование», мы исключаем возможность существования **em** в материальном мире. Иными словами, для нас они не существуют, или же, если мы воспользуемся терминологией физики, то можем сказать что, состояние в котором находятся **em**, характеризуется как минимум полным отсутствием сильного, слабого и электромагнитного взаимодействий. И действительно, изучая взаимодействие материальных объектов, мы всегда обращаемся к рассмотрению уже существующих **U(Si)**, называя их материальным миром. И соответственно говорить о материальности элементов **e** мы можем только в том случае, когда выполняется условие $\mathbf{e} \in \mathbf{U(Si)}$. Если же упомянутый нами выше элемент **em** существует, но $\mathbf{em} \notin \mathbf{U(Si)}$, то он не может рассматриваться как материальный объект, откуда следует, что для нашего мира он не существует. Следует заметить, что предположения о необходимости существования отличающейся по своим свойствам некой «субфизической» материи периодически рассматриваются в ходе теоретических исследований основ существования Вселенной [3].

А теперь обратим внимание, что возникновение **U(Si)** это, по сути, акт формирования новой, строго определенной структуры **Si**. А потому рассмотрим далее процесс возникновения **U(Si)**, но теперь акцентируем наше внимание на формировании структур **Si**. Регистрация действия физических законов во Вселенной не оставляет сомнений в существовании причинно-следственных связей. Однако несложно заметить, что применительно к логике наших рассуждений явление причинности в физических законах является своеобразной характеристикой процесса формирования структур. И само их существование может быть интерпретировано следующим образом: **Si+1** сформирована именно такой потому, что существовали строго определенные **Si**, **Si-1**, **Si-2** и т. д. Но раз мы указываем на существование связи между структурами, возникает необходимость использования еще одной категории, а именно: информации, описывающей содержание **Si** или ее вид. В этом случае понятие информации приобретает особое значение. Более того, достаточно логичным было бы предположить, что для возникновения **U(Si)** необходимо сформировать именно информацию о структуре **Si**.

Таким образом, следуя логике выше изложенных рассуждений, мы приходим к тому, что существование Вселенной в том виде, как мы ее наблюдаем, возможно только при условии функционирования некоторого физического явления, обеспечивающего формирование по определенному алгоритму информации о том, какой должна быть очередная **Si**. Условимся называть это физическое явление «Архитектором структур» и введем для него обозначение

Arc. Далее логика сформулированных в данной статье утверждений подсказывает, что только после того, как **Arc** сформирует информацию о содержании очередной структуры **(Si)**, некоторое количество **em** может быть преобразовано в **U(Si)**. При этом не вызывает сомнений, что для создания новой структуры необходимо как минимум выполнить анализ имеющейся информации об уже существующих **U(Si)**. А учитывая эти особенности функционирования **Arc**, несложно заметить, что

активность **Arc** представляется именно как творческий процесс (9).

Имеет смысл обратить внимание, что Д. Бом, говоря о неприменимости механистического детерминизма Лапласа для объяснения эволюции Вселенной, ссылается на существование независимых случайных факторов, исключающих всеобщее и абсолютное действие причинных законов в постоянном изменении материального мира [2]. Однако при более тщательном рассмотрении особенностей как мыслительного, так и творческого процессов мы приходим к тому, что именно этот аргумент на самом деле может быть использован в качестве подтверждения того, что формирование структур **Si**, а как следствие и эволюция Вселенной, определяется не слепым действием физического закона, а скорее актом разумного созидания.

Как уже отмечалось выше, явление причинности в физических законах дает право вполне обоснованно предполагать, что создание структуры **Si** может произойти только при условии наличия информации о структурах **S1**, **S2**, **S3** … **Si-1**. Можем записать это высказывание иначе: для формирования информации о создаваемой **Si**, **Arc** должен располагать информацией обо всех существующих структурах. Принимая во внимание утверждения 3 и 4, естественным было бы предположить, что роль этого носителя информации может выполнять множество $\mathbf{t}=\{\mathbf{U(Si)}|\mathbf{U(Si)}\in\mathbf{t}\}$. Но это предположение может быть выполнимо лишь при условии, что,

однажды возникнув, **U(Si)** не исчезает, а существует вечно, при этом сохраняется доступ к информации о каждом **U(Si)** (10).

Но в рамках рассматриваемой модели это означает, что информация о любом событии, произошедшем в нашем мире, существует вечно, пока существует Вселенная. Если принять во внимание именно этот аспект утверждения 10, можно допустить, что оно в некоторой мере созвучно словам из учения Христа: «Ибо нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, ни сокровенного, что не сделалось бы известным и не обнаружилось бы» (Лк. 8: 17).

Таким образом, на примере предложенной систематизации наблюдаемых нами свойств нашей Вселенной мы имеем возможность убедиться в наличии зависимости формирования нашего научного мировоззрения от психофизиологической специфики переработки информации человеком. Как видим, рассмотренный выше вариант интерпретации имеющихся у нас априорных знаний об окружающем мире позволяет сформулировать логическое обоснование для ряда предположений относительно природы времени, которые могут быть использованы для создания альтернативного описания некоторых

физических явлений. При этом предложенные к рассмотрению предположения не вступают в противоречие с уже известными результатами эмпирических исследований в этой области.

Целесообразность изменения интерпретации воспринимаемой информации в отдельно рассматриваемых случаях заключается еще и в том, что в результате этих действий возникает возможность увидеть новые стороны того или иного физического явления или, по крайней мере, может быть уменьшена вероятность возникновения заблуждения в ходе научного поиска.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алюшин А. Л., Князева Е. Н. Темпомиры: скорость восприятия и шкалы времени. — М.: ЛКИ, 2008. — 240 с.

2. Бом Д. Причинность и случайность в современной физике. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. — 248 с.

3. Век В. В. Структура материи в концепции теоретической и экспериментальной научной философии: монография. 3-е изд., доп. и перераб. — М.: Изд. дом Академии Естествознания, 2017. — 352 с.

4. Веккер Л. М. Психика и реальность: единая теория психических процессов. — М.: Смысл, 1998. — 685 с.

5. Величковский Б. М. Когнитивная наука. Основы психологии познания: в 2 т. — М.: Смысл, Изд. центр «Академия», 2006. — Т. 1. — 448 с.

6. Величковский Б. М. Когнитивная наука. Основы психологии познания: в 2 т. — М.: Смысл, Изд. центр «Академия», 2006. — Т. 2. — 432 с.

7. Владимиров Ю. С. Реляционная теория пространства-времени и взаимодействий. Ч. 1: Теория систем отношений. — М.: Изд-во МГУ, 1996. — 262 с.

8. Владимиров Ю. С. Между физикой и метафизикой. Кн. 4: Вслед за Лейбницем и Махом. — М.: ЛИБРОКОМ, 2012. — 272 с.

9. Вяльцев А. Н. Дискретное пространство-время. — М.: КомКнига, 2007. — 400 с.

10. Козырев Н. А. Избранные труды. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. — 448 с.

11. Кэрролл Ш. Вечность. В поисках окончательной теории времени. — СПб.: Питер, 2016. —512 с.

12. Марелье К.-Й. Течение времени. Новые физические идеи. — СПб.: Политехника-Сервис, 2015. — 192 с.

13. Мюллер Р. А. Сейчас. Физика времени. — М.: Манн, Иванов и Фербер, 2017. — 532 с.

14. Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. — М.: Ника-Центр, Ин-т общегуманитарных исследований, 2001. — 560 с.

15. Уитроу Дж. Естественная философия времени. — М.: Едиториал УРСС, 2003. — 400 с.

16. Хасанов И. А. Время: природа, равномерность, измерение. — М.: Прогресс-традиция, 2001. — 303 с.

17. Цуканов Б. И. Время в психике человека. — Одесса: АстроПринт, 2000. — 219 с.

18. Чуприкова Н. И. Психика и психические процессы (система понятий общей психологии). — М.: Языки славянской культуры, Знак, 2015. — 608 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.008
УДК 101.1

А. Ю. Рахманин*

АНАЛИЗ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА КАК ОПЫТ МЕТАФИЛОСОФИИ (Н. МАЛКОЛЬМ И М. ЛАЗЕРОВИТЦ)

В статье соотносятся две концепции, в равной степени характеризующие раннюю витгенштейнианскую традицию — метафилософия и философия религии. Несмотря на то что эти идеи считаются важными новациями витгенштейнианцев, они обычно рассматриваются независимо друг от друга. Моррис Лазеровитц ввел понятие «метафилософия», для того чтобы охарактеризовать понимание Витгенштейном задачи настоящей философии. Статья демонстрирует, что эта концепция был конструктивной и в обсуждении Малкольмом и Лазеровитцем онтологического аргумента. Несмотря на то, что эти философы считали себя последователями Витгенштейна и во многом разделяли взгляды на философию и обыденный язык, они приходят к примечательно разным результатам. Эти результаты подтверждают гипотезу, согласно которой витгенштейнианская философия религии была призвана прояснять не столько особенности религиозного мышления, сколько интеллектуальные практики философов.

Ключевые слова: Витгенштейнианская философия, метафилософия, философия религии, онтологический аргумент, необходимые пропозиции, Малкольм, Лазеровитц

Rakhmanin A. Yu.

THE ANALYSIS OF ONTOLOGICAL ARGUMENT AS AN ESSAY IN METAPHILOSOPHY (NORMAN MALCOLM AND MORRIS LAZEROWITZ)

The article deals with two sets of ideas developed by the Wittgensteinian philosophers — the concept of metaphilosophy, and the philosophy of religion. While these sets are usually treated as epitomes of Wittgensteinianism, they remain to be studied separately and independently. Morris Lazerowitz coined the notion of metaphilosophy to characterize the genuine nature of Wittgenstein's practice aimed at the understanding of how philosophy

* Рахманин Алексей Юрьевич, к. ф. н., доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения; a.rakhmanin@gmail.com

(dis-)functions. The article shows how this notion was operative in the discussion of the ontological argument, which took place between Malcolm and Lazerowitz. Despite their affinity to Wittgenstein and the common views on philosophy as well as ordinary language, they arrived at the eminently opposite decisions as to the ontological argument. These decisions demonstrate that the focus of their philosophy of religion was not so much religious reasoning as philosophers' intellectual practice.

Keywords: the Wittgensteinian philosophy, metaphilosophy, philosophy of religion, ontological argument, necessary propositions, Malcolm, Lazerowitz

В настоящей работе мы намерены соотнести две предметные области, каждая из которых по-своему характерна для витгенштейнианской философии. Концепция метафилософии в течение довольно долгого времени считалась исключительным нововведением последователей Витгенштейна; и, хотя далеко не все представители традиции были склонны к такому пониманию философии, оно остается одной из важнейших находок XX в. Это же, пусть и в меньшей степени, верно в отношении специальной философии религии. Замечательно, что при всей важности этих идей для витгенштейнианства, в историографии — довольной бедной, надо сказать, — они остаются отдельными фрагментами философской традиции, никак не связанными друг с другом. В духе Джона Уиздома, одного из ярких витгенштейнианцев 30–40-х гг., можно сказать, что это независимое существование двух важных аспектов философии — ситуация одновременно и тупиковая, и многообещающая. Рассмотрение философии религии в свете метафилософии — и наоборот — может сказать нечто интересное о том, как именно практиковали философию последователи Витгенштейна.

Понятие «метафилософия» вообще редко используется в исследованиях раннего витгенштейнианства. Это тем более удивительно, что оно довольно точно характеризует тот стиль философской работы, который связывается с первыми учениками и последователями Витгенштейна. Моррис Лазеровитц, учившийся у Витгенштейна в 30-е гг., вводит это понятие в 1940 г. [9, p. 91] как раз для того, чтобы подчеркнуть различие между традиционной и подлинной философией: если первая пытается — неизбежно неудачно — сообщить что-то о мире, то задача второй состоит в том, чтобы понять, почему философы вообще философствуют. Метафилософия должна ответить на два класса вопросов: один связан с устройством и структурой философии (например, как соотносятся — и соотносятся ли — эмпирические и априорные пропозиции?), второй — с неразрешимостью философских проблем и патологической неспособностью философов перестать философствовать. В значительной степени метафилософия оказывает терапевтическое воздействие, давая возможность прекратить философствование; для этого, однако, нужно понять, как оно устроено. Задача того, кто практикует метафилософию, — в духе психоаналитика дать выговориться философу с тем, чтобы тот понял причину своего невротического состояния. С точки зрения Лазеровитца, философия, вдохновленная Витгенштейном, может быть только и исключительно метафилософской терапией — в известном смысле это подлинная философия Витгенштейна [12, p. 27]. Хотя эти взгляды были наиболее последовательно высказаны Лазеровитцем и Эмброуз в Америке, и несколько менее обстоятельно

Джоном Уиздомом в Англии, они довольно характерны для традиции в целом (не говоря уже о самом Витгенштейне 30-х гг.).

В свою очередь, тот факт, что религия входит в репертуар философии последователей Витгенштейна, не менее показателен [см. 3]. При том, что ни сам Витгенштейн, ни его многочисленные ученики — за примечательным исключением Раша Риса — не занимались исследованием «религии» сколько-нибудь систематически, эта проблематика является для данной традиции существенно важной, и неизбежно возникает вопрос — почему? Ответ, который предлагается в этой статье, состоит в следующем: в раннем витгенштейнианстве философия религии, по крайней мере в некоторых случаях, оказывалась формой метафилософии — она проясняла не сущность религии, но структуру философской практики самой по себе. Иными словами, фокус понятия «философия религии» — не религия, но философия.

Этот тезис нам кажется уместным проиллюстрировать теми интерпретациями онтологического аргумента, которые предложили два ярких представителя ранней традиции, Норман Малкольм (1911–1990) и Моррис Лазеровитц (1907–1987). Расхождения между их взглядами существенно важны и сами по себе, но особенно примечательны они по следующим причинам. Во-первых, в наследии Лазеровитца философия религии практически отсутствует, и это важное обстоятельство: его философия — своего рода контрольный эксперимент, показывающий, что философия религии вовсе не обязательна для витгенштейнианской философии (впрочем, это характерно и для философского развития Элис Эмброуз; в свою очередь, в наследии Питера Гича существенное место занимает религиозная философия, на которою, по его собственному признанию, Витгенштейн не оказал никакого влияния [6, p. 213–214]). Единственным примером того, что можно было бы назвать философией религии, в работах Лазеровитца является анализ онтологического аргумента. Очевидно, что Лазеровитцу онтологический аргумент интересен не в качестве образца религиозного мышления, но в качестве образчика классического философствования.

Во-вторых, то, что обычно называют философией религии Малкольма, образуют всего три статьи; вполне вероятно, эта часть его наследия и вовсе не привлекала бы к себе внимание, если бы не два обстоятельства. С одной стороны, после смерти Малкольма в свет выходит его «Витгенштейн с религиозной точки зрения». Эта книга во многих отношениях оказалась слишком уж спорной и противоречивой — неслучайно она известна не столько концепцией самого Малкольма, сколько критическим к ней послесловием, написанным Питером Уинчем. С другой стороны, статья, посвященная онтологическому аргументу Ансельма, опубликованная Малкольмом в 1960 г. традиционно рассматривается как классика витгенштенианской философии [13]. При этом ни до, ни после Малкольм к этой проблематике не обращается вовсе. Сам собой напрашивается вывод — интерпретация онтологического аргумента, которую предлагает Малкольм, конструктивна не для его философии религии, но для его *философии*. Действительно, аргументация Малкольма, как и возражающего ему Лазеровитца, имеет целью не столько прояснение религиозных представлений, сколько критику философских взглядов.

Фундаментально важным элементом интерпретации Малкольмом онтологического аргумента является то, что он обнаруживает в «Прослогионе» Ансельма два доказательства. Сам Ансельм, по оценке Малкольма, эти доказательства не различал: в первом (вторая глава «Прослогиона») речь идет о существовании как совершенстве, во втором (третья глава «Прослогиона») — о необходимом существовании как совершенстве. Солидаризируясь с философской традицией Малкольм, утверждает, что первый аргумент является ошибочным. Замечательно, однако, каким образом он это показывает: вместо того, чтобы сослаться на философскую догму, согласно которой существование не может быть предикатом, Малкольм приводит пример из «жизни» обыденного языка — «что могло бы означать утверждение, согласно которому дом, если он существует, лучше несуществующего?» [13, p. 43]. Довольно скупо Малкольм показывает, что в логике обыденного языка существование действительно не может быть предикатом; иными словами, сам язык делает такое использование «существования» невозможным.

Второй аргумент, который обнаруживает Малкольм в структуре Ансельмова доказательства, значительно более замысловат. Полная формулировка сейчас не имеет значения [см. 4, с. 117; 1, с. 91], важно, что аргумент может быть сведен к следующему виду: Бог существует или необходимым образом, или случайным; из понятия «Бог» следует, что он не может существовать случайно, а только необходимо, поскольку он есть «то, больше чего нельзя себе представить». Коль скоро он есть совершенное сущее, то и существует он по необходимости; не существовать по необходимости может только то, что противоречиво. Однако понятие Бог *не противоречиво*. Следовательно, Бог существует необходимым образом; следовательно, Бог существует [13, p. 49–50].

Для Малкольма онтологический аргумент интересен специальной проблематизацией языка. В этом состоит она из наименее очевидных особенностей витгенштейнианского анализа онтологического аргумента — и для Лазеровитца, и для Малкольма вопрос не в том, существует ли бог в действительности (что бы ни понималось под «действительностью»), а в том, насколько онтологический аргумент является аргументом, т. е. согласованным и последовательным рассуждением. Философия не может иметь дело с фактами, а потому это рассуждение не должно рассматриваться как аргумент *de re*: оно касается не вещей, а того, как — правильно или нет — используется язык.

Важно, что исключение «эмпирического» содержания из онтологического аргумента, является, с одной стороны, требованием, определяющим автономию философии, которое было обязательным для всех витгенштейнианцев (философия — не наука), но с другой — едва ли позволяет дать традиционную оценку аргументу. Ведь если аргумент не имеет никакого отношения к вещам, что является его содержанием? О каком именно существовании идет речь? Здесь имеет место принципиальное расхождение — для Малкольма аргумент философски неопровержим (что означает, что у философа нет *философских* контраргументов), для Лазеровитца он ошибочен. И та и другая оценки являются результатом философского анализа, сосредоточенного — как и должно подлинной философии — на языке.

Малкольм и Лазеровитц разделяют несколько фундаментальных принципов такой философии. **Первый** — убеждение, согласно которому все необходимые пропозиции являются вербальными, т. е. сообщают о том, как слово/выражение/пропозиция должны/могут использоваться или используются в языке [14, p. 201–203; 16; 10, p. 206–208]. Однако что это значит? Это не значит, что необходимые пропозиции произвольны, т. е. что они «просто» или «всегонавсего» вербальны в противоположность пропозициям о фактах (которые могут быть истинными или ложными). Поскольку они отражают использование слов, они являются грамматическими — они показывают действие правил языка. Из этого, впрочем, не следует, что необходимые пропозиции существуют отдельно от фактов — они суть утверждения о некоторых языковых фактах. Они показывают, как работает язык, однако не могут быть абстрагированы от языка в некий свод. В сущности, необходимые пропозиции необходимы для того, чтобы мы могли использовать язык. Когда критик говорит о том, что некое выражение не истинно и не ложно, но противоречиво (а такими могут быть только необходимые пропозиции, в отличие от эмпирических), он/а тем самым утверждает, что в языке отсутствует — или должно отсутствовать — его употребление. Собственно, традиционное возражение против онтологического аргумента и состоит в том, что понятие «Бог» — то, что существует с необходимостью — противоречиво.

Малкольм считает такой вердикт ошибочным, показывая, что утверждение «Бог есть самое совершенное сущее» имеет место языке [13, p. 46]. Следовательно, понятие «Бог» *используется* в языке, и потому не является противоречивым. Раз так, то пропозиция «Бог существует с необходимостью» является необходимой, а поскольку она не противоречива, то она истинна. Различие, однако, будет в том, что для Малкольма указания на практику достаточно для разрешения спора, тогда как для Лазеровитца — сам этот спор исключительно лингвистический, а потому не может разрешиться в принципе. Отсутствие возможности разрешения следует из самой природы философского спора, т. е. столкновения лингвистических предпочтений [10, p. 219].

Вербальный характер необходимых пропозиций указывает на второй фундаментальный принцип витгенштейнианской философии, а именно: контингентная пропозиция не может быть следствием необходимой. Эта идея является общей и для витгенштейнианцев, и для представителей логического позитивизма в широком смысле — самая ранняя эксплицитная формулировка этого принципа обнаруживается, насколько можно судить, в *Aufbau* Карнапа (1928), кроме того он входит в «стандартную концепцию науки» [8, p. 145–146], в рамках которой эмпирический и формальный словари не пересекаются. Что касается последователей Витгенштейна, то все они высказывали более или менее эту же точку зрения в критике той техники, которую разработал Джордж Мур для опровержения скептических утверждений, а именно «перевод в конкретное». Например, на утверждение скептика «время не реально», Мур мог бы ответить, что «…после завтрака я гулял, затем принял ванну, а потом пил чай» ([2, с. 85]; это пример Малкольма, но Мур с ним согласился). Несмотря на то, что эта техника является существенно важной, все ранние витгенштейнианцы подчеркивают — ни к чему, кроме ошибок и концептуальных сбоев,

идея о том, что из необходимой пропозиции следует контингентная, не приводит (развернутое обоснование см. [5, p. 290, 292, 294; 10, p. 195, 196–197; 15, p. 179]). Пропозиция «время нереально» является необходимой, т. к. определяет корректность употребления понятий: ни одна пропозиция, содержащая указание на время, не может считаться достоверной; очевидно, что в данном случае речь идет не о фиксации эмпирического факта, а о способе говорить о фактах. Если же необходимая пропозиция «время не реально» опровергается контрпримером «после завтрака я гулял, затем …» (а это так), то эта последняя пропозиция *также* является необходимой. Действительно, несмотря на «внешний вид», это предложение используется для того, чтобы показать, как можно употреблять понятие «время». Оно не сообщает о положении дел во времени, но показывает структуру утверждений о времени.

Данное требование может рассматриваться по крайней мере двояко. С одной стороны, это вполне традиционный преимущественно эпистемологический постулат. Требование не смешивать две системы правил значения (хотя это несколько более поздний способ употребления понятий) позволяет сохранить концептуальную ясность и исключать непредусмотренную онтологию, а она неизбежна, если априорные утверждения считать референциальными — так рождаются «химеры и гарпии» традиционной метафизики. С другой стороны, это требование значительно более важное, т. к. определяет само существо философской работы. Философия не должна иметь дела ни с эмпирическими пропозициями — для этого есть наука, ни с необходимыми — это дело логики. Задача философии — исследование того, каким образом работает язык в пропозициях разного типа; предмет философии — не факты и не логика, но фактическая логика пропозиции в данном языке. Однако из этого следует, что граница между эмпирическими и аналитическими пропозициями принципиальна. Мур, как и философы, представляющие классическую традицию, совершает ошибку, допуская переходную область между эмпирическими/контингентными и априорными/аналитическими/необходимыми пропозициями. Признать возможность такой области — значит отменить достижения философии анализа, к чему последователи Витгенштейна (да и сам Витгенштейн) готовы не были.

Несмотря на то, что этот запрет носит вполне догматический характер, он проясняет один принципиально важный аспект онтологического аргумента. Дело в том, что Малкольм никогда не утверждал, что онтологическое доказательство имеет дело с фактами. Если принять логику Малкольма, из необходимой пропозиции не может следовать эмпирическая, и пропозиция «Бог существует» — это не утверждение положения дел. Малкольм подчеркивает: «Из априорной пропозиции ‘Бог существует с необходимостью’ следует пропозиция ‘Бог существует’, если и только если последняя также понимается как априорная пропозиция; тогда две эти пропозиции эквивалентны. В этом смысле доказательство Ансельма — действительно доказательство бытия Бога» ([13, p. 52]; курсив мой — *А. Р.*). Иначе говоря, аргумент Малкольма не является аргументом *de re* и не задумывается в качестве такового.

Еще раз: для Малкольма очевидно, что «Бог существует» необходимо следует из «Бог существует с необходимостью». Однако для Лазеровитца это вовсе не очевидно — и в этом заключается фундаментальное различие между

взглядами философов. Как и Малкольм, Лазеровитц считает фокусом аргумента язык, а потому не интерпретирует его как аргумент *de re* — философии это вообще не под силу. Тем не менее, исходя из тех же принципов, что и Малкольм, Лазеровитц считает аргумент ошибочным.

Прежде всего Лазеровитц не видит двух версий в аргументе Ансельма. Он утверждает, что «термин «необходимое существование» есть выдуманное [философом] предикативное выражение», которое ничем не отличается от «необходимо существует», где «необходимо» характеризует следование [11, p. 6]. Более того, по Лазеровитцу именно «существование» делает онтологический аргумент философски примечательным и захватывающим, а не понятие «то, больше чего нельзя себе представить», как полагал Малкольм.

Поскольку имеет место один аргумент, Лазеровитц сталкивает друг с другом два исторически сложившихся способа употреблять понятие существования. И сторонники, и оппоненты онтологического аргумента производят необходимые утверждения о существовании: существование как совершенство в первом случае и существование как нереальный предикат — во втором [11, p. 64–65]. Тем не менее, по Лазеровитцу (и Малкольм совершенно с этим согласен), необходимые пропозиции сообщают информацию об использовании слов; и в этом случае — как, впрочем, происходит всегда — они это делают в «онтологической идиоме», т. е. так, как будто речь идет о вещах или положениях дел. Тем самым, пропозиция «существование есть совершенство» предполагает, что существование есть характеризующее свойство и «атрибут» [11, p. 63].

В свою очередь, если эти пропозиции являются лингвистическими, их корректность может быть проверена ссылкой на реальное употребление в языке, где «слово «существование» не имеет дескриптивного использования» [11, p. 65], не описывает вещи, не обозначает атрибут. Здесь Лазеровитц соглашается с характеристикой Малкольмом *первого* доказательства — указание на то, что вещь существует, ничего не добавляет к характеристике этой вещи. (Этот ход, справедливости ради, едва ли был бы оправдан всеми витгенштейнианцами, т. к. он предполагает, что язык характеризует, описывает вещи и положения дел. Уиздом или Малкольм могли бы спросить — что характеризуют наречия «уверенно», «странно» или «необходимо»?)

По Лазеровитцу, спор об онтологическом аргументе по сути сводится к соревнованию терминологических предложений — как правильно/следует/должно говорить о существовании. В этом случае Кант и др. бесспорно правы. Стоит «очистить воздух» от онтологии и «необходимых пропозиций», и мы увидим, что нет необходимости менять наш язык в угоду сторонникам онтологического аргумента. Что эти сторонники делают с пропозицией «существование — это совершенство», так это «формально переводят термины «существует», «существующий» или «имеющий существование» в класс описательных слов» [11, p. 67], тогда как они ничего не описывают. Онтологический аргумент, тем самым, не может быть опровергнут. Будучи терминологической игрой, он может быть только отброшен, здесь нет повода для спора [11, p. 67–69].

Лазеровитц при этом признает, что у глагола существовать все же есть одно дескриптивное значение — «быть живым» или «жить». Более того, он предлагает собственную этиологию понятия «Бог» в связи с идеей существо-

вания как совершенства, согласно которой Бог существующий противопоставляется Богу не-существующему, т. е. не-живому. В сравнении с мертвым Богом, который является «несовершенным» (что бы это ни означало), живой Бог, т. е. существующий, является совершенным, а потому существование может оказаться совершенством [11, p. 68]. Хотя эта реконструкция выглядит довольно искусственной в глазах предполагаемого метафизика, важно, что Лазеровитц, разрывая связь религии и философии, тем не менее указывает на их соотношение — онтологические идиомы философа просто маскируют примитивный характер религиозной веры. Эта характеристика практически делает невозможной серьезную философию религии за исключением ограниченной философской теологии, пытающейся прояснить познавательный статус религиозных утверждений. Несмотря на близость *техник*, предполагающих апелляцию к обыденному языку, Малкольм и Лазеровитц приходят к содержательно противоположным взглядам.

В репертуаре Малкольма онтологический аргумент является примером *аргумента от образца* или *указания на случай* (a paradigm case argument — [см. 17, p. 157–170; 7]). Философски достаточно указать на случай осмысленного использования выражения для того, чтобы продемонстрировать действие правила — вновь, философия имеет дело не с вещами, а языком. Подобно тому как Мур возражал скептику, утверждавшему нереальность времени, рассказывая о своих утренних занятиях и используя грамматику времени, Малкольм возражает критикам онтологического аргумента, указывая на реальные употребления понятия «Бог» и демонстрируя его грамматику. Коль скоро такое употребление имеет место, нельзя сказать, что понятие противоречиво, следовательно, существование Бога не является логически невозможным, и, следовательно, оно логически необходимо. Следовательно, Бог (с необходимостью) существует. Критик возражает — имеет место подмена, т. к. разговор о вещах превращается в разговор о понятиях. Малкольм ответил бы, что он всегда был о понятиях, если только он был философским, т. к. философия имеет дело с концептуальными проблемами, и никогда — с вещами. Критик настаивает — экзистенциальные пропозиции могут быть только контингентными; Малкольм приводит примеры *необходимых экзистенциальных* пропозиций. Один — Эвклидово «существует бесконечно много простых чисел» [13, p. 53], другой — «Бог существует с необходимостью». Кроме того, в технику такого аргумента входит и утверждение невозможности некоей абстрактной формы доказательства, одинаково работающей со всеми экзистенциальными пропозициями. Малкольм исходит из того, что каждый класс экзистенциальных пропозиций реализует собственную грамматику, а потому доказательство существования должно быть уникальным для каждого класса [ср. 1, с. 97–98].

Малкольм вовсе не пытается доказать бытие Бога. Большой ошибкой будет видеть в его аргументе теистический пафос. Это так уже потому, что пропозиция «Бог существует» (следующая из «Бог существует с необходимостью») не является контингентной! Иными словами, не важно, существует ли Бог, важно, что понятие «Бог» устроено так, что существование Бога необходимо — согласимся, странный вывод для теиста. Однако Малкольма интересует не защита теизма, а ниспровержение философских догм, и прежде всего догмы,

согласно которой необходимые экзистенциальные пропозиции суть философские фикции. С его точки зрения онтологический аргумент — во второй версии Ансельма *или* в формулировке самого Малкольма — неопровержим *философски*: он показывает логику таких пропозиций, *имеющих место в языке.*

В свою очередь, и Лазеровитц не пытается доказать, что Бога не существует. Он также считает аргумент неопровержимым, однако это свойственно философским аргументам вообще, ведь они представляют собой лингвистические предложения, требования использовать или не использовать язык определенным образом. Однако новацию нельзя опровергнуть — ее можно принять или нет [11, p. 69]. Лазеровитц показывает, что принимать такую новацию нет смысла. Как и Малкольм, Лазеровитц принимает обе догмы витгенштейнианцев. Более того, у меня нет сомнений в том, что Лазеровитц согласился бы с интерпретацией Малкольма, если бы не одно «но» — он отказывался видеть в формулировке Ансельма *два* аргумента. Если же аргумент один, то это вполне классический аргумент от существования как совершенства (первый аргумент Ансельма в интерпретации Малкольма), а он не выдерживает критики при обращении к практике обыденного языка, как показывал и сам Малкольм. Другое дело, что Малкольм продемонстрировал, как ему казалось, и соответствие обыденному языку второго аргумента, однако для Лазеровитца этот последний — результат *философского* вмешательства в язык, т. е. типичная философская ошибка. По Малкольму же, то, что философ видит здесь ошибку — типичное заблуждение философа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Горбатова Ю. В. Норман Малкольм об онтологическом аргументе // Философия. Язык. Культура. Вып. 3 / Под ред. В. В. Горбатова. — СПб.: Алетейя, 2012. — С. 90–100.
2. Малкольм Н. Мур и обыденный язык // Аналитическая философия: Избранные тексты / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова. — М.: Изд-во МГУ, 1993. — С. 84–99
3. Рахманин А.Ю. «Религия» в философии обыденного языка: несколько наблюдений // Вестник РХГА. — 2018. — Т. 19. — № 4. — С. 26–36
4. Рахманин А. Ю. Норман Малкольм об онтологическом аргументе: философский анализ, обыденный язык и здравый смысл // Эпистемология и философия науки. — 2018. — Т. 55. — № 4. — С. 114–128
5. Ambrose A. Linguistic Approaches to Philosophical Problems // The Journal of Philosophy. — 1952. — Vol. 49. — N9. — P. 289–301
6. Geach P. Philosophy of Religion // Philosophical Encounters / ed. by H. A. Lewis. — Springer Science+Business Media Dordrecht, 1991. — P. 213–214
7. Haffling O. What Is Wrong with the Paradigm Case Argument? // Proceedings of the Aristotelian Society, New Series. — 1991. — Vol. 91. — P. 21–38
8. Hempel C. On the 'Standard Conception' of Scientific Theories // Minnesota Studies in the Philosophy of Science. — 1970. — Vol. 4. — P. 142–163
9. Lazerowitz M. A Note on 'Metaphilosophy' // Metaphilosophy. — 1970. — Vol. 1. — N1. — P. 91
10. Lazerowitz M. Moore and Philosophical Analysis // Philosophy. — 1958. — Vol. 33. — N126. — P. 193–220

11. Lazerowitz M. Studies in Metaphilosophy — London: Routledge & Kegan Paul, 1964. — 264 p.

12. Lazerowitz M. The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein. — Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company, 1977. — 209 p.

13. Malcolm N. Anselm's Ontological Arguments // The Philosophical Review. — 1960. — Vol. 69. — N1. P. 41–60

14. Malcolm N. Are Necessary Propositions Really Verbal? // Mind. — 1940. — Vol. 49. — N194. — P. 189–203

15. Malcolm N. George Edward Moore // Knowledge and Certainty. Essays and Lectures. — Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J., 1963. — P. 163–183

16. Malcolm N. The Nature of Entailment // Mind. — 1940. — Vol. 49. — N195. — P. 333–347

17. Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 2. The Age of Meaning. — Princeton University Press, 2003. — 479 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.011
УДК 130.2:304.2

К. А. Куксо*

ЯЗЫКИ ЭПИДЕМИЧЕСКОГО БЕДСТВИЯ**

Статья посвящена осмыслению эпидемического опыта в классической Греции. Так, определяются основы «открытия» данной темы в различных традициях мышления обозначенного периода. Также анализируется специфика артикуляции природы эпидемий, представленной в сочинениях Гиппократа и Фукидида, и раскрывается ее парадигмальный характер для последующих обращений к эпидемическим бедствиям. Автор проясняет условия, предопределившие своеобразие свидетельств об эпидемиях Гиппократа и Фукидида, и их колоссальное воздействие на позднейшие освещения эпидемического опыта.

Ключевые слова: эпидемия, природное бедствие, основы осмысления эпидемии, повествование, Гиппократ, Фукидид, общие причины, социальная история эпидемии, распад социального.

K. A. Kukso

THE LANGUAGES OF EPIDEMIC

The comprehension of the epidemic experience in classical Greece is analyzed in the article. The foundations of the «discovery» of this topic are determined in various traditions of thinking of the period are investigated. Also the specificity of the articulation of the nature of epidemics presented in the works of Hippocrates and Thucydides is analyzed and its paradigmatic role for subsequent narrations about epidemic disasters. The author clarifies the conditions predetermined the originality epidemic reports of Hippocrates and Thucydides and their colossal impact on the later narrations about epidemic experience.

Keywords: epidemic, natural disaster, basics of epidemic's understanding, narration, Hippocrates, Thucydides, social history of epidemic, common causes, disintegration of the social.

---

* Куксо Ксения Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры Истории и теории дизайна и медиакоммуникаций Санкт-Петербургского Государственного Университета промышленных технологий и дизайна; korsbai@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00314 «Социальный порядок в условиях эпидемии: социально-философский анализ».

Описания природных бедствий в античных свидетельствах классического периода имеют выраженно сдержанный характер. Присущий им особый отстраненный тон повествования на некоторый момент заставляет даже усомниться, о реальности ли бедствия идет речь. Для них не типичны риторические приемы, передающие чудовищность происходящего разрушения. И этот минимализм в игре языка, указывая на действенность крайне специфичного хладнокровного отчета о страшнейших катаклизмах, обнаруживает особое отношение к масштабным природным бедствиям, свойственное классической античной мысли. Прежде всего, ей чужд акцент на выдающейся особенности природного катаклизма, упор на выпадение его из ряда других событий. Поэтому и при освещении его в этико-религиозной перспективе, его определении как проявления божества, о нем повествуется наряду с другими событиями. Сверх этого, тяжесть последствий разрушительного явления не вызывает здесь повышенного внимания, в повествованиях о них невозможно расслышать сострадание или резиньяцию.

Так, Геродотом в «Истории» неоднократно упоминаются землетрясения, но единственным эмоционально насыщенным в данном ряду рассказом выступает свидетельство о землетрясении, произошедшем при столкновении афинян с эгинцами из-за похищенных последними у эпидаврийцев статуй божеств Дамии и Авксесии. Геродот отмечает, что настигнутые бедствием афиняне теряют разум и практически полностью истребляют друг друга:

> …внезапно загремел гром и одновременно началось землетрясение. Люди же с триеры, тянувшие канат, от этого потеряли разум и в безумии стали убивать друг друга, как враги, пока из всех их не остался в живых только один, который и возвратился в Фалер [1, с. 261–262].

Показательно при этом, что и замечание о насилии служит прежде всего для подчеркивания несомого землетрясением уничтожения порядка. К тому же в «Истории» не оказывается тотальной и религиозная аура землетрясений — в перспективе Геродота связь их происхождения с волей божества предстает предметом предположения и веры:

> Ведь если верить, что Посейдон производит землетрясение, и приписывать этому богу возникшие от землетрясений расселины, то, конечно, посмотрев и на эту расселину, можно счесть и ее делом Посейдона. Расселина эта между горами, по-видимому, возникла под действием землетрясения [1, с. 346].

Еще более сухим стилем, приближаясь почти к полному бесстрастию, излагает обстоятельства землетрясения и наводнений Фукидид. За структурированностью его освещений стихийных бедствий возможно обнаружить активность панорамного зрения, что открывает широкие планы происходящего, нейтрализуя бесконечность деталей:

> …из-за продолжавшихся землетрясений в Оробиях… море отступило от тогдашней береговой линии, а затем гигантские приливные волны обрушились на город и частично его затопили, а потом вновь отхлынули, так что там, где раньше была земля, теперь — море. При этом погибло много людей, не успевших заблаго-

временно бежать на высоты. Подобное же наводнение случилось и на Аталанте… причем снесло часть афинского укрепления на острове и разрушило один из двух афинских кораблей, вытащенных на сушу. У Пепарефа море также несколько отступило, но наводнения не произошло; землетрясение же разрушило часть городской стены, пристаней и несколько домов [1, с. 151–152].

Последовательно бесстрастие в отношении к сокрушающей природе проявится и у Платона. Так, в «Тимее» приводится двойной пересказ обращенной к Солону речи одного из жрецов египетского города Саис, из которой следует разобщенность Афин со своим легендарным прошлым именно вследствие череды потопов. Результатом наводнения объявляется общекультурный упадок — уничтожение владеющих навыком письма и вызванное им общеколлективное забвение переходящего из поколения в поколение предания:

… вновь и вновь в урочное время с небес низвергаются потоки, словно мор, оставляя из вас лишь неграмотных и неученых. И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не зная о том, что совершалось в древние времена в нашей стране и у вас самих [6, с. 427].

Как результат мощной природной катастрофы отстраненно констатируется и гибель древних Афин, довольно сухо говорится о поглощении за сутки разверзнувшейся землей их воинской силы. Более того, о гибели Атлантиды, произошедшей в этих же обстоятельствах, здесь упоминается крайне лаконично [6, с. 430].

Мотив катастрофы развивается Платоном и в диалоге «Политик». Здесь приводится величественное повествование о трансформациях состояния космоса, включающих в себя и его сквозную катастрофу, влекущую собой присутствие страдательности и гибели в природе происходящего. Так Платон обозначает путь вхождения в существование различных дефективных явлений. Следуя данной перспективе, величайшим из потрясений является смена направления движения космоса, когда он, оставленный демиургом без попечения, сперва движется привычным образом, но после в результате своего свободного отклонения начинает двигаться вспять исходному направлению. Как следствие — начинается новый цикл жизни космоса, где определяющей становится всеобщая тенденция упадка, несущая и подверженность всего существующего гибели, и примешивание к остатку хорошего многого «из того, что ему противоположно», и происхождение людей именно от себе подобных, и насилие при сосуществовании человека с другими живыми существами. По Платону, этот гибельный метаболизм космоса прекращается при последующем возобновлении его попечения демиургом, вместе с которым восстанавливаются его всеобщий порядок и нетленность [5, с. 140–142].

Все эти сюжеты дают понять, что колоссальные природные бедствия и даже сквозной для всего существующего слом порядка не выступают в рассматриваемом культурном контексте чем-то исключительным. Наиболее масштабные разрушения предстают моментом жизни космоса, что предопределяет и отсутствие пафоса при изложении обстоятельств самых смертоносных природных явлений.

Вследствие данной установки беспощадность уничтожающей природы в эту эпоху не вызывает пристального внимания, рассказы о погибших в природных катаклизмах не проникаются трагической интонацией. Кроме этого, в данном культурном контексте специфично и место этого мотива в порядке повествования. Обращение к нему часто возникает при раскрытии иных по содержанию тем: так, речь может идти о фазе распада упорядоченного устройства космоса или адресном наказании божества, и встроенные в данные тематические поля повествования об экстремальных проявлениях природы усиливают при этом уже разворачиваемую смысловую перспективу.

Данные моменты проясняют и специфичность распространенного в обозначенный период отношения к тяжелейшим эпидемиям. Так, свидетельства данного времени не изобилуют описаниями распространения массовых смертельных заболеваний и жизни населения, испытавшего на себе их давление, что невозможно объяснить оптимистической картиной состояния здоровья этой эпохи. В трактате «О воздухе, водах и местностях», известном в Античности как сочинение Гиппократа, в ходе изложения клинического опыта для странствующих врачей лихорадки, нарушения пищеварения, чахотка и дизентерия упоминаются помимо других заболеваний как типичные при определенных метеорологических условиях [3, с. 279–292]. Вероятно, характерное для этого периода усмотрение в феномене тяжелых эпидемий одного из проявлений слома космического порядка, с возможным акцентом и на участии божества, и обусловило неразвитость специализированного языка для раскрытия их малопонятной природы. Здесь состоялись две масштабные артикуляции стихии уносящих жизни болезней, но в обоих случаях обращение к эпидемическому опыту осуществлялось только в связи с развитием более обширной тематики. И семантическое различие этих языков неслучайно, в них многосоставная фактичность эпидемии определялась в конкретных перспективах. Они акцентировали сущностные черты эпидемии из избранных точек зрения и оформляли тем самым ее реальность. В многочисленных отчетах об эпидемических бедствиях последующих эпох угадывается зависимость от данных языков, что позволяет предполагать их парадигмальный характер в отношении принятых в европейской культуре способов толкования эпидемического опыта.

Итак, в истории греческого мышления классического периода есть произведение, где с вхождением в детали излагаются результаты врачебного опыта эпидемических заболеваний. Так, в «Эпидемиях» Гиппократа и его традиции анализ массовых заболеваний сопровождается материалом их конкретных случаев. И интересно, что в разворачиваемом здесь подходе узнаются некоторые из принципов гиппократовского канона терапии, размеченная в данном контексте территория эпидемиологии имеет явную принадлежность к общим установкам врачебного мышления Гиппократа. Данное обстоятельство открывает, что представленное здесь исследование эпидемий реализовывалось как выражение более обширного по содержанию познавательного предприятия.

Чтобы понять характер этого только возникающего эпидемиологического дискурса, обратимся к особенностям восприятия и терапии массовых заболеваний, изложенным в первой и третьей книги «Эпидемий», исторически связываемыми с клиническим опытом самого Гиппократа. В данном сочине-

нии представлены заключения из практики массовых заболеваний населения самого северного из островов Эгейского моря Фасос и случаи болезней жителей Абдер, Кизика, Лариссы. Согласно ему, тяжелые недуги из довольно обширного нозологического перечня регулярно возмущали повседневность жителей Фасоса. В нем упоминаются «самая трудная и наиболее уносящая людей» чахотка, дизентерия, тенезмы, лиентерея, лихорадки, френиты, горячки, рожа с гангренозными разрушениями, карбункулы, неконкретизированные септические заболевания, катаральные болезни глаз. При этом фиксируется и их вездесущность: им подвержены представители самых различных социальных групп — рабы, подростки, носители неясных социальных статусов, среди которых упомянут и недужащий «после работ… и образа жизни мало регулярного» [2, с. 380], и слегший в постель «вследствие напитков и половых излишеств» [2, с. 389].

В основе развернутого здесь восприятия болезней — рассмотрение зависимости телесных патологий от метеорологических условий, представленных комплексами влажности, характера осадков, тепла, силы и направления ветра. Так, массовые недуги отслеживаются во взаимосвязи со своеобразием каждого сезона определенного по качественному составу года. Постольку очевидно, что в данном эпидемиологическом подходе разворачивается характерная для гиппократовской медицины космологическая перспектива понимания болезней.

Для его краткой реконструкции достаточно отметить, что принципиальное для данной традиции определение болезни как сбоя равновесности образующих тело влаг детализировалось с акцентом его взаимосвязи с метаморфозами качественного состава мира. Согласно этому взгляду, тела включены в порядок мировых стихий, вследствие чего в их состояниях выражаются тенденциозные изменения вселенной природы. Будучи встроенными в природу, они проницаемы для ее смесей — состояния тел зависимы от их состава. Так, следуя одному из представителей гиппократовского круга, зимние тела — это тела с избытком холодной влаги, который проявляется в насморках, оттеках и водянке; теплая влага, переполняющая весенние тела, вызывает в них дизентерийный переизбыток крови; летние и осенние тела, испытав на себе желчегонную сухость, впадают в лихорадки [4, с. 201–203].

Кроме того, принципиальной для данного подхода к эпидемиям выступает своеобразная аскетика наблюдения. Характерный для гиппократовской медицины императив непрерывного наблюдения за течением болезни, фиксации именно различий в симптомах конкретного случая заболевания проявился в «Эпидемиях» насыщенными описаниями патологической симптоматики. И показательны в них наглядность, серьезность в нюансировке и упоминания даже осязательных качеств симптомов: так, большинству одолеваемых лихорадкой беременных женщин свойственна «моча… хорошего цвета, но тонкая» [2, с. 342]; «осадок мочи… обильный — белый и гладкий… На 80-й день… обильный пот, а осадок мочи красный, гладкий» [2, с. 354] отслежен у охваченного лихорадкой блуждающего характера. В «Эпидемиях» также с дотошностью деталей выписаны и различия близких проявлений болезней. При этом даже небольшие различия в конфигурации и характере симптомов становятся важны для определения характера патологии. Так, например:

> При лихорадке непрерывной протекают болезни самые острые, самые большие, самые тяжелые и самые гибельные. Но из всех самая безопасная, самая легкая и самая продолжительная лихорадка — четырехдневная, ибо не только она сама по себе такова, но также освобождает от других опасных болезней. …Непрерывная лихорадка у некоторых тотчас, как начнется, цветет, достигает наибольшей силы и доводит до самого тяжелого состояния, но около кризиса и в самом кризисе уменьшается. У некоторых же она начинается тихо и скрытно, возрастает со дня на день и ужесточается, но под кризис и во время кризиса обнаруживается во всей своей силе. Есть случаи, когда она после умеренного начала усиливается и ожесточается — и ослабевает, дойдя до известной высоты снова близ кризиса и в самом кризисе [2, с. 348].

По отношению к этой запутанной и разрастающейся фактичности болезней терапевтическим значением наделяется усилие выделения общего. Речь идет о различных теоретических процедурах, способных обнаружить в неопределенной реальности опасных заболеваний единство признаков, логики развития, исхода. Так, важнейшей процедурой медицинского искусства объявляется способность предугадывать будущее развивающегося заболевания на основании сравнения сходной симптоматики. Со знанием типичных признаков болезни и изменения ее характера при проявлении таковых связывается понимание последовательности, фаз ее развития [2, с. 348–349], а при благоприятном прогнозе — установление благотворного для выздоровления режима [2, с. 348]. Постольку данные наброски истории и прогностики заболеваний представляют защитную линию от опасности проявляемого в них становления.

Однако «Эпидемии» изобилуют свидетельствами о смертельных исходах болезней, в которых обращает на себя внимание предельно сдержанный характер. Лаконичность и сухость их стиля связаны, вероятно, с еще одним парадигмальным для гиппократовской медицины принципом: жестко удерживать границы искусства врачевания. Так, данная традиция сосредотачивалась на природе, где прослеживался естественный процесс исцеления, территории же хаоса и воплощающие ее тела, лишенные признаков восстановления в себе порядка, выводились за пределы медицинской компетенции. Этой установкой может быть обусловлено отсутствие в «Эпидемиях» развернутой формы сообщения о летальных исходах и кажущийся за ним ледяной штиль эмоциональной вовлеченности в факт смерти.

Другое показательное свидетельство эпидемического опыта представлено в «Истории Пелопонесской войны» Фукидида. Разностороннее по содержанию и довольно подробное в деталях описание Фукидидом катастрофичной для классических Афин эпидемии, исторически известной как эпидемия чумы, вызвало не только дальнодействие в пределах Античности (к нему обращались Лукреций, Дионисий Галикарнасский, Марк Манилий, Плутарх, Гален [8, p. 9–10]), но послужило и устойчивым образцом для позднейших освещений эпидемического опыта. А потому интересно рассмотреть, какие именно сюжетные линии сделали его образцовым примером для повествований о пандемиях.

Уже одиозная манифестация уникальности и целей «Истории» позволяет заключить о необходимом характере выстраиваемого в ней смыслового поля. Позиционируя ее как полностью избавленную от произвольности, фикцио-

нального характера сочинений логографов и очищенную от тяжести монументальных моделей прошлого, Фукидид прямо провозглашает авангардизм разворачиваемого исторического исследования. В содержательном плане оно объявляется актуальной историей настоящего, а по форме — способной передавать вечную суть событий теоретической оптикой:

> Как ни затруднительны исторические изыскания, но все же недалек от истины будет тот, кто… предпочтет не верить поэтам, которые преувеличивают и приукрашивают воспеваемые ими события, или историям, которые сочиняют логографы (более изящно, чем правдиво), историям, в большинстве ставшим баснословными и за давностью не поддающимся проверке. …Нынешняя же война… докажет людям, которые судят по самим фактам, что она была событием более важным, чем прежние войны. …Мое исследование при отсутствии в нем всего баснословного, быть может, покажется малопривлекательным, но если кто захочет исследовать достоверность прошлых и возможность будущих событий (могущих когда-нибудь повториться по свойству человеческой природы в том же или сходном виде), то для меня будет достаточно, если он сочтет мои изыскания полезными. Мой труд создан как достояние навеки, а не для минутного успеха у слушателей [7, с. 13–14].

Данная авторефлексивная позиция Фукидида убеждает, что избранные характер и структура нарратива об афинской эпидемии должны исполнить собой определенный смысл. Кроме этого, Фукидид закрепляет за устанавливаемыми каузальными связями между событиями этико-практическую значимость, он представляет свой исторический нарратив как ценный путеводитель для будущих поколений, освещающий возможные следствия влиятельных в социальном плане решений и выборов. Аналогично и на рассказ о развитии эпидемии возлагается дидактическое предназначение. Благодаря его последовательности и порядку, создаваемыми различными способами языковой структурированности, в реальности эпидемии обнаруживается логика, характеризуются ее тенденциозные явления, оцениваются сопутствующие ей мероприятия. И извлеченный посредством повествования из афинского бедствия опыт позиционируется в отношении будущих эпидемических вспышек как эйдетический и поэтому обладающий для их очевидцев колоссальным значением.

Показательно, что данная реконструкция испытанного самим Фукидидом эпидемического опыта имеет два взаимодополнительных уровня. Так, «История Пелопонесской войны» содержит подробный клинический отчет, где последовательно освещаются траектория движения эпидемии, степень ее тяжести, симптоматика заболевания и поведенческие реакции зараженных. Несложно заметить, что дискурс об истоках эпидемии здесь отделен от описаний свирепствования чумы, при этом и анализ распространения заболевания, и рассмотрение признаков заражения имеют натуралистический характер. Мы узнаем об естественном пути распространения чумы. Фукидид представляет и выразительные, исполненные физиологическими деталями картины болезни и несомого ей массового умирания:

> У других же, до той поры совершенно здоровых, без всякой внешней причины вдруг появлялся сильный жар в голове, покраснение и воспаление глаз. Внутри же глотка и язык тотчас становились кровавокрасными, а дыхание — прерывистым

и зловонным. (3) Сразу же после… больной начинал чихать и хрипеть, и через некоторое время болезнь переходила на грудь с сильным кашлем. Когда же болезнь проникала в брюшную полость и желудок, то начинались тошнота и выделение желчи всех разновидностей, известных врачам, с рвотой, сопровождаемой сильной болью. (4) Большинство больных страдало от мучительного позыва на икоту, вызывавшего сильные судороги. Причем у одних это наблюдалось после ослабления рвоты, у других же продолжалось позднее. (5) Тело больного было не слишком горячим наощупь, и не бледным, но с каким-то красновато-сизым оттенком и покрывалось как сыпью маленькими гнойными волдырями и нарывами. Внутри же жар был настолько велик, что больные не могли вынести даже тончайших покрывал, кисейных накидок… и им оставалось только лежать нагими, а приятнее всего было погрузиться в холодную воду. Мучимые неутолимой жаждой, больные, остававшиеся без присмотра, кидались в колодцы; сколько бы они ни пили, это не приносило облегчения. (6) К тому же больной все время страдал от беспокойства и бессонницы. …И если кто-либо выживал, то последствием перенесенной болезни было поражение конечностей: (8) болезнь поражала даже половые органы и пальцы на руках и ногах, так что многие оставались в живых, лишившись этих частей, а иные даже слепли. Некоторые, выздоровев, совершенно теряли память и не узнавали ни самих себя, ни своих родных [7, с. 85].

И ниже:

Люди умирали одинаково как при отсутствии ухода, так и в том случае, когда их хорошо лечили. Против этой болезни не помогали никакие средства: то, что одним приносило пользу, другим вредило. (3) Недуг поражал всех, как сильных, так и слабых, без различия в образе жизни… (5) И эта чрезвычайная заразность болезни и была как раз главной причиной повальной смертности [7, с. 86].

Данный натуралистический подход позволяет заключит о солидарности Фукидида с медицинскими установками своего времени. При этом Фукидид выражает полную лояльность к суждениям о причинах эпидемии и ее колоссальной активности каждого из очевидцев чумы, тем самым, вероятно, маркируя ограниченность любого возможного для его современников знания в отношении экзотизма болезни.

К мотиву всецело разламывающей уклад обыденности эпидемии Фукидид возвращается неоднократно. Необычность болезни описывается как «превышающая любые средства выражения», за ее силой закрепляется степень, «которую не могла вынести человеческая природа» [7, с. 85]. Так, повествование изобилует замечаниями об экстремальном характере несомого эпидемией опыта, где отмечается слом структурированности жизни, утрата порядка в ее самых различных областях. Это показательный способ выражения своеобразия эпидемического бедствия, в котором угадывается особый прием: здесь акцентируются те его проявления, которые сгущают значения стихийности и ужаса войны. Повествование об эпидемическом бедствии в случае Фукидида усиливает выразительность его основного предмета — милитаристской стихии, а его теоретическая оптика, предполагающая сосредоточение на тотальных феноменах и показ своего времени как решающего в истории, обуславливает концентрацию внимания именно на социальных выражениях чумы и подчеркивание среди них наиболее разрушительных.

Так рождается рассказ об эпидемии как пространстве распада социального и утраты исходных для человеческого сил. Фукидид делает емкое замечание об упадке центральных социальных традиций и радикальной разобщенности, разъедающих пораженные чумой Афины. Он насыщенно описывает регресс социального мира к полной аморфности, отмечая истощение ресурсов разнородных врачебных традиций, нарушение афинянами принятых погребальных обрядов, поражающее своим нарастающим характером безразличие к благочестию:

> (3) Сами святилища вместе с храмовыми участками, где беженцы искали приют, были полны трупов, так как люди умирали и там. Ведь сломленные несчастьем люди, не зная, что им делать, теряли уважение к божеским и человеческим законам. (4) Все прежние погребальные обычаи теперь совершенно не соблюдались… [7, с. 86].

Следуя Фукидиду, размах эпидемии приближал и катастрофу человеческого, предельно подрывая исходную для него волю к соучастию — вынужденное одиночество и упадок ценностных таблиц были непреложной чертой данной эпидемической вспышки:

> Когда люди из боязни заразы избегали посещать больных, то те умирали в полном одиночестве… [7, с. 86];

> …с появлением чумы в Афинах все больше начало распространяться беззаконие. Поступки, которые раньше совершались лишь тайком, теперь творились с бесстыдной откровенностью. …можно было видеть, как умирали богатые и как люди, прежде ничего не имевшие, сразу же завладевали всем их добром. (2) Поэтому все ринулись к чувственным наслаждениям, полагая, что и жизнь и богатство одинаково преходящи. (3) Жертвовать собою ради прекрасной цели никто уже не желал, так как не знал, не умрет ли, прежде чем успеет достичь ее. Наслаждение и все, что как-то могло служить ему, считалось само по себе уже полезным и прекрасным. (4) Ни страх перед богами, ни закон человеческий не могли больше удержать людей от преступлений [7, с. 86–87].

Все эти повествовательные выборы Фукидида позволили состояться мощному способу выражения социального и антропологического катастрофизма свирепствования чумы. И им, вероятно, был предрешен характерный для европейских реконструкций масштабных эпидемий акцент: разрушение божественных и человеческих законов как неизгладимая черта пандемии будет отмечаться и в отчете Боккаччо о флорентийской Черной смерти, и в дневнике Великой лондонской чумы Дефо.

В классической Античности таким образом сформировалась проработанная выразительность для реальности эпидемии, которая создала и образцовые способы ее понимания. Так, Гиппократ сосредоточится на ценности определения общих причин широко распространенных заболеваний и анализе эпидемического фактора, что при последующем развитии эпидемиологического интереса выступит условием открытия наиболее надежного способа противодействия повальным болезням. Фукидид в наброске социальной истории чумы акцентирует упадок основополагающих для существования сообщества традиций.

К этому измерению эпидемического опыта будут с постоянством обращаться и его позднейшие реконструкции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Геродот. История в девяти книгах. — Л.: Наука, 1972. — 600 с.

2. Гиппократ. Эпидемии, книги I и III // Гиппократ. Избранные книги. — Гос. изд-во биол. и мед. лит-ры, 1936. — С. 329–392.

3. Гиппократ. О воздухе, водах и местностях // Гиппократ. Избранные книги. — Гос. изд-во биол. и мед. лит-ры, 1936. — С. 275–306.

4. Гиппократ. О природе человека // Гиппократ. Избранные книги. — Гос. Изд-во биол. и мед. лит-ры, 1936. — С. 196–211.

5. Платон. Политик. — СПб.: Платоновское философское общество, 2019. — С. 105–211.

6. Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3. — С. 421–500.

7. Фукидид. История. — Л.: Наука, 1981. — 544 с.

8. Cohn S. K. Epidemics: Hate and Compassion from the Plague of Athens to AIDS. — Oxford: Oxford University Press, 2018. — 643 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.002
УДК 128

О. Ю. Гончарко*

ДИОТИМА МАНТИНЕЙСКАЯ: К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ СУЩЕСТВОВАНИИ И ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ**

Статья посвящена сравнению аргументов как против, так и за возможное историческое существование Диотимы Мантинейской, философа-досократика, жрицы Элефсинских мистерий, а также наставницы Сократа в вопросах эроса. В работе предполагается дополнить ныне ставшие классическими в платоноведческой литературе аргументы (аргумент от «умышленной феминизации» философии у Платона; аргумент от иронии Сократа; аргумент от художественности «Пира»; аргумент от молчания) и возражения (аргумент от историчности Сократа; аргументот Фукидида; модальный аргумент) за и против ее исторического существования некоторыми нашими аргументами и возражениями из текстологической, исторической и литературоведческой преспектив.

Ключевые слова: Диотима Мантинейская, Платон, «Пир».

O. Yu. Goncharko

DIOTIMA OF MANTINEIA: TOWARDS THE QUESTION OF HISTORICAL EXISTENCE AND PHILOSOPHICAL HERITAGE

The main purpose of the paper is to compare the sets of arguments *pro et contra* the possible historical existence of Diotima of Mantinea. It is also planned to supplement the arguments that have now become classic in literature (the argument from the feminization of philosophy by Plato; the argument from the irony of Socrates; the argument from silence, etc.) and objections (the argument from the historicity of Socrates; the argument from Thucydides; the modal argument) *pro et contra* her historical existence with some arguments and objections from a textological, historical and Literature Studies perspectives.

Keywords: Diotima of Mantinea, Plato, *Symposium*.

---

* Гончарко Оксана Юрьевна, канд. филос. наук, научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; goncharko_oksana@mail.ru

** Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 20–011–00885-А «Гендерная ревизия истории философии».

Диотима Мантинейская была жрицей Элефсинских мистерий, посвятившей Сократа «в мистерию эроса» (у Дебры Нейлз она так и обозначена как «наставница Сократа в вопросах эроса» [7]).

В диалогах Платона она является одной из всего лишь двух женщин, упомянутых автором именно как философ, при этом она также одна из двух женщин (помимо Аспазии), которым Платон дает слово, хоть и в сократовском пересказе. Но если Аспазия активно участвовала в публичной интеллектуальной жизни Афин, внесла существенный вклад в развитие софистики и публичной риторики и при этом упоминается и у Ксенофонта, и у Эсхина Сократика, и у Антисфена, то с историчностью Диотимы дела обстоят намного сложнее: в литературе есть как минимум четыре аргумента против ее реального существования. Перечислим их последовательно, совместно с возражениями к ним (а в некоторых случаях и с возражениями к возражениям):

1. Аргумент от «умышленной феминизации философии у Платона».

Сторонники этого аргумента считают, что для Платона не типично делать женщину одним из ключевых спикеров в диалоге. Два исключения: Диотима в «Пире» и Аспазия в «Менексене» — лишь подтверждают это правило: женщины почти никогда не называются Платоном в его диалогах философами и прямое слово им не дается.

Возражение: если Платон действительно пытается вырисовать образ женщины-философа как выражения специфически женского способа философствовать, то почему тогда Диотима выглядит довольно «маскулинизировано» (доминирует над Сократом, превосходит его опытом, возрастом, мудростью и прочими достоинствами Учителя, предпочитает рождение идей рождению детей, не акцентирует способы выражения чисто женского эроса) [10]?

Возражение на возражение: практически все описанные в [10] стратегии маскулинизации взяты из современных представлений о маскулинности (и феминности), однако могут не совпадать с античными представлениями о гендере.

2. Аргумент от иронии Сократа.

Сократ иронизирует, вкладывая в уста женщины учение, которое принадлежит ему самому. Таким образом, если даже Диотима не является фикцией Платона, то она скорее всего — выдумка Сократа.

Возражение: ни композиция диалога, ни само изложение Сократом идей Диотимы, ни реакция слушающих не свидетельствуют об ироническом восприятии Платоном учения об эросе Диотимы.

Возражение на возражение: Сократ (Платон) вполне мог вкладывать в уста женщины учение, которое принадлежит не ему самому, а как раз тому, с кем он спорит, или от которого по тем или иным причинам хочет дистанцироваться. Иначе говоря, подобная постановка вопроса ничего не говорит нам об авторстве рассматриваемого учения.

3. Аргумент от художественности «Пира».

Диалог «Пир» должен быть рассмотрен как художественное произведение, не имеющее никакого отношения к реальности. И как любой талантливый новелист, Платон создает свой сериал о Сократе через исторически упорядоченную последовательность диалогов, в которых можно условно разделить эволюцию

взглядов самого Сократа в соответствии с додиотимовской, диотимовской и постдиотимовской ее стадиями. И в этом вопросе многие исследователи почему-то признают, что Сократ исторически действительно был посвящен в элефсинские мистерии, но почему-то отрицают то, что именно Диотима его посвятила, настаивая, что эротическая философия Диотимы — это не следствие его посвящения в мистерии, а собственное религиозное переживание Сократа или его личное откровение [10].

Возражение: однако если все речи об Эроте в «Пире» вымышлены, но коррелируют с расхожими в то время представлениями об эросе, то также вполне вероятно, что и речь Диотимы имела место и разделялась конкретными людьми, исторически существовавшими [10].

Возражение на тезис: об историчности Сократа свидетельствуют как минимум два современника — Платон и Ксенофонт, в то время как Диотима — исключительно героиня Платона.

Возражение на возражение: философское сочинение не обязано отражать реалии эпохи, тем более широко распространенные представления (об эросе). С тем же успехом можно утверждать, что Платон создает эротический дискурс, а не рецепиирует его из повседневности.

4. Аргумент от тишины.

Поскольку больше нет ни у кого независимых от Платона упоминаний Диотимы, то и самой личности не было.

Возражение: с помощью такого аргумента можно доказать только проблематичность исторического бытия, но вовсе не необходимость ее небытия.

Однако в платоноведческой литературе существуют и совершенно самостоятельные и независимые от перечисленных выше аргументы в пользу исторического существования Диотимы. У Мери Элен Вейт, исследовательницы античной философии в свете современных гендерных подходов, перечислены как минимум четыре аргумента в пользу историчности Диотимы [10]. Перечислим их тоже последовательно, снабдив некоторыми возражениями.

1. Свидетельства самого Платона.

Если рассматривать платоновские тексты как тексты об историческом Сократе, то Сократ там описан как человек, внимательно относящийся к откровениям оракула и часто обращавшийся к жрицам, в частности дельфийским (напр. в «Апологии Сократа», в «Меноне»). Поэтому он вполне мог общаться и со жрицами из Мантинеи.

Возражение: 1) историчность Сократа сама по себе является проблемой для историков; 2) даже если Сократ — реально существовавшее лицо и действительно общался с некими жрицами, это еще ничего не говорит нам об историчности Диотимы. С тем же успехом можно предположить, что Платон, зная о том, что Сократ общался со жрицами, создал в своем произведении такого женского персонажа, который может показаться реальным.

2. Археологическое свидетельство.

В Национальном музее Неаполя хранится бронзовый оклад деревянной обложки контейнера от одного из древнейших папирусных свитков диалога «Пир», на котором изображены мужчина, женщина и Эрот. Причем Эрот изображен довольно схематично, а мужчина и женщина — довольно реалистично,

и мужчина напоминает другие изображения Сократа, тогда как женщина может быть предположительно самой Диотимой.

Возражение: позднеантичная иллюстрация к античному сочинению ничего не может сказать нам не только об историчности или неисторичности Диотимы и Сократа, но даже о том, как они могли бы выглядеть на самом деле. Эта иллюстрация — отражение представлений художника эпохи, которая отстояла на века от платоновской, о прочитанном произведении известного автора, жившего много раньше.

3. Наличие древних упоминаний Диотимы у других авторов, у которых при этом не содержатся какие-либо основания ставить под сомнение ее историчность: у Лукиана, Аристида, Клемента Александрийского, Фемистия и др. У Прокла есть три отсылки к Диотиме без какой-либо иронии по поводу ее историчности. На протяжении почти 19 столетий нет ни одного источника, который бы упомянул Диотиму независимо от платоновского «Пира», но нет и ни одного источника, который бы поставил под сомнение ее историчность вплоть до XV в., когда Марсилио Фичино в *Oratio Septima II* высказал ремарку о том, что быть женщиной-философом абсурдно [3], которая повлияла на следующие 5 веков.

Возражение: ни одно из этих упоминаний не принадлежит современнику Платона, Сократа или Диотимы. Иначе говоря, все эти упоминания могут говорить лишь о том, как позднейшие авторы относились к сочинению Платона и — соответственно — как они воспринимали Диотиму, но не о ее историчности.

4. Современные мнения.

Альфред Эдвард Тейлор не согласен с выводами о несуществовании реальной Диотимы, поскольку для Платона было в целом не свойственно вводить абсолютно фиктивных персонажей, называя их при этом вполне реальными именами и указывая на их реальные места происхождения (в данном случае — Мантинею) [9].

Вальтер Кранц в двух работах[4; 5] высказывается за существование Диотимы. Коротко его аргументы могут быть выражены так: 1) имя Диотима в мужском и женском вариантах было популярным в те времена и вполне могло именовать настоящую личность; 2) согласно Платону, Диотима была жрицей на Пелопоннессе, а пелопонесские жрицы были приглашены в Афины за десять лет до начала пелопонесской войны. Фукидид подтверждает, что жрицы приезжали и пророчили беды и несчастья, которые принесет эта война. В таких обстоятельствах могли бы быть приглашены и жрицы из Мантинеи, поэтому Диотима вполне могла быть в Афинах в тот период, когда Сократу было около 20–25 лет.

Возражение: к сожалению, даже гипотетическое существование Диотимы никак не опровергает того, что Платон мог вложить в ее уста то, что считал необходимым. Также как и наличие распространенного имени не может быть свидетельством в пользу или против историчности персонажа. Также следует отметить, что гипотетическая встреча платоновского персонажа с некоторыми жрицами не может подтвердить существование конкретной Диотимы из Мантинеи, говорившей конкретные вещи.

Все эти аргументы и возражения, высказанные скорее из исторической перспективы, конечно, не доказывают историчность Диотимы, но и не опро-

вергают ее, что помогает показать, что бремя доказательства ее неисторичности должно лежать скорее на тех, кто эту историчность отрицает, а бремя доказательства ее историчности — на тех, кто ее утверждает, но не на тех, кто лишь предполагает ее как вполне вероятную. Это нас напрямую отсылает уже в современности к вопросу о статусе женщины в философии, ее влиянию, явному или неявному, сохранившемуся в веках или присвоенному другими людьми.

Теперь попробуем оценить содержание философского учения Диотимы из текстологической и литературоведческой перспектив, т. е. из самого текста и логики его идей как отдельных от идей Платона в целом, а именно в отрыве от платонизированной версии учения Диотимы, как совершенно самостоятельное по содержанию учение, никак не связанное с философией Платона. Подобные «текстологические» аргументы можно выстраивать исходя из идеи мыслительного эксперимента, в рамках которого предлагается противопоставить учение Платона об эросе из других диалогов — учению, изложенному в речи Диотимы в «Пире» как относительно независимому и даже противостоящему идеям Платона из других диалогов. Это очень интересный и трудный мыслительный эксперимент, т. к. речь Диотимы из диалога «Пир» является сердцевиной платоновской философии, и тем не менее попробуем вслед за Мери Элен Вейт, современной исследовательницей истории женщин-философов, взглянуть на этот фрагмент «платоновского» текста как на идущий вразрез с его философией, представленной в других его диалогах. Ведь если посмотреть на содержание философии Диотимы как на самостоятельную философию, то можно увидеть, что оно довольно сильно отличается от содержания остальной платоновской философии как минимум по 4 вопросам: платоновской эрос (из других диалогов) и диотимовский эрос в «Пире» различны концептуально, как различны и их учения о бессмертии души, представления о Благе и Красоте.

1. Аргумент от разности Эросов.

Диотимовский эрос в «Пире» — это вовсе не созерцание Идеи Блага, и даже не созерцание Идеи Прекрасного самого по себе. Платоновское учение об идеях вообще не является предметом диалога «Пир». Но диотимовский эрос — это прежде всего воспроизведение одной души в других душах через посредство любви, идей блага и прекрасного, и это счастье вечного обладания благом этой совокупностью душ [10].

2. Аргумент о разности идей Блага.

Благо в речи Диотимы не является «платоновской идеей». Оно не универсально. Оно индивидуально и не ведет к универсальному в платоновском смысле, т. е. к идеям. Это не «финальная цель любви», и даже не «предельный предмет познания», но вполне себе индивидуальное благо одного человека, которое заключается в обретении личного бессмертия посредством воспроизведения себя через красоту [10].

3. Аргумент о разности подходов к Красоте.

У Диотимы в «Пире» красота не есть цель сама по себе, но лишь средство, на основе которого работает эрос. Возможно, это упрощение, но диотимовский эрос приводит вовсе не к платоновским идеям, но скорее к их противоположности — бессмертию индивидуального. Что ставит под вопрос само ото-

ждествление диотимовского понятия Красоты с идеей Блага из платоновского «Государства» [10].

4. Аргумент от разных учений о бессмертии души.

Начиная разговор о бессмертии души, любой философ обязан сначала решить вопрос о ядре души или ее носителе — или, как его называют в современной философии, вопрос о тождестве личности. Согласно другим диалогам Платона («Федон», «Теэтет», «Алкивиад»), есть некоторое сущностное ядро души, неделимое, которое и будет вечным. Но согласно диотимовской концепции воспроизведения одной души в душах других людей, душа бессмертна не в смысле наличия у нее части, которая не умирает вместе с телом, а совершенно в других смыслах: согласно Диотиме, только та душа бессмертна, которая может породить свое «продолжение в прекрасном» или «бессмертие заключается в жизни души после смерти тела через воспроизведение ее свойств в душах тех, кто ее любил и продолжает любить» [10]. Соответственно, диотимовское учение о бессмертии души не предполагает никакого метафизического носителя — сущностную неделимую и от этого вечную душу. В этом смысле Диотима антисубстанциалистка в отличие от Платона. Другими словами, диотимовская душа воспроизводится в других душах, платоновская душа –— метафизически реинкарнируется в других телах. Согласно Диотиме, душа становится бессмертной, воспроизведя свои качества в душе любимых и любящих, но не переселившись в другие тела.

Различия же диотимовского и платоновского учения об эросе можно коротко представить в следующей таблице:

ἔρος	
У Диотимы	**У Платона**
— Эрос интуитивен и инстинктивен (влечение к воспроизведению и бессмертию); — разум лишь служит целям эроса и любви, лишь помогает влюбленному жить эротической жизнью, а уже эрос ведет к бессмертию; — эрос использует разум, чтобы достичь бессмертия.	— Эрос не ведет нас к благу сам по себе без посредства разума, который должен направлять эрос; — эрос ведет любящего к философской жизни таким образом, что любящему становятся доступными идеи Красоты, Блага, Справедливости; — разум использует эрос, чтобы досчить мудрости.

Эти два варианта учений об эросе можно кратко противопоставить по следующим трем пунктам: 1) цель эроса как влечения (продолжение рода и бессмертие, согласно речи Диотимы; мудрость и благо, согласно учению Сократа в «Государстве» и других диалогах); 2) роль разума в эротическом влечении (разум лишь служит целям эроса и любви, лишь помогает влюбленному жить эротической жизнью — в речи Диотимы; эрос ведет любящегок философской жизни таким образом, что ему становятся доступны идеи истины, блага, красоты и справедливости — у Платона); 3) взаимоотношения эроса и разума в душе (эрос у Диотимы использует разум, чтобы достичь бессмертия; тогда как у Платона разум использует эрос, чтобы достичь мудрости).

В этом отношении Диотима оказывается даже ближе к мистическому христианству, чем Платон; ее учение больше похоже на религиозную мистику, чем платоновское. Учение, изложенное в речи Диотимы, сильно отличается от идей Платона из других диалогов, что дает основание полагать, что она вполне может быть не фиктивным персонажем, а реальной исторической личностью, принадлежавшей к религиозному культу мистерий. В связи с этим остается непонятным, каким образом для опровержения ее историчности вообще можно выдвигать требование «публичного высказывания», сохранившегося в разных источниках, ведь для жриц Элефсинских мистерий была не свойственна публичность любого рода. При этом те данные об «элефсиниях», которыми располагают исследователи на данный момент и которые можно реконструировать как элефсинское учение о любви и плодородии, вполне коррелируют с диотимовской концепцией Эроса, хотя, конечно же, могли повлиять и на платоновскую философию.

Идеи Диотимы косвенно повлияли на развитие всего платоновского направления в философии вплоть до современности, на историческую эволюцию концепта «платонической любви» или т. н. платоновского эроса, и на весь платонизм в целом, поскольку безусловно оказали существенное влияние на саму платоновскую философию и по сути являются ее ядром и кульминацией, как прекрасно показано у Ирины Протопоповой, современной российской исследовательницы Платона, в ее текстологическом разборе диалога «Пир».

Сейчас, с одной стороны — в условиях плюрализма этик, особенно в период после состоявшейся в XX столетии сексуальной революции, светскому обществу доступно публичное обсуждение вопросов эроса и эротизма, но доступен ли ему язык, на котором можно это обсуждение вести? Интересно понять, способны ли мы сейчас испытывать «платонические чувства» в диотимовском их понимании или хотя бы философски осмысленно говорить об эросе и сфере эротического, выстраивать собственный язык для обсуждения тем интеллектуальной любви или эротической дружбы, отталкиваясь от идей Диотимы или воспроизводя их сегодня. В связи с этим можно отметить, что вполне справедливо т. н. платоновские чувства — если их идею действительно предложила Диотима, — называть скорее «диотимовским эросом» и «диотимовскими чувствами», «диотимовской любовью». Даже если исторически она никогда не существовала и является лишь персонажем Платона, все равно можно выдвинуть аргументы за переименование именно этой платоновской идеи эроса в «диотимовский эрос» (см. аргументацию ниже).

Конечно, Диотима прежде всего известна как героиня одного из диалогов Платона, но до сих пор нет единого научного консенсуса по поводу ее существования в научном сообществе платоноведов. В литературе есть как минимум четыре скептических аргумента против ее историчности (см. таких авторов, как С. Розен, Р. Левинсон, Э. Эрде, Б. Голд, П. Фридлендер, М. М. Бахтин, И. А. Протопопова и др.). Также ряд авторов предлагает довольно интересные аргументы в пользу ее исторического существования, основываясь на отличии ее представлений о бессмертии, о связи эроса и логоса и ее «концепции»

личности от платоновских представлений (М. Э. Уэйт [10], А. Э. Тейлор [9], В. Кранц [4; 5], Д. Нейлз [1; 7], В. Е. Туренко [2]).

Фигура Диотимы является интересным поводом поговорить об истории женщин-философов с точки зрения изучения вопроса о механизмах включения (или исключения) женщин в поле обсуждения общих философских вопросов и идей. Ведь в случае с Диотимой речь может идти о создании одного из ключевых понятий платоновской философии — «платоновской» любви («платоновского» эроса), или — в современной христианизированной рецепции — т. н. платонических чувств. Однако если внимательно посмотреть на разные диалоги Платона, то можно говорить о том, что это понятие является многозначным и в разных диалогах то, что мы привыкли называть «платоновской» любовью, попросту представляет собой множество совершенно разных понятий. В одном диалоге «Пир» можно выделить как минимум шесть разных «платоновских» эросов, вложенных в речь разных ораторов, в связи с чем для избежания двусмысленности представляется разумным вводить и различные именования — «агафоновский» эрос, «аристофановский» эрос, эрос Эриксимаха, Федра, Павсания, «сократовский» эрос в диалоге «Государство» и «диотимовский» эрос в диалоге «Пир», даже не принимая во внимание историчность или выдуманность излагающих свои концепции персонажей. Стоит отметить также, что не только в «Пире», но и в других платоновских диалогах — «Государстве», «Федре», «Лисиде» — можно выделить и другие типы эроса, которые могли бы также претендовать на название «платоновского» эроса, вложенные в речь разных ораторов, в связи с чем во избежание двусмысленности представляется разумным вводить и различные именования этих типов любви не по имени платона, но по имени его персонажей, реальных или вымышленных — не столь важно.

Однако в случае с возможной историчностью Диотимы такое именование представляется более справедливым не только с точки зрения уточнения понятий (например, когда мы хотим для себя лично понять, «сократовская» это любовь или «диотимовская»), но и для осмысления возможных судеб «женского» слова, сохранившегося в веках как их слово или воспроизведенного другими авторами. Образ Диотимы и вопросы обсуждения ее историчности могут стать в некотором смысле метафорой неопределенного статуса женщины-мыслителя в истории философии на разных исторических этапах ее развития в его связи с историей философии мужчин, какой она до сих пор воспринимается в рамках большинства академических курсов философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Нейлз Д. Люди Платона. Просопография Платона и других сократиков / пер. с англ. А. В. Белоусова, А. М. Квитки, А. О. Корчагина, Е. А. Завалишиной, А. И. Золотухиной; под общ. ред. А. И. Золотухиной; науч. ред. О. В. Алиева — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2019. — 464 с.

2. Туренко В. Е. Антична філософія любові: монографія. — Київ: Вадекс, 2017. — 288 с.

3. Ficino M. Oratio Septima II. — 1485.

4. Kranz W. Diotima // Die Antike II. — 1926. — S. 313–327.

5. Kranz W. Diotima von Mantinea // Hermes. — 1926. — No. 61. — S. 437–477.

6. Meyer U. I. Die Welt der Philosophin. Antike und Mittelalter. — Aachen: Ein-Fach-Verlag, 1995.

7. Nails D. The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics. — Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing, 2002.

8. Rullmann M. Philosophinnen. Von der Antike bis zur Aufklärung. — Zürich; Dortmund, 1993.

9. Taylor A. E. Socrates. — Westport: Greenwood Press, 1975.

10. Waithe M. E. A History of Women Philosophers: Volume I: Ancient Women Philosophers, 600 B.C. — 500 A.D. — Dordrecht, 1987.

11. Warren K. An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations between Men and Women Philosophers. — New York, 1947.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.001
УДК 161.13+82–1/-9

***Л. В. Спиридонова*[*], А. В. Курбанов*[**]**

САТИРА ФЕОДОРА ПРОДРОМА «ПРОТИВ ДЛИННОБОРОДОГО СТАРЦА, СЧИТАЮЩЕГО СЕБЯ ОТ ЭТОГО МУДРЫМ»[***]

Настоящая публикация призвана познакомить исследователей с малоизвестной сатирической поэмой Феодора Продрома «Против длиннобородого старца, считающего себя от этого мудрым». В этом сочинении автор высмеивает некого неграмотного и вонючего бородача, который выдавал себя за философа. Мы представим анализ этого византийской текста, а также его русский перевод. При внимательном знакомстве с этой сатирой обнаруживается, что Феодор Продром использовал, следуя Лукиану, популярный мотив псевдофилософов, которые носили длинные бороды в качестве знака своей учености и высокой духовности.

Ключевые слова: Феодор Продром; Против длиннобородого старца, считающего себя от этого мудрым; Лукиан; византийская сатира.

L. V. Spyridonova, A. V. Kurbanov

AGAINST AN OLD MAN, WHO THINKS HIMSELF WISE BECAUSE OF HIS LONG BEARD BY THEODORE PRODROMOS

This paper presents the satirical text *Against an old man, who thinks himself wise because of his long beard* by Theodore Prodromos which appears to have received hardly any scholarly attention. In this text, the author attacks an illiterate and stinking beardy who pretended to be a philosopher because of his goaty beard falling down to his belt. We will present an analysis of this Byzantine humorous text accompanied with its translation into Russian and commentary. A closer reading of the text suggests that Prodromos, following to Lucian, reproduced the popular motif of such characters whose beards are described as philosophical.

---

[*] Спиридонова Лидия Валентиновна, кандидат исторических наук; lydia.spyridonova@gmail.com

[**] Курбанов Андрей Викторович, кандидат исторических наук; andrey.kurbanov@gmail.com

[***] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18–011–00207.

Keywords: Theodore Prodromos; *Against an old man, who thinks himself wise because of his long beard*; Lucian; Byzantine satyre.

Barba non facit philosophum, neque vile gerere pallium

Небольшое шуточное произведение «Против длиннобородого старца, считающего себя от этого мудрым» относится к тем сатирическим поэмам, дошедшим до нас под именем Феодора Продрома, чья принадлежность самому Феодору Продрому не вызывает ни малейшего сомнения. Об этом говорят как многочисленные лексические параллели с другими его сочинениями (например, с «Ксенедемом», «Филоплатоном», «На сластолюбивую старуху» и с «Продажей жизней»), так и характерная для творчества Феодора Продрома особая подспудная похвала Платону, составленная в данном случае в таком же стиле, что и подобные платофильские энкомии в его «Ксенедеме» и «Филоплатоне».

По всей видимости, именно об этой своей поэме, написанной традиционным для того времени двенадцатисложником, Феодор Продром говорит в письме, адресованном орфанотрофу Алексею Аристину, в котором сообщает, что сам некогда потешался над «философскими бородами». Здесь необходимо пояснить, что это признание было сделано сразу после того, как Феодор Продром с трудом вылечился от оспы, одним из последствий которой явилось полное облысение головы и превращение бороды в козлиный пучок. О своей прежней бороде в письме он рассказывал так:

> ἕως μὲν ἀγαθῶς εἶχέ μοι τὰ περὶ τὸ σῶμα καὶ ἁβρῶς μὲν ἡ θρὶξ ἔσταλτο καὶ κομψῶς, συμμέτρως δὲ καὶ οὐ κατὰ φιλοσόφους καθεῖτο τὸ γένειον, πλατὺν μυκτῆρα τῶν ἐν τούτοις δυστυχούντων κατέχεον· οὐκ ἔστι γὰρ ὅς με φαλακρὸς οὐκ εὐθὺς ἰδὼν ἰλιγγίασεν· οὐκ ἔστι δὲ ὅς μοι βαθυπώγων περιτυχὼν οὐκ ηὔξατό οἱ χανεῖσθαι τὴν γῆν (PG 133, 1253).
>
> В то время, когда тело мое было в добром состоянии, и волосы были убраны аккуратно и изящно, а борода ниспадала у меня симметрично, не как у философов, я громко смеялся над теми, кому не повезло с произрастанием волос, ведь не было такого плешивого, у которого не кружилась бы голова, как только он видел меня, и не было такого обросшего бородача, который бы, встретившись со мною, не хотел бы провалиться сквозь землю.

Однако затем, как говорит в письме сам Продром, с ним произошли страшные события, в результате чего у него выросла козлиная борода (и стала она даже и благоухать козлом, точно так же как у героя его сатиры), и он ничего не мог с этим сделать. Вот как он описывает свое горе:

> Αἱ μὲν γάρ μοι τρίχες, ὡς ἐπίπαν κατερρύηκεσαν, καὶ, ὡς ἐν μετοπώρῳ, τὸν οἰκεῖον κόσμον ἡ κεφαλὴ ἀπεσκεύασται· ὁ δὲ πώγων, ὡς ἐν ἀκμαίῳ τῷ ἔαρι, τέθηλε, καὶ, κατὰ τοὺς τοῦ Ἀλκινόου κήπους· ἀγήρω τὴν ἄνθην, οὐκ εὐτυχῶς εὐτυχεῖ, οὐκ ὄχνην ἐπ᾽ ὄχνῃ, οὐδ᾽ ἐπὶ σύκῳ σῦκον (cf. Odyssea 120–121) προβεβλημένος, ἀλλὰ τρίχας ἐπὶ θριξὶν, ἁδρὰς ἐφ᾽ ἁδρῶν, καὶ ἐπὶ κιναύρᾳ κιναύραν ἀνθηφορῶν. Τίς οὖν, εἰπὲ, σχετλιώτερος ἡμῶν, θεσπέσιε δέσποτα; ὧν ὑπέρῳ μὲν ἡ κεφαλὴ, λόχμῃ δὲ τὸ γένειον ἔοικε (PG 133, col. 1252).

И хотя все волосы мои до единого выпали, и голова моя словно поздней осенью сняла с себя привычное ей украшение, борода же моя, напротив, бурно шла в рост как будто в самом расцвете весны и цвела, не уведая, подобно садам Алкиноя. Но, к несчастью, с нее начали падать не груша за грушей, и не смоква за смоквой, а волос за волосом, клок за клоком, и зацвела она козлом пуще козла. Кто же может быть несчастнее меня, скажи, досточтимый владыка? Голова моя превратилась в голый пестик, а щеки стали лохматыми зарослями.

В другой части письма Феодор Продром продолжает смеяться над собой, отождествляя себя с Синесием, воспевшим лысину в «Похвале лысине», и Юлианом Отступником, который написал известный псогос на длиннобородых, будучи сам бородатым (см. об этом [8]).

νῦν δέ, εἰς ἐμὲ τοῦ τῆς ἀσχημοσύνης κύβου μεταρριφθέντος, οὐ περιμείνας τοὺς ἐξ ἄλλων λεσχασμοὺς καὶ τὰς βλασφημίας, ἑαυτὸν αὐτὸς καθ᾽αὐτοῦ κατήγορον ἵστημι· καὶ τῆς ἐμῆς ἐμφορεῖσθαι χλεύης τοῖς ἐθέλουσι δίδωμι. Καίτοι καὶ Συνέσιον οἶδα τὴν φαλάκραν καλλωπισάμενον· καὶ Ἰουλιανόν γε οὐκ ἀγνοῶ τὸν οἰκεῖον, ὡς ἐν προσχήματι ψόγου, σεμνύμαντα πώγωνα (PG 133, col. 1253).

Теперь же, с тех пор как на меня обрушилось это безобразное бремя, я не дожидаюсь, когда другие станут поносить меня и бранить, но сам себя обвиняю и сам себя выдаю желающим потешаться надо мною. Ведь и Синесий, как мне известно, гордился лысиной, и Юлиан, в чем я уверен, под видом псогоса, на самом деле, возвеличил свою собственную бороду.

В контексте данного письма становится очевидным, что Феодор Продром совсем не выступает против бородатости, ставшей нормой в Византии [3, p. 46–47; 9, p. 47; 12]. Наоборот, красивая и ухоженная борода, как мы узнаем из письма, вызывала зависть у византийцев и впоследствии у самого облысевшего автора сатиры. Отсюда становится очевидным, что в рассматриваемой нами шутовской поэме Феодор Продром высмеивает не бородачей, а лжефилософов, а также пародирует саму идею, что неприятный и неухоженный вид свидетельствует о некой духовности и интеллекте. Таким образом, это произведение скорее иллюстрирует собой известную античную мудрость «Barba non facit philosophum», что аналогично по смыслу позднейшей пословице «Habitus non facit monachum». Как известно, высмеивание философской бороды являлось неким топосом в античной литературе (см.: [11, p. 16; 13, p. 76]), но прежде всего эта тема раскрылась в сатирах Лукиана. Высмеивая лжефилософа, Феодор Продром в рассматриваемой нами поэме также черпает вдохновение из творчества Лукиана, впрочем, как и во всех других своих лукиановых сатирах, где издевательства над псевдоинтеллектуалами составляют основу произведения: «Неучу, который покупал много книг», «Учитель красноречия», «Лексифан, или Краснобай», «Диалоги в царстве мертвых», и другие сочинения), лукиановские «философы» появляются у него и в «Ксенедеме», и в «Филоплатоне», и в «Неуче», и в «Продаже жизней». Безусловно, под собирательным образом псевдофилософа в сочинениях Феодора Продрома имелись в виду не собственно философы, а скорее школьные учителя и риторы, которых в это время и называли философами [4, особенно на с. 202,

где речь идет о Феодоре Продроме]. По всей видимости, все эти сатиры были обращены на конкурентов Феодора Продрома — тех константинопольских учителей, которые подобным видом пытались создать иллюзию обладания знанием вместо того, чтобы стремиться получать эти самые знания.

Поэма «О длиннобородом старце» сохранилась, как минимум, в семи рукописях:

H — Гайдельберг, *Universitätsbibliothek Heidelberg*, Palatinus graecus 43 (XIV **в**.),

N — Неаполь, *Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele III*, II D4 (XIV в.), f. 95^{v}-96^{v},

P — Париж, *Bibliothèque nationale de France*, Parisinus graecus 2831 (XIII в.), f. 159^{r}-160^{r},

V — Ватикан, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vaticanus graecus 305 (XIII в.), f. 100^{r}-101^{r},

A — Афон, Ивирон 165= 4285 (XV), f. 224^{v},

O — Вена, Österreichische Nationalbibliothek, Vindobonensis philologicus graecus 306 (XVI в.), f. 16^{r}-18^{v},

M–Мюнхен, *Bayerische Staatsbibliothek*, Monacensis graecus 281 (XVI в.), f. 161^{r}-163^{v}.

Впервые эта поэма была издана Ж. Буассонадом в IV томе «Anecdota graeca» [2, p. 430–435] по **P**. Впоследствии Розарио Анастаси издал колляции к этому тексту, сделанные на основании **PMO** [1], что позволило ему несколько улучшить текст. Роберто Романо в «La satira bizantina dei secoli XI–XV», используя колляции Р. Анастаси, издал сам текст [10, p. 290–297]. Наконец, Томмазо Мильорини в своей диссертации «Gli scritti satirici in greco letterario di Teodoro Prodromo» [7, p. 19–28] учтл все известные в настоящее время рукописи.

Мы представляем ниже текст этого последнего издания без всего аппарата и наш перевод с комментарием. Вместо указания на все разночтения, которые превышают в разы обътм самого текста, мы решили рассмотреть только те места, которые вызывают сомнения у издателей и комментаторов.

Строчка 64:

καὶ τὴν γρῦ φωνὴν ἀγνοῶν λόγος λέγει

В данном месте ни одна из рукописей не дает понятного чтения.

καὶ τὴν γρῦ φωνὴν ἀγνοῶν λόγος λέγει **N**, **V**, **P** (издания J. Boissonade, T. Migliorini)
[…] φωνὴν ἀ[…]ῶν […]ὸς λέγει **H**
καὶ τὴν γρῦ φωνὴν ἀγνοῶν ὅλως λέγει **O**, **M** (издания R. Anastasi, R. Romano).
καὶ τὴν γρῦ φωνὴν οὐ νοῶν λόγος λέγει ***Anthologia Graeca***

Текст Т. Мильорини, который мы приводим, имеет чтение **NVP**, что предполагает, согласно предыдущим исследователям, существование некой известной пословицы или выражения, вводимой словами ‘λόγος λέγει’. Т. Мильорини, вслед за Ж. Буассонадом, предположил, что здесь имеется в виду строчка из «Плутоса» Аристофана: καὶ ταῦτ’ ἀποκρινόμενος τὸ παράπαν οὐδὲ

γρῦ (*Ploutos* 17). Однако в этом месте схолий учащимся объясняется словоупотребление сочетания ‘οὐδὲ γρῦ’, которое было достаточно употребительным в византийской литературе, о чем свидетельствуют его 102 вхождения в корпус TLG. В любом случае в корпусе не зафиксировано употребление γρῦ в составе пословицы, кроме выражения ‘τὸ Δίωνος γρῦ’, которое при этом совершенно не подходит по смыслу к рассматриваемой нами фразе.

Кроме того, многочисленные вхождения ‘λόγος λέγει’ в корпус TLG (77 раз) показывают, что оно не использовалось для указания на цитирование пословицы, а скорее употреблялось для передачи слов Св. Писания, молвы или для отсылки к общеизвестному знанию.

Как нам представляется, в данном случае Феодор Продром рассказывает читателю анекдот о беглом рабе-псевдофилософе с густой неаккуратной бородой и словами ‘λόγος λέγει’ сообщает, что этот образ уже должен быть знаком читателю, поскольку он является центральным в сатире Лукиана «Беглые рабы».

Строчки 81–83:

> καὶ τοῖς μαθηταῖς τούσδε τοὺς λόγους ἔφη·
> εἰ σήμερον ζώσαιτο καὶ ζωσθεὶς λέγοι,
> οὐ τοῦ χθὲς ἂν Πλάτωνος ἔσται βελτίων·

В древнегреческом языке указательное местоимение ὅδε аннонсирует то, что будет сказано в ближайшей фразе, поэтому вместе с глаголами говорения оно обычно вводит прямую речь. Постановка всеми издателями современного знака греческого колона (выполняющего функции двоеточия) после ἔφη предполагает, что издатель вложил в уста самого Платона следующую за ним фразу, что совершенно абсурдно по смыслу (в данном случае речь идет исключительно об издательском толковании текста, а не рукописном наследии, т. к. издатели ввели знаки современной греческой пунктуации и расставили их на свое усмотрение). Несмотря на явную невозможность подобной конструкции, А. Романо [10, p. 295], Я. Кухарский и П. Марциняк [5, p. 51] считают, что речь идет о неизвестном анекдоте про Платона, и даже смогли как-то осмыслить получившуюся фразу. Конечно, можно предположить, что в данном месте просто пропала строчка, но, безусловно, намного более вероятно, что указательное местоимение ὅδε здесь не вводит прямую речь и не подразумевает нечто неизвестное еще читателю (для текста XII в. это совершенно неудивительно). Без колона мысль Феодора Продрома становится совершенно понятна: он говорит о том, что вчера Платон, будучи философом, ходил без пояса, завернувшись в гиматий, и произносил таковые речи, и даже если бы он сегодня препоясался бы и препоясанный стал бы говорить, то речи сегодняшего Платона из-за того, что он препоясался, не были бы лучше речей вчерашнего.

1. **Κατὰ μακρογενίου γέροντος δοκοῦντος εἶναι διὰ τοῦτο σοφοῦ**
2. Ἰατταταιὰξ τῆς ἁδρᾶς γενειάδος
3. ὅση καθεῖται μέχρι τοῦ προκολπίου
4. τῷ πεμπέλῳ γέροντι σαπρῷ Θουκρίτῳ.
5. Ἰατταταιὰξ τῆς κινάβρας, τοῦ γράσου.
6. Φεῦ τοῦ τοσούτου τῆς ὑπήνης φορτίου.

7. Ὅση μὲν εἰς ἔκτασιν, εἰς εὖρος δ᾽ ὅση,
8. ἁπλῶς δὲ πάσας τὰς διαστάσεις ὅση.
9. Ἐντεῦθεν, οἶμαι, κατακυπτάζεις, γέρον,
10. φέρεις δὲ καὶ κύρτωμα καὶ σφαιροῖς ῥάχιν·
11. ἡ γὰρ γενειὰς τὸν τράχηλόν σου κλίνει,
12. πολλή τις οὖσα καὶ βάρους οὐ μετρίου.
13. Δείλαιε, κεῖρε τὴν ὑπηνῆτιν τρίχα·
14. ἄθλιε, δρωπάκιζε τὰ πρόσωπά σου,
15. χρῆσαι ξυροῖς, ψαλίσι, γυμναῖς ἀξίναις,
16. σπάθαις, μαχαίραις, συμπαρέστω καὶ πρίων.
17. Ἐλευθέρωσον τὴν γένυν τοῦ φορτίου
18. ἐλευθέρωσον τοῦ βάρους τὸν αὐχένα.
19. Ὁρᾷς ὅπως κέκυφεν ἄθλιος κάτω,
20. καὶ σχηματισμὸν ἱκέτου δείκνυσί σοι,
21. οἶμαι, λιπαρῶν ἀνεθῆναι τοῦ βάρους.
22. Ἔκκοψον οὖν, μάταιε, τὴν τόσην τρίχα.
23. Εἰ δ᾽ οὐχὶ ταύτην σὺ ξυρῆναι προφθάσεις,
24. Μένιππος ἐγγύς καὶ — γινώσκεις τὸν κύνα —
25. ναυπηγικὴν εὔθηκτον ἀξίνην φέρει·
26. χρήσει γὰρ ἡμῖν τοῦτον ὁ γλυκὺς Σύρος,
27. ἐκ τῶν ἑαυτοῦ δελτίων ἀποσπάσας.
28. Καί, τοῦ κυνὸς φθάσαντος, οὐαί σοι, τάλαν·
29. οὐ γὰρ μόνην σου τὴν ὑπήνην ἐκτέμῃ,
30. ἀλλὰ ξὺν αὐτῇ καὶ μέρος τῶν ὀφρύων.
31. Πλανᾷς σεαυτὸν καὶ ματαιάζεις, γέρον,
32. τὴν ἁδρότητα τῆς μακρᾶς γενειάδος
33. εἶναι νομίζων δεῖγμα φιλοσοφίας.
34. Ἦ γὰρ τὸν Ἀθήνηθεν ἄνδρα τὸν μέγαν,
35. τὸ τῶν λόγων αὔχημα, τὸν θεολόγον,
36. τὸν ἄντικρυς νοῦν, τὴν ὑπὲρ φύσιν φύσιν,
37. τὸν υἱὸν Ἀρίστωνος, ᾧ κλῆσις Πλάτων,
38. καὶ τὸν φυσικώτατον Ἀριστοτέλην,
39. τὴν τῶν Σταγείρων ἄκραν εὐετηρίαν,
40. καὶ τὸν πυρὸς πάρεργον Ἐμπεδοκλέα,
41. καὶ τὸν Σάμιον τῷ γένει Πυθαγόραν,
42. καὶ τὸν σπαρέντα Σωφρονίσκῳ Σωκράτην,
43. εἰ μὴ μακρὰς καθεῖντο καὶ γενειάδας
44. καὶ μέχρις αὐτῶν ἀστραγάλων ἰγμένας,
45. καὶ τῆς κινάβρας ἔπνεον καὶ τοῦ γράσου,
46. ἄστροις δ᾽ ἀπεικάζοντο τοῖς πωγωνίαις,
47. ὅσον τὸ τοῦ πώγωνος, οὐ τὸ τοῦ φάους,
48. οὐκ ἂν σοφοὺς ἔφαμεν, οὐ φιλοσόφους,
49. οὐκ ἂν δικαίους καὶ καλοὺς καὶ κοσμίους;
50. Τί δ᾽ ἄν τις ἀνήρ, συκοφαντίας γέμων,
51. ἰδεῖν μὲν αἰσχρός, αἰσχίων δὲ τὸν βίον,
52. ἄφρων, ἀμαθής, ἄλλος Ἀρχιβιάδης

53. ὁποῖον ὁ Πλούταρχος ἱστόρηκέ που,
54. πώγωνος ἐπλούτησεν ἄπειρον τρίχα,
55. ἤδη σοφὸς καλοῖτο καὶ σοφὸς μέγας;
56. Καὶ μὴν ἕτοιμος Φωκίων ὁ γεννάδας
57. ἀμφοῖν λαβέσθαι τοῦ πολυτριχωτάτου.
58. Εἴην στρατηγὸς Φωκίων ἐγὼ νέος
59. σοι τῷ καθ᾽ ἡμᾶς ἐχθρὸς Ἀρχιβιάδῃ.
60. Εἰ γὰρ λαβοίμην τῆς παλαμναίας, γέρον,
61. τάχα ψιλὴν δείξαιμι τὴν ὅλην γένυν.
62. Ἀλλ᾽ εἰπέ μοι, Θούκριτε, πεντάκις γέρον,
63. Ἰαπετέ, Κρόνιε τὴν ἡλικίαν·
64. εἰ δοῦλος ἔλθοι δραπέτης, μαστιγίας,
65. καὶ τὴν γρῦ φωνὴν ἀγνοῶν λόγος λέγει,
66. φορεῖ δὲ καὶ πώγωνος ἀπείρου βάρος,
67. τίνα κρινεῖς ἐκεῖνον, ἔμπειρον λόγου;
68. Τῆς ὕβρεως φεῦ τῶν σοφῶν μαθημάτων.
69. Ἀλλ᾽, οἷος ἐστί, μνᾶς τυχὸν πεπραμένον;
70. Τῆς ὕβρεως φεῦ τῆς μακρᾶς γενειάδος.
71. Δοκεῖς δέ μοι σὺ τὴν φιλόσοφον χάριν
72. τοῖς ἀγελάρχαις προσνεμεῖν πλέον τράγοις,
73. εἰ τῷ γενείῳ τὸν λόγον περιγράφεις·
74. καὶ γὰρ γενειάσκουσιν εἰς βάθος τράγοι.
75. Ἀλλ᾽ οὔτε τῷ πώγωνι δοῖμεν τὸν λόγον,
76. οὔτε τράγους τάξαιμεν ἐν φιλοσόφοις·
77. ὡς γὰρ φρονοῦσιν οὐ σοφὸς λέγοιτό τις
78. ποδῆρες ἱμάτιον ἐνδεδυμένος,
79. ἢ γοῦν ἐπ᾽ αὐτῆς ἰγνύης ἐζωσμένος.
80. Οἷον Πλάτων ἄζωστος ἐν τῷ χθὲς χρόνῳ
81. μέσην ἐπ᾽ αὐτὴν ἦλθεν Ἀκαδημίαν
82. καὶ τοῖς μαθηταῖς τούσδε τοὺς λόγους ἔφη·
83. εἰ σήμερον ζώσαιτο καὶ ζωσθεὶς λέγοι,
84. οὐ τοῦ χθὲς ἂν Πλάτωνος ἔσται βελτίων·
85. οὐ γὰρ στολαὶ κρίνουσι τοὺς ἐν τοῖς λόγοις,
86. οὐδ᾽ ἐξαμοιβὴ ζώσματος καὶ βλαυτίου,
87. φύσις δὲ γοργὴ καὶ μάθησις βιβλίων,
88. ἀπόκρισις καὶ πεῦσις εὐλογωτάτη.
89. Οὕτω βαθεῖς πώγωνες οὐδὲν εἰς κρίσιν
90. λόγου μαθητῶν καὶ διδασκάλων λόγου.
91. Ἄνθρωπε, κἂν σύμπασα φιλοσοφία
92. τῆς σῆς ἀπῃώρητο γοῦν γενειάδος,
93. ἔδει σὲ ταύτην ἐκτεμέσθαι καὶ πάλιν,
94. ὡς τὴν ἀπ᾽ αὐτῆς ἐκφύγῃς ἀκοσμίαν·
95. ὡς γὰρ μελῶν ὁ κόσμος ἐκ συμμετρίας
96. χειρῶν, ποδῶν, ἅπαντος ἁπλῶς σαρκίου,
97. αἱ συστολαὶ δὲ καὶ παρεκτάσεις ὅλαι
98. ἀκοσμίαν φέρουσιν ὡς καὶ κακίαι,

99. οὕτω γενείου σεμνότης συμμετρία.
100. Πάντων ἄριστον μέτρον ἀρχαῖος λόγος.
101. Ἀλλ᾽, ὦ φίλον γένειον, ἄκμαζε πλέον,
102. πρόκοπτε πάντῃ, μηκύνου, διευρύνου,
103. καὶ συγκατάσπα τὴν ῥάχιν τοῦ πεμπέλου,
104. ἕως παραθραύσειας αὐτὸν εἰς τέλος.

1. **Против длиннобородого старца, считающего себя от этого мудрым**
2. О-го-го! Какая густая борода
3. спускается до самого пояса[1]
4. у дряхлого и вонючего Фукрита[2]!
5. О-го-го! Какой козлиный смрад и немытая вонь[3]!
6. Да уж, какая тяжелая окологубная ноша.
7. И как же вытянулась она и раздулась,
8. и прямо сказать, разошлась сразу по всем направлениям.
9. От сего, думаю, старец, ты и склоняешься долу,
10. носишь ты горб, а поясницу круглишь.
11. Ибо борода шею твою клонит,
12. такая огромная и безмерно тяжелая.
13. Несчастный, состриги же эти окологубные власы!
14. Мучениче, ну ощипли ты с воском лицо[4]!
15. Воспользуйся бритвами, ножницами, обнаженными топорами,
16. мечами, ножами, да поможет тебе и пила[5]!
17. Освободи свою нижнюю челюсть от груза,
18. освободи от бремени выю свою.
19. Видишь, как мученик припадает ниц
20. и в образе молитвенника является тебе.
21. думаю, испрашивает он свободиться ему от бремени тяжкого груза.
22. Болван, так просто обрежь свои длинные лохмы.
23. Если не сможешь состричь их раньше,
24. Менипп с тобой рядом (знаешь этого киника)[6]
25. несет корабельный острый топор.
26. (ибо такого предоставит нам сладкий Сириец[7],
27. извлекая из своих собственных писаний)[8].
28. И, как только настигнет тебя этот киник, горе тебе, бедолага,
29. ибо не только усы твои обрежет,
30. но вместе с ними и часть бровей.
31. Заблуждаешься ты и безумствуешь, старче,
32. густоту длинной бороды
33. почитая за проявление философии.
34. Неужели и, правда, если бы тот самый Афинянин, великий муж,
35. слава наук, богослов,
36. всесторонний ум, чья природа превыше самой природы,
37. и сын Аристона, по кличке Платон,
38. и природоискуснейший Аристотель,
39. вершина процветания Стагир,

40. и служащий огню Эмпедокл,
41. и Самиец по роду Пифагор,
42. и порожденный Софрониском Сократ,
43. не отпустили бы длинные бороды
44. вплоть до самых лодыжек,
45. и не испускали бы запах козла и зловоние грязного тела,
46. и не походили бы на бородатые кометы[9],
47. (в том что касается бород, а не света),
48. то разве, мы бы тогда не называли их мудрецами и философами,
49. и не считали бы их праведными, и благими, и порядочными?
50. И что, если некий муж, законченный сикофант,
51. с безобразным видом и с еще более безобразной жизнью,
52. недоумок, неуч, второй Архибиад[10],
53. (о котором как-то поведал Плутарх),
54. обзавелся бы безмерной волосатостью лица,
55. то сразу же стал бы называться мудрым и великим мудрецом?
56. Но, конечно, готов благородный Фокион[11]
57. обеими руками схватить волосатого.
58. И буду я этим новым стратегом Фокионом
59. для тебя, враг наш, Архибиад.
60. И если я за тебя возьмусь, старче,
61. быстро я обнажу твои голые щеки.
62. Но скажи мне, Фукрите, пятикратностарый,
63. Иапет, Кронос по летам,
64. Если придет беглый раб, достойный плети,
65. который, как говорится, ни бэ, ни мэ не может связать,
66. но при этом носит бороду неимоверной тяжести[12].
67. И что, будешь ты такого считать опытным в рассуждении?
68. И что за глумление над учениями мудрецов!
69. Такого ведь, наверно, за одну мину можно купить.
70. И что за глумление над длинной бородой!
71. Кажется, что ты философскую благодать
72. считаешь признаком более свойственным козлиным вождям[13],
73. если ты описываешь ученость бородой,
74. ибо борода у этих козлов сразу отрастает большой[14].
75. Мы же не наделим бороду ученостью,
76. и козлов не поставим в один ряд с философами.
77. ибо у рассудительных никто не говорит, что мудрый —
78. это тот, кто одет в гиматий до пят
79. или, по крайней мере, опоясан под коленными чашечками.
80. И, правда, ведь Платон непрепоясанный в те вчерашние времена[15],
81. придя в самое сердце Академии,
82. ученикам таковые речи говорил.
83. Если бы он сегодня препоясался бы и препоясанный начал говорить,
84. то не был бы он лучше вчерашнего Платона.
85. Ибо не наряды отличают тех, кто занимается науками,

86. и не смена поясов и туфель,
87. а естественная острота ума и изучение книг,
88. и самые разумные ответы и вопросы.
89. Таким образом, по величине бороды нельзя судить
90. ни об учености учеников, ни об учености учителей.
91. Человече, даже если вся философия
92. твоя была бы подвешена к бороде,
93. необходимо было бы тебе ее постоянно подреза*т*ь,
94. чтобы избежать беспорядка от нее.
95. Ибо упорядоченность членов происходит из симметрии
96. рук, ног, да и всей плоти,
97. все сокращения и расширения
98. несут как беспорядочность, так и непригодность,
99. таким образом, достоинство бороды — это симметрия.
100. Есть древнее изречение: «Всё хорошо в меру»[16]!
101. Впрочем, моя любезная борода, процветай дальше,
102. увеличивайся во все стороны, удлиняйся, расширяйся,
103. увлекая за собой вниз спину этого старого деда,
104. пока он, наконец, не разобьется вдребезги.

КОММЕНТАРИИ

[1]Дословно до проколпия (μέχρι τοῦ προκολπίου), представлявшего собой сложенный кусок материи в виде мешочка, который киники привязывали к поясу [14].

[2]Имя Фукрита встречается и в сатире Продрома «О сладострастной старухе». см. *In anum libidinosam, 2*. У Лукиана встречается в *Dialogi mortuorum,* dial. 16 § 5.

[3]'κινάβρα' и 'γράσος' — и то, и другое слово означает 'запах козла', но первое слово обычно употребляется по отношению к бороде, похожей на козлиную, а вторым описывается запах человеческого пота. См. *Bis accusatus sive tribunalia,* 10.15; *Dialogi mortuorum,* dial. *20 § 9.11*.

[4]δρωπάκιζε означает 'удалять волосы с помощью дропака', дропак представлял собой некий клейкий и застывающий состав, позволявший проводить депиляцию.

[5]Аллюзия на изречение из «Греческой антологии», которое приписывается императору Юлиану Отступнику, который также был автором «Мисопогона». См. *Anthologia Graeca,* 11.368.

[6]Менипп — кинический философ III в. до н. э., также прославившийся как сочинитель сатир.

[7]Сирийским ритором называли Лукиана.

[8]Здесь Продром делает аллюзию на сочинения Лукиана: *Menippus sive necyomantia*, *Icaromenippos*, *Dialogi mortuorum*.

[9]ἄστροις δ' ἀπεικάζοντο τοῖς πωγωνίαις — дословно 'похож на бородатые звезды', так греки называли кометы.

[10]См. *Phocion*, 10, где Плутарх рассказывает об Архибиаде, жившем в Афинах, который носил огромную бороду и философский плащ, а также всегда имел мрачный вид. И вот этого Архибиада Фокион схватил в народном собрании за бороду, поскольку тот не поддержал его перед афинянами.

[11]Фокион — афинский политический деятель IV в. до н. э., которому посвятил рассказ Плутарх. См. *Phocion*, 10. (12) О таком рабе с густой бородой, выдававшем себя за философа, рассказывает Лукиан в «Беглых рабах». См. *Fugitivi* § 27.

[13]Пан был предводителем хора козлов, ставшего прототипом трагедии (т. е. 'козлиной песни'). У него, как известно, сразу же после рождения отросла большая козлиная борода.

[14]Здесь, в отличие от других мест, Феодор Продром намеренно использует наименование козла 'τράγος', чтобы подчеркнуть, что он имеет в виду козлов, певших пьяные песни на дионисийских торжествах.

[15]Поясом в древней Греции препоясывали хитон, поверх которого носился гиматий (плащ), но философский образ ношения одежды предполагал ношение гиматия на голое тело, что подразумевало обхождение без пояса, т. к. в гиматий просто заворачивались.

[16]πάντων μέτρον ἄριστον — всего лучше мера. Суда приписывает это изречение Клеобулу. См. *Suda*, kappa, № 1719.10. Также встречается среди изречений псевдо-Фокилида, см. *Sententiae* 36, 69b.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Anthologia Graeca — Anthologia Graeca / ed. H. Beckby: in 4 vols. — Munich: Heimeran, 1965–1968.

Lucianus, *Bis accusatus sive tribunalia* — Lucian / ed. A. M. Harmon. — Vol. 3. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1921. — P. 84–150.

Lucianus, *Dialogi mortuorum* — Lucian / ed. M. D. Macleod. — Vol. 7. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961. — P. 2–174.

Lucianus, *Fugitivi* — Lucian / ed. A. M. Harmon. — Vol. 5. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936. — P. 54–98.

Lucianus, *Icaromenippos* — Lucian / ed. A. M. Harmon. — Vol. 2. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1915. — P. 268–322.

Lucianus, *Menippus sive necyomantia* — Lucian / ed. A. M. Harmon. — Vol. 4. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925. — P. 72–108.

Plutarchus, *Phocion* — Plutarchi vitae parallelae / ed. K. Ziegler. — Vol. 2.1. — Leipzig: Teubner, 1964. — P. 1–31.

Pseudo-Phocylides, *Sententiae* — Theognis / ed. D. Young (post E. Diehl). — Leipzig: Teubner, 1971. — P. 95–112.

Suda, *Lexicon* — Suidae lexicon / ed. A. Adler: in 4 vols. [=Lexicographi Graeci 1.1–1.4]. — Leipzig: Teubner, 1928–1935.

Theodorus Prodromus, *In anum libidinosam* — Migliorini T. Gli scritti satirici in greco letterario di Teodoro Prodromo: introduzione, edizione, traduzione e commenti: Ph D. — Pisa, 2010. — P. 3–7.

ЛИТЕРАТУРА

1. Anastasii R. Prodromea // Siculorum Gymnasium. — 18. — 1965. — P. 164–172.

2. Anecdota nova / descripsit et annotavit J. F. Boissonade. — T. 4. — Paris, 1832.

3. Bréhier L. La civilisation byzantine. — Paris, 1950.

4. Dölger F. Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byzantinischer Zeit // F. Dölger, Byzanz und die europäische Staatenwelt: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. — Ettal, 1953. — S. 197-208.

5. Kucharski J., Marciniak P. The beard and its philosopher: Theodore Prodromos on the philosopher's beard in Byzantium // Byzantine and Modern Greek Studies. — 2017. — Vol. 41, is. 1. — P. 45–54.

6. Marciniak P. Reinventing Lucian in Byzantium // Dumbarton Oaks Papers. —2016. — Vol. 70. — P. 209–223.

7. Migliorini T. Gli scritti satirici in greco letterario di Teodoro Prodromo: introduzione, edizione, traduzione e commenti: Ph D. — Pisa, 2010. — P. 19–28.

8. Quiroga A. Julian's Misopogon and the subversion of rhetoric // Antiquité Tardive. — 2009. — Vol. 17. — P. 128–129.

9. Rautman M. Daily Life in the Byzantine Empire. — Westport, Conn., 2006.

10. Romano R. La satira bizantina dei secoli XI–XV. Il patriota, Caridemo, Timarione, Cristoforo di Mitilene, Michele Psello, Teodoro Prodromo, Carmi ptocoprodromici, Michele Haplucheir, Giovanni Catrara, Mazaris, La messa del glabro, Sinassario del venerabile asino. — Torino, 1999.

11. Sellars J. The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy. — London, 2003.

12. Tougher S. Bearding Byzantium: masculinity, eunuchs and the Byzantine life course // Questions of Gender in Byzantine Society / eds. B. Neil and L. Garland. — Farnham, 2013. — P. 153–166.

13. Zanker P. The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity. — University of California Press, 1995.

14. Lee M. Problems in Greek Dress Terminology: kolpos and apoptygma // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. — 2004. — Vol. 150. — P. 221–224.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.009
УДК 111 (091)

С. П. Лебедев*

НЕОПОСРЕДСТВОВАННЫЕ И ОПОСРЕДСТВОВАННЫЕ ВИДЫ ПОЗНАНИЯ В УЧЕНИИ АРИСТОТЕЛЯ

В статье анализируются основные неопосредствованные и опосредствованные познавательные способности, вошедшие в состав учения о познании Аристотеля. Непосредственными считались чувственное восприятие и ум, опосредствованной формой познания признавался логос. Проводится сравнение предметных сфер чувственности и умозрения, обсуждаются выявленные Аристотелем их достоинства и недостатки, мера истинности и достоверности. Отстаивается положение об отличии умозрения от мышления. Рассматривается содержание логосного познания и его единства с чувственностью и умозрением в понимании Аристотеля. Анализируются способности, являющиеся продуктом взаимодействия логоса и фундаментальных неопосредствованных. Описывается иерархия познавательных способностей и характер взаимоотношения высших и низших.

Ключевые слова: Аристотель, гносеология, познание, умозрение, мышление, чувственность, логическое, истина, мнение, античная философия.

S. P. Lebedev

NON-MEDIATED AND MEDIATED TYPES OF KNOWLEDGE IN THE TEACHINGS OF ARISTOTLE

The article analyzes the main non-mediated and mediated cognitive abilities that were included in the teaching of Aristotle's knowledge. Sensory perception and mind were considered direct, logos was recognized as a mediated form of cognition. Comparison of the subject spheres of sensuality and speculation is carried out, their advantages and disadvantages identified by Aristotle, the measure of truth and reliability are discussed. The position on the difference between speculation and thinking is defended. The content of logistic knowledge and its unity with sensibility and speculation in the understanding of Aristotle is considered. The abilities that are the product of the interaction of the logos and the fundamental non-

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

mediated are analyzed. The hierarchy of cognitive abilities and the nature of the relationship between the higher and the lower are described.
Keywords: Aristotle, epistemology, cognition, speculation, thinking, sensuality, logical, truth, opinion, ancient philosophy.

Временной интервал от первых натурфилософских школ до Аристотеля включительно вполне можно признать уникальным и одним из самых плодотворных в истории европейской философии. Если в этом допущении и есть некое преувеличение, то едва ли очень сильное. Действительно, в данный период сложились и основная проблематика всей последующей философии, и основные формы познания, причем практикуемые не только в философии, но и в науке. Позиция каждого крупного мыслителя в этот период представляла собой что-то новое в сравнении со взглядами предшественников. Повторы позиций случались, как правило, только внутри школ.

В данный период в основных чертах сложились базовые способы познавательной активности. Их формирование происходило постепенно, вместе с развитием самой философии. Начало этого процесса находится в философии старших физиков, а завершение — у Аристотеля. Последний, разумеется, не на пустом месте создавал свое видение познавательного процесса и способностей субъекта, лежащих в его основании. Гносеологические представления предшественников органично вплетены в аналогичные воззрения Аристотеля.

Начиная с элеатов тема логоса, понятого как отвлеченное мышление, имела центральное положение, а проблема его объекта была смыслообразующей в исследовании познания. Отношения логоса к чувственно воспринимаемым вещам и к идеям, а также отношение идей и вещей между собой сделались центральным стимулом для развития мышления и выявления новых форм познавательной активности в доаристотелевский период. И у Аристотеля логос оказался в центре внимания как проблема и как объект изучения (по крайней мере, как отправной пункт исследования). И у него отношение логоса к чувственно воспринимаемым вещам (это основная проблема для доплатоников), а также связь логоса с идеями и, наконец, идей с чувственными вещами (главное для Платона) стали объектом гносеологических размышлений. Он включился в эту тематику, и его учение о видах познания вобрало в себя всё, наработанное прежде, при этом существенно его переосмыслив. Чем яснее становилась природа логического, тем больше выявлялись свойства иных видов познавательной деятельности, тем больше чувствовалась потребность в еще одном — сверхлогосном.

Аристотель изучил и систематизировал основные познавательные инструменты предшественников, определил границы их познавательных возможностей и соотнес их с теми формами деятельности, которые открылись Платону и ему. Как систематик он стремился найти место каждой из познавательных способностей. Аристотелевское мышление о видах познания является рефлексией на те представления о них, которые сложились на предшествующем этапе. Основные положения он воспринял и переработал в соответствии с собственным понятийным аппаратом.

Стагирит начинает свое вхождение в изучение познавательного процесса с рассмотрения устройства души. И обнаруживает, что она состоит из двух, если угодно, частей, одна из которых безлогосная (ἄλογον), а другая — имеющая логос (λόγον ἔχον) [1, 9, 1139a 5]. Логос, как видно, занимает, можно сказать, одну из ключевых позиций среди обсуждаемых Аристотелем инструментов познания. А что, собственно, такое логос?

Логос элейский и постэлейский (в частности софистический) — это *рассуждающее* мышление, которому неважно, о чем рассуждать, а важно, как рассуждать; для него не было ценным его единство с каким-то отличным от него объектом, для него значимым было единство с самим собой, важным оказывалось само рассуждение, о чем бы оно ни производилось. В случае с элеатами отвлечение происходило от чувственного опыта (надо сказать, однако, что такое мышление отвлекается не только от чувственного опыта, который оно считает ниже себя по достоинству; оно отвлекается от всего, что не есть мысль, в т. ч. и от того, что фактически выше мышления, например, от умозрения, стремясь переинтерпретировать его в формы отвлеченной мысли, отождествить с ними). Рассуждение ради точности и правильности самого рассуждения — вот суть элейской позиции.

И для Аристотеля логос — это не просто слово, или, точнее, не только оно, это обозначение вида познания — рассуждающего мышления, включающего в себя правила построения рассуждения, правила утверждения и отрицания одних мыслей относительно других, формы объединения и разъединения мыслей, обеспечивающие правильность перехода от одной из них к другой. Причем правила и формы не зависят от того объекта, о котором происходит рассуждение, от того, чувственный это объект или какой-то иной. Логос — это своего рода счет мыслей и правила такого счета, не зависящие от содержания. Как математика не интересуется тем, что стоит за числами, которые складываются или вычитаются, так и логос равнодушен к тому, о чем он правильно рассуждает (складывает и вычитает мысли о сущностях и их свойствах). Отвлеченное мышление показало, что рассуждение можно проводить как исчисление, с высокой степенью точности, правильности и надежности. Исчисляющий характер отвлеченного мышления очевиден, и не удивительно, что Аристотель называл логическое мышление логистикой (λογιστικόν). Часть души, «имеющая логос», это та ее часть, которая способна манипулировать логосом (мыслью, основанной на слове) в соответствии с особыми правилами.

Логос, по Аристотелю, несамостоятельная способность, хотя и очень важная. Его происхождение Стагирит связывает с чувственностью. Чувственное восприятие, будучи, по Аристотелю, одним из оснований познания, ближайшим к нам и более понятным для нас, присуще и человеку, и животному. Оно устроено таким образом, что с его помощью можно переживать только единичные свойства известных видов (вкус, запах, цвет и т. п.), но нельзя переживать определенное нечто, т. е. сущность, носитель свойств [2, 8, 87b29–30]. Сходные единичные ощущения накладываются друг на друга и этим создают память, в которой сохраняется некое общее всем им содержание. Из часто возникающего запоминания одного и того же формируется опыт [2, 8, 100a3–6]. Именно в нем, складывающемся на основе многочисленных повторений подобных друг

другу ощущений, возникает переживание отличного от множества общего, единого, того единого, которое содержится как тождественное во всем этом множестве. Аристотель подчеркивает, что, хотя чувственно ощущается единичное, чувственное восприятие в конечном счете есть восприятия общего (кафолического) — человека, а не человека Калия [2, 8, 100a17–100b1]. Чувственный опыт, таким образом, начинается с единичных переживаний, локализованных первоначально, надо полагать, в теле, а заканчивается чувственными переживаниями общего в душе. Переход от единичных переживаний к переживаниям общего Аристотель назвал «наведением».

Процесс генерирования общего уже на уровне чувственности интересен двумя соображениями. Во-первых, он показывает, что чувственность, по Аристотелю, является сложной способностью, которая не ограничена исключительно единичными переживаниями (ощущениями), как казалось предшественникам, но включает в себя и переживание единства (общего), отличного от множества единичных ощущений. Как видно, оперирование единствами не является прерогативой лишь мышления, оно имеет место уже на уровне чувственного восприятия. А во-вторых, Аристотель связывает именно с чувственностью появление логоса. Вопрос о том, как появляется логос, не освещен Аристотелем в достаточной мере, приемлемой для потребностей современного философского сознания. Но, исходя из содержания «Второй аналитики», в общем и целом можно понять, что он возникает из чувственного восприятия, благодаря сохранению в памяти повторяющихся чувственных переживаний (ощущений) и превращению их в опыт. У одних животных (у человека [3, 10, 1253a 9]) на основе этого опыта появляется логос, а у других нет [2, 8, 100a1–3]. Судя по всему, опыт человека отличается от опыта других животных тем, что он возникает вместе с логосом, тогда как у других животных опыт-то есть, а логоса нет. Первое кафолическое (общее) как бы само собой превращается у человека в логос, и в этом случае его опыт сразу же оказывается соединенным с логосом. Разница между животными и человеком в оперировании чувственным кафолическим состоит в том, что у животных общее не выходит за пределы чувственного восприятия, оставаясь частью последнего, а у человека, благодаря логосу, общности складываются в отдельную область, в которой отношения между ними выстраиваются по определенным правилам, подчас не совпадающим с законами самого чувственного восприятия. Этим первое кафолическое обретает самостоятельность по отношению к чувственности, самостоятельность, доходящую до противоположения и даже отрицания (как это было у элейцев). И тем не менее Аристотелю ясно, что первое кафолическое складывается еще в границах чувственности и становится началом логоса, а следовательно, всех форм мышления, на нем основанных. Индуктивный характер возникновения логоса из чувственного восприятия снижает остроту их противостояния, свойственную элейской постановке проблемы. Аристотель показывает, что, как бы резко они не противостояли друг другу, отвлеченная мысль есть лишь многократно повторенное чувственное восприятие, их противоположение и, тем более, взаимоисключение — кажущиеся. Между логосом и чувственным восприятием имеется, можно сказать, генетическая связь.

Происхождение мышления из чувственного восприятия путем обобщения единичных ощущений определяет собой строй мышления, как его понимает Аристотель. Мысли обладают разной степенью общности и могут соотноситься друг с другом, частично совпадая своим содержанием, частично различаясь. Практика применения логоса (мышления) элеатами и софистами подвигла Аристотеля рассмотреть возможные правильные (и неправильные) способы соединения и разъединения мыслей. Следствием этого анализа стало появление аристотелевского учения о силлогизмах как способах сложения и вычитания мыслей сообразно уровню их общности. Вся полнота форм (силлогизмов) логоса содержится между двумя его полюсами — единичным и предельно общим — крайними терминами (мыслями разной степени общности), между которыми находится средний термин. Через него устанавливается связь (единство или различие) крайних. Аристотелевская силлогистика исчерпывается этими тремя элементами мышления. Основные действия в силлогистике — это утверждение (сложение) и отрицание (вычитание) крайних и средних терминов, а основные правила — это правила их счета.

Логос — опосредствованная познавательная способность, но есть и неопосредствованные. Последние, в силу своей неопосредствованности, изначальны, самостоятельны и первичны по отношению ко всем остальным производным познавательным способностям, существуют сами по себе и не нуждаются для своего существования ни в чем другом. Логос в этом случае вторичен по отношению к ним.

Неопосредствованные познавательные способности составляют безлогосную часть души, и между ней и логосом Аристотель должен был наладить взаимодействие (единство при различии). Нужно заметить, что, поскольку Аристотель, как и его предшественники, решал довольно сложную проблему отсутствия единства между по-элейски понимаемым логосом и чувственностью, он был озабочен поиском компромисса (единства) между логосом и внелогосными познавательными способностями. В связи с этим безлогосная часть души выглядит в исполнении Стагирита весьма интересно. Несмотря на то что Аристотель называет ее именно так — безлогосной, она, тем не менее, не столь однородна, как могло бы показаться поначалу. Аристотель делит безлогосную часть души еще на две части. Одна из них безлогосная в строгом, бескомпромиссном смысле слова, совершенно никак к логосу не относящаяся, с ним не взаимодействующая, на него не влияющая и от него не зависящая; другая, будучи безлогосной, все же как-то какой-то своей стороной причастна логосу (μετὰ λόγου), т. е. может с ним взаимодействовать. Полностью безлогосной он признает питательную (растительную) часть души. Она ответственна за вегетативные процессы, сходна с теми частями, которые имеются в душах животных и растений, и не участвует сколь-нибудь существенно в познании.

Совсем иное дело — та безлогосная часть души, которая все же причастна логосу. Ее саму Аристотель еще раз делит на две разные части, каждая из которых представляет собой одну из фундаментальных способностей. Речь идет о выше уже упоминавшемся чувственном восприятии (αἴσθησις) и уме (νοῦς). Это самые фундаментальные способности, которые участвуют в познавательном процессе. Все остальные (включая логос), какими бы важными они ни были,

производны от этих первых. И чувственное восприятие, и ум природного происхождения [2, 8, 99b35–36; 1, 9, 1143b7–10]. Каждая из этих способностей имеет две стороны: одна полностью безлогосная, другая как-то причастна логосу. (Именно эти две способности Аристотель обозначает термином δύναμις, в то время как другие, производные от них способности, он связал с термином ἕξις.) Получается, что каждая из указанных способностей, будучи единой, одновременно обращена в противоположные стороны: по направлению к логосу (тогда она металогосна, т. е. причастна логосу), и в направлении от него (тогда в этой части она безлогосна).

Если иметь в виду чувственное восприятие, то внелогосный характер ощущений очевиден. Между содержанием ощущения, положим, какого-то цвета, например желтого, и значением слова «желтый» нет единства, кроме внешнего друг для друга соединения в единой душе; они не одно и то же: значение слова «желтый» не желтое, значение слова «тяжелый» не тяжелое, они не содержат в себе ничего реально чувственно воспринимаемого. Значения слов — это знаки, понятные только тем пользователям языка, которые располагают реальными, внелогосными чувственными переживаниями. Тот, кто лишен внелогосных ощущений (например, слепой от рождения), но при этом включен в систему значений слов, призванных эти ощущения отображать, не сможет понять, о чем идет речь, когда произносится слово «желтое». Это же следует сказать и обо всех видах ощущений и иных неопосредствованных переживаний, в которых принимает участие чувственность.

Нечто подобное Аристотель говорит и об умозрении и умозрительных объектах — эйдосах. Суть бытия вещи (эйдос) не тождественна логосу, обозначающему эту суть бытия. Положим, логос дома — это как минимум его определение, например: «дом — это созданное человеком сооружение…» и т. д. Здесь нужно указать на род и видовое отличие, чтобы работа над определением была выполнена. Совсем иное в сравнении с логосом дома — это суть его бытия. Для дома сутью его бытия будет домостроительное искусство, деятельность, реально создающая реальный дом, дающая ему не мысленное только, а самое что ни на есть реальное бытие. Для здоровья сутью бытия будет врачебное искусство и т. п. Дать определение дома не равнозначно строительству дома. Тот, кто может логически определить дом, возможно, совершенно не способен его построить. И, наоборот, тот, кто в состоянии построить дом, может затрудниться дать ему определение. Искусство строительства дома так же сильно отличается от логоса дома, как сильно, правда, по-своему, от логоса отличается ощущение. И содержание ощущений, и эйдосы с умозрением не тождественны словам, их обозначающим (равным образом они отличаются и от мыслей о них). В этих частях и чувственное восприятие, и ум безлогосны. Полностью безлогосные части чувственного восприятия и ума неопосредствованные и первичные, т. е. им не предшествует никакая иная способность, и они ни на каких иных способностях не основываются.

Обе способности — чувственное восприятие и ум — воспринимающие, т. е., во-первых, объект им должен предшествовать, существовать как бы до действия самих этих способностей. Во-вторых же, объект должен буквально на них «давить», чтобы восприятие произошло. Эти способности начинают

действовать лишь в том случае, когда соответствующие и предшествующие им объекты произведут действие на каждую из них специфическим образом. Если не будет такого воздействия, не будет и соответствующего переживания. Ощущение не может начать ощущать, если «на него» фактически не давит внешний объект, о чем говорит Аристотель в трактате «О душе», имея в виду, что ощущение возникает вместе с прикосновением [4, 7, 432 a 2]. И в связи с умом он вспоминает о прикосновении [4, 7, 407a 16–18; 5, 6, 1072, b21]. Давление объекта на способность происходит через касание, в силу чего именно касание является надежным свидетельством бытия того объекта, с которым совершается соприкосновение. В свою очередь логос о каком-то предмете («рассуждение о…») находится вне этого предмета, не касается его непосредственно, не совпадает с самим этим предметом, не тождественен ему по бытию. Поэтому рассуждение может быть как истинным, так и ошибочным. И даже если рассуждение ошибочное (не соответствующее объекту, о котором оно высказывается, или высказывается о несуществующем объекте), оно все равно обладает существованием, в отличие от объекта, о котором оно говорит. Непосредственная же форма познания в определенном смысле тождественна объекту — как минимум, по бытию: по меньшей мере, ее бытие и бытие ее предмета непосредственно тождественны, находятся в одной «точке» — в точке касания, и в ней они суть одно бытие. Нет объекта, нет и непосредственного восприятия, есть объект, есть и оно. Поэтому об ощущениях (взятых по отдельности) Аристотель говорит, что они всегда истинны [4, 7, 427 b12].

Похожим образом Аристотель поступает и с умозрением. Истина для умозрительного объекта (простого, не синтезированного, бытия как такового и деятельности) состоит, по мысли Аристотеля, в том, чтобы коснуться его, «потрогать» (θιγεῖν), и сказать (φάναι) [5, 6, 1051, b24], т. е. обозначить словом. Это важное обстоятельство. Аристотель говорит о необходимости сказать о воспринятом, именно сказать, не утверждать и не отрицать, ибо это было бы уже логосом. Сказанное о воспринятом — это имя его, это то малое, за что логос может в дальнейшем «зацепиться», чтобы потом втянуть это имя и обозначаемое им умозрительное содержание в свою сферу. Но это имя все-таки еще не логос, как не является логосом восприятие зеленого цвета и обозначение его соответствующим словом. Логос начинается там, где есть утверждение или отрицание.

Приписыванием касания уму Аристотель указывает на нелогосный, дологосный, неопосредствованный его характер; благодаря касанию, ум признается способностью непосредственного переживания внешних объектов и тем самым уравнивается в достоверности с ощущениями. Уму нужно просто коснуться объекта и назвать его — это уже истина и она выражает неизбежность как минимум бытия объекта через касание его умом. Ошибиться относительно бытия этого объекта нельзя (как нельзя коснуться того, чего нет), его можно либо узреть, либо нет (ἢ νοεῖν ἢ μή [5, 6, 1051, b32]); его можно просто не коснуться (не увидеть), если, к примеру, нечем совершить такое прикосновение (в случае неразвитости ума по каким-то причинам, например, возрастным). Для несоставных сущностей (μὴ συνθετὰς οὐσίας [5, 6, 1051, b27]), которые есть деятельности, а не способности (πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει [5, 6, 1051, b28]),

и которые есть само сущее (τὸ ὂν αὐτὸ [5, 6, 1051, b29]), истина состоит в том, чтобы видеть их, истина ума внелогосна; в нем же (в ви́дении) и свидетельство их бытия. В свою очередь, лжи относительно их нет, нет и ошибки, только неведение. Непосредственный характер контакта ума с объектом является, можно сказать, полной, абсолютной гарантией очевидности, необходимости и определенности бытия такого объекта. Умозрение не нуждается еще в каком-нибудь подтверждении со стороны иных средств (положим, со стороны логоса), оно само непосредственно истинно, истинно просто в силу факта своего существования. Ум, в понимании Аристотеля, буквально касается объекта, трогает его, и этим получает такое свидетельство надежности и достоверности своего усмотрения, какое не свойственно логосу.

В своих фундаментальных (вне-логосных) состояниях чувственное восприятие и ум взаимодействуют с простыми объектами — первое с чувственно воспринимаемыми, второе с умозрительными. Простыми чувственно воспринимаемыми объектами являются единичные ощущения, а простые умозрительные объекты — единичные умозрительные сущности (эйдосы). Неопосредствованность и первичность являются их сильными сторонами. Преимущество указанных свойств состоит в том, что благодаря им данные способности производят истинные, надежные, достоверные и очевидные знания в границах их содержания. Эти способности по-разному, но обязательно непосредственно, контактируют с разными предметными областями, реальность которых, в силу непосредственного характера их обнаружения, несомненна.

В то же время между этими способностями есть и различия. Во-первых, они воспринимают разные предметные сферы: чувственному восприятию противостоят чувственно воспринимаемые объекты, уму — умственно воспринимаемые, умозрительные. Во-вторых, в работе чувственного восприятия участвует тело, в работе же ума тело не участвует. В-третьих, чувственное восприятие имеет дело со свойствами, ум имеет дело с носителями свойств, с сущностями, с эйдосами. По ту сторону ощущений стоит что-то, отличное от содержания самих ощущений. Например, достоверно и истинно, что я вижу в данный момент желтое, но является ли желтым то, что производит во мне ощущение желтого? Желт ли тот объект, который вызвал своим воздействием на мое тело ощущения желтого? Ответы на эти вопросы не очевидны. С эйдосами дело обстоит иначе: по ту сторону эйдосов нет ничего, отличного от них и могущего искажаться ими. Они последняя инстанция, они суть то, на что, если угодно, «нанизаны» ощущения, как бы «стержень» для них.

У чувственного восприятия и ума, наряду с безлогосными, есть и такие их стороны, которые связаны с логосом (металогосные). Эти их стороны могут в единстве с ним создавать производные познавательные способности. Безлогосные стороны чувственного восприятия и ума делегируют в логос свое содержание в виде значений слов, в виде имен. В логосе присутствуют не сами ощущения и умозрения, а их мысленные образы, связанные с субъективным опытом человека и ассоциируемые с определенными знаками. Именно эти образы составляют в одном случае чувственное содержание логоса, в другом же — умозрительное.

Взаимодействие между познавательными способностями выглядит любопытно: в отношениях между способностями есть некая асимметрия — каждая следующая способность имеет предшествующую в качестве объекта своего активного на нее воздействия, в качестве предмета своего манипулирования с ней, при этом она остается в этом плане недосягаемой для предшествующей. Так, чувственное восприятие непосредственно взаимодействует с чувственно воспринимаемыми вещами (и только с ними), порождая ощущения, а опосредствованно оно взаимодействует с логосом, сообщая ему в преобразованном мыслью виде свое чувственное содержание. Этим оно, конечно, влияет на логос, вынуждая его вырабатывать соответствующий категориальный аппарат, но влияет как бы пассивно, страдательно, оно не делает логос своим объектом, не может на него действовать активно и манипулировать логосным содержанием.

Логос, напротив, занимает активную позицию по отношению к чувственности и делает ее объектом своих манипуляций; он заимствует из чувственности ее содержание, превращает его в мысленные образы разной степени общности и втягивает их в сферу своей деятельности, подчиняя собственным правилам. Благодаря этому логос имеет возможность соединять и разъединять мысленные образы чувственно воспринимаемых свойств, если можно так сказать, «по своему усмотрению». Но вся эта работа логоса не равна самим чувственным переживаниям, она *о них*, она всегда вне этих переживаний, в своей, параллельной, мысленной реальности. Чувственное содержание, правда, имеется мыслью в виду, но манипулирование им ею (сложение и вычитание) происходит по правилам логоса. Поэтому он, высказывающийся о чувственном, может быть иногда истинным, а иногда ложным.

Проекция логоса на сферу чувственного восприятия ведет к образованию мнения. В предшествующей философии мнение рассматривалось в качестве чего-то менее ценного (прямо скажем, ложного, иллюзорного), чем истина, а виновником его невысокого достоинства назначалось чувственное восприятие (исключение составляли лишь взгляды софистов). Аристотелевская позиция выглядит сложнее. Прежде всего нужно заметить, что в этом синтезе двух способностей мера влияния каждой из них может быть разной: в одном случае доминировать может чувственное восприятие, в другом — логос. В случае чувственной доминанты мышление подчиняется чувственному элементу мнения и вырабатывает именно такие свои формы (категории), которые будут направлены на то, чтобы, минимизировав свое присутствие и свои особенности, в максимальной степени точно воспроизвести специфические свойства указанного объекта. Присутствие мышления здесь почти незаметно, его работа воспринимается как действие самих чувственно воспринимаемых свойств вещей. Такое мышление было присуще философам в доэлейский период. Аристотель тоже не обошелся без этой разновидности мышления, с тем только отличием от старших физиков, что выявил и описал присущий ей категориальный аппарат — категории качества, количества, отношения, места, времени, положения, состояния, действия, страдания (категория сущности, согласно его более поздним взглядам, характеризует скорее умозрительную вещь). Эти категории адекватно описывают только чувственно воспринимаемые

свойства вещей, они не способны отразить то, что присуще, например, мысли или умозрительным объектам. В случае с логосной доминантой мышление подчиняет себе чувственный элемент мнения и сохраняет лишь минимальное присутствие чувственного содержания в своих представлениях, а в целом же упраздняет его специфику и начинает манипулировать им по своим специфическим (логическим) законам. Тогда получается, что речь идет как бы о чувственных объектах, но в рассуждениях о них последние ведут себя так, будто они не чувственные вещи, а логические абстракции. Это мышление характерно для элеатов и их последователей, включая раннеплатоновский идеализм. Такому мышлению присущи свои категории — тождество, различие, противоположение, противоречие, род, вид, единичное, особенное, общее. Чувственно воспринимаемые свойства вещей для такого мышления лишены самостоятельного интереса.

В этом втором случае, когда доминирующую роль играет мышление, оно упорядочивает «чувственный материал» мысли по правилам самого мышления. Силлогизм — это способ соединения (утверждения и отрицания) одних мыслей с другими. Как уже говорилось, это формула вычисления мыслей, и буквально переводится на русский язык как «сосчитывание» (от глагола «сосчитать»). В силлогизм может закладываться разное содержание — чувственное, логосное и умозрительное. От добротности «загружаемого» материала зависит и качество конечного продукта. Содержание определяется посылками. Если они истинны, то и заключение будет истинным (разумеется, при соблюдении правил рассуждения). Если же они ложны, то и заключение будет ложным, несмотря на формальную безошибочность построения силлогизма. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Аристотель допускает истинность мнения (разумеется, оно может быть также и ложным). Важно подчеркнуть, что у Аристотеля мнение перестает быть синонимом ложности. Оно, скорее, уступает в точности и надежности иным, более достойным формам познания. Для этого, условно скажем, силлогистического вида построения мысли Аристотель вырабатывает критерий для различения мнения и более точной разновидности рассуждения. Суть различия обусловлена тем обстоятельством, что начала вещей могут быть разными: начала одних вещей неизменны, они «не могут быть иначе», тогда как начала других вещей «могут быть иначе». Мнимый характер присущ рассуждению тогда, когда начала силлогизма чувственно воспринимаемы, следовательно, изменчивы, а потому могут быть и иными. Именно это делает силлогизмы, построенные на основе чувственности, мнимыми.

Кроме чувственной, у логоса есть и своя собственная предметная сфера — это область отвлеченного мышления. Логос, вырастая из чувственности и на первых порах описывая только ее с помощью соответствующего категориального набора, способен подняться до предельных высот отвлечения и превратиться в одну из высших форм познания, использующую иной категориальный аппарат. Если силлогизм соединить с отвлеченными мыслями, то точность и доказательность силлогизма возрастает, причем, видимо, пропорционально степени отвлечения используемых мыслей. Чем отвлеченнее мысль, чем больше из нее выхолощено чувственного содержания, тем более неизменный вид она

приобретает и тем более неизменным началом силлогизмов может она стать. Предельно абстрактные положения, положения геометрического (математического вообще), логического происхождения неизменны совершенно. Силлогизмы, имеющие в качестве начал такие положения, истинны всегда и предельно точны. Их Аристотель называет эпистемами, а деятельность, оперирующую такими силлогизмами, — эпистемической; в свою очередь, ту деятельность, которая опирается на начала, могущие быть иными, на кажущиеся и правдоподобные, он признает доксастической.

Выше эпистемы только ум — познавательная способность, важнейшее из специфических дел которой — усмотрение эйдосов (сути бытия вещей) и начал (без-логосная). Однако, судя по всему, ум есть способность не только воспринимающая, но и разумеющая. В трактате «О душе» Аристотель умом называет то, чем душа разумеет (διανοεῖται) и принимает (ὑπολαμβάνει) [4, 7, 429a23]. «Корень» ума, то, что составляет его достоинство и исключительность в сравнении с другими способностями, — это неопосредствованный созерцательный контакт с сутью бытия вещей (эйдосы) и с началами. Ум, направленный на суть бытия, как уже отмечалось, всегда истинен, а если он направлен на другое, то может быть как истинным, так и ложным [4, 7, 437b27]. Другое — это всё, что не есть эйдос: таким другим прежде всего может быть отношение эйдоса к чему-то. В этом последнем случае Аристотель поясняет свою мысль сходством с ситуацией, имеющейся в чувственном восприятии. Чувственное видение, например, бледности, истинно, но утверждение, что это бледное есть человек, может быть как истинным, так и ложным. Так же обстоит дело, замечает Аристотель, и с бестелесным [4, 7, 430b27–30]. То есть если ум видит эйдос, то это его видение истинно, но предположение о том, что этот эйдос, например, связан с вот этой материей, может быть как истинным, так и ложным. Вероятно, вот такое утверждение единства (или различия) между эйдосом и чем-то иным и производит дианойя, разумение. По крайней мере, в своем исходном, центральном смысле. В дианойе ум как бы раздваивается: он все еще ум и удерживает ви́дение сути бытия, но он уже и мысль (разум), устанавливающая единство между умозрительным и чувственно воспринимаемым объектом (приставка δια~ означает то же, что и приставка раз~ в русском языке, она указывает на некое раздвоение, расхождение и т. п). Можно сказать, что разум — это ум, разделяющийся между умозрительным и чувственно воспринимаемым и стремящийся их объединить на основе умозрительного. Для описания конкретно этого объединения (сути бытия и материала (или чувственно воспринимаемой вещи)) у Аристотеля сложился специальный категориальный аппарат — категории возможности и действительности, формы и материи, целого и части.

«Другое» для ума — это обширная и разнообразная сфера, куда входят и логос, и чувственное восприятие, теоретическая и практическая деятельности. Поэтому и разумение имеет разные проявления: оно может принимать вид и рассуждающего мышления (утверждающего или отрицающего) [1, 9, 1139a21], и дологосного поиска [1, 9, 1142b13–14], и даже способно сблизиться с чувственным восприятием. В практической деятельности, как видно из [4, 7, 433a1–3], ум (νοῦ) предписывает (надо думать, опираясь на видение того,

что такое благо и т. п.), а разум (διανοίας) подсказывает, чего нужно избегать, а к чему стремиться (иначе говоря: с чем вступать в единство, а с чем пребывать в различии).

Совершенно очевидно, что ум должен взаимодействовать с другими познавательными способностями. Было бы нелепо, если бы человек обладал умом, но это не проявлялось бы никак ни в его мышлении, ни в его поступках. Ум должен входить в другие способности и управлять ими. Мудрый человек, имеющий умозрение, и рассуждать будет не так, как тот, кто не имеет опыта умозрения. Его умозрение не может не привести рассуждение в соответствие с опытом ума. Логос может действовать, конечно, и сам по себе, но только если не участвует ум: бывает, например, что человек не имеет опыта умозрения, но в состоянии прочитать об этом и начать рассуждать о нем; чаще всего такие рассуждения не верны. Либо же кто-нибудь станет рассуждать логически о том, что не имеет логической природы.

Как самая высокая познавательная способность ум может вступать в непосредственное единство с низшими способностями и подчинять их себе, делая объектом своего воздействия. В свою очередь, ни логос, ни чувственность оказать такое же влияние на ум не могут, разве что пассивно. Видя эйдосы и начала, ум как бы раздваивается и проецирует это свое видение на логос. Единство ума с логосом достигается посредством предоставления ему (логосу) начал, ибо деятельность усмотрения начал, по мысли Аристотеля, является делом ума, а не логоса. Вместе с началами от ума к логосу (силлогизму) передается гарантия истинности и доказательности. Начала, предпосылаемые логосу, управляют им, меняя содержание используемых в рассуждении мыслей.

Ум непосредственно взаимодействует и с чувственным восприятием. Это хорошо заметно в практической деятельности. Последняя тоже строится по форме силлогизма, который отличается от теоретического лишь тем, что в качестве заключения в нем находится вполне чувственный поступок. Ум, предпосылающий такому силлогизму целевую причину, должен не только знать, что такое, например, благо, но и увидеть, что данная чувственная вещь благá и может оправданно стать целью стремления. В «Никомаховой этике» Аристотель говорит, что ум видит обе крайности — и первые термины, содержащие общие положения-регулятивы деятельности (начала), и последние — единичные вещи, которые должны быть распознаны умом как, положим, благие [1, 9, 1143b9–11]. Можно знать, что есть, к примеру, благо, но не знать, что именно данная вещь (поступок) благá. Ум, таким образом, способен созерцать и чувственно воспринимаемое, а не только умозрительное в его обособленности от чувственно воспринимаемых вещей. Ум видит и эти вещи (чувственные), но так, что в них он усматривает присутствие умозрительных вещей (сути бытия, эйдосов), являющихся началами первых. Ум видит и чувственно воспринимаемое, но не поскольку оно чувственно воспринимаемо, а поскольку в чувственно воспринимаемом присутствует также и умозрительное. Глядя на одну и ту же вещь, чувственное восприятие видит свое, а ум — свое. Единичная чувственно воспринимаемая вещь может быть благой и прекрасной; чувственное восприятие видит цвет, форму и т. п., а ум видит ее красоту. Ум должен видеть не только благо или красоту в их умозрительной обособленности

и самостоятельности, но и то, что именно данная чувственно воспринимаемая вещь блага и прекрасна. Обладающий умом человек смотрит на чувственно воспринимаемую вещь одновременно и чувственным, и умственным взором, оба смотрения находятся в единстве. Умственное зрение пронизывает чувственное, смотрит сквозь него и видит непосредственно тот умозрительный элемент устройства вещи (если в данной вещи таковой присутствует), который ускользает от чувственного взора.

Такое видение ума остается за пределами возможности не только чувственного восприятия, но и логоса. Оно внечувственно и внелогосно, дологосно (или, если угодно, сверхлогосно), оно не может быть доказано или опровергнуто посредством силлогизма. Его доказательная сила в самом усмотрении, содержание которого и для логоса, и для чувственности не очевидно. Думается, именно поэтому в практической деятельности Аристотель рекомендует слушаться мнений мудрых людей, хотя их мнения — это всего лишь мнения и лишены доказательности. Человек может иметь логос о том, что такое благо, но при этом быть не в состоянии усмотреть благо в единичной чувственно воспринимаемой вещи (или деятельности). Обладающий умом усмотрит в ней благо, т. е. обратит ум на чувственно воспринимаемое, но произведет этим лишь мнение (поскольку чувственность вносит мнимость в представления). Но это мнение поднимается умом на один уровень с доказательностью и приравнивается к ней.

Итак, иерархическая система познавательных способностей, рассматриваемых Аристотелем, представляет собой рефлексию на представления о познании его предшественников. Ни один из их подходов не пропал, каждый был рассмотрен и осмыслен; ни одну из способностей, выявленных прежними мыслителями, Аристотель не отбросил, а встроил в их иерархическую систему. Последняя воспроизводит последовательность их появления (развития) в предшествующий исторический период и одновременно отображает последовательность их возрастного вызревания в отдельно взятом человеке. Аристотель рассмотрел каждую из них и проанализировал характер взаимоотношения между ними. Первая из них — чувственное восприятие — имеет своим объектом только одну сферу чувственно воспринимаемых вещей. Каждая следующая способность проецирует свою активность уже на две предметные области — на предшествующую и на себя. Так, основанное на слове мышление (логос) делает своим объектом сначала чувственное восприятие, а затем и себя, в своей отвлеченной от чувственности форме. Объектами непосредственного воздействия ума, в свою очередь, становятся уже три области — чувственность, логос и сам ум. С позиции предшествующей способности содержание последующей либо не воспринимается (в случае с чувственным восприятием), либо отображается искаженно (в случае обращения логоса к сфере умозрительного).

ЛИТЕРАТУРА

1. Aristoteles. Ethica Nicomachea // Aristoteles graece. —Berolini: Reimer, 1831. — Vol. I.

2. Aristoteles. Analytica Posteriora // Aristoteles graece. — Berolini: Reimer, 1831. — Vol. II.

3. Aristoteles. Politica // Aristoteles graece. — Berolini: Reimer, 1831. — Vol. II.
4. Aristoteles. De Anima // Aristoteles graece. — Berolini: Reimer, 1831. — Vol. II.
5. Aristoteles. Metaphysica // Aristoteles graece. — Berolini: Reimer, 1831. — Vol. II.
6. Аристотель. Метафизика // *Аристотель. Соч.: в 4 т. — М., 1976.* — Т. 1.
7. Аристотель. О душе // *Аристотель. Соч.: в 4 т. — М., 1976. — Т. 1.*
8. Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М., 1978. — Т. 2.
9. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М., 1983. — Т. 4.
10.Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М., 1983. — Т. 4.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.013
УДК 1 (091)

Ф. Б. Щербаков*

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПАРАТАКСИС В АЛЛЕГОРИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ СТОИЧЕСКОЙ И НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ ШКОЛ**

В статье рассматривается проблема несоответствия грамматики образов и грамматики смыслов в традициях стоического и неоплатонического аллегоризма. Если первая представляет собой канонику излюбленных мифологических сюжетов, которые из поколения в поколения интерпретируются в рамках того или иного учения, то вторая есть каноника извлеченных догматических смыслов. Проблема заключается в том, что если согласованность образов между собой обеспечивает сам интерпретируемый текст посредством более-менее связного изложения мифологических событий и предлагаемой генеалогии богов, то корреспонденция между собой этических и теологических смыслов, полученных аллегорическим путем, постоянно нарушается, что никак не идет на пользу теоретической систематичности учения, тем паче ее убедительности. Объяснение данного феномена предлагается через введение понятия «герменевтический паратаксис» — ситуации, в которой герменевт находится в рамках уже предзаданного круга как мифологических сюжетов, так и собственных философских положений. Рассматриваемое явление анализируется на материале сочинений стоических и неоплатонических авторов.

Ключевые слова: античная герменевтика, античная теология, античная этика, Гераклит-Аллегорист, Корнут, неоплатонизм, Плотин, Порфирий, стоицизм, философская аллегореза.

F. B. Shcherbakov

THE PHENOMENON OF HERMENEUTICAL PARATAXIS IN THE STOICS' AND NEOPLATONICS' ALLEGORICAL PRACTICS

The paper addresses the problem of mismatch between the image grammatics and the meaning grammatics in the traditions of stoic and neoplatonic allegorism. If the first one is

* Щербаков Федор Борисович, кандидат философских наук, ассистент кафедры философии, Санкт-Петербургский Горный университет; fkrylov@mail.ru

** Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 18–011–01123 «Проблема сопряжения морали и религии в эпикурейской и стоической философии: сравнительный анализ полемического дискурса».

the canonics of favorite mythological stories, which are interpreted within a given teaching from generation to generation, the second one is the canonics of allegorically extracted dogmatic meanings. The problem is that if the consistency of images among themselves provides an interpreted text itself through a more or less coherent exposition of mythological events and/or a proposed genealogy of gods, the correspondence of the meanings between each other, which obtained allegorically, is constantly violated, which in no way benefits the theoretical systematization of the philosophical teaching. The explanation of this phenomenon is proposed through the introduction of a concept of hermeneutic parataxis — a situation, in which a hermeneutist is within the pre-set circle of both mythological stories and his own philosophical propositions. This phenomenon is analysed on the material of the works of the stoic and neoplatonic allegorical authors.

Keywords: ancient hermeneutics, philosophical allegory, ancient ethics, ancient theology, Cornutus, Plotinus, Porphyry, Heraclitus the Allegorist, the stoicism, the neoplatonism.

Известно, что в Античности аллегорическая интерпретация являлась одним из наиболее действенных методов оправдания какого-либо текста (как правило, поэтического) перед судом истории и философии [7, с. 10–14; 11; 12; 16]. Там, где обнаруживалось неясное или же неблагочестивое место у Гомера, Гесиода или, скажем, Вергилия, философ-аллегорист тут же находил необходимые аргументы не только обратить досадный «огрех» древнего предания в достоинство (которое просто не сумели разглядеть «профаны»), но и почти всегда находил в подобной глоссе подтверждение собственным философским позициям. Таким образом, им как бы присваивалась почтенная мифолого-поэтическая традиция: в лексиконе эллинистических школ даже существовало специальное выражение для подобного герменевтического хода — συνοικειοῦν ταῖς δόξαις αὐτῶν [sc. τῶν φιλοσόφων] καὶ παρὰ ποιηταῖς [4, с. 49]. Эпикуреец Веллей, порицая аллегорические сочинения Хрисиппа, так говорит в De nat. deor. I, 41: «Во второй же книге он пытается побасенки Орфея, Мусея, Гесиода и Гомера согласовать с тем, что он сам написал в первой книге о бессмертных богах, согласовать так, что может показаться, будто эти древнейшие поэты, сами того не подозревая, были стоиками» [6, с. 73–74]. Впрочем, это обвинение вполне приложимо к аллегоризму любой философской направленности.

Очевидно, что аллегорическая практика не только служила апологии текстов, которые могли вызывать у читателей какие-либо сомнения в отношении своих τὰ ἄλογα и τὰ ἀδύνατα, т. е. вещей логически абсурдных или неправдоподобных, но и играла немаловажную роль в выстраивании систематического изложения философских учений. В случае, если последователь той или иной школы античной мысли не обладал достаточными доказательствами своего тезиса, особенно эмпирическими, то он нередко обращался к авторитету древних эпиков (а в позднеантичной иносказательной традиции — уже практически любых древних авторов, будь то Пифагор, Эмпедокл или даже Цицерон — в комментарии Макробия на «Сон Сципиона»). Выражаясь языком семиотики, процедура аллегорической интерпретации есть акт философски значимого семиозиса, где план выражения (означающее) составляют мифологические образы и нарративы, а план содержания (означаемое) — это извлекаемые философские смыслы; при этом аллегорическая интерпретация обязательно подразумевает замещение одного означаемого другим при сохранении плана

выражения. Таким образом, последнее указанное свойство аллегорезы существенно отличает ее от таких иносказательных стратегий прочтения текста, как символическая интерпретация или библейская типология. Кроме того, «вычитывание» толкователем философской аллегории, мнимой или действительной, основывается на поиске или установлении аналогии между мифом и философской истиной, так же, кстати, как и при разгадывании загадки [5, с. 40]. Не случайно поэтому, что в терминологии большинства аллегористов (особенно позднеантичных) понятия «иносказание» (ἀλληγορία) и «загадка» (αἴνιγμα) практически не различались. Тем не менее в плане корреспонденции аллегорически извлеченных смыслов уже между собой, т. е. собственно внутри философской системы, а не в плане связности между толкуемыми мифологическими образами и сюжетами, далеко не всегда дело обстояло гладко. Так, например, у Гераклита-Аллегориста, известного также под именем Гераклита-Грамматика, Одиссей понимается как φρόνεσις, «разумение» (Ps-Her. Hom. Qu. 70): Одиссей есть мифологический персонаж, а разумение — его философский смысл. При этом важно, что вытекающие из подобного толкования теологические и этические импликации оказываются гораздо важнее, чем простая «рационализация» божества в целях апологии текста. Однако другим устойчивым топосом теологической экзегезы Стои также было и положение о том, что Посейдон есть ὑγρὴ φύσις, «влажное вещество» (Ps-Her. Hom. Qu. 56), где Посейдон — мифологическая «оболочка» философского знания, а влажное вещество — истолкованный фюсиологический смысл повелителя морей. Если на уровне грамматики образов, пользуясь выражением И. А. Протопоповой [3], Одиссей и Посейдон необходимо сопряжены друг с другом как одна из основных антагонистических пар поэмы Гомера, то на уровне грамматики смыслов мы наблюдаем следующий герменевтический «дефект»: получается, что воздержание в течение всей «Одиссеи» борется с влажным началом — первовеществом, из упорядоченья которого Демиургом (Ps-Her. Hom. Qu. 65) произошли затем все остальные элементы. В этом же пассаже Псевдо-Гераклит отождествляет Посейдона и с Протеем, что вызывает вопросы уже с точки зрения грамматики образов. Как мы видим, фрагментированное этическое знание входит в явное противоречие с осколочным фюсиологическим знанием по причине выпадения обоих из контекстов соответствующих подразделений стоической мысли. И, надо сказать, что таких примеров в античной иносказательной практике при желании можно найти огромное количество. Не мы первыми обратили внимание на этот феномен: в исследовательской литературе (К. Прэхтер, А. Фридль, Ж. Пепэн, Р. Ламбертон) уже неоднократно поднимался вопрос о том, почему при дотошном подборе аргументов для «инакого сказывания» мифологических преданий философы столь легкомысленно допускали многочисленные дефекты и сломы внутреннего плана на общем уровне образно-смысловой синтагматики. У таких аллегористов, как Зенон, Хрисипп, Корнут, Псевдо-Гераклит, Плотин, Порфирий, Саллюстий, имп. Юлиан, это видно даже без проведения какого-либо утонченного герменевтического анализа. Например, у Плотина Зевс толкуется как Душа (Plot. Enn. V, 5, 4; V, 8, 12–13), а у его ближайшего ученика Порфирия предстает уже как Верховный Ум (Porph. Comm. in Il. IV, 2.), хотя неоспорим тот факт, что Порфирий был

хорошо знаком с толкованиями своего учителя, будучи систематизатором его сочинений. Однако особенно подчеркнем здесь то, что грамматика смыслов у обоих представителей римского неоплатонизма все же сохраняет свой традиционный набор философских терминов и положений.

В связи с этим понятно, что несогласованность смыслов во внутришкольной экзегетической практике наиболее заметна именно в тех учениях, которые особенно тяготеют к системности и теоретической разветвленности своего учения. Если говорить о философских школах эллинистической и римско-имперской эпохи, то тут для нас наибольший интерес представляют как раз стоики и неоплатоники. Весьма характерно, что именно от представителей этих учений остались немногие целиком сохранившиеся аллегорические комментарии как отдельных эпизодов из сочинений Гомера (например, «Гомеровские вопросы» Гераклита-Аллегориста и «О пещере нимф» Порфирия), так и греческой мифологии в целом («Греческое богословие» Луция Аннея Корнута; «О мире и о богах» Саллюстия-философа, «Гимн к Матери богов» и «К Царю Солнцу» имп. Юлиана, «Теологумены арифметики» Псевдо-Ямвлиха). Помимо этого, характерен их интерес именно к этической проблематике: у стоиков таковой сохранялся вплоть до Марка Аврелия, фактически полностью элиминировав со временем их логические и физические штудии; для неоплатоников он сильнее был выражен в римской школе — у Плотина и его ученика Порфирия, затем, по нашей оценке, он несколько идет на спад. Греко-римская мифология давала, по мнению мыслителей данных направлений, идеальные образцы жизни: традиционные и столь любимые всей Античностью фигуры Геракла, Одиссея, Ахилла, Прометея и др. при их «правильном» философском истолковании (что здесь правильно, а что неправильно, — весьма императивно и безапелляционно решал сам автор аллегорических комментариев) предоставляют как бы вневременное руководство для подобающей жизни. Таким образом, мифология в изложении Гомера, Гесиода и пр. эпических поэтов не только не содержит при таком подходе чего-либо крамольного и нечестивого, но ровно наоборот: одаряет их читателя таким философским знанием, которого при чтении философов он мог бы и не найти. В этой связи стоит отметить, что сакрализация эпических авторов (в грекоязычном мире — по преимуществу Гомера, а в латиноязычном — Вергилия), в полной мере проявившаяся уже в раннеэллинистический период, в первые века по Р.Х. достигла таких масштабов, что статус древних писателей нередко был даже выше положения того мыслителя, толкованием которого по преимуществу занималась та или иная школа. Так, в частности, в сочинении Гераклита-Аллегориста сквозным лейтмотивом идет идея о том, что Гомер — «великий иерофант богов и неба» (Ps-Her. Hom. Qu. 64, 3; 70, 13; 76, 1; 79, 13), в то время как практически нет ни слова об отцах-основателях стоического учения — Зеноне, Клеанфе и Хрисиппе. У Макробия в «Сатурналиях» целые главы (Macr. Sat. I, 24; II–IV) посвящены только обсуждению филологических вопросов, связанных с наследием Вергилия. Также Прокл заявляет о том, что «энтузиастические» мифы Гомера стоят выше «воспитательных» мифов Платона (Procl. In Remp. 79). Таким образом, мы видим, что ближе к закату античной эпохи авторитет поэзии и философии практически уравнивается. Τις παλαιὰ διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ, «некий давний раз-

лад между философией и поэзией», о котором писал еще Платон (Plat. Resp. X, 607b), становится отныне неактуальной темой, точнее, по уверению самих аллегористов, она является такой только для «профанов».

Старший современник Гераклита-Грамматика, Люций Анней Корнут, весьма неуверенно пытался ввести минимальные методологические требования в аллегорическую практику Стои (но это отнюдь не означало, что хотя бы он сам стремился им следовать). Философ говорит о том, что

> различные мифы нельзя смешивать, как нельзя и переносить имена из одного предания в другое. Не следует бездумно излагать все подряд, как делают те, кто обращается с отдельными генеалогиями как со скульптурным материалом, налепливая на них непонятные им самим детали [1, с. 36].

Здесь надо сказать, что вне зависимости от того, соблюдались ли эмпирически эти принципы в иносказательной практике Стои, на чисто теоретическом уровне eo ipso были созданы дополнительные предпосылки для разрыва корреспонденции между истолкованными философскими смыслами. Если в самом начале своего произведения Корнут толкует Зевса, Геру и Посейдона вполне традиционно — как эфир (Верховный Огонь), воздух и влажное начало соответственно, то уже в 17-й главе, в интерпретации гомеровского мифа о наказании Геры Зевсом и подвешивании к ней двух наковален на золотых цепях (Il. XV, 17–33), его понимание данного сюжета звучит резким диссонансом по отношению к тем аллегорезам, которые он предложил вначале. Как говорит Корнут, две наковальни, привязанные к Гере, означают небо и море; тогда получается, что Зевс привязал к Гере Урана и Гею, — надо признать, что это сложно не только представить визуально, но даже схватить чисто умозрительно. Такая же ситуация «рассыпания» смыслов наблюдается и в толковании другой знаменитой сцены — альковной любви Ареса и Афродиты (Od. VIII, 267–369), которых Гефест заковал в цепи на осмеяние всем богам. Видимо, для Корнута было затруднительно проводить последовательно чисто фюсиологическую линию толкования, поэтому он весьма неожиданно предлагает этическое понимание этого сюжета, говоря о том, что

> воинственность и насилие по природе не слишком далеко отстоят от веселия и кротости, и хотя сплетение их с последними происходит не по естественной закономерности, все же определенным образом <…> они приносят прекрасный плод — гармонию… [1, с. 40]

Но из такого стремления украдкой перейти от знания о природе к знанию о нравах не может родиться даже химеры: полученные философские смыслы не создают единого и, если можно так сказать, «живого» тела понимания и, ни в чем не убедив читателя, они разваливаются, как membra disjecta.

Переходя к традиции неоплатонической аллегорезы, обратим внимание на одно наблюдение Ансгара Фридля относительно трактата Порфирия Тирского «О пещере нимф». Напомним, что сочинение это посвящено аллегорико-символическому истолкованию краткого экфрасиса пещеры на Итаке из Od. XIII, 102–112. Итак, как пишет А. Фридль, непоследовательность

как характерная черта толкования аллегории Порфирием становится видна из процедуры объяснения понятия пещеры: прежде она рассматривается как αἰσθητὸς κόσμος, далее с помощью тех же данных — как ἀόρατοι δυνάμεις, и, наконец, как νοητὸς κόσμος. Все три объяснения сосуществуют вместе без внутреннего связующего обоснования; так Порфирий делает в силу необходимости при дальнейшем толковании аллегории в деталях, отказываясь от разъяснения νοητὸς κόσμος. Объекты наяд и душ, которые не находятся во внутренней связи между собой, трактуются параллельно, и там, где присутствует связующее звено, оба понятия смешиваются друг с другом до тех пор, пока одно из родовых понятий не исчезнет. Так же и двойные врата сначала становятся вратами для богов и людей, а позднее вратами для нисходящих в мир становления и поднимающихся к богам душ. Рядом с этим характерным противоречием стоит некоторая образованность автора, которая привносит в текст философские замечания, размышления о культах и мифах в обоснования толкований. Именно это стремление опереться на как можно более широкий базис традиционной мысли и ведет Порфирия к отказу от целостного, логичного, подкрепленного объективностью толкования… [9, с. 37] (выше автор отмечает подобную непоследовательность в интерпретациях Плотина: [9, с. 27]).

Помимо А. Фридля, на противоречия во «внутреннем плане» аллегорезы Порфирия указывали Карл Прэхтер [13, с. 243] и Жан Пепэн [14, с. 243–249]. В свою очередь, Роберт Ламбертон верно, на наш взгляд, объясняет эти противоречия тем, что для гомеровского экзегета главное — увеличить многообразие интерпретаций и возможностей понимания текста, а уж как они согласуются между собой — это для толкователя совершенно несущественно [10, с. 121].

Итак, объяснить рассмотренную специфическую особенность стоической и неоплатонической аллегорезы мы предлагаем путем введения такого понятия, как «герменевтический паратаксис» — ситуации, в которой аллегорист располагает уже готовым, «предуказанным» ему заранее набором мифологических сюжетов и образов, с одной стороны, а с другой — теми философскими догматами, которые он тщился обнаружить у древних авторов (как правило, совершенно безосновательно). Наиболее принципиальным моментом здесь является то, что как грамматика образов, так и грамматика сюжетов устойчиво транслировались в рамках той школьной традиции, к которой принадлежал экзегет. Его задачей, таким образом, было связать необходимый, по его мнению, мифологический образ из одного «ряда» с его толкованием из другого. При этом в рамках какой-либо школы иносказательного толкования большинство и образов, и философских их значений уже даны, особенно если она прошла достаточно долгий путь экзегетических «упражнений». В качестве таковых школ мы как раз и можем назвать Стою и неоплатонизм: в их экзегетике как возможный круг образов, так и круг их толкований уже «предуказан», предзадан философскими концептами и устремлениями интерпретаторов. При этом герменевтический паратаксис все же подразумевает некоторую ограниченную свободу в «подборе» толкования из уже хорошо «освоенного» круга философем: от учителя к ученику толкование образов может варьироваться, но оно все-таки должно оставаться в рамках общешкольных позиций. Так, мы видели у стоиков, что Зевсу «аллегорически» приписываются значения Огня, Разума, Эфира, Промысла: представители стоического учения могли спорить с той или иной интерпретацией, но предлагая свою собственную, они никогда

не выходили за рамки внутришкольного учения. Или же, как мы показали, у Плотина Зевс аллегорезируется как Душа, а у его ближайшего последователя Порфирия верховный бог предстает уже как Ум. Однако, как известно из неоплатонической доктрины, и Ум, и Душа уже были в составе неоплатонического «набора» возможных философских толкований, так же, как и Зевс с Кроносом и Ураном — в ряду возможных мифологических образов, пригодных для Стои. И таких случаев внутришкольных «перестановок» между вариантами мифологических образов и вариантами толкований-философем в античной аллегорической практике можно найти великое множество. На худой конец всегда была под рукой этимология — толкование божественных имен и атрибутов с целью выяснения истинной природы их носителей [8; 15]. Это был простой и крайней эффективный в аллегорической практике помощник толкователя; достаточно было увидеть только малейшую фонетическую или грамматическую «зацепку» в божественном имени или эпитете, и аллегорическое толкование не заставляло себя долго ждать. Таким образом, этимология выступала опосредующим звеном герменевтического паратаксиса, часто являясь ключевым компонентом философско-герменевтической аргументации.

Понятие герменевтического паратаксиса объясняет и многочисленные нарушения, смысловые дефекты во «внутреннем плане» аллегорезы, в ее грамматике образов. Сложно поверить, что такие ученые и многоумные мужи, как, скажем, Порфирий или Гераклит-Аллегорист, не замечали логических неувязок в своих толкованиях. По всей вероятности, это хорошо замечал и Корнут, чье сочинение традиционно поносилось за искусственность и натянутость толкований [2, с. 17–18]. Дело здесь было в другом: сверхзадачей этих, как и многих других аллегорических авторов, было сохранение обоих рядов, обеих «линеек» герменевтического паратаксиса, ведь античная философская аллегореза служила средством консервации традиционной мифологической религиозности и средством доказательства верности того или иного философского учения. Этой же основной функцией аллегорической интерпретации объясняется и другая странность: для античных аллегорических трактатов обычным делом было заявлять о приверженности одному способу толкования, а затем использовать совершенно другие. В этом отношении особенно показателен аллегоризм Плутарха Херонейского: известный своей нелюбовью к стоикам, он порицает их за весьма тривиальное, по его мнению, понимание богов как природных стихий и явлений, однако же сам часто «опускается» до подобных трюизмов. В трактате «Об Исиде и Осирисе» он отождествляет Осириса с Нилом, Исиду с землей, а Тифона — с морем, в котором растворяется Нил (De Os. et Is., 32), в другом месте Осирис — это уже влага, а Тифон — сухость (De Os. et Is., 45). Объясняется данная особенность герменевтического метода аллегористов тем, что для них было важно не столько то, как они толкуют, а зачем они это делают. А ради сохранения обоих рядов герменевтического паратаксиса все средства хороши.

ЛИТЕРАТУРА

1. Луций Анней Корнут. Греческое богословие // Луций Анней Корнут. Греческое богословие. — СПб.: Формика, 2000. — С. 19–67.

2. Позднев М. М. Заметки к трактату Корнута о природе богов // Луций Анней Корнут. Греческое богословие. — СПб.: Формика, 2000. — С. 5–18.

3. Протопопова И. А. Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия. 2001. — URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/protopopovafilo/

4. Торшилов Д. О. Две аллегорические схемы раннего стоицизма и традиция комментирования «Теогонии» Гесиода // Классика… и не только: Нине Владимировне Брагинской / под ред. И. С. Смирнова; сост.: Н. П. Гринцер, Е. П. Шумилова (Orientalia et Classica; вып. 33). — М., 2010. — С. 48–57.

5. Федорова Л. Л. Семиотика. Курс лекций для магистрантов и аспирантов. — М.: РГГУ-Институт лингвистики, 2019. — 576 с.

6. Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты. — М.: Наука, 1985. — С. 60–190.

7. Brisson L. How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology / trans. by Catherine Tihanyi. — The University of Chicago Press, 2004. — 206 p.

8. Domaradzki M. Theological Etymologizing in the Early Stoa // Kernos. — 2012. — Vol. 25. — P. 125–148.

9. Friedl A. J. Die Homer-Interpretation des Neuplatonikers Proklos: Inaugural dissertation. — Würzburg, 1932. — 104 S.

10. Lamberton R. Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition. — Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989. — 364 p.

11. Naddaf G. Allegory and The Origins and Development of Philosophy // Logos and muthos: Philosophical Essays in Greek Literature / ed. by W. Wians. — Albany: SUNY Press, 2009. — P. 99–132.

12. Obbink D. Early Greel Allegory // The Cambridge Companion to Allegory / ed. by R. Copeland and P. T. Struck. — Cambridge: Cambridge Univercity Press, 2010. — P. 15–25.

13. Praechter K. Richtungen und Schulen im Neuplatonismus // In Genethliakon Carl Robert. — Berlin: Weidmann, 1910.

14. Pepin J. Porphyre, exegete d' Homere // Porphyre. Entretiens sur l' antiquite classique, No. 12. — Vandoeuvres-Geneva: Fondation Hardt, 1965.

15. Ramelli I. The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato // International Journal of the Classical Tradition. — 2011. — Vol. 18, No. 3. — P. 335–371.

16. Whitman J. A Retrospective Forward: Interpretation, Allegory, and Historical Change // Interpretation and allegory: antiquity to the modern period / ed. with introductory essays by J. Whitman. — Leiden: Brill Academic Publishers, 2003. —P. 9–10.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.004
УДК 128

Т. А. Иванова*

РАЗВИТИЕ ПЛАТОНОВСКОЙ ИДЕИ АНДРОГИНА В ГНОСТИЧЕСКОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье раскрывается тема развития концепта андрогина в гностической и средневековой философии. Описываются произошедшие с ним изменения, связанные с взаимопроникновением мифа Платона и библейской легенды о грехопадении. В мифе Платона причиной раскола андрогина стало наказание со стороны Зевса за гордыню. В гностицизме процесс разделения андрогина связан с отпадением души и забвением ей своей подлинной природы, что уже освещает внутреннюю причину. В средневековой философии путь воссоздания утраченной целостности становится мерой ответственности человека за свое спасение, ведь причина раскола находится в самом человеке, в его грехопадении, хотя также отражает божественный промысел. Для платоновского и гностического понимания андрогина характерна нераздельная целостность, а средневековая философия уже понимала его как динамическое единство, в котором противоположности дополняют друг друга, обретая полноту в целом.

Ключевые слова: андрогин, гностицизм, средневековая философия, грехопадение человека.

T. A. Ivanova

EVOLUTION OF THE PLATO'S IDEA OF ANDROGYNE IN GNOSTIC AND MEDIEVAL PHILOSOPHY

The article covers a topic of the development of the concept of androgyne in Gnostic and medieval philosophy. The changes that have occurred to it are described, connected with the interpenetration of the myth of Plato and the biblical history of the Fall. In Plato's myth, the reason for the split of the androgyne was the punishment by Zeus for pride. In Gnosticism, the process of separating is associated with the falling away of the soul and its forgetting of its true nature, which illuminates the internal cause. In medieval philosophy, the way of rebuilding unity becomes a measure of a person's responsibility for his Salutis, because the reason for the split is in human, in his Fall, although it also reflects a disposition of Providence. The

* Иванова Татьяна Александровна, аспирант кафедры философской антропологии, Московский Государственный Университет им. М. В. Ломоносова; froradelfa91@gmail.com

Platonic and Gnostic understanding of the androgyne is characterized by indivisibility, while medieval philosophy understood it as a dynamic unity in which opposites complement each other, gaining completeness in the wholeness.
Keywords: androgyne, gnosticism, medieval philosophy, the fall of man.

В диалоге Платона «Пир» в мифологическом контексте упоминаются предшествовавшие человеку совершенные существа, которые сочетали в себе мужское и женское начала. Один из действующих лиц диалога, Аристофан, описывает их, как шарообразных существ с округлыми телами, двумя лицами, двумя парами конечностей и ушей. Поскольку они претендовали на небесное восхождение и представляли угрозу власти богов, Зевс решил отнять у них силу посредством разделения. С тех пор каждая половина андрогинного в прошлом целого стала искать другую, переключившись с жажды власти на мирские и земные дела, а утраченная андрогинная форма стала для них недостижимым в земной жизни идеалом. Однако осталась надежда вернуться к этой утраченной целостности посредством Эрота, который дарует соединение, обещающее однажды преодолеть разрыв. Аристофан также косвенно намекает на то, что разделение не вечно и через почитание богов человечество сможет снять с себя проклятье Зевса, но не указывает точно, когда и при каких обстоятельствах это было бы возможно [5, с. 202].

Описанный выше платоновский миф об андрогинах оказал колоссальное влияние на всю западноевропейскую культуру и философскую мысль. Впоследствии он был интегрирован в мистические тексты поздней античности, связанные с феноменом Гермеса Трисмегиста, где андрогинность трактовалась как изначальная сущность человека, которая вмещала в себя абсолютно все противоположности, являясь символом творческой функции полноты пола, сочетающей в себе плодовитость обоих полов, выходящую за пределы исключительно родовой функции [7, с. 70]. На ранних этапах развития христианства идея андрогина была интегрирована в гностическое учение, в котором также полагалось, что андрогинное существо бытийствовало еще до существования, не имея ограничений, начала и конца [9, с. 199]. В гностической мифологии Адам и Ева изначально являются единым существом. Будучи целостным, первоначальное андрогинное существо было и вечным, а смерть появилась после разделения, ее основой является дробление целостности. В Евангелие от Филиппа говорится: «Когда Ева была в Адаме, не было смерти» [2, с. 270]. София пожелала познать нечто вне Плеромы, самостоятельно сотворить нечто иное и отпала в бездну в поисках любви, которой она так и не нашла. Ей не хватило сил что-либо сотворить, поскольку, отпав, она утратила их, но эти силы кристаллизовались в человеке, вознесение которого гностики видели целью своего учения. Демиург-Иалдабаоф, ущербный, безумный и злой творец в гностицизме является незаконнорожденным ребенком Софии. Он видит только себя и свое эго, поскольку находится вне полноты Плеромы. Согласно гностической мифологии, он совершил акт насилия над Евой, после чего родился Каин. Себя же гностики ассоциируют с другой линией человеческого рода, в которой не было насилия. Оказавшись в материальном мире, человек попал в плен ошибки творения мира и неведения [4].

В гностической мифологии падению в материальный мир сопутствует не только утрата целостности и полноты, но и дробление, которое ограничивает человека, заставляя его отождествляться с тем, чем он не является, например, с телом и полом, и следовать ложному пути. И эта проблема раскола не решается через реализацию человеком своих желаний, поскольку другое, к которому он тянется в поисках целостности, всегда остается другим, а значит, желание принципиально не может быть насыщено по своей сути. В этом контексте, ответственность за восстановление человеком собственной целостности и возвращение к своей подлинной природе ложится уже на него самого, на что указывает обращение апокрифических текстов к идеалу андрогина, который является условием вхождения человека в Царство Божие. В Евангелие от Фомы Иисус говорит ученикам, что они смогут войти в царствие только тогда, когда сделают двоих одним, внутреннюю сторону — внешней, верхнюю — нижней, мужчину и женщину — одним, «чтобы мужчина не был мужчиной, и женщина не была женщиной» [2, с. 218]. Таким образом, чтобы исправить ошибку, совершенную демиургом, человеку необходимо вернуться к целостности первочеловека до грехопадения, соединить мужское и женское в одном, снять противоречия бинарных оппозиций, вместить в себя противоположности, преодолев греховную односторонность собственной природы и связанное с ней напряжение, что подразумевает глубинное преобразование человеком своей природы посредством припоминания им своей подлинной сущности. Такая трансформация происходит путем разотождествления человеком себя с биологическими функциями, социумом, родом, благодаря которому он освобождает свою подлинную суть от навязанных социумом шаблонов и ложных плотских устремлений, порождающих рассогласование и конфликты. Символически андрогинный идеал представлен в гностических образах брачного чертога, сигизии или божественной пары, в которой через единство в двойственности преодолевается дихотомия мужского и женского. И суть этого раскрытия человеком в себе искры Божьей — свобода, которая достигается в обратном движении Софии, к восстановлению утраченной полноты посредством духовного восхождения путем познания, гнозиса [3, с. 12].

Философия Средневековья продолжила гностические идеи, связывающие миф Платона с библейской легендой о падении Первочеловека. Отцы церкви Григорий Нисский и святой Максим исповедник утверждали единство первоначального образа божьего в человеке, который впоследствии был разделен на два пола. Иоанн Скотт Эриугена считал, что разделение субстанций представляло собой часть единого, промыслительного космического процесса, оно началось в Боге, но не затронуло его, а отразилось на природе человека, который был расколот на мужчину и женщину [9, с. 21]. Именно поэтому воссоединение субстанций должно начаться в человеке, а завершиться на высших уровнях бытия, в Боге. Причиной разделения он считал грехопадение человека. В трактате «О разделении природы» он писал, что если бы человек не согрешил, он бы не впал в столь глубокое неведение своей духовной сути и не вынужден бы был претерпевать постыдное рождение от двух полов, подобно животным [1, с. 184]. Грехопадение он понимал не буквально, а иносказательно, как злонамеренность человеческой воли, обращение человека не к Богу, к самому себе.

После этого события в женщине воплотилась падшая чувственная природа человека, а мужчина стал подвержен суетности греховных вожделений. Воспроизводя библейский отрывок о мужчине и женщине, которые оставляют отца и мать, чтобы стать единой плотью, апостол Павел указывает на великую тайну этого процесса, который представляет собой мистерию преображения в дозволенном браке.

В отличие от мифа Платона, в средневековой интерпретации андрогинического идеала изменяется понимание причины разделения, в качестве которой выступает грехопадение, а также становится возможным преодоление раскола, если человек будет ориентироваться на пример Христа, соединившего в себе природу обоих полов. Согласно Максиму Исповеднику, на которого опирался Эриугена, он уже не был ни мужчиной, ни женщиной, а значит, был андрогином. Христос у Эриугены воплощает собой синтетический принцип Логоса, который вновь собирает распавшееся многое в единство, возвращает человека к Богу, соединяя его с Богом и спасая его. Перспектива воссоединения для него эсхатологична, поскольку онтологически преодолеть разделение возможно лишь после прохождения человеком цикла земной жизни и его возвращения в райское блаженство вечности [6].

Христианский мистик Якоб Бёме также видел в первородном грехе причину разделения полов; изначальное и подлинное бытие было андрогинным и сочетало в себе Тинктуры Огня и Света. Для Бёме первым падением был сон Адама, который, отяготившись своей свободой, отпал от Божественного мира и возомнил, что он погрузился в природу. Этот сон, в который погрузился Адам до извлечения Богом из него Евы, и был символом первородного греха, в нем Адам прельстился природой. Последователь Бёме Е. Бенц считал, что Адам увидел совокупляющихся животных, был смущен своим желанием, и Бог даровал ему жену во избежание худшего удела. Ученик Бёме Я. Вирц полагал, что Адам сам создал Еву магической силой своей мысли после того, как прельстился животной жизнью [9]. Другой ученик Бёме, И. Г. Гихтель разрабатывал идею, что божественная Дева, София, изначально находилась в Первочеловеке, а затем он пожелал господствовать над ней, и она от него отделилась, но сохранилась в форме звездного тела, славы Софии, которая продолжает притягивать человека своим духовным сиянием после грехопадения. Готтфрид Арнольд полагал, что телесное желание падшего Адама является искаженным проявлением утраченного им духовного огня, который стал сухим и бесплодным. Бёме сравнивал утрату Адамом андрогинной природы с распятием Христа [10]. Следствием этого падения явилась деградация Адама, он стал принадлежать земле, возникло разделение полов. Бёме полагал, что обольщение Евы змеем, которое в канонической интерпретации и является грехом, было уже вторым этапом разворачивающегося в динамике грехопадения. Согласно Вирцу, на этом этапе Бог и даровал Еве полноценное существование, чтобы двое снова могли стать одним [9]. Бёме находил воплощение синтетического принципа в образе Софии, Премудрости Божьей. Согласно его онтологии, в невыразимом прабытии или праоснове, чистой потенциальности без разделений, сокрыта праволя, влекомая к самопознанию из абсолютной свободы и субъективности. Она движется к абсолютной форме и объективности. Эта динамическая, исполненная

творчества, спонтанности и свободы бездна воплощается в действительность через зеркало, которое и является Вечной Божественной Премудростью, бытийствующей как мудрость и знание. В этом зеркале отражено творение. София для Бёме является идеей идей, архе творения, дыханием Бога, посредницей между Творцом и творением, помощницей и утешительницей людей. В акте самооснования она разворачивается в основу. Она — личность, сотворенная Богом до времени и всех вещей, в которой Господь обретает свое блаженство и «Ты». Обладая силой и индивидуальностью, она является ищущим ее людям как духовная подруга, возлюбленная, наставница, дарующая бессмертие. Бёме описывает ее как чистую, ясную и благородную. В ней же сочетаются противоположности имманентного и трансцендентного, поскольку она и вне мира, и присуща всему одновременно. В ней же соединяются мужские и женские качества, поскольку она воплощает собой принцип гармонии и дополнения, хотя ее глубинная суть всё-таки носит у Бёме женский характер. Объясняя происхождение полярных качеств бытия, например, тьмы и света, твердого и мягкого, мужского и женского, Бёме отсылает к самому истоку бытия, бездне динамической свободы, которая и порождает эти полярности, а из их смешения возникает конкретная действительность, в которой эти свойства могут быть правильно или неправильно использованы. Если они используются неправильно, это порождает уродство и страдание, которое является сигналом такой дисгармонии. Способность к негармоничному смешению полярностей, порождающему зло, коренится в злоупотреблении свободой духовно одаренными, богоподобными существами, к которым принадлежат люди. Из верного сочетания свойств, напротив, рождается динамическая экзистенция бытия, которая ведет к мирной жизни и духовному восхождению. Тайна правильного сочетания полярностей содержится в Софии, которая является мастерицей гармонии, но ее принцип не статичен, его нельзя раскрыть раз и навсегда, он текуч и пребывает в динамике изменений. В ней разворачивается промысел Божий, а душа обретает истинное знание и Божью благодать посредством смирения перед этим промыслом. Человек, на которого нисходит София, излучает и отражает Бога, что позволяет ему светить другим людям [8].

Франц Баадер, последователь Бёме и представитель немецкого романтизма, пытался преодолеть расколотый взгляд на человеческую природу и мир в философии, критикуя дуализм Декарта и Канта, противостояние веры и разума как регрессивной и прогрессивной тенденций. Его главным философским посылом был синтез, направленный на соединение противоположностей и воссоздание целостности. Он пытался соединить веру и разум через концепцию интуитивного познания, смотрел на человека как на освобождающее себя из бездны существо, в котором происходит мистическая диалектика саморазвития Бога. Идеалистически он трактовал и сущность социального бытия человека, считая, что человеческое общество пронизывает божественная любовь, а суть достижения единства людей — в преодолении религиозных и конфессиональных противоречий путем создания универсального христианства. Как и Бёме, он считал, что Адам обладал природой андрогина, пока не подвергся искушению. Распад человека произошел во грехе, а восстановление и возрождение его подлинной природы возможно посредством искупления. Таинство воссоеди-

нения двух полов в единое целое Баадер видел в браке, восстанавливающем небесный образ человека, слепком с которого являются и мужчина, и женщина. Для него истинная и воссоединяющая любовь должна носить исключительно духовный, а не плотский характер. Он противопоставлял простое и целомудренное объятие возлюбленных плотскому соитию, которое вызвано эгоизмом и вожделением, стремлением использовать друг друга в качестве объектов. Объятие возвышает человеческую природу, помогает преодолеть эгоизм, а сексуальный акт, подобный животному, разъединяет и, в лучшем случае, ведет к равнодушию друг к другу возлюбленных, а в худшем — порождает раздор, презрение и ненависть, бросая их в бездну оцепенения смерти. Баадер был убежден, что в половых отношениях нет места религиозной, христианской любви, оживляющей свободный союз любящих, поскольку половая любовь противостоит андрогинной природе человека, она пропитана языческим жаром гермафродитизма и стремится лишь к мимолетному, плотскому удовольствию, которое является основой упадочного существования человека и должно быть преодолено и уничтожено в мистериальном восстановлении андрогинического единства. Целью любви в браке он считал не продолжение человеческого рода, а восстановление каждым из супругов его изначального божественного облика [9].

Обобщая упомянутые выше тенденции развития концепта андрогина в философии гностицизма, раннего христианства и христианского мистицизма, важно отметить, что с развитием христианства произошла взаимная интеграция мифа Платона об андрогинах и библейской легенды о грехопадении человека, которое ряд гностических и средневековых мыслителей стали интерпретировать как раскол изначально целостного и андрогинного Первоадама на ветхого мужчину и земную женщину вследствие первородного греха. Для гностических интерпретаций была характерна «сильная» версия андрогина как одноприродного существа, которое характеризовалось тотальной нераздельностью, в то время как философия Средневековья в большей степени делала акцент на объяснительной стороне мифа, раскрывающей причину ассиметрии мужского и женского начал в человеке, которые до грехопадения сосуществовали в гармоничном единстве «слабой» или двуединой версии Первоадама, где противоположности не были слиты в своей нераздельности, но сосуществовали друг с другом в симметричном единстве. В интерпретациях различались и причины раскола андрогина — в первоисточнике Платона этой причиной стала гордыня целостных существ, их дерзновение соревноваться с богами, за что они были наказаны Зевсом; мифология гностицизма связывала раскол с отпадением изначально чистого женского начала, Софии, от Плеромы (божественной полноты) в поисках любви вне ее, вследствие чего появился злой демиург, разделяющий Адама и Еву и искажающий изначально совершенный образ Вселенной; Якоб Бёме трактовал раскол как последствие сна Адама, в процессе которого Адам прельстился природой и впервые испытал вожделение, что перенесло на него часть ответственности за этот раскол, который, однако, в глобальном смысле все же был частью естественного космогонического процесса и Божьего промысла. В целом в христианском мистицизме наблюдался двойственный взгляд на причину раскола, предполагающий, с одной стороны,

промысел Бога, с другой — ответственность самого человека, которая должна быть осознана им и побудить его исправить ошибку, ориентируясь на идеал Христа, который преодолел раскол.

Таким образом, в западноевропейской философии концепт андрогина претерпел значительные изменения, связанные с появлением и развитием христианства. Идеал целостности был притягателен человека еще со времен античности и не мог быть элиминирован, но нуждался в переосмыслении, поскольку миф Платона вписывался в контекст язычества, а с появлением христианства возникла необходимость придать ему новый контекст ответственности человека за произошедший с ним раскол и за свое спасение. Так, в гностической философии андрогин стал символом утраченного человеком из-за отпадения единства. В эпоху Средневековья укоренилось дуалистическое понимание человеческой природы, которое было основано на противопоставлении тела и духа, при этом тело считалось изначально греховным и смертным, заставляющим человека действовать как животное, а дух — силой, позволяющей преодолеть тело, очистить его аскезой и возвысить над ним, в связи с чем средневековая философия нуждалась в идее, которая позволила бы дать человеку надежду на обретение целостности. Этой идеей стал платоновский андрогин, который был очищен средневековыми мыслителями от языческих наслоений и воспринят ими в христианском смысле вдохновляющего идеала целостности и гармонии, достигаемых человеком на пути к Богу. В мифе Платона андрогин представлен как нераздельная целостность, представляющая собой изначальное слияние противоположностей, и гностическая философия несет в себе отпечаток этого мифа, хотя и значительно отходя от него в том, что она уже задает человеку направление духовного пути возвращения к целостности. Для средневековой философии в большей степени характерно понимание андрогина как динамического единства, в котором противоположности не слиты до неразличимости, а сохраняют свою индивидуальность, дополняя друг друга.

В отличие от мифа Платона, где причина раскола была помещена вовне и представлена как воля Зевса, но не даны возможные пути восстановления человеком своей андрогинной природы, гностическая и средневековая христианская философия уже дают человеку не только мифологическое объяснение того, что с ним произошло, но и возможность исправить ситуацию путем преобразования себя, подразумевающего использование трагедии раскола во благо. Человек должен был научиться верно обращаться с противоположностями и соединять их в себе, благодаря чему он мог обрести надежду и стать активной стороной собственного спасения, взяв на себя ответственность за своё духовное развитие и будущее.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. — Т. 1. — 539 с.

2. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Академия обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т научного атеизма; редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. — М.: Мысль, 1989. — 336 с.

3. Мирошников И. Ю. Миф об андрогине в христианском гностицизме // Религиоведение: Научно-теоретический журнал. — 2009. — № 3. — С. 11–21.

4. Оренбург М. Ю. Гностический миф. Реконструкция и интерпретация. — М.: Либроком, 2013. — 184 с.

5. Платон. Диалоги. Апология Сократа. — М.: АСТ, 2019. — 352 с.

6. Рассел Б. История западной философии. Кн. 1. — М.: Миф, 1993. — 512 с.

7. Чистова М. В. Концепт андрогина в жизнетворчестве З. Н. Гиппиус: дис. … канд. культурологических наук: 24.00.01. — Кострома, 2004. — 188 с.

8. Шипфлингер Т. София-Мария. Целостный образ творения. — М.: Гнозис Пресс — Скарабей, 1997. — 400 с.

9. Эвола Ю. Метафизика пола. — М.: Беловодье, 2012. — 448 с.

10. Элиаде М. Мефистофель и андрогин. — СПб.: Алетейя, 1998. — 374 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.006
УДК 1 (091)

В. В. Мурский*

ОСОБЕННОСТИ ФИХТЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Статья посвящена вопросу об особенностях диалектики в философии И. Г. Фихте. При этом. прежде всего рассматривается факт весьма редкого употребления Фихте самого термина *диалектика*, особенно в йенский период, и полного отсутствия этого термина в его наукоучении, несмотря на очевидное наличие диалектики у Фихте. С одной стороны исследованию подвергаются развитие взглядов Фихте на термин *диалектика*. С другой стороны в статье проводится сравнительный анализ применения диалектики у Фихте и в античной философии; прежде всего, у элеатов и у Платона. При этом выделяется три основных вида диалектики: *аналитическая, синтетическая* и *интеллектуально-созерцательная.* Проводятся параллели их применения в античности и у Фихте.

Ключевые слова: Фихте, Платон, Парменид, диалектика, аналитическая диалектика, синтетическая диалектика, интеллектуально-созерцательная диалектика.

V. V. Murskiy

FEATURES OF FICHTE'S DIALECTICS

The article is devoted to the question of the peculiarities of dialectics in the philosophy of J. G. Fichte. At the same time, first of all, the fact of Fichte's very rare use of the very term dialectic, especially in the Jena period, and the complete absence of this term in his scientific teaching, despite the obvious presence of dialectics in Fichte. On the one hand, the development of Fichte's views on the term dialectic is subjected to research. On the other hand, the article provides a comparative analysis of the use of dialectics in Fichte and in ancient philosophy; first of all, among the Eleatics and among Plato. At the same time, there are three main types of dialectics: analytical, synthetic and intellectual-contemplative. Parallels are drawn of their use in antiquity and in Fichte.

Keywords: Fichte, Plato, Parmenides, dialectics, analytical dialectics, synthetic dialectics, intellectual-contemplative dialectics.

* Мурский Вадим Вячеславович, кандидат философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; mur-vv@mail.ru

Прежде, чем вести речь об особенностях фихтевской диалектики, полагаю, нелишне сделать несколько вводных замечаний. Дело в том, что есть несколько моментов, осложняющих исследование.

Первый момент состоит в том, что в течение долгого времени разработка диалектики считалась одной из основных заслуг И. Г. Фихте, философия которого в этом отношении понималась как предшественница более развитой философии и, соответственно, более развитой диалектики Г. В. Ф. Гегеля.

Второй момент состоит в том, что сам Фихте, несмотря на якобы энергичную разработку диалектики, нигде не дает ее определения, да и вообще употребляет этот термин на удивление редко. При наличии многих томов его сочинений места, где встречается этот термин, можно пересчитать по пальцам. Кроме того, Фихте его не использует в сочинениях, посвященных его главной философской дисциплине — наукоучению, а использует его в архитектонически второстепенных сочинениях, таких, например, как лекции по трансцендентальной логике, т. е. в сочинениях, представляющих собою введение в наукоучение. Впрочем, чаще он использует словосочетания *диалектическое мышление* или *диалектическое искусство*, как, например, в тех же лекциях по трансцендентальной логике или в «Фактах сознания», тоже являющемихся введением в наукоучение; а также — в «Наставлении к блаженной жизни», сочинении, несомненно, подчиненном наукоучению. Но и в этих сочинениях Фихте использует эти термины крайне скупо и скорее декларативно; т. е. в этих местах он говорит о существовании или необходимости диалектического искусства, а не применяет его. В тех же сочинениях (прежде всего, конечно, в многочисленных изложениях наукоучения), в которых Фихте, без сомнения, занимается диалектикой, он о диалектике, диалектическом искусстве и т. п. не говорит, даже в примечаниях.

А ведь для Фихте как раз характерно ставить читателя или слушателя в известность относительно метода, который он в данный момент использует. Разумеется, в тех местах где метод применяется, там Фихте, как правило, сосредотачивается на самом предмете. Но в примечаниях или отступлениях он часто говорит о применяемом методе и о ходе процесса. Так, например, у Фихте кроме всего прочего встречаются напоминания о необходимости интеллектуального созерцания. Исключением, правда, в последнем случае является «Основа общего наукоучения» 1794/95 гг., где об интеллектуальном созерцании не упоминается. Но данное сочинение увидело свет в качестве пособия к лекциям для слушателей, и, таким образом, в нем могли отсутствовать некоторые замечания, которые Фихте мог делать во время лекций. Во всяком случае упоминание о необходимости интеллектуального созерцания присутствует у Фихте уже в «Собственных медитациях над элементарной философией» 1794 г. Впрочем, в «Основе общего наукоучения» пояснения методического характера все-таки присутствуют и довольно пространные. Например, в конце третьего параграфа, или большой отрывок, который Фихте предпосылает дедукции представления. В поздних изложениях наукоучения, начиная с 1804 г., поясняющие отступления встречаются почти постоянно и их становится все труднее вычленить из текста.

Таким образом, в свете только что изложенного, ситуация с тем, как и где Фихте говорит о диалектике, должна вызывать удивление. И, естественно,

возникает вопрос: почему Фихте столь редко говорит о диалектике, да и то во второстепенных сочинениях и вводных лекциях, и почему он не говорит о ней в изложениях наукоучения, т. е. в сочинениях, в которых диалектика как раз и присутствует в наибольшей степени? Этот вопрос взаимосвязан с вопросом об особенностях фихтевской диалектики.

Чтобы как-то попытаться ответить на эти вопросы, целесообразно для начала произвести историко-философский экскурс в античную философию, а именно, в период возникновения диалектики.

Диалектика; насколько можно судить, появляется уже у Элеатов, к которым, скорее всего, следует приписать и Ксенофана. Такую позицию высказывает уже Гегель в своих *Лекциях по истории Философии*: «Мы здесь находим начальную стадию *диалектики,* т. е. как раз начальную стадию чистого движения мышления в понятиях». [1, с. 255] Яркими примерами в этом отношении являются приведенные Псевдо-Аристотелем рассуждения Ксенофана о сущности бога, в которых он доказывает, что если Бог есть, то он не возник, един, себе подобен и т. д.[2, с. 160], а также то место в поэме Парменида «О Природе», в котором речь идет о сущем как таковом.

Вопрос о наличии и характере диалектики у Гераклита весьма темен. Гегель, как известно, восхищался Гераклитом, и даже говорил, что нет ни одного положения Гераклита, которое бы он не взял в свою логику. Характеризуя философию Гераклита, Гегель замечает, что у него впервые идея философии является в спекулятивной форме. При этом можно заметить, что изречения Гераклита, как правило, не представляют собой умозаключений, а если и представляют, то с пропущенными посылками. Так что связать положения Гераклита в единое целое весьма трудно; а также трудно не поддаться соблазну упорядочить положения Гераклита по собственному произволу. Конечно, у Гераклита прослеживается мысль о единстве противоположного, но Гераклит не аргументирует, а просто указывает на это единство, апеллируя к очевидности. Здесь возникает вопрос о статусе этой очевидности. С другой стороны, хотя Гераклит формально не принадлежит никакой философской школе (хотя выражение *философская школа* в отношении досократиков довольно условно), все же он, на мой взгляд, продолжает традицию других ионийцев, — Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена. Для Гераклита тоже характерен чувственно-образный подход к описанию начала и космоса «*вечно живой огонь*» и происхождению из него, и, соответственно, возвращению в него вещей: «*под залог огня вещи*». В таком же духе Гераклит описывает и причину возникновения вещей — «*войну*». Но, судя по его намекам, это такая вражда, которая заключает в себе любовь. Недаром Гераклит говорит о *гармонии лука и лиры*. При этом Гераклита, в отличие от элеатов, отнюдь не смущают противоречия. Он не разбирается с ними. И он не спорит, например, с Ксенофаном, а лишь замечает, что многознание не научило его уму.

Поэтому если Гераклита можно отнести к ионийской традиции, сравнивать с философией милетской школы; и находить у них общие моменты, и замечать при этом то новое, что привнес Гераклит, то с элеатами у него диалога ни получится, — это разный стиль философствования. Если и была в то время какая-то полемика, то победителями в ней оказались элеаты. и не только потому, что

полемика их сильная сторона, но и потому, что их аргументация была направлена против ионийского наглядного способа философствования вообще. Критикуя изменчивое сущее ионийцев (их начала, отношения, процессы), элейцы говорили о сущем как таковом, и о смысле, который заключается в слове *сущее*. Т. е. они вслушивались в смысл слов. Поэтому, вероятно, не случайно то обстоятельство, что Ксенофан был поэтом, а главное сочинение Парменида тоже изложено в стихотворной форме. Философия Гераклита не является непосредственным развитием элейской философии.

Возвращаясь к элейской школе, следует заметить, что несмотря на присущую всем ее представителям общность метода, между ее представителями все-таки имеются заметные различия. Различия эти касаются в том числе предикатов, которыми наделяется сущее у разных представителей элейской школы. У Ксенофана Бог не бесконечен и не конечен, не движется и не покоится, у Парменида сущее конечно и неподвижно, а у Мелисса бесконечно. Но есть еще одно, хотя и менее заметное, но не менее важное различие в способе доказательства. Если Ксенофан умозаключает гипотетически: если нечто есть, то оно не возникло и т. д., то Парменид в своей поэме уже утверждает категорически и даже аподиктически: «сущее есть и не быть ему невозможно». В этом отношении Парменид похож на Гераклита: Оба ссылаются на очевидность; Гераклит по аналогии, а Парменид прямо на смысл слова сущее.

Элейская школа оказала беспрецедентное влияние на последующую историю философии. Например, после того, как элеатами была доказана немыслимость возникновения, следующее поколение физиков (Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит) уже было вынуждено проявлять изобретательность, порой прибегая к диалектике, чтобы избежать использования категории возникновения.

Диалектика элейской школы оказала также влияние на софистов. А учения некоторых софистов напрямую связаны с элейской традицией. Самый известный из них, Горгий, утверждавший, что ничто не существует, и даже если и существует, то оно непознаваемо, и даже если оно и познаваемо, то это знание нельзя сообщить другому. Здесь наиболее интересен первый тезис. Дело в том, что учения элеатов существенно отличались друг от друга по содержанию. И Горгий в данном случае сталкивает между собою аргументацию Ксенофана и Мелисса, утверждавших, что сущее есть, но наделявших его разными свойствами. В результате получается противоречие и вывод, что ничто не существует. Таким образом, получается, что Горгий осуществляет саморефлексию элейской школы.

Еще одним софистом, принадлежащим к элейской традиции, был афинянин Антифонт, автор не сохранившихся сочинений «Истина» и «О единомыслии». Причем Антифонт представляется более последовательным элеатом, чем Горгий. К такому выводу склоняют, прежде всего, следующие фрагменты из «Истины»: «Поэтому он [ни в чем не нуждается, ничего, ни от кого] не принимает, но бесконечен и не ведает нужды». Это положение вполне в духе Парменида. Несколько сложнее трактовать положение о разуме:

> «Для разума все есть единое. Поняв это, ты будешь знать, что для него, разума, [не существует] ничего единичного; ничто из того, что видят глазами, насколько

может простираться зрение [человека], и из того, что опознают мыслью, насколько может простираться познание [человека], не единично». [3, с. 37]

Здесь даже содержится больше, здесь говорится не только об уме, но и о познании вообще. Наконец, согласно свидетельству Аэция, «Антифонт и Критий учили, что время есть мысль или мера, а не сущность». [3, с. 38] Это положение может представлять собой попытку непротиворечиво мыслить единое сущее Парменида.. Более того, последний фрагмент дает повод говорить об Антифонте как о предшественнике трансцендентальной философии.

Большой интерес представляет также практическое учение Антифонта. Особенный интерес представляет его учение о единомыслии в котором он укореняет справедливость. «Единомыслие, как показывает само название, заключает в себе общность и единение (людей) одинакового образа мыслей». [3, с. 47] Но Антифонт распространяет этот принцип и на отношение человека к себе самому.

> «И еще оно охватывает согласный взгляд на вещи каждого отдельного человека в отношении к самому себе. А именно, если кто-нибудь руководится единой мыслью и единым убеждением, то (у него налицо) согласованность в отношении к самому себе. Напротив, тот, кто колеблется между двумя мнениями в отношении к самому себе и держится неодинаковых суждений, тот находится в несогласии с самим собой. Первый, пребывающий всегда при том же самом мнении, полон единомыслия. Непостоянный же в своих мыслях, уносимый то одной, то другой мыслью, изменчив и находится во вражде с самим собой». [3, с. 47]

Можно заметить, что только что приведенный принцип согласия с самим собой номинально тождественен тому, что Фихте называл формальным условием нравственности поступков или формальным нравственным законом: «*Действуй постоянно согласно наилучшему убеждению о твоем долге, или действуй согласно твоей совести*»[4, с. 173]

Таким образом, можно сказать, что у Антифонта уже присутствует понятие совести. Конечно, само слово совесть появилось позднее, но зато Антифонт пользуется выражением близким Фихтевскому, т. е. более концептуальным выражением, чем даймон Сократа. Надо, однако заметить, что тождество Антифонтовского и Фихтевского принципа касается только формальных условий нравственности. Содержательная же сторона этих учений, скорее всего, различна.

Случай Сократа в истории философии, конечно, уникален. И уникален он, помимо прочего, тем, что Сократ ничего не писал. Конечно, о нем осталось множество свидетельств, в том числе и сделанных его учениками. Но у Сократа именно были ученики, а не школа. Ведь он не продолжил традиции Анаксагора, философию которого изучал, и не создал своей школы. Зато школы основали многие его ученики. Причем учения этих школ были совершенно разным по содержанию. Если же брать философские интересы самого Сократа, то они находились в основном в сфере практической философии. И ученики Сократа тоже уделили этико-практической тематике немалое внимание, хотя выдвигали разные принципы. Так, например, у основателя кинической школы

Антисфена, что касается гносеологической части его учения, заметно влияние Горгия, а в учении мегарской школы вообще прослеживается аргументация элеатов, только перенесенная в область этики: место единого сущего у мегариков занимает благо.

Платон, как известно, был знаком с несколькими философскими учениями. В его сочинениях можно проследить влияние элеатов, пифагорейцев, Анаксагора, а также, разумеется он был знаком с рассуждениями Сократа и софистов. Темы, разрабатывавшиеся прежними философами, присутствуют в различных его диалогах. Причем развиваются эти темы соответствующими персонажами: В диалогах с этико-практической проблематикой в качестве главных персонажей выступают, как правило, Сократ и Софисты; в диалогах, посвященных проблемам конструирования космоса, а возможно, и истории, в роли рассказчиков выступают пифагорейцы; а в чисто умозрительных, метафизических диалогах главная роль уже отводится представителям элейской школы. Случаются и исключения, например, диалог «Федон».

В зависимости от темы диалога применяется соответствующий метод. В диалогах этико-практической направленности имеет место метод, характерный для софистики; их действие проходит в оживленных спорах и беседах. Таковы ранние диалоги, включая начальную часть «Государства». В диалогах метафизического характера используется диалектический метод, начавший свое развитие у элеатов. В диалоге «Тимей» открыто заявляется, что самое большее, на что мы можем претендовать при обсуждении видимого космоса, — это правдоподобный миф. [5, Тимей 29 c-d, с. 511] В диалогах, посвященных душе, присутствуют как диалектические рассуждения, так и мифы. В диалогах практического характера Платон тоже использует мифы.

Диалектика, присутствующая во всех названных типах диалогов, тоже имеет отличия. При этом можно обнаружить несколько видов диалектического рассуждения, отчасти согласующиеся с тематикой. В диалогах с этико-политической тематикой часто присутствует так называемая отрицательная диалектика Сократа, когда тезис оппонента критикуется путем выявления противоречий в его позиции.

Диалектика метафизических диалогов и метафизических частей диалогов, посвященных душе имеет элейский характер. Однако в ней можно выделить прежде всего два вида. Один из них наиболее ярко представлен во второй части диалога «Парменид». Он состоит в беспристрастном рассмотрении разных гипотез с выводами. Этот вид диалектики появился уже у Ксенофана. Этот вид не полностью тождественен вышеупомянутой отрицательной диалектике; рассуждения здесь заканчиваются выводами, просто это выводы из гипотез, к которым обращаются вопросы. Назовем этот вид диалектики *аналитической диалектикой*. Если все же попытаться задаться вопросом о взаимосвязи *аналитической диалектики* с *отрицательной*, то, пожалуй, на первый взгляд дело выглядит так, что *аналитическая* диалектика лежит в основе практической *отрицательной* диалектики. А именно таким образом, что в *аналитической* диалектике выводы делаются строго и беспристрастно, независимо от того, насколько они получаются абсурдными. В отличие от этого в *отрицательной* диалектике к выводу добавляется критическая оценка, принимающая во вни-

мание обнаружившиеся противоречия. Поэтому *отрицательную* диалектику, пожалуй, можно рассматривать как частный (и не вполне чистый) случай *аналитической* диалектики.

Второй вид диалектики, встречающийся в метафизических диалогах Платона, — это положительная *конструктивная* диалектика, где рассуждение направлено на разрешение противоречий. Поскольку этот вид диалектики противоположен *аналитической* диалектике, назовем его *синтетической* диалектикой.Этот вид диалектики тоже можно найти у элеатов; потом он применялся теми из философов-физиков, которые приняли положение элеатов о немыслимости возникновения. У Платона яркий (но не единственный) пример такой *конструктивной* или *синтетической* диалектики представлен в диалоге «Софист», это так называемая диалектика бытия и небытия. Этот вид диалектического рассуждения активно использовался в дальнейшем. Причем, он используется не только философами. Этот вид диалектики можно обнаружить у неоплатоников, средневековых мыслителей и новоевропейских философов. Например, когда Кант в «Критике чистого разума» рассматривает антиномии, то устанавливает он их с помощью *аналитической* диалектики, характерной для второй части диалога «Парменид», а проблематически разрешает третью антиномию, касающуюся проблемы мыслимости свободной причинности наряду с природной причинностью, с помощью *синтетической* диалектики.

Но наряду с *аналитической* и *синтетической* диалектикой, еще можно отдельно отметить как особый вид диалектики тот способ рассуждений, который имеет место в четвертой теореме диалога «Федон». А именно, в ней доказывается бессмертие души путем указания на то, что душа есть сама жизнь, а потому несовместима со смертью. Этот способ рассуждения присутствовал уже у Парменида, когда он говорил, что сущее есть и не может не быть. Начиная со средних веков, этот вид диалектики будет применяться при так называемом онтологическом доказательстве бытия Божия; с той, однако, разницей, что в средние века этому способу рассуждения будут стараться придать вид силлогизма, которого, как показал Кант, там нет. Наконец, на этом виде диалектики будет строиться наукоучение Фихте, а именно, в той его части, где речь будет идти о первом основоположении наукоучения, в котором идет речь об абсолютном полагании Я самим собою. Поэтому, хотя этот вид диалектики обнаружился у нас третьим (если не считать отрицательную диалектику за отдельный вид), по значимости его, пожалуй, следовало бы поставить на первое место. Сам Фихте называет акт полагания Я самим собою абсолютным тезисом, который по сути господствует над анализом и синтезом. Но называть этот вид диалектики по этой аналогии *тетическим*, все же как-то непривычно; более непривычно, чем *аналитическая* и *синтетическая* диалектика. Пожалуй, более содержательным названием будет *интеллектуально-созерцательная* диалектика.

Платон дает несколько определений диалектики. В диалоге «Софист» он определяет предмет диалектического знания в том, чтобы «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый». [6, Софист 253 d, c, 387]

В шестой Книге государства Платон характеризует диалектическую способность как способность разума восходить к беспредпосылочному началу.

«Свои предположения он (разум; В. М.) не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» [7, Государство 511 b, c, 347].

Платоновские определения диалектики характеризуют ее положительным образом. Для него это чисто умозрительный способ познания.

Аристотель положил начало традиции негативного отношения к диалектике. Для Аристотеля диалектика имеет дело лишь с правдоподобным. «Диалектические (доводы, В. М.) — те, которые заключают от правдоподобного к одному из членов противоречия.» [8, с. 537] А во второй главе четвертой книги Метафизики Аристотель даже прямо противопоставляет диалектику наряду с софистикой философии. «… софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом применения своей способности … Диалектика делает попытки исследовать то, что познаёт философия». [9, 1004 b 20–25, с. 125] Но, в отличие от философии, диалектика занимается привходящими свойствами вещей, а не сущим как таковым. Т. е., Аристотель, как и Платон, связывает диалектику с познанием идей, но отказывает им в статусе сущего самого по себе и, соответственно, отвергает диалектику как способ истинного познания; хотя сам Аристотель, конечно же, занимается диалектикой, особенно, например, в двенадцатой книге Метафизики, когда он рассуждает о мыслящем себя уме. Причем в этом случае у Аристотеля имеет место как раз *интеллектуально-созерцательная* диалектика.

Начиная с средних веков, аристотелевская точка зрения в отношении диалектики стала господствующей. Таковой она продолжала оставаться вплоть до девятнадцатого века, поскольку, логические сочинения Аристотеля продолжали пользоваться авторитетом. Это имело следствием, например, такой момент, что даже такой философ, как Спиноза, вся «Этика» которого построена на диалектике, этого слова не употребляет, а вместо этого, говорит о *геометрическом методе*.

Кант, как известно, называл диалектику логикой видимости, отмечая при этом ее необходимость. И хотя он имел свои причины для такого определения, поскольку диалектика выходит за рамки опытного познания, но все-таки в самом этом словоупотреблении заметно влияние аристотелевской традиции, в том числе и потому, что Кант связывает диалектику с идеями чистого разума.

В своей «Критике чистого разума» Кант очень часто говорит о диалектике, но именно в указанном критическом смысле, как о неизбежном источнике трансцендетальной иллюзии. У Канта диалектика является логикой видимости потому, что она выходит за пределы опыта, единственно которым и может ограничиваться человеческое знание.

Фихте, конечно, испытал сильное влияние Канта, в том числе и терминологическое. Как указывалось выше, Фихте употребляет этот термин очень редко и нигде не дает его определения. Контекст, в котором Фихте говорит о диалектике, а также смысл этого термина, различаются в разные периоды

его творчества. В своей ранней работе «Опыт критики всяческого откровения» 1792 г. Фихте говорит о диалектике в кантовском смысле, в смысле логики видимости.

> «Возможность всякой религии и всякого откровения предполагает свободу. Представление этой идеи для чувственно обусловленного разума не есть, таким образом, дело откровения: и, напротив, никакое откровение не занимается разрешением диалектических оснований видимости…» [10, S. 132]

Ранее, в четвертом параграфе, «Деление религии вообще на естественную и откровенную» Фихте занимается разрешением диалектического противоречия зависимости и независимости человеческой моральности от природы.

> «Хотя отчасти, очевидно, не от природы зависит то, что разум в нас говорит именно так, а не иначе; отчасти вопрос о том, зависит ли от нее то, что *мы* суть именно моральные существа, был бы совершенно диалектический. Ибо, во-первых, мы бы здесь мысленно устранили из нас понятие моральности, и все-таки принимали, что мы тогда еще были бы *мы*, т. е. сохраняли бы наше тождество, которое не позволяет себя принимать; во-вторых, он направлен на объективные утверждения в поле сверхчувственного, в котором мы ничего не имеем права утверждать объективно» [10, S. 61].

Но наиболее четкая характеристика такой антиномической диалектики содержится в примечании к пятнадцатому параграфу.

> «Этот спор основывается на антиномии понятия откровения и есть полностью диалектический. Признание откровения невозможно, говорит одна часть; признание откровения возможно, говорит вторая: и таким образом, оба положения прямо-таки выразительно противоречат друг другу. Но если первое определяется так: Признание откровения невозможно из теоретических оснований; а второе: Признание откровения возможно ради определения способности желания, т. е. вера в откровение; то они дольше не противоречат друг другу, но оба могут быть истинны, и таковы оба согласно нашей критике» [10, S. 162].

В этом примечании Фихте кратко резюмировал установку антиномии и путь ее разрешения. Здесь можно отметить, что, несмотря на кантовский характер употребления терминов диалектика и диалектическая антиномия, эти термины даже в этой работе не являются для Фихте рабочими, он их применяет, скорее, чтобы отослать к Канту. Но здесь есть отличие от Канта и содержательного характера. Дело в том, что хотя Кант и решает проблематически некоторые из антиномий, но делает он это спекулятивным образом в пределах критики чистого разума. Практический разум у Канта неспекулятивен и лишен антиномий. Поэтому и антиномия между ними невозможна. Антиномиями занимается спекулятивный, разум, но он не понимает смысла практического, он не компетентен. У Канта нет инстанции, которая могла бы заниматься такой антиномией. У Фихте же это, по сути, попытка установления и разрешения антиномии теоретического и практического.

В конце Йенского периода в «Ответных сочинениях на обвинение в атеизме Фихте также в полемике мимоходом упоминает термин «диалектическая

видимость». [11, S. 270] Во время первого берлинского периода, например, в одиннадцатой лекции «Наставления к блаженной жизни», Фихте мимоходом говорит о диалектическом искусстве наряду с остроумием, в смысле искусства спора. [12, S. 552] В таком же смысле Фихте говорит о диалектическом искусстве и в «Сообщении о понятии наукоучения…» (1806 г.), наделяя этим искусством, вместе с писательским талантом и софистическим юмором Шеллинга.[13, S. 385]

Во второй берлинский период у Фихте появляется еще один смысл термина *диалектика*. Так, например, в пропедевтическом курсе лекций «Об отношении логики к философии или трансцендентальная логика» он говорит о диалектике в нескольких смыслах. В седьмой лекции Фихте дает дефиницию скептицизма, обильно цитируя при этом Эрнста Плантера. В цитатах в качестве одного из свойств скептического умонастроения называется диалектическое остроумие, «т. е. *a.* легкость в выдумывании даже еще несуществующих мнений; *b.* каждое мнение оправдывать из его принципа и из его взаимосвязи … и рассматривать все отношения … так в Вас возникает вид парящего непостоянства, который делает невозможным всякое убеждение: …» [14, S. 168] Можно заметить, что этот вид диалектики имеет общие моменты как с диалектическим искусством, о котором Фихте говорил в «Наставлении к блаженной жизни» (правда, если в «Наставлении» речь шла об игре, то в лице скептицизма речь идет о серьезной мировоззренческой и жизненной позиции), так и (имея в виду антиномическую форму установления противоположностей) с кантовской диалектикой видимости.

В девятой лекции Фихте вводит еще один вид диалектического искусства, необходимый для генетического способа доказательства, «диалектическое искусство развития» [15, S. 184], которое он отделяет от скептической диалектики. «Я сказал, что здесь мы имели бы дело с диалектическим искусством. Это не диалектика выдумывания и измышления, но мышление делает себя для нас само, нас захватывает эвиденция. Через гений — лишь внезапная эвиденция, которая снова может исчезнуть; но истинная диалектика — законосообразный метод приходить к этой эвиденции» [15, S. 188].

Подводя итог этого краткого обзора употребления у Фихте термина «диалектика», можно сделать некоторые предположения относительно фихтевского понимания диалектики, а также относительно причины столь редкого и периферийного употребления термина диалектика.

Возможно, Фихте в «Опыте критики всяческого откровения» несколько раз спокойно в кантовском духе о диалектике говорил потому, что тогда у него еще не было наукоучения, в котором как раз получили развитие приемы установления и разрешения антиномий, т. е. приемы, характерные для диалектики как логики видимости (вспомним кантовские обвинения Фихтевского наукоучения в схоластичности). И, возможно, поэтому Фихте в последующем говорит о диалектике крайне редко. Говорить подобное противоречило бы цели и смыслу наукоучения.

Правда Фихте в поздний период все же вводит понятие положительной диалектики. Но все-таки даже в этом случае диалектика мыслится как средство достижения очевидности. «Искусство диалектики, как всякое искусство, бес-

конечно; но не истина. Конструкция же есть руководство обретать с помощью силы воображения понятие, чтобы установилась эвиденция» [15, S. 188]. Т. е. искусство диалектики носит вспомогательный характер, средство для того, чтобы прийти к очевидности. Непосредственно же к очевидности имеет отношение созерцание. А первостепенное значение для Фихте имеет интеллектуальное созерцание, о необходимости которого Фихте не устает напоминать.

Надо сказать, что хотя Фихте не употребляет в сочинениях, посвященных наукоучению слово *диалектика*, но зато он достаточно часто, начиная с 1804 г. использует слово *спекуляция*. Правда, и по поводу спекуляции Фихте в последней лекции своего курса «Об отношении логики к Философии…» (1812 г.) замечает: «Философия не есть сухая спекуляция и пустые формулы, за что охотно ее бы выдали столь многие, стыдящиеся ее незнания, но она есть пересоздание, возрождение и обновление духа в его глубочайшем корне: вставливание нового органа и из него нового мира во время»[15, S. 399f].

Разумеется, Фихте диалектикой занимается. Хотя, в тех местах, где он на самом деле занимается диалектикой, он называет ее спекуляцией, генезисом или просто дедукцией. При этом фихтевская диалектика имеет ярко выраженный платоновский характер; а если вспомнить то, о чем говорилось вначале — то она имеет элейский характер. Это сходство можно проследить даже на частных моментах. Так, например, все построение и ход рассуждения четвертого параграфа «Основы общего наукоучения» (1794/95 гг.), вплоть до появления толчка очень напоминает гипотезы второй части «Парменида» (разумеется, не по содержанию, а по форме). Конечно, имеются и отличия. Вторая часть «Парменида» заявлена как самостоятельное исследование, в то время как четвертый параграф «Основы…» является составной частью наукоучения. Кроме того, в четвертом параграфе «Основы…» в процессе исследования возможностей мыслить положение «Я полагает себя как определенное через Не-Я» все таки в конце остается только одна возможность, а остальные возможности устраняются как ложные; тогда как во второй части «Парменида» ни одна из возможностей не называется ложной. Наконец, еще одним отличием четвертого параграфа «Основы общего наукоучения» от гипотез «Парменида» является то, что в четвертом параграфе «Основы…» анализ все-таки перемежается с синтезом. Помещенная в конце четвертого параграфа «Основы…» дедукция представления, а также вся практическая часть представляют собой по преимуществу пример *синтетической* диалектики. Третье основоположение «Основы…», разумеется, также представляет собой пример *синтетической* диалектики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Г. В. Ф. Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. Санкт-Петербург, Наука, 1993.

2. Псевдо-Аристотель. О Мелиссе, Ксенофане, Горгии, гл. 3–4; 977a. Фрагменты ранних греческих философов. Лебедев, С. 160. или Diels, S. 116. f.

3. Антифонт. Софисты (Выпуск второй). А. Маковельский, Баку 1941.

4. И. Г. Фихте: Система учения о нравах. Издательство С.-Петербургского университета 2006.

5. Платон. Тимей 29 c-d // Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1// Под общ. Ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007.

6. Платон. Софист 253 d // Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Под общ. Ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007.

7. Платон. Государство 511 b // Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1// Под общ. Ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007.

8. Аристотель. О софистических опровержениях //Аристотель. Сочинения в четырех томах. — Т. 2. — М., 1978.

9. Аристотель. Метафизика 1004 b 20–25 // Аристотель. Сочинения в четырех томах. — Т. 1. — М., 1976.

10. Fichte J. G.: Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792) // *SW*, Bd. V.

11. Fichte J. G.: Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus (1799) // *SW*, Bd. V. 127

12. Fichte J. G.: Die Anweisung zum seligen Leben (1806) // *SW*, Bd. V.

13. Fichte J. G.: Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre […] (1806) // *SW*, Bd. VIII.

14. Fichte J. G.: Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus (1799) // SW, Bd. IX.

15. Fichte J. G.: Über die Verhältniss der Logik zur Philosophie oder transzendentale Logik (1812) // *SW* IX.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.005
УДК 1(091)

П. В. Кленин*

РЕЛИГИЯ ИЛИ ИГРА: ВЕДУЩЕЕ СРЕДСТВО В ПРОЦЕССЕ ВОСПИТАНИЯ НРАВСТВЕННОСТИ (И. КАНТ, Ф. ШИЛЛЕР)

Статья посвящена сравнительному анализу образовательных проектов Иммануила Канта и Фридриха Шиллера, определяющих средства воспитания нравственности. Педагогические процедуры, подводящие к религиозному самосознанию, с этой точки зрения, раскрыты из философского учения Канта, что дает право оценить труд немецкого мыслителя не только как философа, но и как педагога. Религия как дидактическое средство обосновывается Кантом в его учении о разумной религии и образовательных трактатах, потому цель данной статьи не интерпретация, а логическая реконструкция идей немецкого мыслителя. Проект эстетического воспитания, выдвинутый Шиллером, представляет процесс воспитания нравственности посредством игры, в которой разум и чувства не находятся в подчиненных отношениях друг к другу. Чувство вкуса, будучи результатом эстетического воспитания, раскрывается как одно из способов нравственного саморегулирования.

Ключевые слова: религиозное воспитание, игра, воспитание нравственности, практический разум, совесть, эстетическое воспитание.

P. V. Klenin

RELIGION OR PLAY: A LEADING AGENT IN THE PROCESS OF MORAL EDUCATION (I. KANT, F. SCHILLER)

This article deals with comparative analysis of educational projects of Immanuel Kant and Friedrich von Schiller, where they define the means of moral education. First of all, pedagogical procedures that form religious self-consciousness are exhibited according to Kant's philosophy. Therefore, it gives us a right to treat his thought in a sphere of pedagogic. As a didactic tool, religion is considered by grounding in Kant's doctrine of reasonable religion and his educational treatises. In this light, purpose of this article is not an interpretation, but the logical reconstruction of his ideas on this subject. Secondly, project of aesthetic education,

* Кленин Петр Владиславович, аспирант кафедры философской антропологии и истории философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; dancewithsome1else@gmail.com

which is proposed by Schiller, represents the process of moral education through the play, wherein reason and feelings are not brought under each other. As a result of aesthetic education, the sense of taste appears to be as one of methods of moral self-regulation.
Keywords: religious education, play, moral education, practical reason, conscience, aesthetic education.

В системе российского образования уже не первый год явствуют интенции возвращения религиозной компоненты в образование. Способы, которыми детям приходится осваивать это непростое содержание, по мнению практикующих специалистов [1, с. 48], оставляют желать лучшего. Тем не менее подобные инновации невозможно просто отсеять, однако вполне возможно работать продуктивно и качественно несмотря на них. При всей успешности проведения образовательных процедур в рамках предмета ОРКСЭ недостаточное погружение учеников в религиозное содержание сказалось на возникновении нового учебного предмета духовно-нравственной направленности — ОДНКНР, целью которого является тщательный разбор духовно-нравственных принципов народов России. Таким образом, религия так или иначе видится важным инструментом в образовании современной молодежи. Чтобы не множить сущности и учебные предметы, необходимо определиться в том, каких высот действительно можно достичь посредством развития религиозного сознания у школьников. Данная проблема была осмыслена еще в XVIII в., правда, в духе протестантской мысли, Иммануилом Кантом. В данной статье изложены основные тезисы и выводы, которые следуют из описанного Кантом проекта использования религии как дидактического средства.

Ко всему прочему, недавний вынужденный переход на дистанционное обучение вскрыл неготовность российского образования (и среднего, и высшего сегмента) к такому вызову. Вставшие остро вопросы цифровизации, а в некоторых случаях и геймификации образовательных процедур стали основанием к пересмотру методов и приемов всей образовательной парадигмы. Но если обретение знаний и навыков как составляющая часть образования проиграло в меньшей степени, то воспитание нравственности никак не уложилось в «прокрустово ложе» санитарных требований. Возможно ли вообще перевести процессы культивации духовных качеств личности и ее ценностного ориентирования в сферу строгих технологических операций? Если да, то какие средства более всего подойдут для этой цели? Ответ на эти вопросы мы можем найти в учении Шиллера об эстетическом воспитании, в котором игра определяется как одна из форм деятельности свободного духа. В игре создаются необходимые условия для непротиворечивого соседства долга и свободы как категорий морали, значит воспитывающие нравы процедуры можно «геймифицировать», а следовательно, и «цифровизировать». Поэтому в свете всего вышеупомянутого сравнительный анализ позиций таких мыслителей, как Кант и Шиллер, представляется актуальным.

Артикуляция религии как дидактического средства присутствует в учении Канта лишь имплицитно, однако взаимосвязанность и непротиворечивость его взглядов в различных работах позволяют нам реконструировать его открытия в учение о религии как о дидактическом средстве. Собственная педагогическая

концепция Канта подразумевает деление на два этапа: физическое воспитание и практическое. На первом этапе «воспитатель» преследует цели ухода и содержания воспитанника, т. е. сохранение его жизни, а потому принципиального значения для данной статьи не имеет. Кроме того, в широком смысле на данном этапе подразумевается использование насильственных методов, ограничивающих свободу воспитанника (имеется ввиду дисциплинарность, система запретов и ограничений) [15, с. 11], а второй, наоборот, раскрывает свободу в полной мере. Только в условиях ограничения своих животных начал открывается возможность осознать человеческие начала. На втором же этапе воспитанник приобщается к морально доброму, становится частью цивилизации. Переходным моментом от первой к второй фазе выступает образованный «ценностный вакуум», в котором системно подавленные чувства побуждают к поиску себя в социальной и духовной жизни. Иными словами, практическое воспитание начинается только тогда, когда себя исчерпывает произвол естественных желаний — они становятся подконтрольными [9, с. 97]. Если первая ступень носила воспитательно-упорядочивающий характер, то вторая целиком посвящена обучению, в ходе которого начинают закаляться культурные потребности. Внешняя дисциплина в ходе обучения уже соединяется с внутренней, ведь воспитанник научен контролировать свои чувственные потребности, но еще не научен избегать лени, консерватизма мышления и т. д. [5, с. 447].

Роль педагога в этом процессе неоценимо высока, ведь если на первом этапе задачи по сохранению жизни и контролю чувственных вожделений ложатся на внимание и авторитет (поэтому на данном этапе педагогами выступают и родители), то практическое воспитание подразумевает чуткое технологичное руководство, ведь цель, ни больше ни меньше, — усвоить плоды мировой культуры. На этом этапе воспитанник вырабатывает манеры, вежливость и представления о морально добром, которые впоследствии развиваются в определяющий принцип последующих поступков. «Безусловность практических истин о человеческих действиях будет тогда только очевидной для разума, когда он сопоставит их с глубочайшими теоретическими истинами о бытии человека», — пишет об этом Л. М. Лопатин [8, с. 472]. Таким способом воспитанный нрав вырабатывает моральный характер, заключающийся в самоопределении практического разума и определении своего отношения к другим людям.

Ведущим приемом Кант выделяет приманивание выгодой или запугивание лишениями морально неразвитых воспитанников, только затем возможно преподать чувство собственного достоинства и чистое моральное побуждение. Воспитанник постепенно начинает осознавать свою духовную определенность, а не только чувственно-вожделеющую, тем самым он приближается к своей нравственной свободе, перед которой существенно уменьшается влияние природной обусловленности человека, всецелой зависимости от удовлетворения своих «зоостимулов» [15, с. 12]. Развивая мысль в данном ключе, следует указать, что область чувственных потребностей выступает как сфера произвола, в котором есть только потенция свободы. Действительная же свобода, по Канту, обретается путем недетерминированного положения основания к деятельности — моральной максимы. В противовес биологическим удоволь-

ствиям она должна быть внечувственной, но самостоятельно переживаемой воспитанником. И поскольку ее положение требует определенных усилий, направлением практического разума занимается педагог, который при помощи наглядных представлений о движущей силе добродетели, включает ученика в разговор о моральных ценностях поступков. В таких беседах ученику предстоит самому рассуждать и делать выводы о нравственности. Иными словами, нравственность ученик определит сам, а не получит результат в готовой форме от учителя, учитель же лишь будет руководить этим процессом.

Кант указывает на важный в воспитании нравственности аспект — нравственность не зарождается в душе человека извне, но человек способен открыть ее в себе практическим разумом, который учителю и стоит направлять на морально доброе (в данном случае — на самопознание себя как морального существа). Так, примеры моральных поступков, вынесенные на обсуждение, могут послужить основанием для осознания воспитанником единства его свободы и разумности в акте познания. Но незакономерная свобода выступает только как самовольство и своенравность, постольку моральный закон необходим. Индивид ограничивает свою свободу моральным законом и одновременно проявляет ее, свободно исполняя требования морального долга.

«Религиозная философия Канта неразрывно связана с практической философией», — пишет Х. Седестрём [12, с. 163]; и следуя итогу критики практического разума, можно заключить, что моральный долг находится в необходимом отношении к вере в Бога как высшего единства свободы и необходимости, значит, его воспитание напрямую зависит от усвоения религиозных представлений. Вера как форма постижения Бога является важным условием существования морального сознания и в то же время его двигателем к совершенствованию. Представление о Боге в акте вере, таким образом, видится продуктивным способом отношения сознания субъекта к Богу в философии, тем не менее существующее различие религиозных представлений, конфессий и культов подвигает исследование к рассмотрению того способа бытия духа, который более всего соответствовал идеям и воззрениям Канта.

Мораль, по Канту, есть способ бытия духа, основанный на свободе разумного существа, поскольку максимы воли исходят из безусловных законов разума и не нуждаются в иных мотивах (порой даже противоречат им). Отсюда может последовать два вывода: с одной стороны, для морали нет необходимости обращаться к религиозному содержанию и выносить ее внешним атрибутом своей свободы, ведь воля не обусловлена ничем кроме собственных законов — мораль формально свободна [4, с. 45]; с другой же стороны, воля подразумевает цель действия, потому ей нужен ориентир для самополагания к чему-либо — мораль формально полагает себя к некоторой необходимости. Определяющее основание практического разума независимо от целей, выходящих за пределы практического разума, у морали нет другой цели, кроме моральности действующего. Тем не менее моральный поступок человека в любом случае предполагает какую-то особенную цель.

Моральный субъект, пусть и не знает исхода каждой ситуации, в которой ему предстоит моральный выбор, надеется на конкретный результат своего поступка, соотносящийся с законом разума. Получается, что моральный за-

кон формален в отношении к применению свободной воли, ведь качеством поступка, по Канту, будет служить не результат поступка, а сам акт проявления воли. Здесь ясно прослеживается дуализм: модальность поступка формально оказывается независимой от его результата. Однако даже сама направленность проявления воли полагается в цель, с которой практический разум должен сообразоваться, которую должен привести в согласие и соответствие со своими собственными законами. Эта формальность воли заключена в абстракции всех возможных целей человека при условии необходимого наличия долга, в котором субъективная цель выражается как всеобщая максима воли. Счастье же как один из показателей действительности практического разума свидетельствует о субъективном чувстве, в котором человек соприкасается со всеобщностью, выступающей субъективным благом. Фундаментом для связи долга и счастья служит идея возможности осуществления этого отождествления в бесконечности времени — высшее благо, Бог. Таким образом, религия, будучи результатом развития морального духа в преодолении дуализма свободы и необходимости, является необходимым следствием, а не основанием практического разума.

Кант справедливо отмечает, что в религии практический разум сознает все свои максимы как прямые обязанности, однако именно различия представлений религиозных культов (или конфессий) порождают различия истолкований этих обязанностей. Первое различие пролегает в способе возникновения морального сознания — в религии откровения заповеди Божьи выступают основанием самоопределения воли, в т. н. естественной религии осознанный долг только впоследствии сам сообразуется с Божьими заповедями. Второе различие коренится в отношении человека к необходимости наличной реальности сверхъестественной всевышней сущности — натуралисты отрицают сверхъестественность откровения, рационалисты, ввиду невозможности такого познания, отрицают необходимость познания Бога. Третье различие основывается на способе сообщения религиозных представлений — естественный взгляд подразумевает возможность убеждения посредством собственного разума, ученая религия опирается на необходимость убеждения посредством учености. Как видится, эти разнообразные представления исходят из одного способа отношения к высшей сущности в акте веры, тем не менее полярности возникают именно на границах перехода практического разума в теоретический — причина различий кроется в претензии разума на познание не только своих оснований, но и оснований для действия высшей сущности.

Способ понимания религии напрямую зависит от способа понимания Бога, который, исходя из результата кантовской критики чистого разума, есть непознаваемая вещь в себе. Для продуктивного исследования религии не возникает необходимости рассмотрения каждого из этих способов, стоит остановиться только на приведении их примером того, как один предмет веры может выступать в разнообразных вариациях для того, чтобы отметить в них общее. Для изображения актуальных возможностей каждого способа представления о Боге Кант, как человек выросший в протестантской семье, выдвигает проект религии разума, обращаясь к близкому себе содержанию христианского вероучения.

Кант выдвигает следующий тезис:

> Цель христианства — споспешествовать любви к осознанию своего долга, и ему удается это, так как его основатель говорит не в качестве командира, требующего подчинения своей воле, а в качестве друга людей, который закладывает в сердца себе подобных их собственную, правильно понятую волю действовать так, как если бы они сами себя подвергли надлежащему испытанию [3, с. 289].

Таким образом, практическое понятие разума складывается из морали как свободы субъекта с ее понятием о достижении своей свободы в конечной цели. Для разума, представляющего перед собой бесконечный ряд целей, в которых субъект может реализовать свою свободу, выступает высшая и последняя из них — всеобщее благо в Боге. Религиозный культ, представленный церковью, является институтом приведения практического разума к всеобщему ее основанию, что противоречит идеям религии разума, предполагающей отсутствие опосредования практического разума с Богом службами, клиром и проч. Действительно, всеобщее объединение в невидимой церкви еще не было достигнуто в истории, ведь в таком случае бы отсутствовала религия как сообщество людей одинаковых убеждений [6, с. 335]. Подобные этим целям призывы встречаются у А. Хомякова, раскрывающего основы православной религии в идее соборности как духовной общности людей в церкви. Тем не менее факт наличия церкви является объяснением тех средств, которыми определенное религиозное служение достигает полноты своего замысла. Посредством внешнего авторитета, выступающего в службах, церковных порядках и устоях, практический разум обретает возможность преодолеть природную детерминированность, соединив субъективный разум с всеобщим в акте веры. Однако даже самим основателем христианской религии признается необходимость перехода последней из способа законодательного повеления в собственное непосредственное разумение верующего. Усвоенные религиозные представления, по мнению Канта, становятся чистосердечной потребностью человека в благе, удовлетворять которую человек способен только такими же по содержанию чистосердечными делами. Так Иисус Христос внес своим учением существенное дополнение в представления о Боге как о законодателе, требующем беспрекословной рабской подчиненности положенным им порядкам. В христианстве непосредственное отношение к всеобщему как к откровению соединяется с особыми правилами внешних отношений между субъектами, следующими из осознания отношения субъекта к всеобщему. Отсюда и следует, по Канту, главное достояние и вместе с тем трудность восприятия идей христианского вероучения, ведь оно по своему содержанию внутри себя разделяется на веру разума как чистое побуждение практического разума и на веру откровения, подтвержденного историческими фактами и заповедями. И поскольку догматы, следующие из откровения, не могут подтверждаться посредством разума, постольку излагаться идеи религии могут только посредством ученых, которым под силу изложить историческое содержание религиозного культа как необходимость в побуждениях воли человека.

Важнейшим переходом от исторического религиозного сознания к чистому нравственному по Канту становится воспитание совести, которая действует в человеке как осознание своего безусловного долга в отношении

максим его воли. Совесть напрямую связана с пониманием справедливости, однако последняя, будучи абстракцией, нуждается не только в суждении морали, но и в цели, полагаемой для такого суждения. В противном случае любая субъективная вариация справедливости имела бы место, но именно инвариантность этого понятия, достигающаяся в ходе установленных выше педагогических процедур, дает право говорить о последовательном религиозном образовании. Связь законов практического разума с их объективным проявлением в действии пролегает в развитии моральных качеств человека, которые Кант с одной стороны возложил на плечи воспитания, а с другой — на самостоятельность субъекта в самоопределении его воли. Таким образом, роль религии в образовании в учении И. Канта неразрывно связана с вопросом морали, являющейся основанием и самоцелью, в то время как религия становится единственно подходящим для того средством [6, с. 409].

Иной взгляд на воспитание нравственности представлен в работах Шиллера. Его ведущий тезис в концепции воспитания, как и у Канта, заключается в том, что человек становится духовным существом только путем выхода из природной непосредственности через моральность. По Шиллеру, природная обусловленность человека выступает лишь до тех пор, пока у человека не раскрывается самостоятельный интеллект. На этом этапе уже мыслящий субъект способен оценить воздействие на себя природы и обратить это воздействие из обусловленности в свободный выбор. Именно способность перевода физической необходимости в моральную выделяет человека из прочих живых существ. Таким образом, этот негативный по отношению к воздействию природы акт становится основанием и единственной возможностью положить человеку свою свободу в противовес закономерности мирового устройства. Однако первое проявление свободы выступает не как личная свобода, а как естественное государство, в котором свобода рода ставится выше индивидуальности и поддерживается физическим превосходством [18, с. 270]. Естественное государство, противолежащее, по Шиллеру, моральному государству, еще дико, ведь способ устройства определяется контролем, осуществляемым еще не моральными, но природными силами, — неугодный конкретному политическому режиму индивид в естественном государстве придается физическим наказаниям и даже смерти.

Тем не менее первоначальный выход человека из царства природной обусловленности является камнем преткновения для естественного государства, ведь воля, полагающая свою свободу, выражается в собственных свободных побуждениях, а не навязанных. Отсюда следует, что свобода человека не раскрывается в полной мере, если сдерживается законом, природным или государственным, потому чистое нравственное побуждение требует морального равенства людей, какими они являются как природные существа по сути. Только на этом этапе возникает государство моральное, в котором деятельность человека определяется едиными для всех представителей данного общества правами, ограничивающими их свободу и в то же время дающими простор для самополагания свободы воли в этих пределах.

Итак, по мнению Шиллера, современная ему эпоха не достигла устройства морального государства ввиду того, что развитая европейская культура

столкнулась с неразрешимыми противоречиями, лежащими в сфере вопросов познания. Исторически рассудочное определение антропологических констант пришло к тому, что различные по форме проявления мирового духа как высшего основания человеческой деятельности в своем понятии оказываются оторванными друг от друга содержательно. Отсюда поздний период эпохи Просвещения характеризуется разрывом между такими понятиями, как творчество и искусство, закон и мораль, вера и знание, и т. п., потому этот гносеологический кризис выставляет человека не органичным в своих проявлениях существом, а совокупностью духовных функций, составляющих механическим образом человеческое существо.

Шиллер обращает внимание на то, что обнаруженная по видимости самостоятельность явлений духовного в культуре не означает того, что они самостоятельны в действительности, ведь основанием для их проявления в филогенезе является их общая сущность, только условно разделяемая рассудочным познанием на способы действия. Тем не менее современная ему культура отложила выяснение вопроса о процессе познания сущности отношения этих явлений между собой, остановившись на установлении их формальных различий. Следствием такого аналитического деления становится то, что в одном обществе с единым законодательством бытуют различные по содержанию нравы, различные представления о прекрасном и должном. Не случайно Шиллер придает особое значение эстетическому воспитанию, успешная реализация которого приведет современное общество к своей целостности и органичности. Искусство способно изобразить красоту, обратить посредством художественных образов человека к единству высшего чувственного удовольствия в созерцании прекрасного [18, с. 275]. Воплощение этого намерения Шиллер видит в том, чем по сути является развитое и воспитанное эстетически чувство вкуса. Всякое безнравственное поведение следует из того, что разум, к которому обращается воля человека как к источнику максим, по причине своей слабости не способен ограничить себя, не различая приятного от благого. Таким образом, воспитание нравственности, по Шиллеру, осуществимо двумя способами: укреплением силы суждения практического разума и укреплением воли человека посредством воспитания чувства вкуса.

Как видится, первый способ в своих учениях развивал Кант, второй требует определения. Чувство вкуса, по Шиллеру, потворствует образованию доброй воли так же, как развитый рассудок, оперирующий категориями добра из зла в положении своей практической деятельности. Однако если практический разум является ограничителем чувственных и моральных страстей в сфере познания, то чувство вкуса полагает свои законы в сфере чувственности. Будучи воспитанным на основании эстетических идеалов, оно само собой отторгает всё нескладное, грубое и насильственное, стремясь иметь отношение только с гармоничным и прекрасным [17, с. 481]. Практический разум, отрицая чувственность в пользу собственного законодательства, основывается на автономности личности и ее внутренней независимости от окружающего мира, воспитанное же чувство вкуса действует обратным образом, не отрицая чувственность в пользу законов разума, а полагая свои ощущения к разумным целям [17, с. 480]. Формальная моральность так обогащается содержанием

чувства, которое, будучи результатом свободного восприятия в себя человеком особенных впечатлений от воздействий внешнего мира, является не негативным, но положительным по отношению к своему материалу действием. Произвольность чувства, тем не менее, с необходимостью должна воспитываться к своей свободе, которую предстоит положить себе самому субъекту. Таким образом, воспитанное чувство неприязни к безнравственности, по Шиллеру, становится основанием для удовлетворения вкуса в пределах нравственности, что дополняет учение Канта о формальной ценности морали в сфере духовного. Отсюда эстетическое воспитание приобретает свою важность, ведь во время самопроизвольного созерцания красоты в произведениях искусства законодательство разума, принуждающее человека к созерцанию, вступает в единство с чувством удовольствия от созерцания.

Однако и целесообразность такого воспитания требует оговорок. Историческая доминанта характерна для философствования Шиллера В работе «В чем состоит изучение мировой истории и какова цель этого изучения» он отмечает, что философия некоторым образом противолежит науке. Если наука занимается разрозненными предметами познания, то совершенно иная важность для сохранения и обогащения духовной культуры лежит на плечах философии. В то время как разрозненное поле антропологических и природных констант требует исследования, осмысления и применения, философия занимается тем, что приводит разум в гармонию вне зависимости от постигаемого предмета [16, с. 14]. Философия, по словам Шиллера, «соединяя эти отрывки искусственными промежуточными звеньями, <…> превращает агрегат в систему, в разумное и закономерно связанное целое» [16, с. 24–25]. Философское мышление использует данные других наук для накопления в себе и аккумуляции знания в целях определения их как достижения мысли. Являясь агентом для достижения как внутренней субъективной гармонии, так и объективной в моральном государстве, философия у Шиллера занимает не случайно такое высокое и почетное положение в системе образования. Образованный дух полагает духовное вне себя, облагораживая мир, вынося мысль из области субъективности в объективный мир. Неслучайным также оказывается тот факт, что основное поле деятельности Шиллера вовсе не философия, а искусство (драматургия и поэзия), в которой, по мнению мыслителя, и достигается, выражается эта гармония в непосредственной форме. Именно шаг к искусству через философию делает возможным переход от морального государства к эстетическому, в котором преодолевается обозначенная Фихте «совершенная греховность» [2, с. 7]. Надежда на эстетическое воспитание, таким образом, и есть проект реализации образовательного идеала по Шиллеру.

Опираясь на связь чувства с законами разума, Шиллер определяет то поле деятельности, в котором эстетическое воспитание наиболее результативно — это игра [11, с. 25]. В человеке он выделяет два противоположных по действию побуждения к «обнаружению объекта» [18, с. 287]: побуждение чувств и побуждение разума (побуждение формы). Эти два побуждения позволяют, с одной стороны, реализовать в действительности разум, а с другой — подчинить разуму действительность. Чувственное побуждение есть сама природность человека, детерминированность, то, что свидетельствует о его включенности

в контекст сил действия природы, разумное как раз стремится освободить человека, наложив на объективный мир целесообразные законы для постулирования свободы деятельности личности. Этим ходом Шиллер приводит в единство различенные Кантом в «Критике чистого разума» априорные формы чувственности, ведь разумное побуждение, подчиняя себе чувственное, делает собственным достоянием явления объективного мира субъекту. Пространство, из которого чувство черпает свой опыт, дополняется временем, в котором активно действующий субъект выносит суждения, в прямом смысле слова констатирует факты своего сознания. Таким образом, побуждения чувства толкают субъекта к переменам, побуждения разума настаивают на неизменности. Из этих противоположностей возникает побуждение к игре, в котором гармонично могут действовать два первых побуждения. Потребность внешнего (природного) определения соединяется со стремлением самостоятельно создавать продукты деятельности, поскольку в игре человек воспринимает продукт своей деятельности как данность и стремится создать его доступным для чувства. Отсюда возникает созерцание прекрасного как категория и чувства, и разума. В этом акте субъект находится в равновесии между законом и необходимостью, формой и чувством, моральным и физическим.

Постулируя в начале своего труда необходимость соединения различенных аналитически духовных универсалий (творчество и искусство, закон и мораль, вера и знание), Шиллер обнаруживает их сущностное единство в акте игры, где они гармонизируют друг с другом. В игре нет разницы между правилом и требованием, выдумкой и действительностью, действием и бездействием.

Таким образом, эстетическое восприятие схватывает в единстве то, что явствует различным образом для чувства и разума. Нелишне здесь вспомнить опыт Яна Амоса Коменского, отводившего игре в контексте его образовательного проекта едва ли не главную роль в деле эстетического воспитания юношества. Коменский по этому поводу писал следующее:

> Театральные представления следует устраивать (да они, может быть, уже и существуют) в стиле комедий под названием «Школа-игра»; они изображают самые привлекательные действия, причем все перечисленное содержание этого класса может быть живо представлено [7, с. 78].

А. С. Степанова отмечает:

> Театральные состязания служили основой обучения в философско-образовательном проекте Коменского — «триединого искусства представления: Грамматики, Логики и Метафизики», что не могло не возбудить интерес и активное творчество в учащихся [13, с. 164].

Шиллер наделяет игру не только новым онтологическим смыслом (ведь только творчески активную личность можно считать разумным существом), но и экзистенциальным, ведь в этой деятельности как нигде возможно свободное самоопределение личности. Этим он порывает с классической просветительской моделью отношения к искусству как единству идеального и реального [14, с. 123], выводя его на уровень романтического противопоставления, в котором субъект всегда стремится к первому, находясь в области второго.

Мы не можем сказать однозначно, каким путем нравственность должна быть воспитываема в условиях стремительно меняющегося мира. Однако мы можем иметь ввиду обоснованные к тому средства, осмыслить те проблемы, которые встречает образовывающийся дух. Следуя этой мысли, стоит отметить, что в контексте современных форм, устоявшихся в системе образования, оба средства к воспитанию нравственности являются чуждыми: религия, потому что ее содержательное, а не формальное освоение противоречит идеям светского образования; игра, потому что ее результаты не измеряются критериями эффективности. Тем не менее история философии бережно хранит в себе попытки свободной мысли в лице таких мыслителей как Кант и Шиллер освободить все ее предметы, равно как и воспитанная нравственность будет облагораживать всё вокруг себя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Блинкова А. О. Религиозное образование в Российской школе и его «скрытый учебный план» // Символ науки. — 2018. — № 3. — С. 48–51.

2. Дмитриева Н. А. Образование как искусство: Фихте, Шиллер, Гумбольдт, Ницше // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия: Реферативный журнал. — 2011. — № 3. — С. 5–12.

3. Кант И. Конец всего сущего // Кант И. Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980. — 710 с.

4. Кант И. Критика практического разума. — СПб.: Наука, 2007. — 528с.

5. Кант И. О педагогике // Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980. — 710 с.

6. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты — СПб.: Наука, 2006. — 552 с.

7. Коменский Я. А. Избранные педагогические сочинения: в 2 т. / под ред. А. И. Пискунова. — М.: Педагогика, 1982. — Т. 1. — 656 с.

8. Лопатин. Л. М. Нравственное учение Канта // Кант: pro et contra. — СПб.: Изд-во РХГА. — С. 470–483.

9. Новичкова Г. А. Актуальность педагогических идей Иммануила Канта // Знание. Понимание. Умение. — 2008. — № 1. — С. 94–98.

10. Рекшинская А. Я. Понимание категории игры в немецкой философии XVIII столетия // Проблемы науки. — 2016. — № 12 (13). — С. 84–85.

11. Сапрыкин Д. Л. Значение и смысл понятия «Образование» (на примере немецкой философии конца XVIII — начала XIX в.) // Вестник Московского ун-та. Сер. 7: Философия. — 2008. — № 1. — С. 19–42.

12. Седестрём Х. Различие веры разума и церковной веры у Канта как наследие Мартина Лютера // Verbum. — 2013. — № 15. — С. 159–174.

13. Степанова А. С. Проект пансофической школы Я. А. Коменского в этическом и эстетическом измерении // Этическое и эстетическое в образовании. История. Проблемы. Векторы. К 70-летию профессора А. Е. Зимбули. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. — С. 161–166.

14. Стрельникова Л. Ю. Эстетическое учение Ф. Шиллера об игре в искусстве как ресурс современной западноевропейской литературы: преодоление классики // Известия ВУЗов. Поволжский регион. Гуманитарные науки. — 2015. — № 3 (35). — С. 119–128.

15. Хазиев В. С. «Третий Кант», или Кант-педагог // Гуманитарные науки. Вестник Финансового ун-та. — 2014. — № 2 (14). — С. 9–15.

16. Шиллер Ф. В чем состоит изучение мировой истории и какова цель этого изучения // Шиллер Ф. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Государственное изд-во художественной лит-ры, 1956. — Т. 4. — 498 с.

17. Шиллер Ф. О нравственной пользе эстетических нравов // Шиллер Ф. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Государственное изд-во художественной лит-ры, 1951. — Т. 6: Статьи об эстетике. — 793 с.

18. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Государственное изд-во художественной лит-ры, 1951. — Т. 6: Статьи об эстетике. — 793 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.020
УДК 1 (091)

М. Н. Громов *

ОПРЕДЕЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

На Руси было несколько определений философии. Наиболее авторитетными были дефиниции Иоанна Дамаскина, содержащиеся в его книге «Источник знания». Одним из первых определений философии было принадлежащее Константину-Кириллу, первоучителю славянскому. Кроме того, определение философии давали Максим Грек, Андрей Курбский, Кариог Истомин и др. Таким образом, на Руси в допетровский период существовало несколько определений филсоофии, которые дополняли друг друга. Позднее они вошли в русскую культуру Нового времени в несколько видоизмененном виде. Однако они существовали в отечественной письменности с самого раннего домонгольского периода.

Ключевые слова: философ, философия, определения философии, Иоанн Дамаскин, Константин-Кирилл Философ, Максим Грек, Карион Истомин.

M. N. Gromov

DEFINITIONS OF PHILOSOPHY IN ANCIENT RUSSIA

In Russia, there were several definitions of philosophy. The most authoritative were the definitions of John of Damascus contained in his book «The Source of knowledge». One of the first definitions of philosophy was that of Constantine-Cyril, the first teacher of the Slavs. In addition, the definition of philosophy gave Maxim the Greek, Andrei Kurbsky, Karion Istomin and others. Thus, in Russia in the pre-Petrine period, there were several definitions of philosophy that complemented each other. Later they entered the Russian culture of the New time in a slightly modified form. However, they existed in the Russian written language from the earliest pre-Mongol period.

Keywords: philosophy, definitions of philosophy, John of Damascus, Constantine-Cyril, Maxim the Greek, Karion Istomin.

Термины «философ» и «философия» известны на Руси с самого раннего периода. Так, в «Изборнике 1037 года» «философом» назван славянский перво-

* Громов Михаил Николаевич, доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии РАН; iph@iphras.ru

учитель Константин-Кирилл. Наибольшим авторитетом в области философии на Руси был византийский мыслитель сирийского происхождения Иоанн Дамаскин, творчество которого приходится на первую половину VIII в. Он был, как и большинство деятелей прошлого, един во многих лицах: богослов, гимнограф, полемист и вместе с тем профессиональный философ, о чем свидетельствуют его труды, главным из которых является «Источник знания». В первой части труда, условно называемой «Диалектикой», дается шесть определений философии, которые вырисовывают многозначное, полисемантичное понимание данного термина.

Проанализируем эти определения, но не по современному русскому переводу с греческого текста, а по славянорусским рукописям. В одной из наиболее древних, по списку середины XV в. [9], читаем первое: «Философиа есть разум сущиих, по ему же суща суть, сиречь разум сущих естьства», т. е. философия, по первому определению, есть познание сущего и его природы. Второе определение гласит: «И паки философиа есть разум божественных же и человеческих, сиречь видимых же и невидимых», т. е. познание мира духовного и материального. Третье: «Философиа паки есть поучение смерти, произволителной же и естьственой». Подобное представление о философии как размышлении о смерти кажется нам неожиданным. Но ведь мыслитель, ищущий концы и начала вещей, более других людей должен помнить о конечности всего сущего. Под естественной смертью подразумевается биологическое прекращение жизни, под произвольной — сознательный уход из мирской жизни ради сосредоточения в духовной, аскетизм.

Четвертое: «Философиа есть уподобление к Богу». Самое краткое, но и самое сложное определение. В Средние века под Богом подразумевали не только божество в религиозном смысле. Бог Средневековья — это и философское представление о субстанции, обладающей тем, что мы называем атрибутами материи, — вечностью, бесконечностью, абсолютным бытием. Одновременно это и своеобразный идеал — максимум всех человеческих способностей, ибо Бог всеблаг, всеправеден, всемогущ, всемудр. Неудивительно, что подобный синтез в одном сверхпонятии необъятности мироздания и высших человеческих качеств, названном Николаем Кузанским «абсолютным максимумом», был столь почитаем в Средние века. Уподобление ему вело от ограниченного субъективизма индивида к безграничности и объективности бытия и настойчивому стремлению к нравственному идеалу поведения.

Пятое: «Философиа есть хитрость хитростем и художьство художьством, ибо философиа есть начало всякой хитрости, тоя бо всяка хитрость обретается и всяко художьство». «Хитрость хитростем» переводят иногда как «искусство искусств», что не совсем верно. Здесь более подходит слово «ремесло», или, как пишется в рукописи, «еже руками делаемое». А «художьство» понималось как «словесная хитрость», т. е. теоретическое знание, духовное ремесло, подобное грамматике, риторике и другим дисциплинам. Переводится же «художьство художьством» чаще всего как «наука наук». Подобное представление о философии как царице знания, вмещающей все познания мира, характерно для древности и Средневековья.

Шестое: «Философия паки есть любление премудрости, премудрость же истиннаа Бог есть, и убо любовь, яже к Богу, сия есть истинная философиа». Первый тезис о философии как любви к мудрости восходит к первоначальному античному ее пониманию. Второй — о Боге как истинной премудрости — к библейской традиции. Отсюда следует умозаключение в духе средневековой аксиологии: любовь к Богу как истинной премудрости есть подлинная философия. Данное определение смыкается с четвертым, рассмотренным выше. Для понимания философии в духе Дамаскина важно осмыслить ее и как систему: «Разделяет же ся философиа в зрителное и деателное». «Зрительная философия» — это теоретическое знание, а «деятельная» — практическое. Первое в свою очередь делится на Богословие, естествознание, математику («богословное, естьствьвное, учителное»), а второе — на этику, экономику, политику («обычаиное, домостроительное, градное»). Эта схема восходит к перипатетической традиции так же, как первое, второе и пятое определения Дамаскина, третье и четвертое определения сходны с мыслями Платона, шестое — Юстина и Лактанция.

Семантика средневековых понятий часто не соответствует современной, а потому требуется тщательный лингвистический анализ древнерусской терминологии. Обратим внимание на то, что название философской части сочинений Дамаскина — «Диалектика» — совершенно не соответствует современному значению термина. Средневековая диалектика понималась как умение пользоваться словами, как способ правильного мышления, как искусство вести диалог, спор, беседу. Поэтому адекватным термином здесь было бы понятие «логика», что обязательно следует объяснять в современной литературе. В древнерусских азбуковниках сообщается следующее: «Диалектика. Толк: двоесловеснаго стязания книга» [10]. Это же подтверждает современный лексикографический словарь древнерусского языка, где термин «диалектика» объясняется так: «Наука о логически правильном, искусном построении речи, ведении публичного диалога, прений».

В анализе древнерусской философии полезно использовать опыт изучения европейской средневековой философии, однако необходимо проводить и различение. Известный тезис о философии как служанке богословия (philosophia ancilla theologiae), принятый на латинском Западе и насаждавшийся в католических университетах, не вполне применим к Древней Руси по ряду причин. Во-первых, философия и богословие как дисциплины не преподавались в восточнославянских краях по крайней мере до конца XVI в., когда возникают на Украине и в Белоруссии первые коллегиумы, а затем Острожская и Киево-Могилянская академии. В XVII в. в Московской Руси начинается преподавание и вместе с ним конституирование теологии и философии как самостоятельных теоретических дисциплин.

И, во-вторых, что самое главное: следует оценивать реальное положение дел прежде всего исходя из анализа подлинных свидетельств первоисточников, а не по общим, нередко стереотипным рассуждениям. Обратимся вновь к схеме Дамаскина, согласно которой богословие есть лишь малая часть философии, составляющая один из трех видов умозрительной философии.

Философия на Руси как вид духовной деятельности была значительно шире богословия. Она должна была подчиняться религиозной господствующей идеологии, но не богословию как отдельной теоретической дисциплине, которое само было частью философии. Такова была исходная формула, которую никто не отменял во все века древнерусской истории.

Вместе с тем классификация Иоанна Дамаскина, ставшая наиболее авторитетной для всего православного мира, не была застывшей схемой. Она осмыслялась, уточнялась и дополнялась в соответствии с веяниями времени.

В XVI в. князь Андрей Курбский, находившийся в эмиграции в западнорусских землях, бывших под властью Речи Посполитой, предпринял попытку вновь перевести труд Иоанна Дамаскина. За основу было взято базельское печатное издание. В традиционную систему Дамаскина в соответствии с латинской схемой семи свободных наук была вставлена дополнительная расшифровка математики как совокупности квадривиума, состоящего из арифметики, музыки, геометрии, астрономии.

Перевод Курбского не опубликован, сохранилось лишь несколько экземпляров рукописей. Одна из них хранится в Государственном историческом музее [11] и содержит весьма любопытные глоссы (заметки на полях) с объяснениями наук: «Физеолоика — о вещах естественых, от земли и моря исходящих и от прочих стихии»; «Мафематик — яже во четырех науках искусен» и др.

Труд кружка Курбского не был удачен, он не получил столь широкого распространения, как древнеславянский, о чем свидетельствует количество списков того и другого, а также степень цитирования, использования фрагментов, ссылок на них. Подобное обстоятельство весьма важно для историка философии и культуры, ибо оно говорит о влиянии тех или иных идей, об их распространенности и авторитетности.

Существенному видоизменению определения Дамаскина подверглись в том же XVI в. под пером московского митрополита Даниила, давно уже известного в литературе как один из колоритных писателей и полемистов, но совершенно неизвестного как философ. Между тем скорее всего именно он является автором интереснейшего философского сочинения «О философии внимай разумно, да не погрешиши». Наиболее ранний список его содержится в рукописи 1543 г. из Иосифо-Волоколамского монастыря.

В этом сочинении к шести определениям Дамаскина добавлены еще три, сам же текст увеличен примерно втрое за счет благочестивых сентенций в нравственно-аскетическом плане. Начинается он словами:

> В посте и в жажди, и в воздержании и в чистоте и целомудрии и в упразнении и в безмлъвии и болезньми и труды и молитвами и слезами и с страхом Божиим начало положим. Философиа любомудрие по словеньскому тлъкуется языку. Философиа Божие дело есть и мысль непрестанная к Богу…

Даниил разделяет «плотское мудрование» и «мудрость духовную», лишь вторую считая истинной. Он страстно призывает:

> Всяческий потщимся духовно жити и духовно любопремудрьствовати, и душеполезнаа и спасенаа творити, и глаголати, и съветовати, и въспоминати,

> в прилично и в подобно время, в мнозе смиреномудрии и умилении, к душевней ползе и спасению, сиа есть истиннаа философиа… [12]

Эмоционально-взволнованные излияния Даниила разительно отличаются от четкого и аналитического стиля Иоанна Дамаскина, но сочинение русского автора стало весьма популярным.

При анализе древнерусской философской терминологии обращает на себя внимание разнообразие слов, оборотов, выражений, связанных с терминами «мудрость» и «философия». Рукописи дают интереснейший материал. В них можно встретить такие слова и словосочетания: «мудреглумление», «мудрешеперание», «мудрословие», «мудряти» — для обозначения ложной, многословной, пустословной мудрости; «мудрование», «мудровати», «мудролюбие», «мудролюбец», «мудрок» — для обозначения подлинной мудрости и истинных мыслителей. В древнерусских текстах встречаются и непривычные словосочетания: «мудрозрительный», «мудролюбезно», «мудроправительство», «мудросуждение», «мудрохрабрый» и т. д. Искуснейшего мудреца могли назвать «философ в философех», «премудрый философ», «всех философее».

Возвращаясь к представлениям о философии, бытовавшим в древнерусской среде, заметим, что кроме развернутой и наиболее авторитетной классификации философского знания, предложенной Иоанном Дамаскиным, существовали и другие определения философии. С самого раннего периода в славянской письменности распространилось определение философии, приписываемое Константину-Кириллу, великому славянскому просветителю, прозванному Философом. Ему принадлежит не только первая на славянском языке дефиниция философии [17], но и самое создание совместно с братом Мефодием «первой философской терминологии на славяно-болгарском языке, включающей такие общие понятия и категории, как естество, свойство, сущность, природа, вселенная, закон, бытие…»

Определение Кирилла содержится в пространном его житии, которое приписывается рядом исследователей ученику первоучителя Клименту Охридскому. Оно представляет ответ юного подвижника, прошедшего курс обучения, в т. ч. философского, при дворе византийского императора, вопросившему его логофету, первому министру двора:

> Он же хытрым умом рече тогда: божиам и человечя(м) вещем разум, елико может человек приближити ся Бозе, яко Детелию учить человека, по образу и по подобию сътворшему его [13].

Исследователи отмечают сходство данного определения со вторым и четвертым определениями Дамаскина, а также с платоновской идеей о приближении к Богу и библейской идеей о сотворении человека по образу и подобию Бога-творца [18]. Автор жития подчеркивает глубокую приверженность Кирилла к философии и возводит ему в заслугу лаконизм определения: «в малех словесех велии ум сказав».

Понимание философии, присутствующее в житии Кирилла, не сводится только к данному определению. Оно расшифровывается и как любовь к Софии Премудрости, безраздельное служение истине, высокий духовный подвиг. По-

казательна в этом плане ключевая III глава жития, где описывается, как в юные годы подвижник сознательно избирает Софию, блистающую своей неземной красотой. Здесь проступает эстетическое содержание мудрости, высшая красота истинного знания. Подлинную мудрость можно не только уважать умом, но и любить всем сердцем. И житие славянского первоучителя разворачивает панораму его жизни как беззаветное служение истине, с которой он обручился в юности.

Понимание философии в духе Кирилла широко распространено в древнерусской культуре. Известно свыше пятидесяти списков его жития, в основном русских. На его авторитет часто ссылаются древнерусские авторы, а его определение философии присутствует в различных сборниках, азбуковниках, других рукописях составного характера. Определение Кирилла, как и определения Дамаскина, творчески перерабатывалось на русской почве. Расширенная русская редакция выглядит таким образом:

> Блаженый Коньстянтин Философ, вопросим быв от (с)холастика логофета Варасихия Киарта, что есть философия, отвеща и рече: философия есть страх Господень; философия есть добродетелное житие; философия есть отбежание от всякаго греха; философия есть отлучение всего мира; философия есть любовь непрестанная к Богу; философия есть божиим вещем и человеческим разум благосмотрелив и елико человек можеть благыми делы приближитися к Богу, яко Детеле учит его, по образу и по подобие быти сотворшемуй [14].

В современной Болгарии высоко чтут создателей славянской письменности, торжественно отмечая их память 24 мая каждого года. Именем Климента Охридского, одного из основоположников древней славянской литературы и видного мыслителя раннего Средневековья, назван Софийский университет. Древнерусская культура тесно связана с болгарской, в т. ч. в области философского знания, потому и нам не мешало бы почаще вспоминать тех, кто стоял у истоков нашего мышления и пользовался высоким уважением в течение многих веков.

Совершенно самостоятельным выглядит определение философии, которое дал крупнейший мыслитель XVI в. Максим Грек в письме к боярину Федору Карпову, одному из просвещенных вельмож того времени:

> Философская бо вещь священна велми есть и поистине божествена без малого чего, о Бозе бо и правде Его и во вся приходящим непостижимом Его промысле прилежнеише повествует, аще и не во всех получает, зане божественаго вдохновения яко же божественен пророцы не причастись. Целомудрия ж и кротость, и мудрость хвалит и всяко ино благоукрашение нрава законополагает, и гражданство составляет нарочито, и совокупльша рещи, всяку добродетель и благость вводит в сем свете [15].

Афонский книжник восхваляет философию, подчеркивает ее нравственно-воспитательную функцию, миссия философа в обществе им ставится выше царской: «От нюду же и от древних некии рече: болши ми благотворит житие сие философ муж, нежели царь благий».

В «Слове на латинов», полемическом сочинении, содержащем критику католического вероучения, Максим Грек, описывая «училища италийские»,

приводит характерное для средневековой идеологии разделение философии на «внутреннюю» (христианскую) и «внешнюю» (языческую). Христианскую философию, предназначенную для спасения души, он, разумеется, ставит выше, но не отрицает и «внешнюю», как древнюю античную, так и современную ему возрожденческую, считая ее полезной «для выработки правильной речи, к изощрению и направлению мышления», т. е. носящую не аксиологический, а инструментальный характер.

В XVI–XVII вв. появляется много различных книг, содержащих разнообразные сведения о философии, в т. ч. ее определения. В это же время начинается ее преподавание в школах, коллегиумах, академиях. Даже в литературе для начального обучения присутствуют любопытные сведения на этот счет. Например, в «Малой грамматике», приписываемой Кариону Истомину, видному просветителю второй половины XVII в., дано следующее определение философии:

> Философия нарицается мати мудростей, понеже та учит о вещах несотворенных, яко о Бозе отчасти, а сотворенных пространнейши, яко что есть человек и како дышит и глаголет, и растет, и разумеет [16].

Одним из путей развития философской мысли была афористическая литература, в яркой, образной, лаконичной форме обсуждающая наиболее важные для человека проблемы его бытия. Этот путь философствования был широко распространен на Руси, он представлен многочисленными сборниками афоризмов, сентенций и поучений. В наиболее представительном из них — «Пчеле» — содержатся интересные мысли о мудрости, философии, пользе учения, приписываемые авторитетам языческой и христианской культуры: «Филон. Мудрость надо всеми добродетелми царствует. Един же мудрок свободен есть и цесарь, еще и тысяща есть владык тела его»; «Василий Великий. Мудрость есть художество божественных и человеческих вещей и сих виновным». Встречаются и анонимные изречения с большим философским смыслом: «Делатель землю мягчит, а философ — душю».

Рассмотренные определения философии не исчерпывают всего богатства различных о ней представлений, распространенных в древнерусском обществе. Однако их вполне достаточно для того, чтобы сделать вывод о несомненном существовании в Древней Руси философского знания, о многообразных путях его развития, о полисемантичности термина «философия» в древнерусском языке [4]. Под философией понималось не только привычное для нас понятийно-логическое осмысление бытия и сознания. Философия понималась и как умение выражать в художественно-пластической форме наиболее важные для человека проблемы его существования; и как практическое служение избранному идеалу; и как совокупность теоретического и практического знания; и как жизнестроительное учение; и как всеохватывающая мудрость, высшее ценностное содержание всей совокупности знаний о мире и человеке.

Подобные представления о философии, характерные для древности и Средневековья, могут показаться современному профессионально ориентированному философу слишком расплывчатыми и широкими, но для того времени они являются наиболее адекватными. Философия была делом не узкого

круга профессионалов, а всего народа, творческим осмыслением философских по своей сути проблем наиболее видными его представителями в самых разнообразных сферах культуры, что отразилось во всем объеме богатейшего древнерусского наследия.

Подчеркивая своеобразие древнерусской философии, необходимо вместе с тем отметить ее сходство с европейской средневековой философией, византийской и балкано-славянской культурой, тесные контакты с западной философией, особенно усилившиеся в XVI–XVII вв. Типологически древнерусская философия может быть отнесена к средневековой православного типа, характерной для феодального общества, имевшей свои устойчивые признаки и эволюционизировавшей в пределах X–XVII вв.

После основного текста добавим несколько соображений. Библия переводилась по частям. Сначала был переведен Новый завет и несколько книг Ветхого. Полный же перевод Библии был осуществлен лишь в конце XV в. по инициативе новгородского архиепископа Геннадия. Содержание ветхозаветных книг становилось известным древнерусскому читателю через Паремийник (сборник фрагментов из Библии), Палею (толкование ветхозаветных сюжетов), патристическую и иную литературу.

Особенно популярной книгой была Псалтырь, содержащая 151 псалом (согласно православному канону), приписываемый легендарному библейскому царю Давиду и другим авторам.

После Азбуки и Часослова она стала на Руси следующей обязательной для изучения книгой. Вместе с тем Псалтырь была не сухим учебником, а ярким поэтическим произведением, оказавшим глубокое воздействие на всю средневековую культуру и даже на поэзию Нового времени. Известны поэтические переложения псалмов, принадлежащие перу Симеона Полоцкого, Тредиаковского, Ломоносова, Державина, Шевченко, русских поэтов-символистов начала XX в.

Различают Псалтырь богослужебную, гадательную и толковую. Богослужебная была переведена еще славянскими первоучителями Кириллом и Мефодием. Гадательной пользовался уже Владимир Мономах. Самая же обширная Псалтырь с толкованиями была полностью переведена лишь в первой половине XVI в. специально прибывшим для этого в Москву афонским книжником Максимом Греком. Кроме Толковой Псалтыри на Руси постепенно переводятся и другие толкования: на Апостол, Апокалипсис и другие части Библии. Толковые книги представляют собой важный источник философско-символического содержания, в них содержится интерпретация многих символов, образов, сюжетов средневековой идеологии и культуры.

В составе Библии есть немало книг с философским содержанием. Ветхий завет, согласно Иерониму Блаженному, делят на четыре части: законную, историческую, премудростную и пророческую. К премудростным книгам относят «Премудрость Соломона», «Премудрость Иисуса, сына Сирахова», «Екклезиаст», «Притчи Соломона». К жанру философских диалогов причисляют «Книгу Иова». Онтологические и гносеологические идеи содержатся преимущественно в Ветхом завете, составляющем три четверти Библии. В Новом завете ярко выражена нравственно-этическая проблематика.

Творения отцов церкви пользовались наивысшим авторитетом интерпретаторской и учительной литературы. Сочинения Иоанна Златоуста, Григория Назианзина, Василия Кесарийского, Ефрема Сирина, Афанасия Александрийского, Иоанна Лествичника, Иоанна Дамаскина и многих других представителей патристики постоянно переводились, распространялись и почитались на Руси начиная с древнейшего периода.

К числу ценных в философско-онтологическом плане источников следует отнести Шестодневы, пространно истолковывающие сюжет о сотворении мира, содержащийся в Книге Бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — СПб.: Азбука-классика, 2004.

2. Бычков В. В. Древнерусская эстетика. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012.

3. Гавриил (Воскресенский). История философии. — СПб.: СПбДА, 2013.

4. Громов М. Н. Изборник 70. — Тверь: Альфа-пресс, 2013.

5. Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. — Ростов-н/Д; Приазовский край, 1992.

6. Кусков В. В. История древнерусской литературы. — М.: Высшая школа, 1977.

7. Лихачёв Д. С. История русской литературы. — М.: Просвещение, 1979.

8. Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. — СПб.: Наука, 1987.

9. Рукопись сер. XV в. ГБЛ. Троиц. — Ф. 304. I. — N° 176. — Л. 36–37.

10. Рукопись XVIII в. ГПБ Солов. 20/20. — Л. 31.

11. Рукопись кон. XVI в. ГИМ. Хлуд. — N° 60.

12. Рукопись 1543 г. ГБЛ. Волок. — N° 490. — Л. 10 об. —12 об.

13. Рукопись посл. четв. XV в. ГБЛ. МДА. — Ф. 173. — N° 19. — Л. 367 об.

14. Рукопись втор. пол. XVII в. ГИМ. Синод. — N° 107/54. — Л. 412 об. —413.

15. Рукопись сер. XVI в. ГБЛ. Волок. — N° 488. — Л. 182–182 об.

16. Рукопись кон. XVII в. БАН. П. 1. Б. — N° 105. — Л. 30 об.

17. Schütz J. Konstanins Philosophie und seine Bestallungsurkunder als Philosoph // Wiener slavistisches Jahrbuch. — 1985. — P. 89–98.

18. Ševčenko I. The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine // For Roman Jacobson. — The Hauge, 1956. — P. 449–457.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.025
УДК 1(091)

К. В. Преображенская*

РУССКАЯ МЕТАФИЗИКА МЕЖДУ СОЗЕРЦАНИЕМ И ПРЕДАНИЕМ: ОТ ИДЕИ ИСТИННОГО ПОЗНАНИЯ К КОНЦЕПЦИИ РАЗВИТИЯ ХРИСТИАНСТВА (В. С. СОЛОВЬЁВ, Н. А. БЕРДЯЕВ, О. С. БУЛГАКОВ)**

В статье анализируются философские и богословские истоки софиологии и концепции догматического развития, философские и богословские позиции В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева, о. Сергия Булгакова в контексте истории русской философии и мировой мысли.

Ключевые слова: Богословие, философия, познание, всеединство, культура, софиология, догматическое развитие, христианство.

K. V. Preobrazhenskaya

RUSSIAN METAPHYSICS BETWEEN CONTEMPLATION AND TRADITION: FROM THE IDEA OF TRUE KNOWLEDGE TO THE CONCEPT OF THE DEVELOPMENT OF CHRISTIANITY (V. S. SOLOVYOV, N. A. BERDYAEV, S. N. BULGAKOV

The article analyzes the philosophical and theological origins of sophiology and the concept of dogmatic development, the philosophical and theological positions of V. Solovyov, N. Berdyaev, O. Sergiy Bulgakov in the context of the history of Russian philosophy and world thought

Keywords: Theology, philosophy, knowledge, omni-unity, culture, sophiology, dogmatic development, Christianity.

---

* Преображенская Кира Владиславовна, кандидат философских наук, доцент, начальник управления стратегического маркетинга и научных коммуникаций; Руссская христианская гуманитарная академия; kira459@list.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах»

Сама история развития русской философии заставляет говорить нас об особом характере философствования в России. Если идеалы философии как «строгой науки» и были приняты в качестве ориентира в теоретическом аспекте, то сами произведения русских мыслителей, написанные на стыке художественных, публицистических, пропедевтических и гомилетических жанров, ярко демонстрируют несоответствие этим идеалам. Как отмечает А. А. Корольков, «Русская философия была рождена не интеллектуальной любознательностью и игрой, не сомнением, а самой жизнью, ее духовной глубиной» [7, с. 37]. Жизненные искания русской культуры отражались и в формах выражения социального и метафизического умозрения. Образы русской культуры с момента принятия восточно-христианской ветви веры формировались вокруг целостного восприятия эстетической, нравственной и собственно метафизической сторон Истины. Важно и то, что такое восприятие указывает и на практический аспект любого умозрения. В соответствии с христианской истиной познание осуществляется не во имя теоретического знания, а ради спасения души человека, во имя преобразования его реальной жизни.

А. Ф. Лосев предлагал отнестись к особому характеру русской философии с позиций «мета-логической» перспективы, причем саму трактовку мета-логического мышления можно расширить далеко за пределы собственно русской философии:

> Осуществляется ли познание только в русле мышления — вопрос непростой. Стержневое направление современной философии как будто не дает оснований для подобных сомнений. В то же время накапливается все больше оснований привлекать и учитывать не-логические и до-логические слои познания и мышления. Разумеется, такой метод многим людям представляется неприемлемым; более того, за ним скрывается, по их мнению, наивное, мифологическое понимание философии. Но тут уж ничего не поделаешь, здесь мы и должны быть мифологами, потому что почти вся русская философия являет собой до-логическую, до-систематическую или, лучше сказать, сверх-логическую, сверх-систематическую картину философских течений и направлений [8, с. 67].

Более конкретное указание на эту особую, «мета-логическую» перспективу переживания духовного опыта в России дают нам «Три очерка о русской иконе» Е. Трубецкого: уже само по себе название «Умозрение в красках» является своего рода тезисом-утверждением. Е. Н. Трубецкой отмечает преемственность разных художественных и практических форм поиска и воплощения истины, говоря о «тождестве религиозной мысли, которая одинаково одушевляла и русских подвижников, и русских иконописцев» [13, с. 422].

Важным имманентным аспектом формирования русской духовной традиции явилась практика исихазма как пути духовного делания, сопряженного с истинным познанием. Теория исихазма не была «инновацией» ни XI (Симеон Новый Богослов), ни XIV (Григорий Палама) вв., о чем свидетельствуют глубокие исторические корни практики непрестанной внутренней молитвы и развитие богословского осмысления катафатического и апофатического путей познания. Как свидетельствуют историки, Афонские выборки X–XV вв.

с цитатами из древних патериков о молитве и внутреннем делании убедительно указывают на укорененность теории и практики исихазма в учении Отцов ранних веков: Антоний Великий (III в.), Макарий Великий (IV в.), Иоанн Лествичник (VI в.). Однако теоретическим основанием «умной молитвы» стало прежде всего мистическое богословие Дионисия Ареопагита. Свое окончательное оформление традиция исихазма получила в учении о нетварности Фаворского света и о различии в Боге сущности и энергий, сформулированное Григорием Паламой. Это учение стало знаком окончательного разделения восточного и западного путей развития христианства. Христианское богословие на Востоке настаивает на том, что существует только одна радикальная противоположность: между истинным, нетварным Бытием, которое есть Бог, и сотворенной вселенной, включающей в себя как телесное, так и духовное, человек же является неделимым целым: «Мы не даем названия «человек» отдельно душе или телу, но тому и другому одновременно, ибо весь человек был создан по образу Божию» [9, с. 105].

Один из первооткрывателей исихазма в XX в., Владимир Лосский отмечал, что это —

> не учение в собственном смысле слова, в каком «учение» означает интеллектуальную систему, заменяющую опытную реальность абстрактными понятиями. Его негативный, «апофатический» характер выражается антиномическими противоположениями… это продолжение богословского метода отцов, утвердивших основные догматы христианства, поставив наш ум перед антиномиями [9, с. 109].

Исихазм как практическое следование христианской истине оказывается созвучным русскому характеру в особом видении и восприятии мира, не требующем развернутых рациональных построений. Неоднократно исследователями отмечалось, что на Руси сложился своеобразный тип культуры, в конечном счете отличный как от западноевропейского, так и от византийского:

> Почти самодостаточный, обращенный скорее внутрь себя, чем вовне, он был более склонен к интуитивному, «сердечному», образному познанию, нежели к интеллектуальному. Этим объясняется отсутствие глубокого интереса в этой культуре к занятиям, в которых рациональное познание играет ведущую роль… [15, с. 17]

Тем не менее многим историкам русской мысли хотелось бы, чтобы принятие христианства на Руси ознаменовалось началом широкого просветительского процесса и развитием наук, подобно тому, как это произошло на Западе:

> Периоды Киевский и Московский собственно представляют собой одно целое, характеризуемое отсутствием действительного просвещения, которого мы не усвоили с принятием христианства и без которого мы оставались до самого Петра Великого» [3, с. 21].

В строгом смысле слова, до XVII в. у нас не было науки; наша литературная деятельность того времени верно характеризуется названием *книжность*. Она стояла в самом тесном отношении к религии и была ее результатом; книжность должна была удовлетворять только религиозным потребностям. Это

подтверждают характер школ, содержание книг и общий уровень знания» Г. Г Шпет из всего вышеперечисленного делает следующий вывод:

> Широкой образованности, и тем более науки, хотя бы богословской, при таких условиях ждать не приходится. Духовенство и знать не только не имели представления о научных и философских интересах, но не составляли даже, как это было в новой западной истории, прочного образованного слоя нации [16, с. 226].

Вне зависимости от того, согласимся или не согласимся мы с критериями, предъявляемыми к русскому умозрению Г. Г. Шпетом, всё-таки придется признать, что в России до XIX–XX вв. не «цвела» в привычном смысле ни философская, ни богословская мысль. Более того, и П. Я. Чаадаев («Философические письма»), и В. С. Соловьёв, и Н. А. Бердяев отмечали очевидный зазор между осознанием духовных истин и практикой реальной русской жизни. Вот что пишет Н. А. Бердяев:

> Все мы, не только неверующие, но и верующие христиане, участвуем в… движении мира, движении культуры, отдаем ему значительную часть своего времени и сил. По Воскресеньям мы ходим в Церковь. Шесть дней в неделю мы отдаем нашему творческому, созидательному труду. И наше творческое отношение к жизни остается неоправданным не освященным, не соподчиненным религиозному началу жизни. Старое, средневековое теократически-иерократическое оправдание и освящение всего процесса жизни уже не имеет над нами силы, омертвело. Самые верующие, самые православные люди участвуют в неоправданной и неосвященной жизни мира, подчиняют себя светской, не сакральной науке, светскому, не сакральному хозяйству, светскому, не сакральному праву, быту, давно уже потерявшему сакральный характер [1, с. 27].

Невольное разделение на внешнее, бытовое и практическое содержание жизни и на переживание духовного опыта, который оказался никак не связан с реальной действительностью, — «беда» не только русской православной традиции, но и отчасти — явление западного христианства, хотя развитие протестантизма показывает, что парадоксальным образом возможно объединение веры и производственного утилитаризма (см. «Протестантскую этику и дух капитализма» М. Вебера).

В. С. Соловьёв называет это специфическое проявление угасания практического и социального импульса христианства «средневековым миросозерцанием»: это

> исторический компромисс между христианством и язычеством, — тот двойственный полуязыческий и полухристианский строй понятий и жизни, который сложился и господствовал в средние века как на романо-германском Западе, так и на византийском Востоке [12, с. 158].

И В. С. Соловьёв, и Н. А. Бердяев искренне верят в создание «христианства живого, социального, вселенского» [12, с. 162].

XVIII в.в России стал временем формирования «светской культуры», которая, как отмечает о. В. Зеньковский, явилась результатом «распада предшествовавшей ей церковной культуры». Светская культура невольно сохра-

няет некоторые ее внешние формы, наследует идеалы, перенося их в сферы деятельности человека — бытовую и государственно-политическую, стирая в них представление о главном субъекте религиозной мысли.

> Светское культурное творчество всегда одушевлено ярким и определенным идеалом — устроения «счастливой» жизни здесь, на земле… что есть не что иное, как христианское учение о Царстве Божием, — но уже всецело земном и созидаемом людьми без Бога. Но как раз в силу этого, психология культурного делания неизбежно заключает в себе дух утопизма, страстного ожидания всецелого и всеобщего, свободного и радостного воплощения идеала на земле. Отсюда неизгладимая печать романтизма в светской культуре по ее существу — в ней научные, социальные и иные идеи сочетаются с социально-политической мечтательностью [4, с. 82].

И если у истоков русской метафизики в XIX в. И. В. Киреевский формулировал необходимость синтеза «живого и цельного умозрения Св. Отцов» и инструментов научного мышления, то к началу XX в. в социальном посыле русских мыслителей звучит не столько гносеологическая проблематика (хотя у И. В. Киреевского она не есть гносеология, но именно практика), но четко определенный практический вселенский мотив возрождения христианства во вселенской, «богоматериальной» форме. И здесь перед нами возникает вопрос упования на новую христианскую культуру, которая примирит все теоретические и практические аспекты Истины.

Можно сказать, что русская софиология возникает как — отчасти — увлечение вселенскими универсальными метафизическими моделями (Г. В. Ф. Гегель, Ф. В. Й. Шеллинг) и как запрос на системную методологию истинного познания и одновременно — пункт «совмещения» материальной и духовной реальности, поскольку одним из центральных мотивов образа Софии оказывается вопрос о соотношении тварного и нетварного, мира трансцендентного и того мира, в котором теория исихазма обещает возможности обожения и видения Абсолютного «телесными» очами.

И тем не менее философская рефлексия всегда тяготеет к строгим логическим формам, которые могут быть высказаны именно на языке ratio, поскольку тишина сердечной молитвы не оставляет возможности фиксировать невыразимое. К тому же в русском обществе было чрезвычайно велико предубеждение по отношению к духовному опыту и языку православия. И если уж совсем быть верным исторической истине, первые русские богословы XX в., начинали не с духовных школ, но получали светское образование, характерное для своего времени.

Для многих духовное богатство Древней Руси было неочевидным; гораздо более привлекательными казались плоды европейского просвещения, поэтому призывы славянофилов к возврату к корням русской духовности казались лишь пустословием:

> …то образование, которое я привык уважать с детства, та наука, которую я жаждал изучить, ожидая найти в ней неисчерпаемые сокровища знания, выставлялись как опасная ложь… Взамен их обещалась какая-то никому не ведомая русская наука, ныне еще не существующая, но долженствующая когда-нибудь развиться из начал, сохранившихся неприкосновенными в крестьянской среде.

> Все это так мало соответствовало истинным потребностям и положению русского общества, до такой степени противоречило указаниям самого простого здравого смысла… славянофильская партия представлялась какою-то странною сектою, сборищем лиц, которые в часы досуга, от нечего делать, занимались измышлениями разных софизмов [14, с. 21].

Итак, русское общество жаждало «просвещения», т. е. рационального освоения исторического и духовного наследия, в т. ч. и своего собственного. И западники, и славянофилы в своих настроениях имели много общего: западная культура и тем, и другим казалась плодотворной, путь дальнейшего развития для России, так или иначе, виделся не в обособлении, но в слиянии с общемировой линией исторического развития. Несомненно, что философия виделась и тем, и другим в качестве особо ценного плода европейской образованности. Россия переживала увлечение уже не античной мыслью, но сформировавшейся системой философствования на Западе. Характерно, что славянофилы искали пути создания новой, «истинной философии», считая западную «самой удобной» ступенью мышления от заимствованных у Запада систем к «любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древне-русской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума» [6, с. 20].

Русская метафизика, находившая в европейском типе мышления несомненные недостатки, провозгласила «необходимым и возможным» соединение Предания, того, что одухотворяло Древнюю Русь и что еще могло послужить новой России, с лучшими плодами европейской образованности, т. е. с рациональным способом восприятия. Именно эта интенция, выразившаяся в общем религиозном характере почти всей русской философии, стала источником тех противоречий и недоразумений, которые в начале XX в. вылились в «спор о Софии». Идея сочетания «церковной мудрости» и «светской образованности», помимо благополучной видимости, имеет и свою обратную сторону: если «светскую образованность» мы понимаем как начало философского рассуждения (а оно всегда предполагает свободу от каких-либо догматических установок), она ставит нас в двусмысленное отношение к Преданию Церкви, которое требует строгости. Более того, философ, подходящий к истинам Откровения слишком близко, оказывается не просто на богословской территории, но в области вероучения, т. е. все его построения или должны быть приняты как «общеобязательные», или отвергнуты как заблуждение, вредящее правильному пониманию Предания.

Отдельного внимания заслуживает внутренняя интенция философско-богословского синтеза XX в., которая впоследствии позволила причислять к «модернистам» в той или иной мере и Н. А. Бердяева, и С. Н. Булгакова. Речь идет не только о концепции развития христианской культуры, которая была близка практически всем русским религиозным мыслителям, но и об идее развития самой христианской истины, запечатленной в догматической форме.

В известной степени можно обозначить В. С. Соловьёва как одного из инициаторов дискуссии о догматическом развитии. В свей работе «История и будущность теократии» он апеллирует к тезису славянофилов о том, что «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой

организм» [11, с. 258], показывая, что, как и всякому живому организму, Церкви должно быть присуще развитие. Вместе с тем сам В. С. Соловьёв строит свое понимание догматического развития вокруг возможности нового опыта человечества в богообщении и в новом раскрытии Халкидонского догмата [5, с. 68–70], тогда как в дальнейшем, уже в XX в., эта тема приобретет своего рода «общекультурный» оттенок, когда в соответствии с идеями Н. А. Бердяева, христианская культура, осваивая новые творческие сферы, вполне способна породить и новые формы сакрального знания. И здесь, конечно, образ Софии как «особого рода четвертой ипостаси».

Биограф С. Н. Булгакова монахиня Елена пишет, что о. Сергий глубоко воспринял идею Вл. Соловьева о всеединстве, «а также его незаконченное учение о Софии, которое необходимо было продолжить в истинном направлении», так, чтобы упразднить антиномию абсолютного и относительного, Творца и творения, чтобы не «противопоставлять их, а связать воедино…» [10, с. 132].

Как пишет о. С. Булгаков,

> в Софии нет никакого *не*, а есть только *да* всему… Она есть единое-многое — все, одно *да* без *нет*, утверждение без отрицания, свет без тьмы, *есть то, чего нет в бытии*, значит, *и есть, и не есть*, одной стороной бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает. Занимая место между Богом и миром, София пребывает *между* бытием и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз [2, с. 188].

Это определение Софии показывает предельную границу «догматического развития» — переход к новой формулировке, которая до сих пор является предметом богословских и философских споров.

Возвращаясь к истокам идеи философско-богословского синтеза и развития христианской культуры, необходимо отметить, что внутренняя логика рождения и становления русской религиозной мысли привела к формированию в XX в. двух устойчивых парадигм: первая, концентрируясь вокруг идеи тварности, человечности и богоматериального воплощения вселенской истины в истории, апеллирует к образу Софии, которая отвечает всем внутренним интенциям и цельного знания, и христианской практики, оставляя место для свободного творчества в области рефлексии; другая линия, возникающая вместе со «Спором о Софии», в поиске антропологических и метафизических оснований обожения, обнаруживает новые возможности исихастской теории, которая позволяет вне вселенского контекста уповать на хорошо зарекомендовавшую себя «модель» «Стяжи Дух Свят, и вокруг тебя спасутся тысячи».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Спасение и творчество (Два понимания христианства). — М., 2002.
2. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. — М., 1994.
3. Голубинский Е. История русской церкви. М., 1917. — Т. 1.
4. Зеньковский В. В. История русской философии. — Париж, 1989. — Т. 1.

5. Касярум Н. В. Предпосылки догматической методологии: от митр. Макария (Булгакова) к Вл. Соловьеву // Христианское чтение. — 2020. — № 6. — С. 59–71

6. Ковалевский М. М. Ранние ревнители философии Шеллинга в России // Русская мысль. — 1916. — № 2. — С. 115–135

7. Корольков А. Русская духовная философия. — СПб., 1998.

8. Лосев А. Ф. Русская философия // Русская философия. — Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991.

9. Лосский В. Н. Богословие света в учении св. Григория Паламы // Богословие и боговидение. — М., 2000.

10. Монахиня Елена. Профессор прот. Сергий Булгаков // Богословские труды. — Сб. 27. — 1986.

11. Соловьев В. С. История и будущностъ теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) // Соловьев В. С. Собр. соч. / под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. — СПб., 1914. — Т. IV.

12.Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В. С. Собр. соч:. в 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2.

13. Трубецкой Е. Н. Избранные произведения. — Ростов-на-Дону, 1998.

14. Чичерин Б. Н. Москва сороковых годов. — М., 1929.

15. Чумакова Т. В. Образ человека в культуре Древней Руси (Опыт философско-антропологического анализа): автореф. дис. … д-ра филос. наук. — СПб., 2002.

16. Шпет Г. Г Очерк развития русской философии. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2008–2009. — Т. 1.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.027
УДК 1(091)

А. В. Тонковидова, П. Е. Бойко*

СОБОРНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ П. ФЛОРЕНСКОГО И С. Н. БУЛГАКОВА: ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Статья посвящена рассмотрению соборности у П. Флоренского и С. Н. Булгакова через раскрытие их концепций на основе диалектики. Соборное единство в обществе присутствует и актуализуется в разных формах своего диалектического развития. Исходя из диалектического подхода, в учениях П. Флоренского и С. Н. Булгакова авторами определяются три этапа раскрытия категории соборности: на уровне своего бытия, на уровне сущности, на уровне понятия в соответствующих им типах социальностей: как церковная социальность, светская социальность, церковно-светская социальность. Соборность актуализуется в формах государственного утройства от феократии до анархии, типах личностей от религиозной, духовной личности церковной социальности, коллективной, греховной личности светской социальности к соборной личности церковно-светской социальности, которым дается развернутая характеристика. В статье изучается возможность диалектического перехода от одного уровня соборности к другому и отражение соборного принципа в социальной действительности, и диалектические противоречия, возникающие из присутствия разных типов социальностей в одном историческом пласте социальной реальности.

Ключевые слова: П. Флоренский, С. Н. Булгаков, соборность, диалектика, бытие, сущность, понятие.

A. V. Tonkovidova, P. E. Boyko

SOBORNOST IN THE PHILOSOPHY OF P. FLORENSKY AND S. N. BULGAKOV: A DIALECTICAL APPROACH

The article is devoted to the study of sobornost in the works of P. Florensky and S. N. Bulgakov based on dialectics. Sobornost in society is present and actualized in various

* Тонковидова Анна Викторовна, старший преподаватель кафедры философии, культуроведения и социальных коммуникаций, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Кубанский государственный университет физической культуры, спорта и туризма»; tonkovidova@mail.ru

Бойко Павел Евгеньевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Кубанский государственный университет; pboyko@mail.ru

forms of its dialectical development in the teachings of P. Florensky and S. N. Bulgakova at the level of her being, at the level of essence, at the level of concept in the corresponding types of socialities, such as church sociality, secular sociality, church-secular sociality. Sobornost can be realized in a certain social reality in the forms of state organization from feocracy to anarchy, types of personalities from the religious, spiritual person of church sociality, collective, sinful person of secular sociality to the sobornaya person of church-secular sociality, which gives a detailed description. The article examines the possibility of a dialectical transition from one level of sobornost to another, and the reflection of the conciliar principle in social reality, and the dialectical contradictions arising from the presence of different types of socialities in one historical layer of social reality.
Keywords: P. Florensky, S. N. Bulgakov, sobornost, dialectics, being, essence, concept.

С. Н. Булгаков и П. Флоренский — два философа, которые создали философские системы диалектического раскрытия категории соборности. Соборность в современном нам обществе может быть рассмотрена как категория, отражающая нравственный, социальный идеал, на котором могут быть основаны социальные нормы. С. Н. Астапов рассматривал философские концепции мыслителей с позиции отрицательной диалектики, давая им сравнительную характеристику [1, с. 54–58; 2, с. 38–56]. Ф. И. Гиренок изучал в сравнении философские воззрения мыслителей в свете спора о Софии [7, с. 103–112]. Диалектические основания в булгаковском учении обозначаются О. В. Сениной, Б. Галлахером [11, с. 40–43; 16, с. 95–134]. В текстах П. Флоренского антиномизм в раскрытии философской концепции был отмечен Д. Горячевым, С. Б. Егоровой [8, с. 38–58; 9, с. 197–202]. Диалектику теократии и соборности работ П. Флоренского изучала Н. Б. Шевелёва [15, с. 145–149]. Но в представленных исследованиях не было реализовано систематического структурирования по типам, раскрытия категории соборности в ее диалектических актуализациях. Целью нашего исследования выступает раскрытие значения категории соборности посредством рассмотрения философских учений П. Флоренского и С. Н. Булгакова, определение в их концепциях общего и особенного через рассмотрения диалектического подхода мыслителей к изучаемому вопросу и определение уровней диалектического раскрытия категории соборности в ее актуализации в разных типах социальностей.

Флоренский пишет, что в одном историческом пласте могут быть две социальности: церковная с «церковной историей» и светская. Диалектически противопоставляясь, раскрываются соборность и лжесоборность, которой соответствует «лжерелигиозное сознание» и утрата свободы, замена ее «грехом» [14, с. 133]. С. Н. Булгаков отмечает, что истины христианства раскрываются диалектически [3, с. 188]. П. Флоренский пишет, что смысл диалектики — в целостности, отсутствии отдельности, каждая часть диалектического развертывания рассматривается как «живой слой». Диалектика — «мысль нарастающая», живая и свободная мысль диалектична. Каждое новое постижение служит новым определением в диалектике соборности, и только конкретная мысль, определяющая соборность на уровне понятия, может быть мыслью диалектической. В основе диалектики, по Флоренскому, лежит «Я конкретное», обозначающееся, на наш взгляд, на уровне понятия в церковно-светской социальности [13, с. 138]. П. Флоренский религиозно-упорядоченную жизнь,

понимаемую как «связное целое», с многообразием функций, сравнивает с диалектикой, в которой также многообразие ведет к единству [13, с. 142].

Флоренский рассматривает на основании диалектических принципов развитие общества, выделяя в качестве принципа развития понятие «обязанность», считая его «условием взаимодействия отдельных частей множества» [12, с. 196]. Цель деятельности — установление актуального единства, которое может быть основано на двух противоположных, но не противоречивых принципах: анархическом и иерархическом. Анархический и иерархический принципы могут быть присущи как церковной, так и светской социальностям. На их основе могут возникнуть такие формы общественного устройства, как анархия и феократия (или Бого-правление) не противоречивые формы, а противоположные [12, с. 198]. Иерахрические формы и анархические формы, по Флоренскому, — это разные формы сущности, рассматриваемой нами как соборность. Установлению феократии мешает существование зла, определяемое Флоренским как «бескорыстное зло», соответственно, установлению полной анархии — существование добра. Прогресс добра идет параллельно с прогрессом зла, в обществе присутствуют противоречия, выделяемые Флоренским: кротость — жестокость, альтруизм — эгоизм, добро — зло [12, с. 200].

Флоренский определяет три формы иерархического устройства общества как ступени на пути к феократии. Это Римская республика, которая основывалась на принципе внешнего, принудительного закона, юридическом принципе, который, по мнению Флоренского, отрицательно определяет деятельность элементов общества, мы можем ее отнести к светской социальности и соборности на уровне сущности [12, с. 197]; католическое всеединство, основанное на принципе авторитета и внутреннем законе, который положительно, по мысли Флоренского, определял деятельность элементов общества; и «духовное христианство», основанное на принципе мистическом, божеском, безусловно детерминирующем деятельность элементов социума, т. е. безусловном принципе, определяемом нами как церковная социальность и соборность на уровне бытия [12, с. 198]. Основываясь на текстах С. Н. Булгакова, можно отнести к соборности на уровне ее бытийности первохристианство, папскую теократию, протестантизм [3, с. 198, 199].

Соборность как бытие — это «вечное обожение», а соборность как сущность, отрицающая соборность, — это «вечное уничтожение» [14, с. 65]. Соборность как бытие в философии П. Флоренского проявляется через видение догмата, отрицание его рассудочности, рациональности. Целью узнавания догмата выступает его данность. Приобщение к Истине догмата Церкви, по Флоренскому, происходит двуступенчато: символически и непосредственно. С. Н. Булгаков считал, что соборность актуализовалась в первохристианстве через догматы как опытные истины. Происходит перенесение понятия соборности из сферы абстрактной в сферу живого жизненного прожития, определение соборности на уровне ее бытия. Большую роль в данном процессе играет разумная интуиция, благодаря которой человеку возможно постижение трансцендентной Божественной истины [14, с. 63]. Трансцендентную возможность воспринимают как действительность повседневного существования, повседневного опыта. Самоочевидность истины выносится Флоренским за пределы рассудка, в этом случае возможно преодоление антиномичности.

Бытийному уровню соборности присуща обозначаемая П. Флоренским «живая вера». Гносеологический аспект соборности проявляется в интуитивном приобщении к трансцендентному [14, с. 65]. С. Н. Булгаков пишет, что познание религиозной трансцендентности предполагает «религиозный путь», отличный от рационального познания [5, с. 43]. Этот путь предполагает идущие со стороны Бога «чудо, благодать, свободу» [5, с. 45].

По П. Флоренскому, человек реализует свободный выбор или в пользу соборности с Богом, или Троицей, или — умирания вне Бога, вне Троицы, причем выбор этот связан с неуверенностью, недостоверностью, непроверяемостью Истины [14, с. 66]. К «живой вере», через которую возможна ситуация соборного единства с Богом, человек приходит через «предельное отчаяние». Истина выступает как разум, добро, сила, жизнь, счастье, влечет отказ от всякого сомнения в ее истинности через отказ от «само-утверждения», выход из «само-замкнутости» [14, с. 68].

На определяемом нами уровне соборности как бытия находится описываемая Флоренским «духовная личность», «оплотненная личность», «открытая личность» с таким типом социальной идентичности, как «подвижник», который складывается в процессе социальной идентификации «подвижничества» [14, с. 72, 177, 181, 271]. С. Н. Булгаков определяет в церковной социальности как тип личности «религиозную личность» [3, с. 342]. «Религиозная личность» создается в процессе «странствования» [3, с. 189]. Нужно отметить, что «подвижничество» было рассмотрено С. Н. Булгаковым на уровне соборности как понятия в церковно-светской социальности. У П. Флоренского «подвижничество» раскрывается на уровне соборности как бытия, в церковной социальности. В ее основе «подвиг» [14, с. 292]. В соборном единстве с Богом человек ставит на свое место Бога, «неведомого, но любимого» [14, с. 68]. Флоренский сравнивает это с отходом от бездны и вбеганием на мост, который может обрушиться [14, с. 68]. Истина становится безусловной, человек отказывается от ее доказательства, что является подвигом и жертвой. Флоренский обозначает термином «подвижничество» путь личного опытного прихождения к Богу, постижения Бога, достижении, на наш взгляд, соборной истины [14, с. 72]. Подвижничество — это творчество «духовно-воспитательное» и «художественное [14, с. 225]. Познание — это живое общение личностей, познание возможно личностью другой личности. Познание — это всегда выход за пределы познающего [14, с. 74].

Для достижения соборности в ходе «подвижничества», на наш взгляд, необходима определяемая Флоренским как «со-действование» любовь, через которую непосредственно раскрывается Бог [14, с. 75]. Знание и радость вторичны, любовь первична, т. к. она объединяет. Любовь — онтологическое понятие [14, с. 76]. Познание Истины — это вхождение в пределы Божественного всеединства, при котором происходит «обожение» человека в любви, через актуализацию красоты [14, с. 74, 75]. Первая стадия интуиции —»абсолютная любовь». Бог есть любовь, пишет Флоренский [14, с. 71].

По С. Н. Булгакову, своего рода революцией было появление в церковной социальности первохристианства личности, которой был присущ христианский индивидуализм [3, с. 327]. П. Флоренский, обращаясь к вопросу личности, раз-

личает два понятия: «лицо» и «вещь» [14, с. 78]. Между «вещами» возможно сходство, подобие, а между «личностями» — тождество. Чистая личность — Бог — идеал «само-построения». Личность, отделяющая себя от «вещности», способна к отождествлению [14, с. 79]. «Личный» характер личности свойственен, на наш взгляд, «подвижничеству». Тождество личности, которая находится на уровне соборности, возможно через единство «само-построяющей», «само-полагающей» деятельности. Это соборность, раскрытая на уровне бытия в церковной социальности в деятельности «само-созидающей», творческой, выход из «само-замкнутости», становление, через отрицание закона тождества, «живым центром» деятельности [14, с. 80].

Дать определение можно лишь вещи, дать определение личности, по Флоренскому, невозможно, т. к. она трансцендентна всякому понятию, источником ее выступает мир трансцендентного. По Флоренскому, можно лишь дать личности символ [14, с. 83]. Содержание этого символа может быть не рассудочным, а лишь переживаемым на уровне бытийного значения соборности. «Бого-уподобление» личности есть красота [14, с. 84]. Флоренский находит еще одно понятие, характеризующее личность на уровне соборности как бытия, — это «само-собирание» [14, с. 86].

Но нужно отметить и слова Флоренского о том, что это «само-собирание» в любви Церкви предполагает «отъединение», отстранение от чуждого Церкви мира. Церковная социальность у Флоренского, также как и у С. Н. Булгакова, устремлена в мир трансцендентного, отгораживаясь от всего имманентного. Явно определяется водораздел между имманентным и трансцендентным. Есть личное обращение к Богу через интуитивный, непосредственный акт прихождения к Божеству, Троице, достижение единства.

Церковной социальности свойственны «Едино-мыслие», которое делает возможным признание догмата «едино-сущия» [14, с. 87]; «духовная философия», «философия личности и творческого подвига» [14, с. 80]. В церковной социальности определяется уже в непосредственном прожитии, на наш взгляд, связь между внутренним единством верующих, осуществляющаяся в любви, в преодолении границ «самости», в «выхождении из себя», добровольном выходе из своего рубежа, нормы своего бытия, добровольном подчинении новому образу [14, с. 91, 92]. Таким образом, преодолевая закон тождества, любящий, в Боге, отождествляет себя с объектом своей любви, поднимаясь к Богу.

Для данного уровня соборности как бытия у Флоренского характерны надвременность и надпространственность, выход в вечность, устремленность в вечность [14, с. 93]. У С. Н. Булгакова здесь можно найти «отрешенность, отчуждение» от мира, попытку в определенную историческую эпоху создать внеисторическую социальную реальность, или антиисторизм [3, с. 400; 5, с. 236].

У Флоренского соборность выносится за рамки имманентного мира, переход к «едино-сущему» любящих в Боге [14, с. 93]. У С. Н. Булгакова — это выход в Божественное Ничто [5, с. 264]. Интересна мысль Флоренского о «двоице» — двуедином существе, как состоянии человека, возникающем через отказ отдельных людей от своего Я ради другого. Эта «двоица», по Флоренскому, является переходом к соборному, единому состоянию с Богом, через разрыв оболочки своей «само-замкнутости». «Двоица» — конкретно-воплощенная

любовь в бытийном, на наш взгляд, существовании соборности [14, с. 93]. Флоренский выделяет еще такое направление достижения соборности, как «само-исправление», связанное с собиранием всех сил ума, воли, чувства, или «само-собирание», ведущее к состоянию «очищенной личности» [14, с. 100].

Флоренский пишет, что одиночество «подвижника» — путь к высшему единению, достижению состояния соборного единства в мире трансцендентном с Богом. «Подвижника» мы можем определить как тип социальной идентичности на уровне церковной социальности у Флоренского. Для «подвижника» характерно преодоление «само-упорнаго Я», через него, общение с ним возможно приобщение к Божеству [14, с. 100]. Жизнь «подвижника» направляется духом святым, «едино-сущее» [14, с. 110]. «Подвижник» у Флоренского черпает силы в истоках первохристианства, устремляясь в мир трансцендентного, не погружаясь в повседневность, будничный труд, скуку, тоску, характерную для повседневности [14, с. 111]. Непонимание и незнание своей небесной природы большинством людей приводит к тому, что они погружены в историю, повседневность. «Странничество» С. Н. Булгакова предполагает внеисторизм, временность, неустойчивость, отсутствие исторической перспективы, негативное отношение к материальному миру, оппозицию, борьбу с ним, возникающие из глубины религиозных переживаний [3, с. 267]. Флоренский пишет о том, что пока идет история, возможны лишь моменты озарения Духом, а полная «духо-носность» означала бы конец истории [14, с. 112].

«Подвижник» Флоренским отождествляется с «иноком», который уходит от мирской жизни, в имманентной ему действительности он узревает знамения и символы Бога, у него возможет переход в мир трансцендентного [14, с. 275]. Оторванность от мирского, социального, надвременность — одни из главных характеристик данного типа социальности, личности, идентичности [14, с. 281].

У Флоренского мы находим идею «избранности» — он говорит о том, что лишь для избранных отдельных людей возможно озарение духом. В эти моменты происходит поднятие над временностью, переход в вечность, конец истории, который ведет к соборному единству с Богом [14, с. 112]. Лишь избранным, или «подвижникам», доступна возможность избегания смертности в вечности божественного всеединства, соборности [14, с. 112]. Подвижнику свойственно «нетленное тело», «нетленный ум» [14, с. 274]. В текстах С. Н. Булгакова мы находим определение моноидеизма, определяющего «избранность», надобщественность сферы церковной социальности [3, с. 286]. «Избранность» проявляется, по С. Н. Булгакову, в первохристианстве, аскетической теократии средневековья, протестантизме [3, с. 193, 220, 222].

Состояние соборности, или, как Флоренский его называет, будущее царствие, лично и общественно будет возможным, когда будет познано Всеединство Троицы [14, с. 128]. Опыт жизни в церковной социальности открывает духовную свободу [14, с. 144]. Истина соборная постигается через «подвиг» [14, с. 161]. Дело «соборного рассудка» — собрать осколки в полноту соборной истины [14, с. 161]. Полнота и соборность истины в имманентном человеку мире, по Флоренскому, лишь обозначаются через рассудочную деятельность. Соборность постигается лишь соборным духом [14, с. 162]. Только в религиозном опыте, по мнению Флоренского, возможны преодоление разделенности

мира и личное приобщение к Богу, соборной истине [14, с. 162]. Для соборности в форме бытия характерны дефиниции самоопределения «я живу», «я делаю», «я говорю» [14, с. 174, 175]. Свойственны трезвость и бодренность [14, с. 175]. «Подвижнику» свойственны «цело-мудренность», «здраво-мудрие» — органическое единство цельность личности [14, с. 180], искренность, открытость, непосредственность, стыдливость [14, с. 181]. Целомудрие ведет к «блаженству», оправданию, покою, бессмертию [14, с. 180,191]. Церковную социальность «подвижник» реализует свою жизнь «по закону», реализуя тем самым красоту, добро и истину. Эмпирическая природа человека определяется в системе мыслей, чуств, желаний, действий, она должна быть соткана из веры, надежды и любви [14, с. 224, 229]. Флоренский дает характеристику «подвижнику», которая заключается в том, что в «его ощущении нет похоти», в познании подвижника «нет горделивости» [14, с. 274]. Подвижник, по Флоренскому, преодолевает «необузданность» в материальном и интеллектуальном мире. Бытийный характер соборного единства проявляется в церковной социальности в видении мира «естественным», «полным конкретной жизни» [14, с. 295].

Превосходство человека над животными состоит в его способности познавать уразуметь и воспринять целостность и соборность вселенной, созданной Богом [14, с. 281].

Подвижник, отделяя себя от мирского, надеется на спасение и обновление для «твари», у него возникает чувство свободной ответственности за «героев», сочетаемое с ощущением полного бессилия, связанного с тем, что невозможно преодолеть свободный «грех» героев, умаляя тем самым их свободный выбор [14, с. 281]. Подвижнику не свойственны раздражение и нервозность, присутствует в нем «святой гнев» по отношению к «извращению естества». Любя людей, не любит «тварного» светской социальности [14, с. 296]. «Подвижничество», по текстам Флоренского, можно увидеть лишь в опыте, через опыт, внешние определения будут поверхностными [14, с. 291].

Флоренский проводит сравнение между «подвижничеством» иудейским и «подвижничеством» христианским, делая вывод об их кардинальном различии [14, с. 291]. Иудейское «подвижничество»: отчаяние; бегство от мира, чтобы спрятаться; оно уныло, основано на вести о зле, которое царит над миром; дает превосходство; исходит от человека; «гнушается тварью», добивается магических сил над нею, т. к. человек не свободен в самоопределении.

Христианское «подвижничество»: уловка; уход от мира, чтобы стать чистым и побеждать; оно радостно, основано на благой вести о победе над злом мира; дает святость; исходит от Бога; «влюблено в тварь»; ненавидит «грех». «Подвижник» прямо не воздействует на «тварь», у подвижника Флоренский выделяет чувство «влюбленности» в тварь [14, с. 297]. «Тварь» сама должна, в соответствии с трансцендентными основаниями соборности преодолеть свою греховность, свободно самоопределиться по отношению к Творцу.

С. Н. Булгаков пишет, что через аскетизм, рассматриваемый как цель деятельности, оторвавшись от мира, можно только и узреть его красоту [3, с. 300]. По П. Флоренскому, суть аскетизма у «подвижника» — идея «обожения», идея «святого тела» и «святого духа» [14, с. 292]. Уважение института брака [14, с. 295]. Флоренский отмечает важность труда, трудовой идентификации

[14, с. 292]. Аскетизм проявляется в восприятии «красоты твари» [14, с. 310] и рассматривается Флоренским как продолжение харизматизма. Венчает аскетический подвиг «подвижника» аскетический подвиг всего «церковного человечества». Цель подвига в достижении «нетления» и обожения плоти через стяжание духа [14, с. 310]. «Подвижник» кроткий, незлобливый и чистый, достигается это состояние через покаяние [14, с. 342]. Спасение достигается в единосущии с церковью [14, с. 343]. По мысли П. Флоренского, сама жизнь отсеивает верных и неверных, определяет церковность человека; мы можем отнести это к церковной социальности и соборности на уровне бытия [13, с. 138].

Соборность, или актуальное единство, основанное на принципе анархическом, может быть мнимым, стихийным, «статистическим», законосообразным, его Флоренский определяет, как человекобожеское, или антропократическое [12, с. 198]. К типам такого единства Флоренский причисляет протестантство, которое мы можем отнести к церковной социальности; республику, социалистическую общину, относимые нами к светской социальности; за отсутствие в них иерархичности в духовной, юридической, экономической жизни. Эти характеристики Флоренский приписывает анархическому строю, «внутренне нестройному, однообразному в дробности» [12, с. 198]. Отказ от норм, поиск естественной гармонии организмов ведет к деградации общества, которая возникает вследствие того, что его жизнь строится на основе внешних закономерностей [12, с. 198]. Флоренский пишет, что «самоуничтожение» — результат анархического самоутверждения общества. Личность, как часть такого общества, стремится стать всем, но в итоге часть поглощается целым [12, с. 199]. В основе анархического строя лежит принцип эгоизма и отказа от нормы [12, с. 199]. У С. Н. Булгакова соборность, проявляющаяся как сущность, актуализуется в «языческой теократии», новом времени «гуманистической теократии» с религией демократического человекобожия, «внешнего механического социализма», капитализма [5, с. 629, 634; 6, с. 35].

Для анархического строя, или определяемой нами светской социальности, характерен «философский идеал» — внешняя схема, навязанная, безжизненная; формальность и идеал для самого себя «высокой личности» он конкретен, но окрашен случайностью и не присущ личности каждого человека, не может быть рассмотрен как образец [14, с. 232].

У С. Н. Булгакова личность сводится к «безличным рефлексам экономических отношений» «коллективной личности» [3, с. 209,338].

Флоренский пишет, что только Бог — идеал каждого человека, его «основание» [14, с. 233]. Флоренский определяет два типа «смещения центра существования человеческого», раздробленности личности и называет их мистикой головы, когда личность утрачивает цельность, соборность за счет «горделивого ума», и мистикой чрева «переразвитие органической жизни» в светской социальности в форме соборности как сущности [14, с. 274]. Таким образом, у Флоренского можно выделить две характеристики антисоборной, или обозначенной нами «коллективной личности» на уровне светской социальности — «само-утверждение», «само-замкнутость» — греховная «самость», ставящая человека на место Бога [14, с. 68]. По С. Н. Булгакову, определяется «внерелигиозный индивидуализм» [3, с. 327]. Отход от Бога, отрицание бы-

тийной соборности в светской социальности (Флоренский связывает этот процесс с началом Ренессанса, символически рассматривая это на примере картины «Мона Лиза») [14, с. 171].

Для светской социальности у Флоренского характерно такое состояние личности, как «недухоностность», «само-обольщение». «Духо-носность» подменяется субъективным душевным творчеством [14, с. 133]. У личности на уровне соборности, как сущности в светской социальности, формируются «исступленность, восторженность, мечтательность, экзальтированность». В булгаковских текстах мы можем найти такие характеристики «коллективной личности», как «максимализм и мессианизм», «гордыня», неустойчивость, недисциплинированность, неработоспособность [4, с. 286,287,301]. Формирование личности осуществляется посредством восприятия религии человекобожия, на основе политического «моноидеизма» [4, с. 272 285].

Для, выделяемой нами светской социальности, по Флоренскому, характерно понятие «вещь», «вещность», к «вещности» приводится на уровне соборности как сущности и категория «лицо», т. е. оно «овеществляется», понимается абстрактно [14, с. 78]. Уровню «вещности» присуще «вожделение», уровню «лица» — «любовь» [14, с. 78]. Тождество вещей возможно через тождество «понятий». «Вещность» личности, на наш взгляд, характерна для уровня светской социальности и соборности как сущности, которой свойственно «само-равенство», в наборе собственных признаков, подчиненность закону тождества [14, с. 80]. Булгаков пишет, что личность теряется на фоне общественного в выделяемой нами светской социальности [4, с. 296].

Для светской социальности, на наш взгляд, характерны определяемые Флоренским «плотская философия», рациональная «греховная личность», «рыхлая личность», «скрытная личность», «высокая личность» с типом социальной идентичности «герой» — светская социальность [14, с. 80, 177, 181, 232]. В основе — «грех». Светская социальность предполагает отступление от закона, зло, ложь, безобразие. Грех состоит в нежелании выйти за пределы своего Я, к другому, к Богу, главный грех — в «само-упорстве самости» [14, с. 177]. Отрицание соборности происходит через грех. Личности на уровне светской социальности в отрицании Бога, свойственно состояние «развращенности», «двойственности», что является причиной «не-счастья» [14, с. 180, 184, 188]. Для соборности на уровне сущности характерны «грех, суета, муки, смерть» [14, с. 191]. Грехи препятствуют свободной деятельности человека, закрывают его от Бога [14, с. 176]. Бесстдыство и цинизм сопровождают «греховную личность», отрицающую соборное единство [14, с. 181]. Духовная отъединенность, эгоизм, личность раскрывается как «само-упорствующее» существо [14, с. 93, 161]. Сходные характеристики дает личности на данном уровне С. Н. Булгаков — авантюризм, революционность, экзальтированность [4, с. 290].

«Само-утверждение» личности, которая пытается стать «Богом», — причина ее распадения, оскуднения внутренней жизни. Любовь, рассматриваемая Флоренским онтологически, делает возможным единство личностное [14, с. 173]. Но стремление личности жить без Бога, устраиваться помимо Бога, само-определяться против Бога приводит к рассыпанию, дроблению общества и личности, безумию, утрате любви [14, с. 173]. Флоренский называет «грехом»

момент распада соборности в личности, утрату способности к творчеству и свободному выбору, возникновение ситуации, когда человеческая личность попадает под власть своих же состояний [14, с. 174]. Этому состоянию свойственны растерянность и потерянность, смута духа и не-раскаянность, не соблюдение самих себя, сонливость, нетрезвость, ослабление само-собранности духа. Для соборности в форме противоречивой сущности характерны дефиниции «со мной делается», «со мной происходит», «слова говорятся» [14, с. 174,175]. Подобномыслие определяется в светской социальности [14, с. 87].

Для личности характерна «не-устроенность», потеря реальности творческого Я, потеря свободы [14, с. 175]. Данному типу социальности свойственны цинизм, при котором вся социальная реальность воспринимается как объект для горделивого переустройства [14, с. 293], а также эвдемонизм и отрицание института брака [14, с. 294].

В светской социальности «греховная личность» отделяет себя от мира, пренебрегает им, пренебрегает трудовой деятельностью, важной, с точки зрения Флоренского, для прихода к Богу [14, с. 292]. В соборности на уровне сущности в светской социальности отрицается естественный мир, «мир конкретной жизни», как пишет Флоренский, «в сущности, свое само-утверждающееся Я, и гнушается всем «естественным», живым» [14, с. 295]. Происходит отрицание жизни и создание искусственного мира, механического, своего мира, искусственного государства, революционной государственности, искусственной религии [14, с. 296]. Падение твари — в выхождении из небесного дома в несоответсвии эмпирического раскрытия подобия Божьего.

«Человечество не может быть не раздробленным, если не руководится высшими началами», оно само построило стену между собой и высшими началами [13, с. 547]. В светской социальности Флоренский выделяет две формы отказа от Бога: «острую духовную инфекцию» и «хроническое заражение», приводящие к отождествлению религии и нравственности [13, с. 547]. Нравственность в этом случае — всего лишь внешние, случайные детерминанты, руководящие поведением в обществе [13, с. 547, 548]. Возникает противоречие на уровне соборности как сущности, или полный отказ от «христианской морали», или отказ от антихристианской культуры [13, с. 548]. Признание в светской социальности греховности естественным и правильным состоянием человека — главное противоречие [13, с. 548].

Для светской социальности Бог — «гипотеза», которая утрачивает свою актуальность и значимость по мере развития культуры. Человек самообожествляется [13, с. 548]. Объединение возможно в «гуманистической пустоте» [13, с. 553]. На уровне светской социальности, обозначение которой произошло в Новое время, возникает, по мнению Флоренского, следующая цепочка, религия утрачивает свою определяющую функцию в социуме: проповедь терпимости к различным религиям — безразличие к религии — «методологическая» враждебность к религии, связанная с общей установкой культуры «познавание через отрицание» с частицей «не» [13, с. 538, 539]. В светской социальности приверженность религии определяется, по Флоренскому, или через воспитание, или через исторические навыки, или через социализацию [13, с. 539]. Религия лишается единящего смысла в связи с тем, что нет глубокого познания

религии, а присутствует лишь внешнее констатирование религиозного [13, с. 540]. Светской социальности свойственна «рассудочная вера», которая связана с человеческим эгоизмом желающим подчинить себе Бога [14, с. 64]. В этой ситуации на первый план выступает «самость» человека, устанавливающего законы сверх Божественной воли [14, с. 65]. Человек, объятый «рассудочной верой», обременен гордыней, желанием заменить собою Бога, встать на его место. Флоренский определяет это как «самозванство» и «самовольство», которое ведет в итоге к «рассыпанию» личности в «само-утверждении», «само-уничтожении» [14, с. 65].

Религиозный мир в светской социальности раздроблен в связи с тем, что нет знания религии [13, с. 543]. В русской православности Флоренский выделяет два момента: естественную психологию русского народа и вселенскую церковность. Флоренский отмечает идею «избранности» у русского народа, который сам себя, по его мнению, делает кумиром. «Вера в быт превыше требований духовной жизни», вера в этнические свойства превалирует [13, с. 544]. Уверенность в том, что народ может избежать «духовного подвига» в приближении к Богу, устанавливается в светской социальности, на наш взгляд, — «фамильярность» с Богом, ложное, по мнению Флоренского, отождествление этничности и церковности [13, с. 544]. Здесь Флоренский также выстраивает цепочку, которая свойственна светской социальности: церковное вытесняется этническим, а этническое — греховным [13, с. 546]. Таким образом, выделив этническое христианство в светской социальности, Флоренский отмечает, что наряду с ним присутствует «вселенская церковность», что, на наш взгляд, делает возможным через диалектическое противоречие приход к церковно-светской социальности.

Анархия и феократия не противоречивые формы, а противоположные [12, с. 198]. Их установление было положено нежелательным, недопустимым, неприменимым [12, с. 199]. В обществе не могут установиться как полная анархия, так и полная абсолютная феократия. Для устранения противоречий общества необходимо, по Флоренскому, разграничить сущность и форму явления. Нормальное общество относится не к соборности на уровне противоречивой сущности. Флоренский пишет, что нормальное общество относится не к известной нам человеческой природе и человеческой жизни, а к иной природе и иной жизни — трансцендентной [12, с. 203]. По Флоренскому, в установлении нормального общества мы вынуждены мыслить тождественную себе сущность жизни и человеческой природы, проявляющуюся, на наш взгляд, в церковной социальности и светской социальности [12, с. 203]. И одновременно с этим мы должны понимать, что существует диалектическая возможность развития данной сущности, которую мы рассматриваем как соборность на новом качественном уровне понятия в церковно-светской социальности [12, с. 203]. «Переход от одной формы явления к другой есть изменение», «качественное изменение формы жизни есть необходимый постулат, разрешающий противоречие о нормальном обществе» [12, с. 203]. По Флоренскому, изменение от одной формы жизни к другой будет проходить в истории, это необходимый результат человеческой деятельности. Церковно-светская социальность должна быть основана, на наш взгляд, если обратиться к мысли Флоренского, на религии [13, с. 549].

Флоренский отмечает, что мир светской социальности, или соборность на уровне сущности, — это лишь наличное состояние, возможность для реализации соборности в форме понятия в церковно-светской социальности, основанной на трех основных началах: христианской религии, христианской культуре, освященной природе [13, с. 550]. В церковно-светской социальности в соборности на уровне понятия все области жизни: искусство, философия, наука, политика, экономика не выступают самостоятельным сущностями, а строятся по «образу Христову» [13, с. 550]. По словам Флоренского, христианство не может быть пассивно в отношении мира, что присуще церковной социальности [13, с. 550]. В церковной социальности непосредственно происходит приобщение к Богу, христианин берет из мира все «сырьем», соборность основана на непосредственном [13, с. 550]. В церковно-светской социальности с необходимостью предполагается опосредствование в форме понятия соборности в философии, искусстве, экономике и других видах преобразовательной деятельности, церковно-светской социальности свойственна «преобразовательная» деятельность по пути к соборному единству, к жизни «в истине и любви», с постижением в «полнокровной жизненной среде» соборной истины [13, с. 550]. Флоренский пишет, что соборную жизнь Церкви Вселенской невозможно отождествить с жизнью отдельных ее членов или отдельных Церквей. «Целое больше суммы частей» [13, с. 554]. В выделяемой нами церковно-светской социальности различия в вероисповеданиях будут, по мнению Флоренского, приводить не к вражде, а к солидарности христианского мира, соборному единству [13, с. 554]. Сам термин «кафолический», соборный, по словам Флоренского, указывает на «интенсивность и качество», снимает, на наш взгляд, на уровне соборности как понятия «экстенсивный и количественный» характер оборотной стороны соборности, которую С. Н. Булгаков называет «стадностью», — светской социальности.

Церковно-светская социальность может нами пониматься исходя из слов С. Н. Булгакова — как «синтез» существующих церковной и светской социальностей [3, с. 207]. Идеальная цивилизация — это синтез, состояние «полной зрелости», где разворачивается «церковь-человечество, церковь-культура, церковь-общественность» [3, с. 207; 4, с. 477, 478]. Церковно-светская социальность, на наш взгляд, предполагает возрождение личности посредством христианского подвига «подвижничества» при содействии трансцендентных сил, которые, в свою очередь преодолевают трансцендентность по отношению к преодолевающей имманентность мира человеческой «соборной личности» [3, с. 417]. Человек, диалектически преодолевая состояние соборности как сущности, которая актуализируется в т. ч. и в религии человекобожества светской социальности, отрицает в себе человекобога и получает возможность реализовать через себя «обоженную тварь», «бога по благодати» [3, с. 417].

По Флоренскому, в церковно-светской социальности на уровне соборности как понятия снимаются противоречия светской социальности в соборности Церкви, где каждый из отдельных верующих, приходов начинает осознавать свою ограниченность, и в преодолении этой ограниченности формируется соборность, кафоличность [13, с. 555].

Понимание религиозной жизни как проявлений форм религиозной жизни ведет к соборности через «перемену образа мысли» и обдумывание, преодоление

заблуждений [13, с. 556]. Флоренский пишет, что на уровне соборности как понятия в основе иерархического принципа лежит то, что каждый действует на основе нормы, осознающейся как безусловная правда и добро, целью становится возможность установления Богоправления, или феократии [12, с. 198]. Такое единство является действительным, оно не ограничивает свободу элементов, связано с действиями, которые осуществляются по нравственным законам. На основе иерархического принципа «феократизма» вся жизнь определяется изнутри, подчиняясь, по словам Флоренского, вселенской Правде, и целое заключается в полном, закономерном единстве. Единство, по Флоренскому, — та причина, которая определяет сознание, правду и идеал [12, с. 198]. Феократия, которая, на наш взгляд, свойственна церковно-светской социальности, исходит из безусловного принципа нравственного действия, построена иерархично в соотнесенности с абсолютным, Богом, исходя из трансцендентных оснований. Каждый человек в этом случае должен добровольно подчиняться для сохранения определенного общественного закона, который понимается как некое абсолютное безусловное добро. Из подчинения каждого этому безусловному закону следует и социальная иерархия, в которой каждый занимает предполагаемое ему место и не может быть заменен на этом месте никем другим. Существует закон, абсолютная Правда, равная Богу, следование которой абсолютно добровольно со стороны каждого человека. Трансцендентное основание закона и иерархии в обществе предполагает абсолютную свободу в подчинении Правде. Вследствие чего формируется «всечеловеческое общество», «общество вселенское» [12, с. 199]. Феократия возможна при безусловном добровольном действовании всех членов общества, если хоть один будет принужден к действованию по закону Правды, то феократия утрачивает свой бытийный статус [12, с. 200].

На наш взгляд, в текстах П. Флоренского и С. Н. Булгакова можно определить три уровня диалектического раскрытия категории соборности: соборность в форме бытия в церковной социальности, соборность в форме сущности светской социальности, возможное состояние соборности как понятия церковно-светской социальности. Соборности в форме понятия свойственны иерархичность, вынесение достижения ситуации соборности вне истории, или надисторичность, христианский индивидуализм, непосредственное общение с Богом, идея избранности, минимизация свободного действия, становление в процессе «странствования» особого типа «религиозной», по С. Н. Булгакову, или «духовной», «оплотненной», «открытой» личности, складывающейся в процессе «подвижничества», по П. Флоренскому.

Соборность в форме сущности — это отрицающая свое бытийное положение соборность, раскрывающаяся в форме светской социальности с такими дефинициями, как анархизм, имманентность и релятивность нравственных принципов, отрицание и враждебность по отношению к религии, отсутствие свободы, с формирующейся «греховной», «скрытной», «рыхлой», «коллективной» личностью, которая определяется в работах С. Н. Булгакова и П. Флоренского, у которой на первый план выступают «героизм» и «вещность», внерелигиозный индивидуализм, человекобожие, эгоизм, гедонизм, отсутствие понятия греха, внешний максимализм целей и средств, мессианизм и избранность.

Соборность в форме понятия складывается в диалектическом становлении посредством перехода соборности на новый качественный уровень своего развития в церковно-светской социальности. Для данной формы соборности свойственен принцип иерархизма, на основе которого по П. Флоренскому, складывается феократия, а в булгаковском «подвижничестве» — свобода действия свободной личности в исторической перспективе, с богочеловеческими ориентирами действования, основной ценностью является соборность, с трансцендентными основаниями нравственности, берущими начало в Боге.

ЛИТЕРАТУРА

1. Астапов С. Н. Антиномия в отрицательной диалектике П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка // Научная мысль Кавказа. — 2009. — № 1 (57). — С. 54–58.

2. Астапов С. Н. Основные проблемы философии религии в антиномическом дискурсе П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, А. Ф. Лосева // Экономические и гуманитарные исследования регионов. — 2010. — № 2. — С. 38–56.

3. Булгаков С. Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. — М.: Астрель, 2008.

4. Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. — Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011.

5. Булгаков С. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017.

6. Булгаков С. Н. Христианский социализм: Споры о судьбах России. — Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1991.

7. Гиренок Ф. И. Спор о Софии: С. Булгаков и П. Флоренский // Философия хозяйства. — 2013. — № 3 (87). — С. 103–112.

8. Горячев Д. Священник Павел Флоренский об антиномиях // Вопросы богословия. — 2019. — Т. 2, № 2. — С. 3858.

9. Егорова С. Б. Антиномизм П. Флоренского и современные интерпретации антиномизма // Вестник Поволжской академии государственной службы. — 2009. — № 1 (18). — С. 197–202.

10. Киреев В. К. Диалектика соборности. // Вестник ВГУ. Сер.: Лингвистика и межкультурная коммуникация. — 2008. — № 3. — С. 245–249.

11. Сенина О. В. Духовные искания С. Н. Булгакова и их отражение в его философской системе // Известия Саратовского университета. Сер.: Философия.Психология. Педагогика. — 2011. — № 1. — С. 40–43.

12. Флоренский П. А. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 1.

13. Флоренский П. А. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1996. — Т. 2.

14. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — М.: Правда, 1990.

15. Шевелёва Н. Б. Воззрения П. А. Флоренского на теократию и соборность // Российский политический процесс в региональном измерении: история, теория, практика: сборник материалов всероссийской научно-практической конференции. — 2013. — С. 145–149.

16. Gallaher B. A Supertemporal Continuum': Christocentric Trinity and the Dialectical Reenvisioning of Divine Freedom in Bulgakov and Barth // Correlating Sobornost: Conversations between Karl Barth and the Russian Othrodox Tradition. — Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers. — 2016. — P. 95–134.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.026
УДК 1(091)

К. Г. Исупов*

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ИНТУИЦИИ ОТЦА СЕРГИЯ БУЛГАКОВА**

Статья посвящена анализу эстетических воззрений о. Сергия Булгакова. Начиная с «Философии хозяйства» (1912) Булгаков неизменно акцентирует не только философские и богословские контексты терминов языка описания, но и этические и эстетические аспекты. Миф, имя, София оказываются в одном ряду с произведениями писателей, живописцев и скульпторов. Булгаков стал инициатором особого рода философско-богословской эстетики, которая своими корнями уходит в византийскую православную традицию.

Ключевые слова: Булгаков, православная эстетика, миф, имя, София, номинализм, реализм, теодицея, мировое Зло.

K. G. Isupov

AESTHETIC INTUITIONS OF FATHER SERGIY BULGAKOV

The article is devoted to the analysis of the aesthetic views of FR. Sergius Bulgakov. Starting with the «Philosophy of economy» (1912), Bulgakov invariably emphasizes not only the philosophical and theological contexts of the terms of the language of description, but also the ethical and aesthetic aspects. The myth, the name, and Sofia are among the works of writers, painters, and sculptors. Bulgakov initiated a special kind of philosophical and theological aesthetics, which has its roots in the Byzantine Orthodox tradition.

Keywords: Bulgakov, Orthodox aesthetics, myth, name, Sophia, nominalism, realism, theodicy, world Evil.

* Исупов Константин Глебович, доктор философских наук, профессор кафедры эстетики и этики, Российский государственный университет им. А. И. Герцена; преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия; k.isupov2015@yandex.ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

СОФИЯ ХОЗЯЙСТВУЮЩАЯ

Наиболее проницательные читатели Булгакова давно заметили, что в его прозе не только традиционная богословская проблематика переводится в статус философской и тем самым позволяет описывать себя на «ином» языке, но и оба языка описания, предоставляемые богословием и философией, подвергаются транскрипции усилиями третьего, а именно эстетики. Верно сказано: Булгаков совершает «прыжок от ответственной мыслительной логики (от развертывания христианской антропологической доктрины <…>) к логике сугубо мифопоэтической совершается Булгаковым непринужденно и с чувством полного методологического комфорта» [26, с. 10].

Но вот мы читаем у самого автора «Философии хозяйства», который находит возможным свою «потребность в системе, архитектонике» разрешить в реализации той точки зрения, что поименована им как «эстетический релятивизм» [7, с. 74] (ср. [1]). Уточняется при этом внушающий почтение список великих предшественников, оглядка на которых с достаточной авторитетностью позволяет Булгакову утвердить «монизм жизни, панзоизм, в противоположность монизму смерти или пантанатизму материалистов», а именно: Платон, Плотин, Бёме, Баадер, Шеллинг, Вл. Соловьев [7, с. 111].

Эту свою позицию наш философ называет «метафизической гипотезой, единственно способной вывести из затруднения» [7, с. 111]; на этом пути достигается «экономия мышления» и тем исполняется «требование логической эстетики» [7, с. 273].

Вряд ли Булгаков не слышал о Гансе Дрише, который в год выхода «Философии хозяйства» был внештатным профессором в Гейдельберге, а в 1905 г. выпустил книгу «История и теория витализма» (рус. пер. 1915); еще ранее вышел сборник статей И. Рейнке «Сущность жизни» (под ред. В. А. Фаусек. СПб., 1903), Вскоре и русские авторы вспомнили о «неовитализме» (термин введен в 1856 г. Р. Вирховым); появились работы Н. О. Лосского (1922) и И. И. Канаева, т. е. М. Бахтина (1926). Виталистские интуиции эксплицитно присутствуют в сочинении Булгакова, но, так сказать, в бергсоновской аранжировке. Вот взятые наугад два тезиса: «Жизнь есть начало свободы и организма, т. е. свободной целесообразности, в противоположность механизму с его железной необходимостью» [7, с. 83], или — «вселенная представляла бы собой универсальный организм», если бы в ней вовсе не оказалось «места мертвому механизму с угрозой смерти» [7, с. 85].

Надо ли говорить, сколь важное место в промежутке между лекциями молодого Вл. Соловьёва в Соляном городке «Чтения о Богочеловечестве» (1878–1881) и трилогией Булгакова «О Богочеловечестве» (1933–1945) заняло предварительное осмысление таких концептов, как ‘Альфа’ и ‘Омега’ Тейяра, ‘пневмосфера’ и ‘пневмобиосфера’ Д. Левина, а потом и ‘Гея’ Дж. Лавлока?

Теологема ‘Богочеловечество’ с Булгаковым и адептами традиции Всеединства приобрела отчетливо организмический оттенок [12; 18; 28; 32; 34], что не могло не отразиться на соответствующих построениях социологии и персонологии. Со времен Г. Спенсера, К. Бернара (несправедливо обруганного Достоевским) и Э. Дюркгейма теория общества накапливает аналоговую

аргументацию (‘общество=организм’), что, в свою очередь, дало нам общую теорию систем в трудах А. А. Любищева и Л. фон Берталанфи. Если припомнить концепцию подражания Г. Тарда, яркую организменную социологию А. Н. Уайтхеда, а также имена М. Вебера, К. Гольдштейна и А. Маслоу, то экстраверсии булгаковской теологии хозяйства по основным своим осям совпадут с генеральными стратегиями гуманитарной мысли XX столетия. Вспомним, что в том же русле свои новации предъявила на Западе организмическая теория личности, которая в России и теперь обобщает свои результаты в рамках концепта ‘целостная личность’ [21; 14].

Наследие Уайтхеда, не раз говорившего о связи логики и эстетики, давно пора сопоставить с булгаковскими моделями обществознания, хотя бы по признаку наличия у обоих мыслителей активно работающей эстетической аргументации. На фоне такого тезиса Булгакова, как: «Хозяйство есть творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он творит из них, что хочет. Он создает как бы свой новый мир, новые блага, новые знания, новые чувства, новую красоту, — он *творит культуру*» [7, с. 155], — неплохо смотрятся сентенции из «Process and Reality» (1929), вроде следующих: Творец ««не создает мир, но спасает его» посредством «всепобеждающей рациональности своей концептуальной гармонизации». Точнее говоря, «Он – поэт мира, с нежной заботливостью направляющий мир в сторону истины, красоты и добра»».

В трактате 1912 г. эстетическая аргументация берет на себя роль языка описания онтологии хозяйственно упорядоченной мировой Красоты и своего рода эстетической эсхатологии:

> Демиург в хозяйственном процессе организует природу, превращая ее механизм снова в организм <…> восстановляет в сознании утерянное и позабытое единство natura naturans и natura naturata и тем превращает мир в художественное произведение, в котором из каждого продукта светит его идея, и весь мир в совокупности становится космосом, как побежденный, усмиренный и изнутри просветленный хаос. Поэтому победа хозяйства выражается в космической победе красоты [7, с. 146].

Чувство «научно-эстетического такта» [7, с. 248], которому Булгаков охотно учился у Шеллинга, не оставляет нашего автора ни на одной странице труда. Трансцендентная миру горняя София стала превращенной формой имманентного качествования мировой Красоты дольнего человечества, коль скоро оно «есть и вневременно остается единящим центром мира, в его предвечной гармонии, красоте богозданного космоса» [7, с. 157–158].

Современные наследники идей «Философии хозяйства» отнеслись к ним по-разному: кому-то книга Булгакова дала повод для интерполяции ее в картину «веберовского ренессанса» [15; 37], для других осталась в горизонте «лишь исторического интереса» [32], а для постмодерна оказалась поводом для секулярных интерпретаций.

Для обоснования духовно-телесного синтеза в составе человеческого существа Булгаков прибегает к испытанным режимам неоплатонического (а порой и просто платонического) дискурса. Умное видение идей и созерцательно, и чувственно объективирует (отелеснивает) эйдосы, ответственные за явленность красоты в мире. Открываясь человеку на разных уровнях телесности (астрал, моментал, эфир) [5, с. 219] (см.: [35]) и утверждаясь в возрастающей актуальности присутствия, красота не теряет внутренних контуров имманентно вмененной, т. е. эйдологически наследной спиритуальности, что подтверждается непосредственностью преображения «эйдосов» (т. е. образов в их доступности физическому зрению) в образа́ (т. е. в иконы как смысловые свершения идеального в «реалиора» [23], говоря, вслед за Булгаковым, ивановским словечком).

Метафизическим условием схождения эйдосов в иконическую реальность (как событий Нового Завета — в сакральные сценариумы литургии) является причастность этих эстетических процедур софийной насыщенности того пространства, где становится возможным ответное восхождение человека к первородным субстанциям Истины, Блага и Красоты. Не слишком важно, что мы имеем в итоге: шедевр, вышедший из мастерской, экстатику творческой молитвы, благорастворение души в созерцательном предстоянии гармонии Божьего мира. Важно в этих опытах эстетической активности, сплошь чувственной и отягощенной напряжениями тела, присутствие в ней тонких духовных структур, сплошь софийных.

Если Красота есть «откровение Третьей Ипостаси, Духа Святого», «духовная чувственность» [3, с. 298] и имеет свойство являться человеку в конкретных формах телесной определенности, то возможна особого рода «святая чувственность», — смысл этого оксюморона Булгаков раскрывает на рассказе Н. А. Мотовилова о встрече с Серафимом Саровским [5, с. 219–220]. Творчество святых есть творчество святости, руководимое стремлением к стяжанию Святого Духа. Не потому красота самоценна, что явлена Божьим произволением в естестве или сработана кистью и резцом, а потому, что «красота в природе и красота в искусстве как явление Божественной Софии, Души Мира, имеет одну сущность» [5, с. 221].

Вслед за Шеллингом Булгаков декларирует: природа — «великий и дивный художник»; «весь мир есть постоянно осуществляемое произведение искусства» [5, с. 221], однако высший свой градус красота достигает в «художестве художеств» — в «опыте святых» [5, с. 220, 223].

Если Булгаков поднимает планку единственно адекватного восприятия красоты в ее «реальной» подлинности до «опыта святых», то он закрывает ее не только от не-святых, но и от себя. Булгакову важно утвердить мысль о святой причастности (см. о причастности или о причастности к святости как наиподлинной красоте, которая, по формулам более проницательного Достоевского, «страшная вещь». Для Булгакова красота, если она софийна, не оскудевает. Но такой может быть только вне- и дочеловеческая красота, ее область — Природа).

Соловьевская эстетика тоже вне(без)человечна [13, с. 8–29]; если воспользоваться устаревшим номенклатурным жаргоном давно отгремевших битв «природников» и «общественников», они оба, скорее, «природники». В «Философии имени» читаем: «Так есть и независимая от явления миру объективная красота, которая объемлет все свои лучи и лики, и, может быть, не явлена в этих лучах и ликах, но творчество есть обретение, явление миру этих сверхвременно сущих лучей и ликов» [6, с. 235].

Явление рукотворной красоты через это «но» отягощено для Булгакова тварностью и прочими атрибутами тленного мира и потому наследуемая им софийность вторична, как вторична и ущербна и красота этого мира, способного удержать дарованную ему софийность лишь на стадиях перманентного убывания. Это умирающая красота. Это красота, осознанная свидетелем «сумерек Европы», о которых так много и так охотно говорил Серебряный век. Сумеречное и ночное зрение [2] людей рубежа веков — вот та новая оптика мировоззренческого все-зрения Универсума, которую так и называют — 'паноптикум' — во всей естественной двусмыслице этого словечка.

Таким образом, софийная эстетика Булгакова впадает если не в самоотрицание, то в потенциальную способность к самоперевертышу, похожему на палиндром или на некую стихийно обнаруживающуюся «апофатику». Вспять обращенная София (=Душа Мира) переживает трагедию расщепления своих аспектов, и особенно энергично-этического и эстетического, и превращается из онтологического самообоснования эстетики в релятивный, а потому весьма двусмысленный комплимент эстетизму [5, с. 328–338].

В отличие от тайновидцев и визионеров своей эпохи, Булгаков был рыцарем практического действия. Его трудно представить персонажем мистических тройственных союзов или участником эстетского шабаша вокруг Л. Д. Менделеевой. Однако, педантично следуя Соловьёву (но не обладая при этом соловьевскими интуициями личного мистического опыта), он увлекается «софийными» откровениям полусумасшедшей Анны Шмидт; ищет (и находит) свои топосы «встреч» — по образцу «Трех свиданий» Соловьёва. Булгакову в его религиозных исканиях не хватало того, чего в Соловьёве и его наследниках-символистах (кроме, пожалуй, Вяч. Иванова) было в избытке: иронии. Зато есть своя онтологическая ирония в том, как «наяву» встреченная София мстит Булгакову своей насмешливой амбивалентностью: она является ему то в гротескном облике «нижегородской Сивиллы» [20], то в угрожающей морской стихии (письмо о. Павлу Флоренскому 29.12.1914 г. из Москвы; ср. впечатления от Атлантики и Ниагарского водопада в 1924 г. [10]), то в Рафаэлевой «Мадонне», две встречи с которой можно считать трагическими для всей религиозной эстетики Серебряного века.

Эти две душераздирающие сцены, что с таким темпераментно поданы в «Истории одного обращения» (вошло потом в «Свет Невечерний») и в эссе «Две встречи (1898–1924). Из записной книжки» (1924). Мы видим здесь два типа экфразиса, родившихся как результат двух кардинально различных типов восприятия одной и той же вещи: «Сикстинской Мадонны» Рафаэля (ок. 1513–1516).

Положа руку на сердце, скажем, что ни экзальтированные инвективы Булгакова, ни остроумные негации о. Павла Флоренского и идущего по его следам

А. Лосева по поводу Леонардо не отвратят наших добрых чувств от «Джоконды» и «Мадонны». Но школа апофатического искушения демоническими коннотациями ренессансной культуры не может пройти мимо нас. Другое дело — как мы отнесемся к компромиссным и напряженно противоречивым дефинициям Булгакова, вроде следующей:

> Если софийное творчество стремится к некоему узрению, к художественному достижению, а потому выражается в творении, то молитвенное творчество, «духовное художество», «умное делание» осуществляется сполна в самом акте — молитве и богообщении. Тем не менее творческие усилия человека в теургии таинств являются лишь обуславливающими, но не производящими, ибо и недостойно совершаемое таинство сохраняет страшную свою силу, и, с другой стороны, никакими своими усилиями человеку нельзя его совершить [5, с. 323].

Чья позиция означилась в концептуальном разломе между этими двумя фразами — софиолога-богослова или дрезденского туриста?

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ИМЕНИ

Отметим несколько акцентов булгаковской эстетики словесного имени. Она опирается на символистские транскрипции ‘слова’ как «ознаменовательного» знака. Булгаков, стремясь к «эстетическому узрению его существа» [6, с. 20], говорит: слово «есть произведение искусства»; «слова суть символы» [6, с. 16]. Язык не только дан человеку онтологически, но задан эстетически: в нем есть «творчески, художественно определяемая заданность», «мы имеем его как некоторую изначальную одаренность», мы «из него творим», и слова «суть живые словесные мифы» [6, с. 47]. Эти креативные дефиниции языка, речи, слова и мифа настолько знакомым образом отсылают нас к эйдологии А. Белого и мифопоэтике Вяч. Иванова, что появление их имен в книге становится почти ритуальным.

Синкретизм слова и вещи в единстве имени делает его минимально компактной формой мифа; имя (бога, стихии, местности, народа) и есть минимиф, импликативная «Божественная Точка» Николая Кузанского. В состав иудео-христианской теологемы ‘Страх Божий’ входит эмоция ужаса перед репрессией за произнесение тетраграммона Яхве (IHWH) в неканонической ситуации. Имя же собственное есть форма индивидуальной судьбы: личное житие преднайдено и руководительно определено именной семантикой. Так, наречение именами святых (ангелов-хранителей) судьбоносно «именно вследствие одноименности: общее имя связывает и общую судьбу, как бы ни были различны отдельные уделы» [6, с. 242]. Имя как источник жизнестроительной энтелехии и «семенной эйдос» (бл. Августин) жизни «я»

> не изобретается заново, но избирается из существующих по тем или иным мотивам, хотя бы по «красоте». Имя дает себя взять, но оно отнюдь не повинуется глупости его избравших, но живет своею жизнью, делая свое собственное дело, раз оно достигло нового воплощения, засеменило новую жизнь [6, с. 244].

Н. Фёдоров своим проектом Общего дела хотел всю внутреннюю речь ноосферы превратить в сплошную поминальную молитву и «жертву уст».

Категорией, фундирующей христианский символизм Булгакова, как равно и концепции символистов, была, конечно 'форма', трактуемая в контекстах седьмой книги Аристотелевой «Метафизики» (1028а 10–1041в 5–33) и на фоне пережившей столько гносеологических приключений дихотомии «'natura naturans'/'natura naturata'». В пестрой арабеске из имен от Платона, Аристотеля и Плотина до Фомы Аквинского и Э. Гуссерля (при отсутствии несправедливо упущенного Спинозы) Вяч. Иванов суммирует опыт осмысления «формы зиждительной», т. е. формы, эпифанически прообразующей косное бытие в бытийствующий смысл. Так, в статье «Мысли о поэзии» (1938) читаем:

> Форма на языке схоластов есть Аристотелева действующая, творческая форма, имманентная вещам как внутренний акт, идея, впервые возводящая в реальное бытие пассивный и ирреальный в своей бесформенности субстрат материи, каким является в искусстве камень, звуки, бессвязные элементы языка [17, с. 145, 229, 254] (см.: [16, с. 37–48].

'Форма', понятая как смыслопорождающая модель, у Булгакова получает усиление в качестве генератора эстетического. Он возвращает 'форме' тот старинный универсалистский смысл и семиотически акцентированную функциональность, какие числились за ней в традиции средневекового реализма. 'Форма' есть прежде всего презентация выразительного, вещного и вещающего о себе Бытия, это онтологическое самовысказывание Красоты.

Если красота имманентна форме и обязана ей фактом своего рождения, а оформленность как таковая вменяет оформляемому аксиологический статус, то и научный дискурс должно понять эстетически: «Освободиться от эстетического критерия формы не может никакая научная терминология» [6, с. 210]. Окончательная формула обретает вид предельного обобщения: «Всякое мышление есть словесное художество» [6, с. 209] (ср. [6, с. 211]).

Булгакова не страшит ожидающая здесь опасность уравнять термин с метафорой. Созданные им окказиональные термины встают в один словарный ряд с традиционными метаязыками науки. Бодрийяровский 'симулякр' по смыслу и функции ничем не отличен от словечек, в которых Булгаков характеризует сквернословия или новейшие аббревиатуры совдепа: это 'слова-вампиры', 'слова-ларвы', 'слова-манекены', а целом — 'словесная сыпь' и 'чесотка языка', т. е. болтовня и пустословие [6, с. 196].

Выражения типа «космический коммунизм бытия», человек — «сердце мира»; имя — «ствол бытия» [6, с. 107, 191, 267] работают как термины с твердой семантикой.

В именах мир опознает себя и анамнетически предстоит своей экзистенции, вся утварь мира получает именную стратификацию, субординируется и распределяется по своим местам. Получив имя, вещь впадает в Бытие и уже не теряется в нем.

Булгаков создает нечто вроде генетической грамматики имен, когда он утверждает, что именования «возникли из суждения <…>, они суть сказуемые, ставшие подлежащими, обвившиеся вокруг мистического ствола,

получившие в нем коэффициент конкретности» [6, с. 91]. Когда мы читаем у Булгакова: «Имена как корни многообразия, как гнезда бытия присущи человечеству» [6, с. 249], — становится ясным, что грамматика сочетания имен здесь онтологизуется и определяет принципы вещной комбинаторики, преформации и метаморфозы всего вещного инвентаря Бытия, так же как «внутренняя форма» слова субстантивируется и знаменует не просто этимон («значение»), но смысл, т. е. смысловое тело предмета (явления), его натурализованный «эйдос», для которого именуемое и именующее неслиянны и нераздельны. На этом основаны именная магия и эффекты заклятия и проклятия: вербальная операция с условно релятивными именами есть «на самом деле» манипуляция, часто небезопасная, с безусловно каузальными реальностями.

Булгаков, неплохо чувствовавший метафизику языков колорита и причастный школе «умозрения в красках» (см. его эссе о В. Васнецове, А. Голубкиной, П. Пикассо), готов и эстетику имени перевести в контексты живописного восприятия. Если число корней в языке сравнимо с числом «красок на палитре, чтобы извлечь из нее все нужное», а суждения дефинируют идеи, т. е. «мировые краски», стало быть: «Язык всегда рисует. Он есть всегда поэтическое творчество, творимая в слове картина мира» [6, с. 95, 89, 98]. Подобным образом работают и музыкальные метафоры: древо категорий мало считается с «прокрустовым ложем кантовской таблицы», но «содержит разные комбинации категорий в их вольной и прихотливой рапсодии» [6, с. 168].

Следуя заветам классического романтизма в шеллингианской его огласовке, Булгаков пытается вернуть самим словам ‘музыка’ и ‘поэзия’ их исконно-заглавное смысловое единство, в котором они пребывали нераздельно в слове ‘искусство’ (мандельштамово «Она еще не родилась…»). Более того: не только музыка и слово празднуют у нашего философа праздник «вечного возврата» к изначальному мусикийному содружеству («может ли поэзия стать рапсодией мира?» [6, с. 18]), но и ‘тэхнэ’, извлеченное Булгаковым из материнских глубин платоновской Традиции, опять заявляет у него о своих правах на терминологический синтез: «…возможна ли наука как поэзия или поэтическая наука?» [6, с. 218]. Если стих — это «форма форм», то ‘поэзия’, понятая как иное имя для энтелехийно-энергийного смыслопорождения, есть и праоснова «науки», ибо «математика есть стихотворение для истого математика. Красота самодовлеющей мысли и есть <…> ее критерий» [6, с. 206].

Имя собственное получает удвоенную характеристику: ноуменальную (метафизика смыслового облечении в имя) и феноменальную («физика» соматического овнешнения). Поскольку (в первом смысле) «имя есть сила, семя, энергия» и «формирует, изнутри определяет своего носителя <…>, оно его носит как внутренняя первопричина, энтелехия» [6, с. 242–243], постольку (во втором смысле) «имена суть <…> жилы, кости, хрящи, вообще — части ономатического скелета человека» [6, с. 254].

Синэргийная онимософия Булгакова сопрягает персоналистские контексты с космогоническими. Личное имя есть «внутренняя форма», в которой «я» обнаруживает себя в контурах собственной субъективности, в эстетической собранности и в конкретно-формальной определенности:

> …раз данное имя становится как бы идеальной плотью, образом воплощения раз данного духа, который обречен устраиваться в этом имени, жить в нем, развивать его тему. Он сознает себя уже поименованным, имя есть его самосознание, с которым он застает самого себя в мире [6, с. 257].

Чрез именное самоопределение человек обóжен и спасен. В крещении имя благодатно иконизирует «я», прообразуя человека в живую икону или, как выразился Булгаков в другом месте, в «естественную икону» [8, с. 48]. В Ономастиконе Бытия обнаруживает себя и предстоит своему будущему названное, исчисленное и структурированное Богочеловечество, наследуя спасение и искупление, дарованное ему Именем Божиим.

«ТИХИЕ ДУМЫ»: ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПЕРСОНОЛОГИЯ

«Филология» и «литературоведение» в «Тихих думах» (1918), как равно и «языкознание» и «этимология» в «Философии имени» или социология общей жизни в «Философии хозяйства», строятся в режиме парадоксального сведéния пропедевтических интонаций энциклопедистов XVIII в. (за минусом деизма и цинизма последних) и приемов православной педагогии.

Соответственно, жанрам возвращены их исконные свойства в перечне основных экзистенциалов (‘трагедия’, ‘мистерия’); герои литературы знаменуют философско-антропологическую проблемность и эстетическую характерологию.

Внешним поводом для появления трактата «Русская трагедия» (1914) послужила, возможно, широкомасштабная полемика вокруг театральных постановок «Бесов», вызванная провокаторскими статьями Горького. В этой работе Булгакова особый интерес представляет трактовка романа как мистерии, а также эстетико-богословская антропология триады ‘лик / лицо / личина’.

В год публикации булгаковской статьи «Путь» издает полный текст «Столпа…» о. Павла Флоренского, где показано, что человек, впавший в прелесть самообольщения и гордыни, выдумывает себе личины, забывая, что ему как богоподобному существу, дано лицо, в котором, по замыслу Творца, задан лик. В том же году «Русская мысль» печатает статью Вяч. Иванова «Основной миф в романе «Бесы»», где речь идет о фаустианской маске Николая Ставрогина и мефистофельской — Петра Верховенского. Булгаков как бы итожит эти теологумены в формулах типа: «Актерство, перенесенное в жизнь, неизбежно становится провокацией, таков Ставрогин, этот актер в жизни, личина личин, провокатор» [8, с. 16].

Характерны в статье Булгакова резкие выпады против театральности и сценичности; эстетическая критика обретает вдруг черты пуританского обскурантизма. Булгаков противопоставляет сцену и литургию, пытаясь в терминах средневековой номенклатуры «реализма» и «номинализма» опорочить первую в пользу второй: «Сцена есть область дурного идеализма зеркальности и призрачности, в противоположность реальности литургического обряда» [8, с. 15[. Это — парафраз мнения о. Павла Флоренского:

> Когда безусловность теоцентризма заподозривается, и наряду с музыкой сфер звучит музыка земли (разумею «землю» в смысле самоутверждения человеческого «я»), тогда начинается попытка подставить на место помутневших и затуманившихся реальностей — подобия и призраки, на место теургии илллюзионистическое искусство, на место божественного действа — театр [30, с. 62–64].

Булгаков почти нарочито путает условность сцены с номинализмом в философии и теологии, а реализм литургии — с мистикой вечного события. Путает он и актерство на сцене и артистизм жизненного поведения.

Тот род критики, что сам поименовал себя философской, менее всего занят вопросами поэтики. Его интересуют эстетические репрезентации вечных ситуаций и художнические трофеи экзистенциального опыта. В блестящем эссе о маленькой трагедии Пушкина (1915) Булгаков исследует не просто архетип зависти как «болезни дружбы», он изучает ‘Моцарта’ как явление моцартианства, а ‘Сальери’ — как феномен сальеризма. И тогда ‘зависть’ как простое состояние самоуниженной твари умельчается на фоне панорамы ‘мирового предательства’ и прочих дериватов Мирового Зла. Эпоха Булгакова была насквозь сальеристична, причем вдвойне: в сфере культуры — «мистика Прекрасной Дамы, к<оторая> привела прямохонько к большевизму», как сказано в эссе «Из памяти сердца». В сфере идеологии мы имеем как раз завистью порожденную теорию классовой мести — «и начинается марксистская гражданская война» [19, с. 138]. Сальери понят как гениефаг, пожиратель моцартианского живоначалия; сальеризм — это некроз культуры, насмерть пораженной эстетическим самообманом. Инверсия ‘гения’ и ‘злодейства’ наяву свершается в новелле Брюсова «Моца́рт», законченной в 1915 г.: здесь герой-скрипач, прозванный окружающими «Моца́ртом», проявил черты вполне подлого предательства по отношению к своей возлюбленной (перенос ударения на «пошлое место» маркирует смену ценностного знака).

Положительным коррелятом демонизованному эстетизму леонтьевского типа или эстетству в форму религии искусства («Труп красоты. По поводу картин Пикассо», 1914). Булгаков полагает этику Другого в предвосхищение того рода философии, которую позже назовут диалогической.

Булгаков тонко прочувствовал, что тема дружбы для эпохи Дельвига, Батюшкова и Пушкина обладала ценностью высшего порядка, утраченной Серебряным веком (см. у Блока: «Поэты», 1908). Напрямую цитируя письмо «Дружба» из «Столпа…», автор «Тихих дум» Булгаков с прилежностью ученика опять суммирует рассуждения своего духовного сотрапезника:

> Что же есть дружба не в психологии ее, но в онтологии? Не есть ли она выход из себя в другого (друга) и обретение себя в нем, некоторая актуализация двуипостасности и, следовательно, преодоление ограниченности самоотречением? [8, с. 47].

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ТЕОДИЦЕЯ

Смысл истории — основная тема жизни и философско-религиозного творчества Булгакова. На пути от «марксизма к идеализму», а от него — к богословским концепциям мирового процесса историософская проблематика остается в центре внимания. Булгаков отказался от теорий прогресса, когда уяснил для себя их псевдорелигиозную природу; отказался и от философии, когда понял, что она обслуживает проблемы описания лишь эмпирических процессов; исчерпал для себя дескриптивные возможности имяславия, философии языка и имени и, наконец, оставил себе в творческий удел тот тип богословствования, который именуется софиологией. В ее рамках Булгаков нашел свою весьма специфическую нишу и весьма маргинальную позицию, вызвавшую множество нареканий со стороны традиционной православной догматики. В «Философии хозяйства» Булгаков совершает героические усилия, чтобы разыскать в структурах социальной жизни ту ее область, что имеет автохтонные корни (национальная почва, кровно-родственное ощущение языка и этноса) — с одной стороны, и включена в «домостроительный» План Божьего мира через разумное целеполагание труда как человеческой работы в истории — с другой. Эта область и была названа «Хозяйством», а проще говоря — это Дом, обустроенный к жилью мир, но еще не «цивилизация» в ее противопоставленности «культуре». Это не только социально-экономическая сфера, которой Булгаков, профессор политэкономии (с 1901), не мог не придавать кардинального значения, но еще и феномен духовный и психологический. В этом смысле Булгаков рассуждает о «духе хозяйства», по аналогии с упоминаемым здесь же «духом капитализма» В. Зомбарта и М. Вебера. Но, коль скоро «София правит историей как Провидение, как объективная ее закономерность, как закон прогресса» [7, с. 171], а Хозяйство есть творчество, синтез свободы и необходимости и, хотя «свобода распространяется лишь на «ход исторического процесса, но не на его исход» [7, с. 232], то личности дана прерогатива, никакой социологией не предусмотренная: «Каждый человек есть <…> художник собственной жизни» [7, с. 230].

Взамен механической причинности через необходимость Булгаков предлагает «живую причинность, или причинность через свободу» [7, т. 1, с. 252] «Философия хозяйства» стала для автора памятником последней встречи богословской проблематики с чуждым ей языком философского описания. Булгаков пытается преодолеть это противоречие испытанным в русской мысли способом: путем онтологизации и объекта, и категорий, его осмысляющих: «Корни науки заложены в софийности твари, т. е. в том, что объективная, или транссубъективная, связь вещей есть связь логическая и познается под формой закона причинности» [7, с. 253]. Призывая обогатить научную социологию принципом «мистического реализма» и дать софиологии функцию метафизики истории, Булгаков пытается преодолеть то, что в рамках принятого метаязыка непреодолимо: превратить историософию (метод) и историю (объект) в онтологически гомеоморфные феномены, в онтологию софийного присутствия Премудрости и в форме знания, и в коррелятивной ей реальности жизненного мира. Для предприятия такого рода Булгакову пришлось

расстаться с политэкономическими доктринами, прописать этику и эсхатологию хозяйства в «Свете Невечернем» — книге, объявленной как вторая часть «Философии хозяйства».

В «Свете Невечернем» Булгаков предлагает различить действия Бога в мире через человека (теургия; нисхождение) и действие человеческое, «совершаемого силой божественной софийности, ему присущей» (антропоургия, софиургия; восхождение). Теургия (т. е. богодейство) «как задача для человеческого усилия, невозможна и есть <…> богоборство»; «теургия есть божественная основа всякой софиургии» [5, с. 320–321]. Полемическим фоном этих тезисов следует счесть соловьевскую идею «свободной теургии» как деятельности по «организации действительности» (которая есть и «организация знания») и исторической возможности перехода от жизни во внешнем и чуждом мире к жизни в истине и в Боге («Критика отвлеченных начал»). Но гораздо более существенный адресат полемики Булгакова — это Н. Ф. Фёдоров со своим проектом Общего дела. Утилитарную программу «воскрешения отцов» и «регуляции природы» Булгаков назвал «хозяйственно-магическим» прожектом, что позволило ему сделать резонное замечание («неясно, есть ли в представлениях Н. Ф. Фёдорова какое-либо место метаистории жизни «будущего века», отделенной онтологической катастрофой от нынешнего эона» [5, с. 313]) и квалифицировать энтузиастический замысел мыслителя как последнее слово «новоевропейского гуманизма» [5, с. 314].

Федоровской утопии, в которой Божье дело Воскресения и Преображения отдано людям-воскресителям, Булгаков противоставит развитие соловьевской мысли об искусстве как прибежище подлинной теургии. Исскуство не в состоянии осуществить софийное преображение мира, в лучшем случае, оно способно ознаменовательно показать красоту, жаждать ее, исполняться ее прообразами, чтобы исчезнуть, как все тварные и рукотворные формы, с исторического горизонта и уступить место самой Красоте:

> Эпоха искусства естественно приближается к концу, когда в мир грядет сама Красота. Однако ранее этого прихода сгущается космическая мгла, и <…> возгорается тоска по красоте, назревает мировая молитва о Преображении [5, с. 333].

«Конец искусства» у Булгакова лишен бердяевских оттенков «апокалипсиса культуры» в конце времен. Софийная Богоматерия и особенное богочеловечество Булгакова в соратном труде Творца и твари по исполнению заветов Премудрости объединены общемировой эстетической презумпцией, перерастающей у русского мыслителя из онтологической гипотезы в фундаментальный принцип и софиологии как науки об исполнении смысла истории, и философии исторического зодчества как деятельности эстетической по преимуществу. Подчеркнем: Булгаков не распространяет принципы искусства на реальность (это удел эстетизма, о чем он пишет достаточно внятно и подробно); далек он и от технологии изготовления «реалиорной» реальности средствами символического продуцирования (Вяч.Иванов). Булгаков настаивает на мысли о «синэргии» — богочеловеческом мироустроении Хозяйства по канону Софии, которая есть Истина, Благо и Красота. Софийные умения даны человеку как творческая способность и артистическое мироощущение:

> Артистическое мироощущение не есть порождение эстетической есть порождение эстетической похотливости или притязательной манерности, потому что оно может сочетаться и с вполне отчетливым и скромным художественным самосознанием, но оно имеет глубочайшую основу в человеческой природе [5, с. 306].

Булгаков строит свою общую историософию в терминах философии творчества: «Человек есть свободный исполнитель своей темы»; «Жизнь есть творчество, а поэтому история есть творчество» [5, с. 303]; «Если софийное творчество стремится к некоему узрению, к художественному достижению, а потому выражается в «творении, то молитвенное творчество, «духовное художество», «умное делание», осуществляется сполна в самом «акте — молитве и богообщении» [5, с. 323]. Булгаков мыслит Богоматерию и человеческие планы бывания пластично — телесно и ипостасийно. Рассуждая в статье 1908 г. о наследном значении первохристианского мирочувствия, Булгаков работает в категориях эстетической пневматологии и антропологии:

> В историческом потоке великого переселения народов не спаслась античная цивилизация <…>, не уцелела старая плоть истории, сохранилась лишь новая душа истории — первохристианская церковь. И эта духовная сила, зарождающаяся в недрах религиозной личности <…>, преобразовывает и новую плоть истории, историческое лицо мира [4, с. 177–178].

Для Булгакова «Церковь есть душа души мира и души истории. Онтология истории и есть церковная история, <…> внутреннее свершение ее судеб» [5, с. 350]. Софиология Булгакова позволяет эти немыслимые для иных режимов мысли переходы экклезиологии в пневматологию и онтологические сращенья софийных конституций Бытия с беспокойной плотью исторической жизни. Он учился этим онтологическим инверсиям и метаморфозам у о. Павла Флоренского, а пониманию того, что «ныне человеческая история есть существенно трагедия» и что «философия истории по существу своему может и должна быть философией трагедии» [5, с. 303, 304], — у Бердяева. «Внечеловечная» картина мира Соловьёва и безблагодатный активизм Фёдорова выгодно оттеняют булгаковскую метафизику небесполезности исторического дела, от которой так далеки и Соловьёв, и Фёдоров, да, кстати, и Бердяев.

Булгаков обосновывает эстетическое оправдание мира; это и есть его историософия. Чтобы остаться на почве онтологизма, он придумал тварно-нетварную Софию, освободив ее от чисто трансцендентных моментов, что в картине мира Соловьёва столь далеки от исторической мпирии, и обогатив православно-символическим опытом переживания. Такой Софии можно доверять и не бояться, как боялся ее меняющихся обликов Блок. В ней нет апокалипсиса (как в хозяйстве нет апокалиптики), но есть путеводная эсхатология надежды.

По позднейшим разъяснениям Булгакова, София — не ипостась, но сама идея ипостасности, чин мировой красоты, эстетический модус мира, внутренняя икона Бога, Истории и Космоса; этой иконией снят дуализм Бога и мира («только отблеск, только тени»), символа и смысла. Небо стало ближе через присутствие Софии на всех уровнях мировой жизни и миро-

вого смысла. Это — главная заслуга Булгакова: одомашнение небес, в них обнаружилась Хозяйка и свидетельница мирового Очага — София. Через идею Софии человек и Бог получают общую ось причастности к смысловому телу исторического мира; человек — в форме благодати, а мир — в форме дара бытия. Призванность мира и человека к бытию есть акция по смыслоустроению Бытия, где Софии принадлежит конструктивная функция в плане космогоническом и учительно-направляющая — в плане историческом. В Софии — точка смыслового схождения Космоса и истории, место Встречи Промысла и исторического труда, домостроительства Св. Духа и одержания навыков верного зодчества истории. Чтобы придти к таким представлениям, Булгакову надо было уяснить полноту человеческого как полноту религиозного (не бывает нерелигиозных людей, потому и создаются мыслителем эссе о Герцене (1902), Чехове (1904), Фейербахе (1905) и Марксе (1906) как «религиозных типах» и даже об Иване Карамазове как «философском типе» (1902)), а компетентность философского суждения об истории — как богословски насыщенную компетентность. Как в софийном мире нет лишнего и ущербного (он тотально благостен, и разумной мерой Плеромы — Полноты Божьей как раз и является апокатастасис — обетование всеобщего спасения, включая падших духов и Сатану), так и для софиологии мировые перспективы прозрачны, доступны уразумению и как бы самоочевидны в надежной простоте премудрых и предвечных абрисов. Есть в этих построениях и другая сторона. Мифологемой Софии Булгаков некоторым образом «упразднил» проблему теодицеи, которая «сама собой» вернулась к нему в последней книге («Апокалипсис Иоанна»): реальная история оказалась столь же далека от благодатных посулов софийности, как и раньше. Софиологии Булгакова оказались недоступны последние вопросы ни бытия личного (в «Софиологии смерти» почти нет никакой Софии), ни бытия исторического (если история есть апокалипсис, то София и тут не при чем).

Зададим учению нашего мыслителя вопрос: убедился ли Булгаков в том, что если историю можно свести к онтологии, то онтологию к истории — никак нельзя? Между прочим, это вопрос не теоретический, а фундаментально-жизненный. Булгаков желает, чтобы универсальное всенахождение Софии шло в условиях отсутствия у нее врагов, например, Мирового Зла (какое же зло в софийном мире?). Но именно зло-то и не дает онтологии стать историей, потому что с внедрением Софии в самое сердце Мира снят момент драматических различений, агентов борьбы, снята и интрига мировой драматургии. Сама по себе София несобытийна, она есть успокоение и гармонизация всякой беспокойной событийности.

Сейчас бы сказали, что София у Булгакова — это аттрактор, определяющий телеологию мирового равновесия. В ее природе есть забота об истории, но своей имманентной историчности она не имеет, она «больше» и «прежде» ее. Поэтому она равнодушна ко времени истории, срокам и датам. София — не память, а мудрость памяти, не проект сбывания истории, а инстанция ее правды. Как тварно-нетварная, София не участна, а причастна, не исторична, а метаисторична, в ней дана людям идея итога, а не процесса, знания, а не сознавания. Да, она является смысловой «основой» исторически-событийной «ткани»,

но Софии некоторым образом «все равно», когда же наконец внешний рисунок этого «ковра» совпадет с промыслительными линиями мировой «основы», ею прочерченными. Есть «музыка» истории и есть «ноты» Промысла — почему же человечество так безбожно фальшивит? Смысл исторического дня, полагает автор книги «Два Града», читается современниками с точностью до наоборот, и русской интеллигенции суждено было довести драму богоборчества до конца («Героизм и подвижничество»).

Лейбниц, от которого пошло словечко 'теодицея', придумал поразительную по наивности теорию оправдания Мирового Зла, которую справедливо высмеял язвительный Вольтер, придумавший, в свою очередь, словосочетание 'философия истории'. Теодицею Лейбница очень быстро назвали эстетической, коль скоро, по его благодушным разъяснениям и не без влияния св. Августина, Зло «состоит в лишенности бытия», но оно онтологически необходимо в промыслительном («перформативном») замысле Творца, в соответствии с которым «будущий порядок и всякое будущее искусство» предопределены к жизни в этом наилучшем из миров [22, с. 148, 65].

Современники Булгакова высказали резкие суждения по поводу эстетической теодицеи.

> Эстетическая необходимость («тень», «диссонанс») никогда не может оправдывать реального зла, ибо этические ценности не могут быть принесены в жертву эстетическим; первые — иерархически выше. Существо, которое создало бы и предопределило реального (а не театрального) Иуду и его предательство, *для красоты целого*, было бы для нас существом этически неприемлемым [11, с. 28].

За десять лет до этих горьких слов Вышеславцева мы читаем у Е. Трубецкого: «…этот эстетизм содержит в себе кощунственную мысль о зле как о необходимом украшении созданного Богом мира» [27, с. 88].

Имя Иуды мелькнуло здесь знаменательным образом: в 1931 г. Булгаков напечатал в «Пути» почти целую книгу «Иуда Искариот — Апостол-предатель», где пытался оправдать Иуду как концептуального героя Нового Завета на языке эстетической теодицеи; справедливости ради скажем, что автор внес в свои построения глубоко трагические интонации, которых начисто лишен равнодушный ко Злу Лейбниц [36; 24].

Соловьевский проект Богочеловечества как идеальную метаисторическую задачу Булгаков превращает в проблему актуального исторического дела и исторической жизни сегодняшнего дня. Его эсхатология насыщена социальным историзмом в понимании ближайших задач, она прагматична, как учебник, и продиктована Софией Земной — подлинной историософской музой Булгакова. Булгаков пытается примирить внеисторическую экклезиологию и символогию Флоренского, его философию культа с соловьевской апокалиптикой свершения русской судьбы в философии спокойного творческого труда по восстановлению христианских ценностей самого труда, религиозной картины мира и общей жизни в Церкви. Церковность как ведущая доминанта мышления и мировосприятия Булгакова не помешала его глубоко социализованной интуиции и своего рода софийной «хтонике»; благодаря этим качествам Булгакову во многом удалось перестроить русскую историософию

«из утопии в науку». Однако уяснение эпистемологического статуса учения Булгакова — не наша задача.

Нам остается сказать, что эстетическая теодицея стала у Булгакова завершением всей его эстетики, включая сюда эстетизованные конструкты философии имени, антропологии и пневматологии. Грамматические категории у Булгакова вспомнили, что их семантика глубоко онтологична, а категории социологии имеют своей прародиной мифологические глубины хтонического мироощущения. Историософия, в свою очередь, стала у нашего автора подлинной эсхатологией надежды и эстетикой истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев Н. Н. Опыт построения философской системы на понятии хозяйства (1912) // С. Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. — СПб.: РХГА, 2003. — Т. 1.

2. Бочаров С. Г. «Европейская ночь» — как русская метафора: Ходасевич, Муратов, Вейдле // Europa orientalis. — Салерно, 2003. — XXII, № 2.

3. Булгаков С. Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. — М., 2000.

4. Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. — СПб., 1997.

5. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. — М., 1994.

6. Булгаков С. Н. Философия имени. — СПб., 1998.

7. Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 1.

8. Булгакова С. Н. Тихие думы / сост., подг. текста и комм. В. В. Сапова; послсл.. М. Долгова. — М., 1996.

9. Бурлака Д. К. Богочеловечество // Вестник РХГА. — 2005. — Т. 6.

10. Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. — М., 2010.

11. Вышеславцев Б. Трагическая теодицея // Путь. — 1928. — № 9. — С. 28.

12. Гайденко П. П. Человек и человечество в учении В. С. Соловьева // Вопросы философии. — 1994. — № 6.

13. Гальцева Р., Роднянская И. Реальное дело художника («Положительная эстетика» Владимира Соловьева и взгляд на литературное творчество) // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. — М., 1991.

14. Горелов А. От расщепленного человека к целостной личности // Общественные науки и современность. — 1991. — № 1.

15. Давыдов Ю. Н. Вебер и Булгаков (Христианская аскеза и трудовая этика) // Вопросы философии. — 1994. — № 2.

16. Дмитриев В. Символ. Философско-поэтическая мысль русского символизма. — Siedlce, 2008.

17. Иванов Вяч. Родное и Вселенское / сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. — М.,1994.

18. Ильин В. Н. Запечатанный гроб. Пасха Нетленная. — Париж, 1926.

19. Ильин И. И. Собр. соч. — М., 1994. — Т. 3.

20. Козырев А. П. Нижегородская Сивилла // История философии. — М., 2000. — Вып. 6.

21. Козырев А. П. Целостная личность // Русская философия: Словарь / под общей ред. М. А. Маслина. — М.: Республика, 1995. — С. 598–599.

22. Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. — М., 1989. — Т. 4.

23. Мицкевич Д. Н. «Реалиоризм» Вячеслава Иванова // Христианство и русская литература. Взаимодействие этнокультурных и религиозно-этических традиций в русской мысли и литературе. — СПб., 2010. — Сб. 6.

24. Проблема Зла и теодицея / ред. В. К. Шохин. — М., 2006.

25. Роднянская И. Б. Сергей Николаевич Булгаков — отец Сергий: Стиль мысли и формы мысли // Вестник РХД. — Париж; Нью-Йорк; М., 2001. — № 182.

26. Роднянская И. Б. Читатель и толмач замысла о мире // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Искусство, 1999. — Т. 1.

27. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / сост. А. П. Полякова, П. П. Апрышко. — М.: Республика, 1994.

28. Фишер П.. Ущелье перед Омегой // Космизм и Новое мышление на Западе на Востоке. — СПб., 1999.

29. Флоренский Павел, свящ. Имена. — М., 1993.

30. Флоренский Павел, свящ. Соч.: в 2 т. — М., 1990. — Т. 2: У водоразделов мысли.

31. Флоренский Павел, свящ. Соч.: в 4. — М.: Мысль, 1999. — Т. 3(2).

32. Хоружий С. С. Исихазм, Богочеловечество, ноогенез и немного о нашем обществе. // Начала. — 1992. — № 2.

33. Хоружий С. С. От синэргийной антропологии к социальной философии, или Диалог с Максом Вебером // Фонарь Диогена. Проект синэргийной антропологии в современном гуманитарном контексте // сост., общая и научная ред. С. С. Хоружего. — М., 2010.

34. Швебс Г. И. Идея ноосферы и социальная экология // Вопросы философии. — 1991. — № 7.

35. Шманеева Л. В. «Духовная телесность» в философии С. Н. Булгакова // Булгаковские чтения. Международная научная конференция (Памяти С. Н. Булгакова). — Орел, 2008. — С. 334–338.

36. Шукуров Ш. М. Художественное творчество и проблема теодицеи // Шукуров Ш. М. Эстетика Бытия и эстетика Текста в культурах средневекового Востока. — М., 1995. — С. 51–75.

37. Элоян М. Р. Философия хозяйства С. Н. Булгакова в контексте русской и европейской философии кон. XIX — нач. XX в. Дисс. <…> доктора филос. наук. М., 2006.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.022
УДК 1(091)

И. И. Евлампиев, Ли Тяньюнь [*]

ИВАН КАРАМАЗОВ В РАЗМЫШЛЕНИЯХ С.Н. БУЛГАКОВА: СОВРЕМЕННАЯ ОЦЕНКА ГЕРОЯ И ПОЗИЦИИ КРИТИКА[**]

В статье анализируется известная работа С. Н. Булгакова, посвященная анализу образа Ивана Карамазова в контексте всего творчества Ф. М. Достоевского. Показано, что несмотря на сохраняющуюся популярность этой работы, она дает совершенно неверную интерпретацию образа главного героя последнего романа Достоевского и всего его творчества. Булгаков утверждает, что Иван Карамазов является для писателя «отрицательным» типом и с помощью его истории Достоевский осуждает атеистические и социалистические убеждения Запада и защищает традиционное русское православие. Более внимательный сравнительный анализ текстов, относящихся к Ивану Карамазову, и текстов самого Достоевского из «Дневника писателя» позволяет увидеть совсем другой смысл образа Ивана: через него Достоевский точно и последовательно передает главное содержание собственного религиозно-философского мировоззрения и выражает весьма критическую оценку традиционной христианской религиозности.

Ключевые слова: религиозно-философское учение Ф. М. Достоевского, С. Н. Булгаков, Иван Крамазов, атеизм, социализм.

I. **I. Evlampiev, Li Tianyun**

IVAN KARAMAZOV IN REFLECTIONS OF S.N. BULGAKOV: MODERN ASSESSMENT OF THE HERO AND THE POSITION OF THE CRITICIAN

The article analyzes the well-known work of S. N. Bulgakov, dedicated to the analysis of the image of Ivan Karamazov in the context of all the works of F. M. Dostoevsky. It is

---

[*] Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры; Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; yevlampiev@mail.ru.

Ли Тяньюнь, аспирант кафедры русской философии и культуры; Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; litianyun19920616@foxmail.com.

[**] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 20–011–00272А «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

shown that, despite the continued popularity of this work, it gives a completely incorrect interpretation of the image of the protagonist of Dostoevsky's last novel and all of his work. Bulgakov argues that Ivan Karamazov is a «negative» type for the writer, and with the help of his story Dostoevsky condemns the atheistic and socialist beliefs of the West and defends traditional Russian Orthodoxy. A more attentive comparative analysis of the texts relating to Ivan Karamazov and the texts of Dostoevsky himself from *Diary of a Writer* allows us to see a completely different meaning of the image of Ivan: through him Dostoevsky accurately and consistently conveys the main content of his own religious and philosophical worldview and expresses a very critical assessment of traditional Christian religiosity.

Keywords: religious and philosophical doctrine of F. M. Dostoevsky, S. N. Bulgakov, Ivan Kramazov, atheism, socialism.

Публичная речь С. Н. Булгакова «Иван Карамазов как философский тип», прочитанная в ноябре 1901 г. в Киеве и опубликованная в 1902 г. в главном философском журнале России «Вопросы философии и психологии», по своей популярности, вероятно, превзошла множество других произведений, посвященных творчеству Ф. М. Достоевского, и задала влиятельную традицию понимания не только героя последнего романа Достоевского, но, в значительной степени, и всего творчества писателя.

Признав Ивана Карамазова выражением важнейшего философского типа, созданного Достоевским, Булгаков приписал тот же тип личности, двум знаковым фигурам западной культуры — Фаусту и Ф. Ницше. Несмотря на кажущуюся неуместность соединения литературного героя и известного мыслителя, подход Булгакова можно признать вполне закономерным в рамках его собственных представлений: с одной стороны, в образе Фауста И. В. Гёте задал тот тип человека, который в наибольшей степени соответствует прагматичной природе западной цивилизации; с другой стороны, Ницше для представителей православной традиции, с которой в начале века начал сближаться Булгаков, представал в качестве яркого примера секулярной тенденции Запада. В убеждениях Ивана Карамазова Булгаков видит соединение этих негативных сторон западного мировоззрения, впрочем, как и проницательную критику этого мировоззрения, что делает его образ многомерным и не поддающимся однозначной негативной оценке (хотя такую однозначную оценку Булгаков в конце концов дает).

Суть западного мировоззрения интерпретатор сводит к трем главным слагаемым: атеизму, т. е. отрицанию религии и религиозного освящения жизни; позитивизму, т. е. провозглашению разума и научного познания основой жизни; и социализму, т. е. теории прогресса, задающей в качестве цели исторического развития человечества все большее равенство, обеспечиваемое материальным развитием и все большим общим благополучием.

Такая характеристика достаточно точно определяет мировоззрение Фауста, находящегося в кульминационной точке движения западной цивилизации к реализации своих целей. Но можно ли приписать это же мировоззрение Ницше и Ивану Карамазову? Нам кажется, что это невозможно сделать без больших оговорок. Казалось бы, сам Булгаков делает такого рода оговорки, поскольку он соглашается с тем, что Ницше и Иван не просто провозглашают указанные идеи, но сопровождают их значительными критическими возражениями. Тем

не менее Булгаков объясняет их мировоззрение на основе этих идей, т. е. признает указанную критику поверхностной и не приводящей к опровержению ложных убеждений. По сути, он видит здесь не «критику» важнейших западных идей, а всего лишь «сомнение» в них.

> Иван с честной неустрашимостью и с жестокой последовательностью делает этические выводы из философии атеизма или, если позволено употребить философский термин наших дней, позитивизма, он приходит к безотрадному для себя выводу, что критерий добра и зла, а следовательно, и нравственности, не может быть получен без метафизической или религиозной санкции. Религиозной веры у него нет, но с ее потерей он с ужасом теряет и нравственность [1, с. 23–24].

Как мы видим, Булгаков в конце концов без всяких оговорок приписывает Ивану атеистическое и позитивистское мировоззрение. В качестве главного аргумента для него выступает беседа, пересказанная Миусовым, в которой Иван выражает скандально известный тезис «если Бога и бессмертия нет, то всё позволено».

> Не далее как пять дней тому назад в одном здешнем, по преимуществу дамском, обществе он торжественно заявил в споре, что на всей земле нет решительно ничего такого, что заставляло бы людей любить себе подобных, что такого закона природы, чтобы человек любил человечество, не существует вовсе, и что если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие. Иван Федорович прибавил при этом в скобках, что в этом-то и состоит весь закон естественный, так что уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия. Но и этого мало, он закончил утверждением, что для каждого частного лица, не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему религиозному и что эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении [3, с. 64–65].

Однако если мы внимательно отнесемся к приведенным Миусовым суждениям, то не найдем категоричного отрицания идеи бессмертия и категоричного утверждения тезиса «всё позволено». Наоборот, Иван вполне определенно утверждает, что «если есть и была до сих пор любовь на земле, то <…> единственно потому, что люди верили в свое бессмертие» (курсив наш. — *Авт.*). И только в качестве гипотезы утверждается: «..уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила». Получается, что Иван не столько передает свои убеждения, сколько обсуждает главную проблему человечества: опасность потери моральных основ при потере веры в бессмертие.

Здесь важно увидеть буквальное совпадение рассуждений Ивана с рассуждениями самого Достоевского о проблеме бессмертия в «Дневнике писателя» за 1876 г. Сначала Достоевский опубликовал рассказ «Приговор», где показал странного материалиста и атеиста, который кончает с собой именно потому,

что, будучи последовательным мыслителем, выводит из своего мировоззрения отрицание бессмертия и отсутствие в жизни смысла. Парадоксальность рассказа заключается в том, что его герой не выглядит неразвитым или глубоко заблуждающимся человеком, мы не чувствуем, что писатель осуждает его. Наоборот, рассказ подводит к мысли, что герой гораздо выше обычных людей, которые, по его собственному выражению, «похожи на животных» и «соглашаются жить охотно, но именно под условием жить как животные, то есть есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей» [4, с. 147]. Получив от читателей множество писем, в которых те высказывали недоумение по поводу содержания рассказа и упрекали писателя за то, что он изобразил «отрицательного» персонажа, Достоевский однозначно встает на сторону своего героя, т. е. прямо признает его более развитой и думающей личностью, чем обычные люди.

> Для него <для героя рассказа> становится ясно как солнце, что согласиться жить могут лишь те из людей, которые похожи на низших животных и ближе подходят под их тип по малому развитию своего сознания и по силе развития чисто плотских потребностей. Они соглашаются жить именно как животные, т. е. чтобы «есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей». О, жрать, да спать, да гадить, да сидеть на мягком — еще слишком долго будет привлекать человека к земле, но не в высших типах его. Между тем высшие типы ведь царят на земле и всегда царили, и кончалось всегда тем, что за ними шли, когда восполнялся срок, миллионы людей [5, с. 47].

Достоевский не утверждает буквально, что его герой (материалист и атеист!) принадлежит к числу «высших типов», которые «царят на земле», но по контексту высказывания совершенно очевидно, что это предполагается: если бы герой прожил дольше, если бы преодолел экзистенциальный кризис, то он обрел бы идею бессмертия и безусловно стал бы таким «высшим типом». Это предположение тем более закономерно, что Достоевский постоянно указывает на то, что людей, обладающих подлинной верой в бессмертие, очень мало, и к ним совсем не относятся обычные, рядовые верующие, регулярно посещающие церковь: их вера абсолютно формальна и не выводит их за рамки «животного» существования. «Право, у нас теперь иной даже молится и в церковь ходит, а в бессмертие своей души не верит, то есть не то что не верит, а просто об этом совсем никогда не думает» [5, с. 50].

Напомним, что Достоевский в 1868–1869 гг. разрабатывал замысел романа «Атеизм», в котором предполагал показать простого чиновника, который до 45 лет был «обычным» верующим, но вдруг осознал, что в реальности ни во что не верит. *Сознательно* принимая атеизм он *поднимался* над прежним «животным», бездумным существованием и в конце концов, по замыслу Достоевского, должен был обрести подлинную, глубокую веру и идею бессмертия. Герой рассказа «Приговор», безусловно, относится к этому же типу ищущих людей, вставших на путь обретения истинной веры. Но тогда подобным же человеком мы должны признать и Ивана Карамазова, который не столь однозначно защищает атеизм, а скорее находится в ситуации решающего выбора между атеизмом и верой в бессмертие. Ведь именно об этом говорит Ивану

старец Зосима, проницательно угадав главную проблему, мучающую Ивана. «Идея эта еще не решена в вашем сердце и мучает его. <…> В вас этот вопрос не решен, и в этом ваше великое горе, ибо настоятельно требует разрешения…» [3, с. 65] И на вопрос Ивана о том, может ли этот вопрос быть решен в нем в положительную сторону, продолжает:

> Если не может решиться в положительную, то никогда не решиться и в отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его. Но благодарите творца, что дал вам сердце высшее, способное такою мукой мучиться, «горняя мудрствовати и горних искати, наше бо жительство на небесех есть». Дай вам Бог, чтобы решение сердца вашего постигло вас еще на земле, и да благословит Бог пути ваши! [3, с. 65–66].

После этого Иван принимает благословение у старца и целует ему руку.

Если Достоевский вполне уверенно причисляет героя рассказа «Приговор» к людям «высшего типа», то тем более к ним относится Иван, который однозначно понимает необходимость для человечества идеи бессмертия и понимает ее обоснованность. Он пока еще сам не сделал последнего шага к ее принятию, но другие люди живут, даже не задумываясь об этом. Обратим внимание на то, что Достоевский и свою веру описывал как добытую в величайших сомнениях и мучениях: «И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла <…>» [8, с. 86]. В этом смысле сложную диалектику веры и неверия в Иване можно рассматривать как вполне адекватное и глубокое отражение религиозных исканий самого Достоевского.

Таким образом, можно сделать вывод, что определяя воззрения Ивана как атеистические и причисляя его к типичным представителям западного мировоззрения, чуждого Достоевскому, Булгаков совершает серьезную ошибку и проявляет весьма посредственное понимание идей Достоевского.

Не менее ошибочно суждение Булгакова о социалистических убеждениях Ивана, которые он якобы выразил в Поэме о Великом инквизиторе. Как пишет Булгаков,

> все сомнения Ивана образуют в своей совокупности проблему социализма, не в экономическом смысле, как ставит ее последнее время, скажем, Бернштейн и вся экономическая литература, но в смысле нравственного миросозерцания, как ставит его современная философия, в особенности Ницше, следовательно, не его теория, но его религия. Иван не социалист, ничто, по крайней мере, не дает повода считать его активным социалистом, но он всецело охвачен этим миросозерцанием, он дитя социализма, но дитя маловерное, сомневающееся. Не нужно разделять сознательно идеи века, чтобы быть тем не менее его сыном; иногда отрицание свидетельствует о гораздо более страстном отношении к отрицаемому учению, нежели равнодушное его принятие. В этом смысле можно, между прочим, сказать, что Ницше, со своей враждой к социализму, является вполне продуктом мировоззрения социализма, незаконным его духовным сыном [1, с. 41].

Под социализмом Булгаков понимает ту конкретную версию теории прогресса, которую принял XIX в.: это теория неуклонного роста материального могущества и материального благосостояния общества на основе принципов

демократии, равенства и формальной свободы (т. е. в современных политико-экономических координатах это есть социал-демократическая модель общества, реализованная в Западной Европе). В доказательство своего утверждения о мировоззрении Ивана Булгаков указывает только на образ Великого инквизитора, который отвергает содержательную, духовную свободу человека ради свободы формальной и ради равенства в материальном благополучии («сытости»). Вновь можно подивиться нечуткости интерпретатора, который не замечает, что симпатии автора Поэмы, Ивана Карамазова, не на стороне Великого инквизитора, а на стороне Христа. При этом невозможно сводить смысл этого, вероятно, главного идейного фрагмента творчества Достоевского к проблеме «социализма». Здесь речи идет о гораздо более принципиальной проблеме религиозного мировоззрения — о сути религиозной веры и, в частности, веры в бессмертие. На деле Великий инквизитор — это символическое обозначение всей исторической христианской церкви, учение которой Достоевский признает ложной, искаженной версией учения Христа и которой он противопоставляет своего *подлинного* Христа, не обещающего людям Царствия Небесного, но несущего благую весть о бесконечности именно *настоящей*, *земной* жизни (см.: [10, с. 435–490]).

Самым веским аргументом против мнения Булгакова о социалистических убеждениях Ивана Карамазова выступает обсуждение его статьи о церковном вопросе в начале сцены в келье старца Зосимы. Булгаков почему-то не упоминает этого эпизода, хотя он более прямо относится к вопросу о «социализме», чем Поэма о Великом инквизиторе.

Основное содержание статьи — дискуссия по поводу двух тем: «обращение государства в церковь» и «обращение церкви в государство». До петровских преобразований Русская Православная церковь пребывала в состоянии секуляризации, что означало неучастие государства в церковных делах. Но после петровских реформ произошло слияние церкви и государственного аппарата, и государство стало осуществлять строгий контроль над церковной жизнью. Статья Ивана Карамазова, опубликованная в газете, посвящена теоретическому труду, написанному церковным деятелем, который выступал за систему разделения церкви и государства, существовавшую до преобразований Петра Великого, и против системы подчинения церкви светской власти, сложившейся после петровских преобразований. В свою очередь, Иван Карамазов высказывается в пользу политико-церковной системы и против разделения власти и церкви. Вот как Иван формулирует свой главный тезис:

> Таким образом (то есть в целях будущего), не церковь должна искать себе определенного места в государстве, как «всякий общественный союз» или как «союз людей для религиозных целей» (как выражается о церкви автор, которому возражаю), а, напротив, всякое земное государство должно бы впоследствии обратиться в церковь вполне и стать не чем иным, как лишь церковью, и уже отклонив всякие несходные с церковными свои цели [3, с. 58].

В средневековой Европе христианская церковь подменила собой государство и даже претендовала на абсолютную власть над всеми государствами. Когда Иван Карамазов опубликовал свою статью, многие подумали, что он

возрождает именно такую концепцию радикальной теократии. Но отец Паисий сделал важное уточнение, обратив внимание на то, что в статье Ивана Карамазова говорится не о том что «церковь становится государством», а о том, что «государство становится церковью»:

> …не церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта. То третье диаволово искушение! А напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, — что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованию, и есть лишь великое предназначение православия на земле [3, с. 62].

Отец Паисий считает, что он выражает свои социальные идеалы через защиту главной идеи статьи Ивана. Для него той церковью, о которой говорит Иван, является Русская православная церковь, именно она должна взять на себя великую миссию мировой истории. Однако позиция Ивана гораздо сложнее, чем стандартная точка зрения о единственной спасающей религии, соединяющей человека с Богом. При первом упоминании о сочинении Ивана Карамазова в романе сказано: «А между тем многие из церковников решительно сочли автора за своего» [3, с. 16]. Но позже проявляется совсем другой отношение: «В конце концов некоторые догадливые люди решили, что вся статья есть лишь дерзкий фарс и насмешка» [3, с. 16]. Несовместимость этих оценок статьи Ивана говорит за то, что ни первое суждение, ни второе не основано на глубоком понимании позиции Ивана. Впрочем, ставя в название главы, в которой речь идет о статье Ивана, слова отца Паисия, Достоевский намекает на то, что в этих словах все-таки присутствует адекватное понимание точки зрения, высказанной в статье. В процессе обсуждению, отец Паисий эмоционально восклицает: «Сие и буди, буди!» [3, с. 58]. Он имеет в виду, что идеальная система государства-церкви, о которой говорил Иван Карамазов, когда-то станет реальностью. Тем не менее Иван говорит вовсе не о церковном христианстве, он предлагает совершенно новую, идеальную форму православной церкви. Интересно, что Миусов, комментируя слова отца Паисия, говорит здесь о «социализме»:

> Сколько я понимаю, это, стало быть, осуществление какого-то идеала, бесконечно далекого, во втором пришествии. Это как угодно. Прекрасная утопическая мечта об исчезновении войн, дипломатов, банков и проч. Что-то даже похожее на социализм [3, с. 58].

Еще один шаг в понимании того, что мыслит Иван под именем «церковь» в своей статье, дают его слова о западных церквях:

> …во многих случаях там церквей уже и нет вовсе, а остались лишь церковники и великолепные здания церквей, сами же церкви давно уже стремятся там к переходу из низшего вида, как церковь, в высший вид, как государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть. Так, кажется, по крайней мере в лютеранских землях. В Риме же так уж тысячу лет вместо церкви провозглашено государство [3, с. 60–61].

Как видно из этого высказывания, в понимании Ивана церковь — это определенная идеальная система отношений между людьми, противостоящая

той системе отношений, которая задается государственной властью. Наиболее ясно суть подразумеваемой здесь противоположности выражена в рукописном наброске к роману «Бесы». Здесь Князь (будущий Ставрогин) говорит Шатову:

> Вообразите, что все Христы, — ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. Если б люди не имели ни малейшего понятия о государстве и ни о каких науках, но были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же? [2, с. 192–193]

Чуть позже в рукописи сказано, что Князь «*главною идеей* принял *православие* как главное основание новой цивилизации с востока» [2, с. 195]. Именно такое «православие», в котором все люди «стали Христы», имеет в виду Иван Карамазов в своей статье под именем грядущей «церкви», и она, конечно же, очень далека от реальных церквей нашего мира.

Можно привести убедительное доказательство того, что и позиция Ивана Карамазова, выраженная в его статье, и процитированное высказывание Князя являются вполне точным выражением позиции самого Достоевского. В «Дневнике писателя» за 1880 г. он, отвечая на критику, высказанную А. Градовским против его Пушкинской речи, ясно противопоставляет два вида христианства: обычное, связанное с исторической церковью (в любой ее конфессии) и *идеальное*, *настоящее*, являющееся реальностью только в очень малом количестве людей (которые «стали Христами» в смысле высказывания Князя). Градовский в своей критической работе признал утопическим убеждение Достоевского в том, что христианские воззрения могут радикально изменить жизнь людей; в качестве примера он привел Коробочку, героиню «Мертвых душ» Гоголя, которая считает себя «истинной христианкой» и при этом третирует своих крепостных, не считая их за людей. Но Достоевский обернул замечание Градовского против него самого; указывая на то, что «истинное христианство» Коробочки на деле не несет в себе ничего религиозного, является чистым лицемерием, он продолжает:

> …если б только Коробочка стала и могла стать *настоящей*, совершенной уже христианкой, то крепостного права в ее поместье уже не существовало бы вовсе, так что и хлопотать бы не о чем было, несмотря на то, что все крепостные акты и купчие оставались бы у ней по-прежнему в сундуке. <…> говоря о новых проповедниках христианства, вы разумеете хоть и прежнее по сути своей христианство, но усиленное, *совершенное*, так сказать, уже дошедшее до своего идеала? Ну какие же тогда рабы и какие же господа, помилуйте! Надо же понимать хоть сколько-нибудь христианство! И какое дело тогда Коробочке, совершенной уже христианке, крепостные или некрепостные ее крестьяне? Она им «мать», настоящая уже мать, и «мать» тотчас же бы упразднила прежнюю «барыню». Это само собою бы случилось. Прежняя барыня и прежний раб исчезли бы как туман от солнца, и явились бы совсем новые люди, совсем в новых между собою отношениях, прежде неслыханных [6, с. 162–163].

Именно «новые люди», находящиеся «совсем в новых между собою отношениях, прежде неслыханных», и составляют основу той церкви, о которой

пишет статью Иван Карамазов, такая церковь не только не совпадает с реальной, исторической христианской церковью, но скорее является ее противоположностью. В предсмертном «Дневнике писателя» за 1881 г. Достоевский продолжает говорить о значении православия для русского народа и, разъясняя, что он имеет в виду, добавляет:

> Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, про наш русский «социализм» теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово [7, с. 18–19].

Заметим, что Иван Карамазов говорит о том, что на Западе вообще «церкви» в подлинном значении этого слова не осталось, хотя остались «церковники и великолепные здания церквей»; теперь сам Достоевский строит точно такое же противопоставление в отношении православия: «здания церковные» и «причты» он не считает сущностью подлинной православной «церкви», эту последнюю он в большей степени соотносит с русским «социализмом»! Именно этот «социализм», понимаемый как окончательное духовное единение людей, ставших совершенными и подобными Христу, и предстает в воображении Достоевского в качестве конечной цели истории и призвания русского народа. Но тогда естественно предположить, что и Иван в своей статье имеет в виду именно эту историческую перспективу и эту трактовку понятия «церкви». Вновь мы видим существенное совпадение взглядов героя и автора, в противоположность тому противопоставлению, которое выстраивает Булгаков. Конечно, он ошибается, приписывая Ивану социализм западного толка, здесь речь должна идти о «русском социализме» самого Достоевского. Никаких существенных аргументов в пользу точки зрения Булгакова, в пользу приверженности Ивана западному социализму найти невозможно: как мы уже сказали, образ Великого инквизитора, на который указывает Булгаков, говорит совсем не об этом, да Иван и не разделяет позицию Инквизитора.

Можно сделать вывод, что через Ивана Достоевский дал наиболее точное выражение своего идеала исторического развития человечества, и хотя Иван остается человеком колеблющемся между верой и неверием, это вовсе не делает его отрицательным типом и не ставит ниже других героев Достоевского. Он безусловно является *высшим типом* и *высшим героем* писателя, в том смысле, что наиболее полно выражает его религиозное мировоззрение, хотя и вместе со всеми сопровождающими его сомнениями. Согласно Достоевскому, *высшая форма веры может быть только такой*, она не может не сопровождаться сомнениями и колебаниями, ведь человек остается человеком, вместе со всеми свойственными ему противоречиями, даже поднявшись до высшего доступного ему состояния.

Интерпретация образа Ивана Карамазова в речи Булгакова дает наглядный пример совершенно ложного отношения к творчеству Достоевского, к сожалению, очень характерного для мыслителей православной направлен-

ности. Произвольно выбирая одни фрагменты анализируемого произведения и не учитывая другие (часто более важные для рассматриваемой темы!), такого рода интерпретаторы приходят к выводам, только затемняющим глубокий и нетривиальный смысл произведений великого писателя и мыслителя.

Достоевский очень остро чувствовал кризис традиционного христианства и исторической церкви, и он пытался возродить истинное, первоначальное христианство, искаженное и забытое в ортодоксальной традиции. Только цензурные соображение не позволяли ему столь же резко критиковать церковь и ее догматическое учение, как это позже делал Лев Толстой. Но внимательно читая все тексты Достоевского, можно достаточно полно и адекватно понять смысл той религиозной «революции», которую он предполагал необходимой для обновления европейской культуры. На место догматического христианства церкви должно было прийти то свободное, истинное христианство, о котором раньше Достоевского заговорили немецкие мыслители, прежде всего И. Г. Фихте (см.: [9, с. 49–69]). В этом контексте можно вспомнить сопоставление Ивана Карамазова с Ницше, которое проводит Булгаков в своей статье. Его нужно признать вполне правильным, хотя невозможно согласиться с теми негативными оценками философского мировоззрения Ницше (и Ивана), которые дает Булгаков, исходя из своих прямолинейных религиозных убеждений. Сходство воззрений Ивана Карамазова и Ницще означает сходство представлений самого Достоевского с философскими представлениями Ницше. Булгаков видит в Ницше только «нигилиста» и ниспровергателя традиционных христианских ценностей, на деле же он, как и Достоевский, является великим религиозным реформатором, отвергающим ложные формы религии ради истинной, абсолютной религии, которую принес человечеству Иисус Христос (подробнее см.: [9, с. 70–107]). Булгаков совершенно не видит этой глубокой сущности идей немецкого мыслителя, и в этом он существенно проигрывает своим современникам, многие из которых достаточно точно поняли Ницше и увидели несомненную близость его главных идей к идеям Достоевского. В итоге именно к трудам этих более проницательных современников Булгакова (Д. Мережковского, Н. Бердяева, С. Франка, А. Белого и др.) нужно обращаться за адекватными интерпретациями идей Достоевского и Ницше.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2. — С. 15–45.

2. Достоевский Ф. М. Бесы. Подготовительные материалы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 11. — С. 58–308.

3. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Книги I–X // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 14. — 512 с.

4. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. Май–октябрь // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 23. — С. 5–162.

5. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. Ноябрь–декабрь // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 24. — С. 5–65.

6. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1880 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 26. — С. 129–174.

7. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1881 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 27. — С. 5–40.

8. Достоевский Ф. М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 27. — С. 42–87.

9. Евлампиев И. И. Русская философия в европейском контексте. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017. — 468 с.

10. Евлампиев И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). — СПб.: Изд-во РХГА, 2012. — 585 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.024
УДК 1(091)

А. Ф. Макарова*

АРИСТОКРАТИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

В статье рассматриваются аристократические концепции Н. А. Бердяева, выясняется их непротиворечивость социалистическим симпатиям философа, что позволяет назвать его послереволюционную социально-философскую позицию аристократическим социализмом. Бердяев рассматривает категории аристократии и противополагаемой ей буржуазности, а также социализма в двух измерениях — социальном и духовном, что позволяет совместить, казалось бы, взаимоисключающие понятия, разведя их на разные уровни. В статье подробно описаны сущностные характеристики и атрибуты аристократа — как родового («социального»), так и истинного («духовного»), рассмотрена категория христианского социализма и возможность применения этого именования к Бердяеву; основными источниками для данной статьи являются дореволюционные публицистические статьи Бердяева, книга «Философия неравенства», более поздний текст «Христианство и классовая борьба» (1931).

Ключевые слова: аристократия, демократия, аристократический социализм, христианский социализм.

A. F. Makarova

ARISTOCRATIC SOCIALISM OF NIKOLAI BERDYAEV

The article deals with the aristocratic concepts of Nikolai Berdyaev, their consistency with the socialist sympathies of the philosopher, which allows us to qualify his post-revolutionary socio-philosophical position as «aristocratic socialism». Berdyaev examines the categories of aristocracy and the bourgeoisness as its opposition, as well as socialism in two dimensions — social and spiritual, which makes it possible to combine two concepts that seems to be mutually exclusive, and to separate them into different levels of existence. The article describes in detail the essential characteristics and attributes of an aristocrat — both generic («social») and true («spiritual»), considers the category of «Christian socialism» and the possibility of applying

* Макарова Анна Фёдоровна, младший научный сотрудник, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, философский факультет; anna.fed.mak@gmail.com

this naming to Berdyaev; the main sources for this article are Berdyaev's post-revolutionary articles, the book «The Philosophy of Inequality», the later text «Christianity and the Class Struggle» (1931).
Keywords*:* aristocracy, democracy, aristocratic socialism, Christian socialism.

Социально-философскую позицию Н. А. Бердяева сложно встроить в какую-либо категорию, не подвергнув значительной редукции. Интерес к «партийной» идентичности мыслителя, к идейному лагерю, к которому он принадлежал, и в публичном, и в исследовательском дискурсе нередко превосходит внимание к индивидуальным философским взглядам, к собственному пути. Попытки «присвоения» мыслителей какими-либо политическими или конфессиональными общностями случаются и при их жизни, и после смерти: так, по-прежнему ведутся споры, к какому крылу отнести Владимира Соловьёва, Василия Розанова или Льва Шестова. Николая Бердяева принято называть прошедшим путь «от марксизма к идеализму» — однако отметим, что и в марксистский период он размышлял с идеалистических позиций, а во всем последующем творчестве отнюдь не отрекался от признания гениальности Маркса. Одни называли Бердяева социалистом, левым, красным, другие — буржуазным мыслителем, «попутчиком» («попутчиками» с 1920-х гг. называли «буржуазных», непролетарских писателей, деятелей «старой школы», не вступающих в открытое противостояние с «пролетлитературой», но и не объединяющихся с ней, чуждых ей). Категоричность и тех, и других оценок представляет особый исследовательский интерес; в данной статье мы предложим и обоснуем вариант парадоксального описания убеждений философа, разворачивающихся в послереволюционных работах, — аристократический социализм. Предлагая такое обозначение, нам не хотелось бы вновь изобретать ярлык и отныне настаивать на именовании Бердяева «аристократическим социалистом»; напротив, противоречивость и провокационность предложенного определения указывают на динамичность и неоднозначность мысли философа, на ее надполитичность и несводимость к какой-либо политически оформленной идее.

«Аристократический социализм» — сочетание на первый взгляд противоположных категорий, особенно если рассматривать исторические формы этих двух принципов: аристократия — родовая знать, проявление сословного принципа, привилегия по праву рождения и наследования; социализм — претензия на социальную справедливость на основе уравнительного распределения, приоритет коллективного над личным, экспроприация крупных собственников (каковыми часто и были члены аристократических фамилий); таким образом, казалось бы, аристократический принцип противоречит принципу социалистическому — хотя и не выступает строгой «бинарной оппозицией». В истории русской мысли аристократии чаще противополагали демократию, а выходом из противостояния двух принципов предлагали различные их сочетания — так, например, в евразийском проекте Н. Н. Алексеев выдвигал демотию как «органическую демократию», а Я. Д. Садовский писал: «Аристократ приемлем тогда, когда он обладает душой демократа, а демократ, когда у него душа аристократа» [14, с. 390]. Демократические процедуры отнюдь не все считали благом — например, всеобщее избирательное право, столь

распространенное сегодня, не одобрялось «аристократически» мыслящими деятелями, к которым, безусловно, можно причислить и Бердяева (основные идеи Бердяева о сущности демократии, преимущественно в форме обличения, см. в главе «О демократии» книги «Философия неравенства» [7]). Точнее будет сказать, что Бердяев не признавал возможности верховенства демократического принципа, считал его подчиненным и инструментальным:

> В сущности, демократию нельзя даже противополагать аристократии. Это понятия несоизмеримые, совершенно разнокачественные. <…> Демократия легко превращается в формальное орудие организации интересов. Искание лучших подменяется исканием более соответствующих интересам, лучше их обслуживающих. Демократия сама по себе не имеет внутреннего, онтологического содержания, и потому обслуживать она может цели самые противоположные [7, с. 103].

Демократия может способствовать упрочению аристократии, предлагая процедуру отбора лучших, осуществляя меритократический принцип. Аристократический же принцип Бердяев считает онтологическим и органическим, «единственной достойной человека утопией». Бердяев неоднократно призывает осознать, что правит всегда меньшинство, разница лишь в том, состоит оно из лучших (аристократия) или из худших (олигархия или «какистократия» с элементами меритоцида; оба термина новы по сравнению с аристотелевскими, однако представляются нам релевантными). Бердяев писал о дилемме «аристократия/охлократия», подразумевая под последней власть худших; эта терминологическая неточность, впрочем, не отрицает основного тезиса о неизбежности власти меньшинства.

Итак, Бердяев называет утопией осуществление аристократического принципа — таким образом, выводит свои размышления из поля политической экспертизы в поле этического и онтологического нормативизма. Всё сказанное Бердяевым об аристократии следует рассматривать в следующей оптике: понимая невозможность полного осуществления аристократического принципа в историческом государстве и обществе, философ считает этот принцип истинным, живым и имеющим онтологическое основание, наиболее благоприятствующим развитию человека и человечества, оформленного в нации и государства; Бердяев описывает идеал, но элементы этого идеала могут и должны быть культивируемы в социальной практике.

«Я сознаю себя мыслителем аристократическим, признавшим правду социализма. Меня даже называли выразителем аристократизма социализма», — пишет Бердяев в «Самопознании», указывая на специфику своих социалистических убеждений. Эта специфика, по мнению Бердяева, состоит в признании ценности аристократии, личных качеств, иерархии качеств, тоску по которым философ особенно остро испытал в послереволюционный период. Аристократическая тема возникает в сознании Бердяева прежде всего в связи со знатностью его происхождения, с его аристократичностью «по крови»: отец Н. А. Бердяева, офицер-кавалергард Александр Михайлович Бердяев (1837–1916) — киевский уездный предводитель дворянства, председатель правления Киевского земельного банка. Мать Алина Сергеевна, урожденная княжна Кудашева, была внучкой графини Виктории Потоцкой и графа Антония

Людвига Октавия Шуазёль-Гуфье, кузиной графини М. Е. Браницкой, дальней родственницы царской семьи Романовых, а также кузиной О. В. Лопухиной-Демидовой (ее муж был крестным отцом Н. А. Бердяева, по свидетельству философа).

> По своему происхождению я принадлежу к миру аристократическому. <…> Родители мои имели большие аристократические связи, особенно в первую половину жизни. Эти связи были частью родственные, частью по службе моего отца в кавалергардском полку [6, с. 15].

Врожденный аристократический элемент, по собственному признанию Бердяева, не был преодолен или исключен из структуры его личности, несмотря на осознанное стремление порвать с привилегированным, аристократическим миром для более органичного вхождения в среду социал-демократов и революционеров начала XX в. Попытка преодоления психологии высшего сословия, отторжение среды «господ» привели Бердяева к необходимости артикулировать различие истинной и ложной элиты, настоящего и мнимого аристократизма. Выяснению сущности аристократии в той или иной степени посвящены статьи «О гражданстве», «Падение священного русского царства», «Религиозные основы большевизма», «Демократия и иерархия», «О творческом историзме», «Власть и психология интеллигенции», «Духовные основы русского народа», глава «Об аристократии» книги «Философия неравенства», а также работа «Христианство и классовая борьба», написанная в эмиграции (в 1931 г.), но наследующая основные бердяевские идеи советского периода. Отметим, что в связи с обнаруженными в текстах позднейших переизданий «Философии неравенства» (особенно после 2012 г.) расхождений с текстом рукописи, хранящейся в Российском государственном архиве литературы и искусства, в работе использовалось издание 1923 г., также содержащее некоторые расхождения, но наиболее точно воспроизводящее рукопись.

«Я принадлежу к «кающимся дворянам», — писал Бердяев, — хотя одно время усиленно боролся против такой душевной формации. Отец мой потом смеялся над моим социализмом и говорил, что я барин-сибарит более, чем он» [6, с. 30]. Когда мы читаем воспоминания современников о Бердяеве, особенно в послереволюционный, советский период, действительно складывается впечатление, что философ — барин, по случайности оказавшийся в ином времени и вынужденный приспосабливаться к простоте и аскетике раннесоветского быта: «Бердяев спорил об имманентностях, горячился из-за пайков, был элегантен и картинен», а летом надевал «нарядный чечунчовый костюм с галстуком-бантом» [11, с. 127–128], когда работал в Книжной лавке писателей. М. А. Осоргин иронично писал о работе в той же Лавке:

> Все качества деловой неосведомлённости и купеческой бесталанности соединял в себе Борис Зайцев, ведавший отделом беллетристики; конкуренцию ему в этом отношении составлял Н. Бердяев, очень серьезно относившийся к делу, но ни разу не завязавший верёвкой пакета правильно [13, с. 131–132].

Воспоминание М. В. Сабашниковой-Волошиной о ее работе «в конторе» в первые годы советской власти добавляет штрих к портрету философа:

> В помещении же конторы сидел философ Николай Бердяев в меховой шубе и боярской шапке, согреваясь стаканом кипятка. Посмотрев на мою работу, он сказал: «Завидую Вам, что Вы можете так «продуктивно» работать. А я до сих пор не знаю, зачем я здесь сижу» [10, с. 274].

Эти и другие воспоминания, иногда иронично-комичные, создают обманчивое впечатление легкости адаптации Бердяева и его окружения к новой стране, к новым жестоким правилам; при всех «дворянских» привычках, Бердяев словно не придавал им особого значения, с почти детской непосредственностью приспосабливался к новым обстоятельствам. Тем не менее философ глубоко переживал хамство новой власти, а кажущиеся легкость и веселость в повседневной жизни, игра по правилам Советской России были временной защитной реакцией, краткой волной созидательного сопротивления, возможной лишь в кругу «своих», «старой интеллигенции», расправы над которой быстро позволили понять, что «попутчикам» в этой стране предстоит тяжелая жизнь или скорая смерть.

Основная интуиция Бердяева об аристократии — несовпадение «аристократии крови» и «аристократии духа», причем последняя является истинной и важнейшей для построения чаемого будущего общества. «Духовная аристократия», «аристократия духа» — ключевое понятие в учении Бердяева об аристократии, и необходимо выделить ее основные черты и характеристики, проявление которых философ считает признаками принадлежности к истинной аристократии. Во-первых, прирожденность: аристократом можно только родиться, его черты — даровые, не приобретенные; во-вторых, щедрость и жертвенность — аристократ уделяет от избытка (вовсе не только материального); в-третьих, благородство, сознание своего достоинства, свобода от психологии обиды, которую Бердяев многократно называет рабской; наконец, сыновство, связь с отцами, укорененность и память — а порывание с собственной почвой и корнями, мстительное забвение и отречение — признаки parvenu (парвеню — человек незнатного происхождения, стремящийся в аристократическую среду и подражающий аристократам в своем поведении, перенимающий внешние манеры и повадки, часто завидующий настоящим наследникам аристократических родов), противоположности аристократа. Сыновство — не родовая характеристика, а мистическое богосыновство, причастность Божескому естеству, которую может постичь любой человек, независимо от происхождения (так, и чернорабочий может быть аристократичен) — так же, как и психология раба, пролетарская психология может быть присуща социальным «верхам». Социализм же, в своем идейном «вульгарном» пределе, культивирует «чувство подпольной обиды восставшего раба» и отрицает богосыновство человека.

Если причастность к аристократическому роду, как правило, очевидна, то вопрос принадлежности к истинной (естественной, духовной) аристократии решается отнюдь не линейно. Бердяев также вводит новую классификацию, противополагая «экзотерическую» и «эзотерическую» аристократии (проявленную в истории и глубинную, скрытую); конечно, явление эзотерической, сокровенной, высшей духовной аристократии волнует философа гораздо больше, ее он называет «царством святости, гениальности и рыцарства, царством

великих и благородных, высшей человеческой расой» [7, с. 116]. Судьбы же экзотерической аристократии входят в исторический план, в государственное и культурное бытие и могут быть направляемы — культивированием подбора и преемственности лучших качеств, ценза образования, воспитания, ума и способности — словом, общего меритократического ценза. В главе «Об аристократии» книги «Философия неравенства», места из которой приведены выше, размышления Бердяева адресованы политическим деятелям 1918 г., когда эта книга была написана, поэтому внимание мыслителя снова и снова возвращается к нарождающейся идеологии Советской России, а проблема аристократии обретает новое звучание, поскольку низвержение аристократического принципа, уравнение качеств «по минимуму» — задачи новой большевистской власти, по мнению Бердяева, не терпящей «старых» иерархий и цветения культуры.

В бердяевском определении экзотерической, глубинной аристократии особо привлекает внимание и даже вызывает интуитивную тревогу формулировка «высшая человеческая раса» — сочетание слов, близкое к построениям итальянских авторов теории элит, мыслителям макиавеллистской школы, впоследствии ставшим идеологической опорой итальянского фашизма. Неужели Бердяева можно причислить еще к одному лагерю, на этот раз фашистскому? Конечно, такое сближение неверно: и идеология, и тем более практика фашистских режимов были глубоко чужды Бердяеву, мифология крови вызывала у философа отторжение, уже в 20-х гг. он высказывал свою обеспокоенность итальянской тягой к «биологической силе», германской волей к власти: так, в статье «Столкновение рока и разума» (1938) он пишет, что «покоя не будет, пока не будет сокрушен фашизм», что фашизм терроризирует весь мир. В более ранней работе «Новое Средневековье» (1924) замечания Бердяева о фашизме значительно мягче, он называет фашизм «единственным творческим явлением в политической жизни современной Европы», однако в более поздних статьях, в 30-е гг., высказывается категорически против фашизма и национал-социализма. Отметим, что при рассмотрении аристократического учения Бердяева в условно политической оптике мы неизбежно найдем некоторое его сходство с элементами элитологических учений Платона, Конфуция, Макиавелли, Карлейля и даже Ницше — что, впрочем, не делает Бердяева конфуцианцем или ницшеанцем. Отметим, что выбор лучших для управления государством и отрицание ценности демократии — весьма общий сюжет политической философии — об этом писали И. А. Ильин, уже упомянутый Н. Н. Алексеев, Н. О. Лосский, Л. А. Тихомиров, П. А. Сорокин; даже А. С. Пушкин отмечал:

> Во все времена были избранные, предводители; это восходит от Ноя и Авраама. Разумная воля единиц или меньшинства управляла человечеством <…> Роковым образом, при всех видах правления, люди подчинялись меньшинству или единицам, так что слово «демократия» в известном смысле, представляется мне бессодержательным и лишенным почвы (цит. по: [12, с. 46]).

Проблема поиска лучших всегда была актуальной и в философско-теоретическом дискурсе, и в практике политической жизни; опасным этот поиск становится в момент смены поиска с «лучших» на поиск и уничтожение «худших», в момент утверждения полной биологической или иной детермини-

рованности — тогда самопровозглашенные носители знания о предызбранности становятся палачами, что и обнаружили события 20–40-х гг. Для Бердяева же слишком многое было неясно, таинственно, сокрыто, вопросы «эзотерической аристократии» принципиально не входили в круг социально-политических проблем, находились «в ином плане» — только таким философским смирением и осторожностью Бердяеву удалось уберечься от фатальных идейно-политических ошибок в европейских трагедиях первой половины XX в.

В статье «О престиже власти» Бердяев указывает на архаичность иерархии «чинов, а не людей», по-прежнему господствующей в России. В этой статье Бердяев ясно обозначает свою приверженность идее меритократии, власти лучших; «высокие качества личности» здесь и далее он будет называть ключевой характеристикой истинной элиты. Равенство должно состоять в том, чтобы каждый человек имел возможность включиться в отбор наиболее ценного, лучшего, высшего. Неприемлемы кастовость и сословность — иными словами, жесткий социально детерминированный ценз «на вход». Однако необходим ценз «на выход» — на результат сформированных в человеке когнитивных навыков и компетенций — их должно быть возможно оценивать, ранжировать и отбирать лучшее. Термин, синонимичный «меритократии», — «естественная аристократия»; это понятие употреблял, например, Томас Джефферсон:

> Среди людей существует некая природная аристократия. Почва, на которой она вырастает — это духовные достоинства и таланты… Эту естественную аристократию я считаю самым ценным даром природы для обучения ее тому, как занимать ответственное положение и управлять обществом (цит. по: [16, с. 98]).

«Естественные», или «природные», аристократы, по мысли Джефферсона, определяемы народом по своим добродетелям и талантам, достоинству и мудрости — и граждане обнаружат их достоинство на выборах, приведя к власти. Таким образом, в работах и письмах Джефферсона описана расхожая идея о меритократии — которая, впрочем, часто заменяется псевдоаристократией. Отметим, что критерии и процедура выявления «естественной аристократии» неясны, а заявления о необходимости приведения «лучших» к политической власти представляют собой лишь декларации. Другой Томас, на которого Бердяев неоднократно ссылается в своих работах — Карлейль, — также является апологетом аристократии и иерархии — так, в «Памфлетах последнего дня» он выражает надежду на обретение новой «аристократии дела» (а в работе «Прошлое и настоящее» — «аристократии таланта») вместо «мнимой и угасающей аристократии титула»; правда, новыми аристократами он называет английских промышленников — таким образом, чаяния Карлейля конкретны и лишены загадки и таинственности, в отличие от его читателя Бердяева — пользуясь бердяевскими категориями, можно сказать о карлейлевском внимании к вопросам экзотерической аристократии. Бердяев не выдвигал политических платформ и не предлагал политико-технологических рецептов селекции государственных управленцев, его размышления касались сущности аристократии в глубинном философском смысле, социальные же воплощения, неизбежно искажавшие идею аристократии, занимали мыслителя значительно меньше.

Во все периоды творчества Бердяев склонен переопределять расхожие термины — но не для придания им авторского звучания, а напротив — для возвращения к истинному смыслу, для снятия идеологических наслоений. Так, в статье «О буржуазности и социализме» философ приходит к тому, что противопоставление титульных категорий статьи искусственно, по сути социализм и есть предельная буржуазность, т. к. оба направления имеют целью благополучное земное устроение, они противны религиозному подъему, превозносят количество над качеством.

> Буржуазность не зависит от принадлежности к классу, хотя целые классы в средней массе своей могут быть захвачены духом буржуазности. В сущности, всякая классовая психология — буржуазна, и буржуазность побеждается лишь тогда, когда человек возвышается над классовой психологией во имя высших ценностей, во имя правды. <…> В сфере религиозной сознательный социалистический пролетариат усвоил себе старый буржуазный атеизм и старую буржуазную материалистическую философию, в сфере моральной — старую буржуазную утилитарную мораль, в сфере жизни художественной он унаследовал буржуазную отчужденность от красоты, буржуазную нелюбовь к символизму и буржуазную любовь к реализму [5, с. 5–6].

Социалистический дух не имеет «противоядия против буржуазности», поскольку сам содержит в себе его яд. «Возникший в России большевистский «социалистический» мир производит впечатление отбросов мира «буржуазного», болезненных и смрадных испарений прошлого, истечения какой-то старой тьмы» [3, с. 7]. Бердяев оговаривается, что отнюдь не является противником социализма, напротив — по его мнению, нельзя не быть социалистом в вопросах социальных и экономических; однако тотальный социализм, ставший религией и культом, философу глубинно чужд. Самое отталкивающее для него, защитника духовных качеств и вершин культуры — то, что «социализм духовно нивелирует, приводит всех к среднему серому уровню, покупает некоторый подъем равнин дорогой ценой исчезновения всех вершин» [5, с. 7].

Содержанию этой статьи созвучна написанная в эмиграции работа «Христианство и классовая борьба», в частности глава V, где, рассматривая духовные типы буржуа, рабочего и аристократа, Бердяев обосновывает родство первых двух типов, их сущностное сходство и противоположность аристократическому типу. Бердяев вновь указывает на нетождественность исторической и духовной аристократии, отмечает, что социальная миссия экзотерической аристократии кончилась, «она не выдерживает процессов индустриализации и головокружительных успехов техники», будущее же принадлежит лишь духовной и умственной (эзотерической) аристократии. Мыслитель дает развернутую характеристику специфически аристократических свойств, черт «породы»: решительное отсутствие «специфически экономических добродетелей», высокий тип культуры, утонченность манер, неприятие чувства обиды (но частая роль обидчика), родовой грех гордости; ключевым является «априорность» аристократа, принятие им дара: «Аристократизм означает, что я что-то уже изначально имею, а не что мне что-то еще нужно. Аристократизм есть a priori, а не a posteriori» [9, с. 96–97]. Представляет интерес тезис Бердяева о возмож-

ности и даже желательности соединения аристократии и рабочего класса, что может привести к продуктивному синтезу в виде аристократического социализма. Соединение же исторической аристократии с буржуазией (а буржуа — это, по Бердяеву, недавний рабочий, собственным трудом и активностью добившийся успеха, вышедший из рабочего класса и теперь стыдящийся своего прошлого) приводит к быстрому «обуржуазиванию» аристократии, к разрушению антропологического типа аристократа. Буржуазность Бердяев также трактует в двух смыслах — социальном и духовном: социально буржуа живет экономическим интересом и стремлением к успеху-прибыли, духовные же последствия такой установки разрушительны для целостного духа человека:

> Материализм, экономизм, исключительная поглощенность земными благами и обращенность к чувственному миру, отрицание всякой тайны в жизни человека и мира, отрицание мира духовного и потустороннего — все это порождения буржуазного духа. В душе закрывается бесконечность, все становится конечным, — это и значит, что души становятся буржуазными [9, с. 115].

Историческая аристократия должна была прийти к живой идее служения через общение с рабочими (и обделенными в широком смысле — людьми, трудящимися в поте лица и не имеющими досуга, роскоши духовного и материального избытка), но забыла о своей миссии, стала служить самой себе — поэтому выродилась. «Аристократическая власть, власть лучших и благороднейших, сильнейших по своим дарам, есть не право, а обязанность, не притязание, а служение» [7, с. 108–109]. Выродился и социализм, ставший полностью буржуазным в глубинном смысле — «идеал серого, фабричного земного рая, в котором не видно уже будет звездного неба, есть идеал насквозь буржуазный» [9, с. 117]. Духовная и умственная аристократия, вновь вводимая в этой работе, — это люди живого творчества, даров и талантов, приумноженных трудом; это условный «класс», наследующий лучшие черты исторической аристократии, но также склонный к основному аристократическому греху — гордыне и самозамкнутости, упоения своим даром-талантом и служению лишь самому себе.

Бердяев искренне недоумевает, почему происходящее в России 1917 г. провозглашается «торжеством социализма» — «может показаться, что Россия из абсолютной, династической монархии мгновенно превратилась в социалистическую республику» [1, с. 8]. Однако, как замечает философ, в народной душе не изменилось практически ничего — господствует та же старая психология, которой чужда социалистическая осмысленность и созидательность, в которой лишь высвободились своекорыстные инстинкты и энергия разрушения. «Подлинным социалистом» Бердяев называет Плеханова, т. к. он был озабочен развитием производительных сил и качественным повышением организованности и сознательности масс — и эти черты потерпели поражение в русской революции, стали не нужны. Истинный вопрос социализма, полагает Бердяев — это вопрос социальной организации созидающего труда, вопрос социальной культуры, а не вопрос политики и борьбы за власть.

В контексте рассматриваемой проблемы соотношения аристократии и социализма интересно рассмотреть термин «рабочая аристократия», введенный Марксом и означающий простое выделение «избранных» и наиболее щедро

вознаграждаемых в среде рабочих. Такая профанация понятия «аристократия» характерна для политэкономических работ Маркса, Энгельса, Ленина (например, в работе «Крах II Интернационала»), на недостаток философской прозорливости которых указывал Бердяев. Пример трактовки аристократичности в сугубо экономическом смысле указывает на атрибут аристократии, наиболее явный и нестерпимый для сознания parvenu, как сказал бы Бердяев: аристократ обладает имуществом сверх обычного, и его имущество — даровое, дарованное (в случае родовой аристократии — наследуемое, в случае рабочей — назначенное «сверху»); объединяет эти два статуса идея избранности и превосходства. Еще одно преломление идеи аристократии в социализме Бердяев видит в претензии пролетариев на то, чтобы стать новым дворянством, новой аристократией, поскольку стремление к выделению иерархии неистребимо: «Всякий жизненный строй — иерархичен и имеет свою аристократию, не иерархична лишь куча мусора и лишь в ней не выделяются никакие аристократические качества» [7, с. 105].

Еще одно парадоксальное словосочетание, с которым можно ассоциировать мировоззрение Бердяева, — «христианский социализм». «Христианский социализм» как попытка связать элементы религиозной этики и идей социальной справедливости, сверхличного служения и некапиталистического пути развития по сей день остается в активной повестке общественно ориентированной христианской мысли. История христианского социализма начинается в первой половине XIX в., т. е. входит в повестку общественно-политической и религиозной мысли (в современном виде постановки проблемы) около полутора веков. Следуя распространенной «теории ветвей» (по одной из версий являющейся экклезиологической ересью), христианский социализм можно условно разделить на православный (среди представителей: С. Н. Булгаков (см., напр., сборник статей «Христианский социализм», историю «Союза христианской политики»), из современников — игумен Вениамин (Новик), Н. В. Сомин (см. концепцию «Православный социализм как русская идея») и др.), католический (у истоков католического социализма стояли Ф. Р. де Ламенне, Ф. Д. Морис, Ч. Кингсли; из современников — А. Гутерриш, Ч. А. Брузон и многие другие; отметим, что социалисты-католики часто не только теоретически развивают идеи христианского социализма, но и активно включаются в политическую деятельность своих стран, являются членами партий и правительств, таким образом осуществляя «социал-католическую ортопраксию») и протестантский (Мартин Лютер Кинг-младший, Кристоф Блумхардт, Герман Куттер и Леонгард Рагац — последний имел для Бердяева особое значение); развитие каждого из этих направлений — весьма объемный сюжет, далеко выходящий за рамки данного исследования, мы рассмотрим лишь некоторые значимые аспекты.

Важно уточнить термины: наименование «христианский социализм» неоднозначно, более точно позицию, свойственную и Н. А. Бердяеву, можно назвать «социальным христианством» — деятельным христианством, ставящим общественно значимые цели и неравнодушным к социальной («земной») проблематике. В этой связи показательна полемика Бердяева с С. Л. Франком, датированная 1939 г., когда для обоих мыслителей, уже долгое время живших в эмиграции, вопросы этатизма, фашизма, социализма входили в повседневную

повестку; это небольшая дискуссия, состоящая из статьи Франка «Проблема христианского социализма» [15] и бердяевского ответа на нее («Христианская совесть и социальный строй (ответ С. Л. Франку)» [8]). Линия идейного конфликта проходит по трактовке «социального вопроса» — считать ли его вопросом реализации братской христианской любви, а социализм — настроением действенной любви к ближним (Франк), или вопросом об элементарной справедливости и правде (Бердяев). «Человек так устроен, что для решения самого элементарного и прозаического вопроса ему нужно предаться иллюзиям и мечтам, создавать хилиастический миф», — полагает Бердяев, очевидно имея в виду и Франка. Бердяев также критикует расхожую формулировку «христианский социализм», считая ее дискредитированной, имеющей «плохие ассоциации» (вероятно, связывая «христианский социализм» прежде всего с «католическим социализмом»), и предлагает называть социально деятельное христианство «религиозным социализмом» или «религиозно обоснованным социализмом». В «Философии неравенства» Бердяев также выступает против именования активной христианской ортопраксии каким бы то ни было социализмом:

> Сопоставление и сближение христианства и социализма мне всегда представлялось кощунственным. Сходство христианства и социализма утверждают лишь те, которые остаются на поверхности и не проникают в глубину. В глубине же раскрывается полная противоположность и несовместимость христианства и социализма, религии хлеба небесного и религии хлеба земного. Существует «христианский социализм», и он представляет очень невинное явление, во многом даже заслуживающее сочувствия. Я сам готов признать себя «христианским социалистом». Но «христианский социализм» по существу имеет слишком мало общего с социализмом, почти ничего. Он именуется так лишь по тактическим соображениям, он возник для борьбы против социализма, был реакцией католичества на социализм и проповедовал социальные реформы на христианской основе [7, с. 154–155].

Смешение религиозного чувства и социалистически-претенциозного строительства «новой жизни» приводит, по мнению Бердяева, к хилиазму в духе Иоанна Лейденского. Что же касается социализма «по Бердяеву» — он считает его закономерным и единственно возможным выводом из либерализма, из Декларации прав человека и прочих достижений «буржуазного развития», простой социальной организацией, которая должна решать элементарные земные вопросы, буквально проблему питания, и не посягать на высшее, не приводить к экзальтированному утопизму:

> Социализм есть только условное и относительное указание на средства и методы, которыми в известную эпоху можно организовать питание человечества, решить проблему насущного хлеба так, чтобы был достигнут максимум свободы каждой личностью, чтобы до минимума было доведено порабощение и власть человека над человеком. <…> Это работа скромная и подчиненная, подчиненная высшим целям [5, с. 104–105].

Представление Бердяева о благом, «правильном» социализме в данном случае сходны с современной теорией и практикой социального государства

в некоторых европейских странах. Таким образом, заявленное в начале статьи противоречие аристократизма и социализма представляется возможным снять или смягчить, если развести аристократизм и социализм на разные уровни: социалистические тенденции наиболее уместны в вопросах экономики, хозяйственного устройства, аристократические же принципы — в расширенном и несословном понимании могут быть применены, во-первых, для философско-теоретического осмысления явлений культуры, а во-вторых — в прикладных вопросах формирования политических и управленческих элит. При такой, более инструментальной трактовке социализма аристократический принцип устроения власти представляется не только возможным, но и весьма органичным: элита, «лучшие» служат и уделяют «от избытка», возникающего вследствие развития производительных сил. В 1938 г. в статье «О современном национализме» Бердяев дает еще одну формулировку своего неосуществимого идеала общественного устройства — «персоналистический социализм»; это наиболее «правильный» социализм, признающий человека высшей ценностью, в противоположность национализму, считающему таковыми нацию и государство. Истинная сущность социализма, по Бердяеву — и есть персонализм, а когда режим изменяет этой обращенности к человеку, он вырождается в фашизм. Персоналистическое измерение философии Бердяева далеко выходит за рамки данной статьи; аристократическая концепция входит в него как неотъемлемое звено.

Для Бердяева-социалиста, как и для Бердяева-христианина, важным является вопрос преодоления сословности (в предельном виде — кастовости) — причем сословности не только как социально-экономического конструкта, но и как духовного принципа, препятствующего Духу «дышать, где <Он> хочет». Проблема одновременного требования сохранения иерархического, «космического» принципа (в противоположность хаотическому) и упразднения сословности не решается явно в работах философа; на наш взгляд, к неясности совмещения двух принципов приводит смешение реалистично-исторической и духовно-нормативистской оптик: Бердяев пишет о сути вещей в онтологической глубине чаще, чем о «злобе дня», даже в газетных статьях. Подобным образом мы полагаем возможным разрешить конфликт аристократии и социализма в мировоззрении философа: он отводит социализму подчиненную роль социально-экономической неизбежности, а аристократический принцип как властвование лучших должен обеспечить эту «благую неизбежность», послужить народу, помочь ему развить свои творческие (в материальном воплощении — производительные) силы и жить достойно. Утопия? Именно так Бердяев квалифицировал свою любовь к аристократии и веру в ее миссию. Однако до сих пор в России и мире жива мечта о господстве лучших на благо общества, и чем разрушительнее современные процессы восстания масс во имя мести, продолжающееся угнетение слабых и устойчивое господство худших — тем ярче виден свет этой мечты.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Самопознание. — М.: Книга, 1991.

2. Бердяев Н. А. В защиту социализма // Народоправство. — 1917. — № 3. — С. 8–10.

3. Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции. Опыты 1917–1918 гг. — СПб.: Издательство РХГИ, 1998.

4. Бердяев Н. А. Мир «буржуазный» и мир «социалистический» // Народоправство. — 1917. — № 18–19. — С. 6–9.

5. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. — СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907.

6. Бердяев Н. А. О буржуазности и социализме. // Русская свобода. — 1917. — № 8. — С. 3–8.

7. Бердяев Н. А. Философия неравенства. — Берлин: Обелиск, 1923.

8. Бердяев Н. А. Христианская совесть и социальный строй. Ответ С. Л. Франку. // Путь. — 1939. — № 60. — С. 33–36.

9. Бердяев Н. А. Христианство и классовая борьба. — Париж: YMCA-Press, 1931.

10. Волошина (Сабашникова) М. В. Зеленая змея. — М.: Энигма, 1993.

11. Зайцев Б. К. Мои современники: Воспоминания. Портреты. Мемуарные повести. Собрание сочинений. Т. 6 (доп.). — М.: Русская книга, 1999.

12. Мережковский Д. С. А. С. Пушкин. Характеристика // Философские течения русской поэзии / сост. П. П. Перцов. — СПб.: Тип. М. Меркушева, 1896.

13. Осоргин М. А. Как мы торговали // Наше наследие. — 1989. — № 6. — С. 131–132.

14. Садовский Я. Д. Из дневника евразийства // Евразийский Временник. — 1925. — Кн. 4. — С. 378–405.

15. Франк С. Л. Проблема христианского социализма. // Путь. — 1939. — № 60. — С. 18–32.

16. Шелдон Г. Политическая философия Томаса Джефферсона. — М.: Республика, 1996.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.023
УДК 101.78

А. С. Клюев*

ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ НИКОЛАЯ ОНУФРИЕВИЧА ЛОССКОГО

В статье раскрываются особенности философских представлений о музыке Н. О. Лосского. Устанавливается, что философские суждения о музыке Лосского органично связаны с его философским учением — интуитивизмом. Отмечаются наиболее важные, с точки зрения автора статьи, положения интуитивизма Лосского: 1) интуитивизм обеспечивает непосредственное видение предмета познающим субъектом в подлиннике, а не посредством копии, символа, конструкции и т. п.; 2) интуитивизм базируется на интуиции, выступающей в трех типах (модусах): чувственной, интеллектуальной и мистической, при этом, с учетом узаконивания философом двух сфер: мира и Сверхмира (Царства Божия), чувственная и интеллектуальная интуиция «работают» в мире, мистическая интуиция подготавливает прорыв в Сверхмир (Царство Божие). Показано, что музыка является неотъемлемым компонентом — скрепом — философского учения Лосского. Утверждается, что, согласно Лосскому, именно музыка способствует: 1) наиболее отчетливому видению предмета познающим субъектом в подлиннике и 2) полномерному осуществлению всеми тремя типами интуиции предназначенной им миссии.

Ключевые слова: философия, музыка, Николай Онуфриевич Лосский, интуитивизм, чувственная интуиция, интеллектуальная интуиция, мистическая интуиция, Царство Божие.

A. S. Klujev

PHILOSOPHY OF MUSIC OF NIKOLAI ONUFRIEVICH LOSSKY

The article reveals the features of philosophical ideas about the music of N. O. Lossky. It is established that Lossky's philosophical judgments about music are organically connected with his philosophical doctrine — intuitivism. The most important, from the point of view of the author of the article, provisions of Lossky's intuitivism are noted: 1) intuitivism provides a direct vision of the object by the knowing subject in the original, and not by means of a copy,

* Клюев Александр Сергеевич, профессор, доктор философских наук, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена aklujev@mail.ru

symbol, construction, etc.; 2) intuitivism is based on intuition, acting in three types (modes): sensual, intellectual and mystical, while taking into account the legitimization of two spheres by the philosopher: the world and the Superworld (the Kingdom of God), sensual and intellectual intuition «work» in the world, mystical intuition prepares a breakthrough into the Superworld (the Kingdom of God). It is shown that music is an integral component — a staple — of Lossky's philosophical doctrine. It is argued that, according to Lossky, it is music that contributes to: 1) the most distinct vision of the object by the cognizing subject in the original, and 2) the full realization of the mission intended for them by all three types of intuition.

Keywords: philosophy, music, Nikolai Onufrievich Lossky, intuitivism, sensory intuition, intellectual intuition, mystical intuition, the Kingdom of God.

Н. О. Лосский (1870–1965), 150-летие со дня рождения которого мы недавно отметили, проявлял огромный интерес к музыке. Вместе с тем идеи Лосского о музыке до сих пор не получили должного освещения, хотя, на наш взгляд, они заслуживают не меньшего внимания, чем идеи о музыке других русских философов конца XIX — начала XX вв., уже получившие оценку ([4; 5; 18] и др.).

Особенностью философии музыки Лосского было осознание им музыки в качестве сущностного компонента, а если говорить точнее, *скрепа* своего философского учения — *интуитивизма.* Для начала обратимся к самому учению.

Как учение интуитивизм оформлялся у Лосского практически на протяжении всей его творческой жизни. «Проблеск» идеи интуитивизма возник у философа еще в 1898 г. Вот как он описывает это в своих «Воспоминаниях» (этот фрагмент часто цитируется в работах о Лосском):

> Кажется… осенью 1898 г. мы с С. А. Алексеевым ехали на извозчике по Гороховой улице. Был туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле. Я был погружен в свои обычные размышления: «я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь». Я посмотрел перед собой на мглистую улицу и вдруг у меня блеснула мысль: «*все имманентно всему*» (курсив наш. — *А. К.*). Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня [10, с. 93–94].

Магистральную же линию развития этой концепции образуют работы Лосского, выстраиваемые следующим образом: «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903), «Обоснование интуитивизма» (1-е изд. — 1906), «Мир как органическое целое» (1917), «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (1930–1940-е). Таким образом, наиболее законченную и стройную модель интуитивизма можно обнаружить в книге Лосского «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция». Обратимся к этой работе.

Для начала уточним, что есть интуитивизм в интерпретации Лосского. По Лосскому, «интуитивизм (обеспечивает. — *А. К.*) *непосредственное видение*… предмета познающим субъектом… имение в виду предмета в подлиннике, а не посредством копии, символа, конструкции и т. п.» [17, с. 137]. Словом «интуиция» мыслитель и обозначает «это непосредственное видение… предмета». Как пишет Лосский, его «учение об интуиции… это — новая *теория*…

эта теория, утверждая, что знание есть непосредственное созерцание субъектом самого подлинного транссубъективного (внешнего. — *А. К.*) бытия,.. ставит даже и самое обыкновенное чувственное восприятие (предмета. — *А. К.*) на один уровень с *ясновидением*» [17, с. 138].

Важный момент: что такое предмет познания, по Лосскому? У Лосского он выступает в двух измерениях — *мир* и *Сверхмир*.

Мир, в интерпретации Лосского, имеет два уровня: *реальный*, или реальное бытие, и *идеальный*, идеальное бытие. Как пишет мыслитель,

> словом *реальное* бытие я обозначаю *события*… динамически активно осуществляемые во времени или пространственно-временной форме в том аспекте этих форм, вследствие которого части события существуют вне друг друга. Словом *идеальное* бытие я обозначаю все свободное от пространственного и временного раздробления… что… обусловливает взаимопроникновение внеположных частей, трансцендирование каждой из них за пределы себя… Реальное бытие… существует не иначе как на основе бытия идеального… Мировоззрение, утверждающее этот тезис, можно назвать *идеал-реализмом* [17, с. 197].

Сверхмир, по Лосскому,

> есть начало… (которое. — *А. К.*) стоит выше всех остальных начал, оно… четко отграничено от мира как начало, *несоизмеримое* с миром, обосновывающее мир, но само никем и ничем не обоснованное… Будучи несоизмеримо с миром, оно не может быть выражено и определено никакими понятиями, заимствованными из сферы мирового бытия… потому что оно выше всех этих определений… Приобщение к Сверхмировому началу есть высокое проявление религиозной жизни и религиозного опыта. В нем Сверхмировое начало открывается как сверхбытийственная полнота бытия [17, с. 260, 261].

С учетом двухмерности предмета познания — мира и Сверхмира — Лосский и истолковывает использование интуиции в познании: интуиция у Лосского выступает в последовательно разворачивающихся трех типах: *чувственная*, *интеллектуальная* и *мистическая*. Чувственная и интеллектуальная интуиции «работают» в мире, мистическая — подготавливает прорыв в Сверхмир. Рассмотрим, как проявляют себя чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиции.

Чувственная интуиция способствует познанию телесного бытия предмета. Как пишет Лосский, чувственная интуиция предопределяет постижение «многих сторон… наглядного содержания предмета… при участии органов чувств» [17, с. 174, 160].

Интеллектуальная интуиция, по Лосскому, направлена «не на реальные, а на идеальные моменты предмета (и осуществляется. — *А. К.*)… без прямого посредства органов чувств. (То есть она направлена. — *А. К.*)… на *идеальное* бытие» [17, с. 178, 188].

Философ заявляет, что «ввиду пронизанности реального бытия идеальным,.. чувственная интуиция, направленная на реальные чувственные (стороны предмета. — *А. К.*)… может дать знание не иначе как в сочетании с интеллектуальной интуицией, направленной на *идеальные* аспекты бытия». И поскольку, благодаря использованию двух этих типов интуиции, «познается

бытие, определенное согласно закону тожества, противоречия и исключенного третьего… определенность, соответствующая этим законам… в отношении к знанию… может быть названа *логической формой* предметов» [17, с. 197, 259].

Мистическая интуиция ведет из мира в Сверхмир. Происходит так потому, что «умозрение, исследующее условия возможности логически определенных предметов, приводит с логической необходимостью к усмотрению начала, которое стоит выше этих предметов и обосновывает их, будучи само сверхлогическим, металогическим бытием» [17, с. 259].

Прекрасным изображением слияния познающего и предметной сферы является концепция Лосского о *субстанциальных деятелях*.

Согласно Лосскому, субстанциальные деятели — это личности, потенциальные (в предметной среде) и актуальные (в сфере познающего). При этом, по Лосскому,

> субстанциальные деятели… как личности, потенциальные или актуальные,.. сверхпространственны и сверхвременны… (каждый. — *А. К.*) субстанциальный деятель… для того, чтобы (совершать свои. — *А. К.*) творческие акты, должен быть в своей субстанциальной сверхкачественной основе существом, стоящим выше логических определенностей, (т. е. — *А. К.*) началом металогическим [17, с. 253, 159, 259–260].

Субстанциальные деятели, личности, находятся в тесной связи между собой, «благодаря которой все, что переживает один деятель как свое проявление, существует не только для него, но и *для всех других деятелей* всего мира» [17, с. 148]. Такая связь обусловлена тем, что «все они… *единосущны* (термин «единосущны» Лосский производит от понятия «единосущие» — в интерпретации Флоренским в его работе «Столп и утверждение Истины» [20]. — *А. К.*)» [17, с. 149].

По мнению Лосского, единосущность субстанциальных деятелей свидетельствует об их единстве, и поскольку имеется такое единство, «должно существовать начало, стоящие выше субстанциальных деятелей и обосновавшее их (единство. — *А. К.*)» [17, с. 260]. Таким началом, по Лосскому, является Сверхсубстанциальный, Сверхличный Бог («Сверхличный аспект Бога») [17, с. 277]. Сверхличный Бог, в интерпретации Лосского, есть Воплощение Царства Божия, потому, как полагает Лосский, *именно в Царстве Божием «все имманентно всему»* [17, с. 149]. Подчеркнем: Царство Божие, где, по Лосскому, «все имманентно всему», оказывается *Высшим Единением субстанциальных деятелей — личностей (потенциальных и актуальных), т. е. Предельным Единением познающего и познаваемого, а значит, достижением Конечного Результата интуитивного знания.* Традиционно Царство Божие, о котором пишет Лосский, понимается как итог эволюционного развития субстанциальных деятелей, его Конечная Цель. В частности, именно такую точку зрения высказывает П. П. Гайденко [3]. (Интуитивизм Н. Лосского во многом возник под влиянием одноименного учения А. Бергсона, можно сказать, был инспирирован им. По мнению В. Янкелевича, общавшегося с Бергсоном и хорошо представлявшего учение французского философа, «его приоритет по отношению к Лосскому не вызывает никакого сомнения»

[6, с. 84]. В своей работе «Интуитивная философия Бергсона» (1914) Лосский фиксирует общность и различие (как он их понимает) своего и бергсоновского учения. Так, Лосский указывает, что главные черты сходства учений заключаются в следующем: «1)… познающий субъект обладает способностью *непосредственно созерцать* предмет в подлиннике… 2)… охватывать (предмет. — *А. К.*) умственным взором сразу как *органическое целое*… 3)… оправдание *органического* (не механистического) учения о мире». Главное же отличие заключается в том, что интуитивизм Лосского «есть попытка примирения эмпиризма с рационализмом; он ставит также задачу синтеза положительной науки и метафизики. Наоборот, Бергсон вырывает пропасть между наукой и метафизикой» [12, с. 106, 107].)

Музыка, как уже было сказано, является скрепом учения Лосского. Как это утверждение следует понимать?

Дело в том, что, по мнению философа, *именно музыка способствует совершенному осуществлению интуитивного познания*. Происходит это вследствие того, что, как считает Лосский, в звуке нерасторжимым образом соединяется познающий субъект и объект познания. Звук — воплощение полнейшего слияния субъекта и объекта познания. К такому выводу Лосский приходит в процессе последовательного осмысления существования звука в мире.

Так, уже в статье «Звук как особое царство бытия» (1917) автор заявляет о великолепии звукового воплощения бытия, можно сказать, «звучании бытия» (вспомним знаменитое выражение Плотина «цветение бытия»!). Как пишет Лосский, наличному бытию «немалую прелесть придает звук». И далее:

> Не только отдельные переживания, но и вся неисчерпаемая единственная в мире индивидуальность живого существа со всем ароматом ее своеобразия может чудесным образом присутствовать в звуке и в нем становиться доступной восприятию других существ [11, с. 30].
>
> В звуке бывает иногда дано само внутреннее цельное ядро индивидуальности, неразложимое ни на какие отдельности и не сложимое из них [11, с. 32].

Мысль о «звучании бытия» Лосский развивает в других своих работах. Детально — в книге «Мир как органическое целое», кстати, написанной в один год с указанной выше статьей. В этой книге Лосский уподобляет целостность явлений в мире музыкальному тону. Лосский отмечает:

> Воспринимая тон, можно различить в нем, например, качество и интенсивность его. Никому, однако, не придет в голову, что это качество и эта интенсивность раньше существовали сами по себе, отдельно и независимо друг от друга, а потом встретились и образовали более сложное целое, именно музыкальный тон… Очевидно, что здесь нечто прямо противоположное: изначально существует целое, тон, который может быть подвергнут *анализу*, в котором можно различить *стороны* его, но которого *нельзя сложить из предсуществующих частей.* Сторонник органического мировоззрения *представляет себе весь мир по этому образцу:* всякий элемент мира, будет ли то атом, или душа, или какое-либо событие, например, движение, он рассматривает как сторону мира, которая может быть усмотрена в нем путем анализа его, которая существует не сама по себе, а только на основе мирового целого… [13, с. 350–351].

По Лосскому, именно в музыкальном тоне особенно наглядно осуществляется единение субъекта и объекта познания, т. е. интуитивное познание. Вот как он пишет об этом, ссылаясь на статью Г. Вернера, в работе «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция»:

> Основываясь на экспериментах над восприятием тонов, например, на рояле, он (Г. Вернер. — *А. К.*) устанавливает следующие четыре вида восприятия: 1) иногда тон воспринимается совершенно вне субъекта, в инструменте, как внешний предмет, вещь (Gegenstandston); 2) в других случаях вещность исчезает, тон воспринимается как нечто распространяющееся в пространстве (Raumton); 3) далее, тон иногда звучит в самом слышащем субъекте, он наполняет его, само я стало скрипкою, колоколом, и т. п.; 4) наконец, труднодостижимая фаза восприятия состоит в недифференцированности субъективного и объективного характера [17, с. 164].

Лосский отмечает роль интуитивного проникновения в глубины тона: «В этом переходе от внутрителесных чувственных переживаний к транссубъективной вещи все более обнаруживаются различные виды… духовного слышания» [17, с. 165].

Наиболее заметно это обнаруживается при прослушивании музыкального произведения. Так, в той же работе философ объясняет, что звучание голоса артиста — певца,

> развивающееся в самом теле *слушателя* в связи с колебаниями частиц его тела, есть его внутрителесное ощущение, есть чувственное качество, принадлежащее его психофизической индивидуальности; оно может быть более или менее близким к его «я», в некоторых случаях входящим даже в сферу его проявлений, а в других — образующим уже внешний для «я», хотя и внутрителесный, мир. Но звучание в воздушной среде и в теле артиста есть *для слушателя* нечто вполне транссубъективное, начисто принадлежащее к внешнему миру… Физиологический процесс в слуховых центрах височной области (слушателя. — *А. К.*) есть *стимул*, побуждающий (его. — *А. К.*)… к *духовному* акту слушания, к сознаванию, сопутствуемому опознанием… Таким образом, даже и чувственное восприятие, несмотря на участие в его возникновении раздражений органов чувств и, несмотря на наличие в нем внутрителесных ощущений (слушателя. — *А.К.*), есть преимущественно *духовный* акт, умственное созерцание хотя бы и чувственных качеств… Интуиции, которая была бы только чувственной… не бывает [17, с. 163].

В рассматриваемой книге Лосский убедительно показывает единение субстанциальных деятелей в музыке. Философ констатирует, что многие идеи в музыке,

> например, идея арии, могут быть тожественными для реальных процессов, (в частности. — *А. К.*), для многих случаев исполнения арии. Это можно понять следующим образом: многие деятели, например ученики искусного артиста, слушая исполняемую им арию, усваивают интуитивно *одну и ту же* идею арии… Они свободно усваивают идею как основу для возможных актов реализации ее во времени. Мало того, и реализация такой идеи есть свободный акт… Начав петь, артист может заметить акустические особенности зала, или утомление слушателей, или наличность у них особенных настроений и интересов в связи с каким-либо

важным общественным событием; под влиянием этих наблюдений у него может зародиться новый творческий замысел, видоизменение той идеи, с которой он явился на сцену, и тогда даже в середине исполнения он может перейти к осуществлению иного идеального плана, чем начальный [17, с. 240].

(Однако, по мнению Лосского, наиболее глубокое проникновение в «толщу субъективности» происходит во время прослушивания народной песни. Вот как об этом рассуждает Лосский в книге «Характер русского народа» (1957):

В «Записках охотника» Тургенева есть чрезвычайно красивый рассказ «Певцы». В нем описано состязание двух певцов в деревенской корчме. Яков, победивший в этом состязании, пропел песню «Не одна во поле дороженька пролегала». В его песне была «и неподдельная глубокая страсть, и молодость, и сила, и сладость, и какая-то увлекательно-беспечная, грустная скорбь. Русская правдивая, горячая душа звучала и дышала в нем, и так и хватала вас за сердце, хватала прямо за его русские струны». «Он пел, и от каждого звука его голоса веяло чем-то родным и необозримо широким, словно знакомая степь раскрывалась перед вами, уходя в бесконечную даль. У меня, я чувствовал, закипали на сердце и поднимались к глазам слезы». И у других слушателей, пишет Тургенев, были на глазах слезы [16, с. 34].

Показательно, что об этом же рассказе, но в своем его истолковании, пишет А. Лосев [9, с. 329–331].)

Обязательным условием исполнения арии, подчеркивает Лосский, является «схватывание» ее целого. Мыслитель отмечает:

Каждый звук арии, каждая интонация, замедление, ускорение соответствуют друг другу и взаимоопределяют друг друга, хотя и отделены в исполнении расстоянием в несколько секунд или минут. Такая совершенная взаимоприлаженность, безупречная скоординированность частей целого возможна лишь потому, что исполнение арии во времени основано у артистов на едином целостном видении ее, в котором все части обозреваются вместе сразу без разорванности во времени [17, с. 225].

Наличие целостности чрезвычайно важно для всего музыкального произведения. Талантливые композиторы усматривали целостность своего произведения еще в своем сознании, до того, как записывали произведение нотами. (Как свидетельствует Лосский, уникальной способностью такого усмотрения обладал Моцарт. В подтверждение этому философ приводит широко известное высказывание Моцарта:

Мысли, которые мне нравятся, я удерживаю в голове и напеваю их про себя, по крайней мере, как замечают другие. Если я запоминаю свою мысль, то тотчас же появляются одно за другим соображения, для чего можно было бы употребить такую кроху, чтобы сделать из нее паштет, соображения о контрапункте, о звуке различных инструментов. Это разгорячает мою душу, в особенности если мне ничто не мешает; тогда мысль все разрастается и я все расширяю и уясняю ее, пьеса оказывается почти готовою в моей голове, хотя бы она и была длинна, так что впоследствии я охватываю ее в душе одним взглядом, как прекрасную картину или красивого человека, и слышу ее в воображении вовсе не последовательно,

как она должна потом выразиться, а как бы сразу, в целом. Вот так пирушка! Все изобретение и обработка происходит во мне как в прекрасном сне, но такой обзор всего сразу лучше всего [17, с. 225].

Оригинально это высказывание композитора интерпретирует Б. Асафьев [1, с. 144].)

Целостность музыкального произведения — необходимейшее его качество. Целостные, а значит, по Лосскому, прекрасные, музыкальные произведения способны перенести человека из мира в Сверхмир — в Царство Божие. Об этом Лосский выразительно пишет в работе «Свобода воли» (1927): царство бытия, в котором «много лиц вместе наслаждаются восприятием прекрасного музыкального произведения… можно назвать Царством Духа, или Царством Божиим» [15, с. 528–529].

Грандиозным образцом целостного музыкального произведения Лосский считал *9-ю Симфонию Бетховена*. Как утверждал философ, вся эта Симфония «есть сложный и тем не менее *целостный поступок*, в котором все элементы (идеальным образом. — *А. К.*) соотнесены друг с другом, который (слаженно. — *А. К.*) осуществляется множеством деятелей… под руководством дирижера» [17, с. 227]. Такие музыкальные произведения с неумолимой силой ведут в Сверхмир, в Царство Божие. И действительно: так произошло с Е. Н. Трубецким при прослушивании им 9-й Симфонии Бетховена, исполняемой под управлением Антона Рубинштейна. Фрагмент из «Воспоминаний» Трубецкого, в котором тот описывает произошедшее с ним на концерте при исполнении Симфонии, Лосский приводит в своей книге «Мир как осуществление красоты. Основы эстетики» (1930–1940-е). Лосский цитирует:

> Слушая первую часть (Симфонии. — *А. К.*), я чувствовал, словно присутствую при какой-то космической буре: перед глазами мелькают молнии, слышится какой-то глухой подземный гром и рокот, от которого сотрясаются основы вселенной. Душа ищет, но не находит успокоения, от охватившей ее тревоги. Эта тревога безвыходного мирового страдания и смятения проходит через все первые три части, нарастая, увеличиваясь… Весь этот раздор и хаос, вся эта мировая борьба в звуках, наполняющая душу отчаянием и ужасом, требует иного, высшего разрешения… Или все существующее должно провалиться в бездну, или должна быть найдена та полнота жизни и радости, которая бы покрыла и претворила в блаженство всю эту безмерную скорбь существования. Но где она, эта полнота?.. В первых трех частях отзвучала вся мировая драма, вы хотите над ней подняться. (Но. — *А. К.*) нет разрешения мировому страданию… И вдруг, когда вы чувствуете себя у самого края темной бездны, куда проваливается мир, вы слышите резкий трубный звук, какие-то раздвигающие мир аккорды, властный призыв потусторонней выси из иного плана бытия… Из бесконечной дали несется pianissimo неведомый доселе мотив радости: оркестр нашептывает вам какие-то новые торжественные звуки. Но вот они растут, ширятся, близятся. Это уже не предвиденье, не намек на иное будущее — человеческие голоса, которые вступают один за другим, могучий хор, который подхватывает победный гимн радости, это уже подлинное, это настоящее. И вы чувствуете себя разом поднятым в надзвездную высоту, над миром, над человечеством, над всей скорбью существования…
>
> Всего несколькими месяцами раньше перед моим юношеским сознанием стала навеянная Шопенгауэром и Достоевским дилемма. Или есть Бог, и в нем

> полнота жизни над миром, или не стоит жить вовсе. И вдруг я увидел эту самую дилемму глубоко, ярко выраженною в гениальных музыкальных образах. Тут есть и нечто бесконечно большее, чем постановка дилеммы, — есть жизненный опыт потустороннего, — реальное ощущение (вечного. — *А. К.*) покоя. Мысль ваша… воспринимает всю мировую драму с той высоты вечности, где все смятение и ужас чудесно претворяются в радость и покой. И вы чувствуете, что (этот. — *А. К.*) вечный покой, который нисходит сверху на вселенную, — не отрицание жизни, а полнота жизни. Никто из великих художников и философов мира не ощутил и не раскрыл этого так, как это удалось Бетховену [14, с. 304–306].

(Фрагмент из «Воспоминаний» Е. Н. Трубецкого, с уточнениями, приводится по изданию: [19, с. 155–157].)

(Близкие Н. Лосскому мысли о музыке высказывает А. Бергсон. По мнению французского философа, структура музыкального построения воплощает архитектонику интуитивного познавательного акта. В работе «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889) Бергсон утверждает, что необходимо говорить об общем (суммарном) состоянии сознания (определяемом Бергсоном как чистая длительность — фр. durée), когда предшествующие состояния сознания не помещаются

> рядом с наличным состоянием, наподобие точек в пространстве, но (организуются так. — *А. К.*), как бывает тогда, когда мы вспоминаем ноты какой-нибудь мелодии, как бы слившиеся вместе. Разве нельзя сказать, что, хотя эти ноты следуют друг за другом, мы все же воспринимаем их одни в других, и вместе они напоминают живое существо, различные части которого взаимопроникают в силу самой их общности?.. (Таким образом, можно допустить, что. — *А. К.*) осуществляется качественный синтез, постепенная организация наших последовательных ощущений, единство, аналогичное единству музыкальной фразы [2, с. 93, 98].

Восприятие целостного музыкального материала переводит нас в другое — Надмирное измерение, оно как бы внушает нам состояние Надмирности — Надзвездности. Бергсон указывает: «Разве можно было бы понять могучую… власть музыки, если не допустить, что мы внутренне повторяем слышимые звуки, что мы как будто погружаемся в (определенное. — *А. К.*) состояние… Правда, это состояние оригинально; вы не можете его выразить… оно вам внушается». Или в другом месте: «Звуки музыки действуют на нас гораздо сильнее, чем звуки природы, но это объясняется тем, что природа ограничивается одним только выражением чувств, тогда как музыка нам их внушает» [2, с. 69, 57].)

Николай Онуфриевич Лосский, безусловно, — оригинальнейший русский философ музыки, при этом его философская модель музыки одновременно и вписывается в диадему русской философской мысли о музыке, и украшает ее (см.: [7; 8]).

ЛИТЕРАТУРА

1. Асафьев Б. В. (Глебов И.) Процесс оформления звучащего вещества // De musica: Сб. статей. — Пг., 1923. — С. 144–164.

2. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. / пер. с фр. — М.: Московский Клуб, 1992. — Т. 1. — С. 45–155.

3. Гайденко П. П. Иерархический персонализм Н. О. Лосского // Николай Онуфриевич Лосский. — М.: Политическая энциклопедия, 2016. — С. 12–46.

4. Гамаюнов М. М. Союз музыки, философии, любви и монастыря // Лосев А. Ф. Форма — Стиль — Выражение. — М.: Мысль, 1995. — С. 907–925.

5. Гудимова С. А. И. Лапшин. Философские мотивы в творчестве Н. А. Римского-Корсакова // Культурология. — 2010. — № 4 (55). — С. 175–178.

6. Ермичев А. А. И. И. Лапшин и Н. О. Лосский в журнале «Der russische Gedanke» // Соловьевские исследования. — 2020. — Вып. 4. — С. 75–93.

7. Клюев А. С. Русская философия музыки в потоке времени // Русский логос: Горизонты осмысления: Материалы международной философской конференции 25–28 сентября 2017 г.: в 2 т. — СПб.: Интерсоцис, Изд-во РХГА, 2017. — Т. 2. — С. 53–58.

8. Клюев А. С. Русская философия музыки в тисках модернизма // Русский логос — 2: Модерн — границы контроля: Материалы международной философской конференции 25–28 сентября 2019 г. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. — С. 445–447.

9. Лосев А. Ф. Основной вопрос философии музыки // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. — М.: Политиздат, 1991. — С. 315–335.

10. Лосский Н. О. Воспоминания: Жизнь и философский путь. — М.: Викмо-Русский путь, 2008. — 400 с.

11. Лосский Н. О. Звук как особое царство бытия // Мелос. Книги о музыке. — СПб., 1917. — Кн. 1. — С. 28–34.

12. Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. 3-е изд. — СПб.: Учитель, 1922. — 111 с.

13. Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда, 1991. — С. 335–480.

14. Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. — М.: Прогресс-Традиция; Традиция. 1998. — 416 с.

15. Лосский Н. О. Свобода воли // Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда, 1991. — С. 481–597.

16. Лосский Н. О. Характер русского народа: в 2 кн. — М.: Ключ, 1990. — Кн. 2. — 92 с.

17. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. — 408 с.

18. Сигитов С. М. Павел Флоренский — путь к музыке (синергия и гетерофония) // Памяти Павла Флоренского. Философия. Музыка. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. — С. 149–160.

19. Трубецкой Е. Н., князь. Воспоминания // Трубецкой Е. Н., князь. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. — Томск: Водолей, 2000. — С. 89–226.

20. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М.: Гаудеамус; Академический Проект, 2012. — 904 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.021
УДК 1 (091)

Р. Н. Демин*

ЗАМЕТКИ НЕРАВНОДУШНОГО ЧИТАТЕЛЯ. О ТРЕТЬЕМ ИЗДАНИИ ЭНЦИКЛОПЕДИИ «РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ»

В статье анализируется третье, доработанное и дополненное, издание энциклопедии «Русская философия». Затрагивается вопрос о национальной философии и ее представителях. Рассматривается вопрос о принципе отбора материала для подобного рода словарей и энциклопедий. Высказываются замечания об опубликованном материале, посвященном зарубежной историографии русской философии.

Ключевые слова: история русской философии; национальная философия; энциклопедия; философская терминология, литературоцентризм; зарубежная историография русской философии.

R. N. Demin

NOTES OF A CONCERNED READER: TO THE PUBLICATION OF THE THIRD EDITION OF THE ENCYCLOPEDIA «RUSSIAN PHILOSOPHY»

The article analyzes the third, revised and expanded edition of the encyclopedia «Russian Philosophy». The question of national philosophy and its representatives is touched upon. The question of the principle of selecting material for such dictionaries and encyclopedias is considered. Comments are made on the published material devoted to the foreign historiography of Russian philosophy.

Keywords: history of Russian philosophy; national philosophy; encyclopedia; philosophical terminology, literary centrism; foreign historiography of Russian philosophy.

Первые десятилетия XXI в. были в России «урожайными» на энциклопедии и энциклопедические словари, тематически связанные с философией. Так, событием начала века, причем не только для философов, стал выход в свет четырех томов «Новой философской энциклопедии» [25]. В 2006 г. вышел

* Демин Ростислав Николаевич, преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия; deminros@yandex.ru

первый том шеститомной энциклопедии «Духовная культура Китая», посвященный истории китайской философии с древнейших времен до наших дней [9]. В 2008 г. увидел свет энциклопедический словарь античной философии [3]. В этом же году вышел словарь «Философы Франции» [34], ставший первой в России оригинальной работой энциклопедического характера, раскрывающий как историю французской философии, так и ее современное состояние. В следующем году читатели могли уже познакомиться с энциклопедией индийской философии, включающей в себя более 500 статей [17], и в том же году была издана энциклопедия, посвященная эпистемологии и философии науки [37]. В 2011 г. издательство «Восточная литература» выпустило энциклопедию по философии буддизма [33], а в 2017 г. вышло второе издание словаря «Философы Франции», существенно дополненное новым материалом [35]. Этот далеко не полный перечень изданных за последнее время словарей и энциклопедий позволяет говорить о расцвете в нашей стране энциклопедизма. И хотя, как показали участники Международной научной конференции «Энциклопедия как форма универсального знания: от эпохи Просвещения к эпохе Интернета», прошедшей в Санкт-Петербурге в 2004 г., феномен энциклопедизма — примечательная черта эпохи Просвещения, когда впервые стремление классифицировать, упорядочивать, систематизировать привело к возникновению особого, «энциклопедического взгляда на мир» [36, с. 13–24], в настоящее время проблема энциклопедизма не потеряла своей актуальности, хотя и приобрела новые измерения и качества в эпоху интернета.

Можно согласиться с организаторами конференции, что «на определенных этапах научного развития упорядочивание и систематизация являются необходимым и принципиальным условием для дальнейшего движения вперед» [36, с. 24]. Именно в качестве такого условия дальнейшего более глубокого освоения истории русской мысли представляется выход в свет под общей редакцией М. А. Маслина третьего, доработанного и дополненного, издания энциклопедии по русской философии [28]. Один вид этого фундаментального (920 страниц!), прекрасно изданного тома, напечатанного на качественной бумаге, оформленного не без изящества (художник Б. Б. Протопопов), внушает уважение к русской мысли не только у того, кто занимается профессионально русской философией и ее историей, но и у широкого круга читателей, интересующихся этими вопросами, а учитывая общекультурное значение данного издания, этот круг будет весьма широк. Для удобства читателей в новом издании добавлен указатель статей, составленный Н. М. Севериковой. Напомним, что предшествующее издание энциклопедии было переведено на сербский (2009) и французский языки (2010). Глядя на этот том, знакомясь с его содержанием, невольно вспоминается название статьи известного русского философа Б. Яковенко — «Мощь философии». Причем очевидно, что в случае данной энциклопедии речь идет о мощи русской философии, само существование которой подчас ставится некоторыми под сомнение, а если и признается, то только как нечто вторичное, провинциальное и невостребованное.

Попытки осознать особенности национальной философии и создать национальную философию встречаются уже в античности. Так, можно указать на школу Секстия в Риме (к сожалению, малоизвестную и малоизученную)

[3, с. 659]. Задачей основанной Секстием философской школы было создание в противовес греческой философии римской национальной философии жизнестроительства, которая заключалась бы не в словах, а в образе жизни. И в настоящее время идут споры о существовании и своеобразии еврейской, испанской, португальской, бразильской, африканской, вьетнамской и т. п. философии. Продолжаются попытки сформировать национальную философию. Например, можно указать на деятельность т. н. «Группы португальских философов» в Португалии. В свете этого выход нового доработанного и дополненного издания по русской философии можно только приветствовать.

Энциклопедия — а в ее создании участвовали специализирующиеся на изучении истории русской мысли ученые философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова и Института философии РАН, а также исследователи русской философии, представляющие различные вузы Москвы, Петербурга, Ростова-на-Дону, Екатеринбурга и других городов, — содержит персоналии, материалы об отдельных отраслях философского знания, философские понятия, концепты, термины; статьи, посвященные рецепции в России идей и учений западноевропейских философов; статьи историографического характера; статьи, посвященные отдельным философским сочинениям и организациям. В частности обратившийся к энциклопедии может найти сведения об Институте философии РАН, о Музее-библиотеке Федорова, о Зиновьевском клубе МИА «Россия сегодня», об Институте социально-экономических и политических исследований (ИСЭПИ), одна из целей которого — изучение наследия русской философии. В энциклопедии есть статьи и о философских журналах, таких как «Путь», «Логос» «Вопросы философии и психологии». Но, к сожалению, на страницы энциклопедии не попали сведения о журналах «Вера и разум», издании, сыгравшем значительную роль в развитии русской философии на рубеже XIX–XX вв. [10], и «Вопросы философии», главном философском журнале советского времени. В целом же советский и постсоветский периоды истории русской философии нашли отражение в энциклопедии. И это очень важно. Время идет, и то, что многим совсем недавно казалось неприемлемым, становится нормой. И надо отдать дань мудрости составителей в этом вопросе.

Большим достоинством данного издания представляется, что его составители не ограничились профессиональной философией, материалами, относящимися только к университетской философии и философии духовных академий, а подошли к вопросу более широко. В новом издании значительно расширен список персоналий (и не только персоналий). В частности, добавлены персоналии современных исследователей и мыслителей, продолжающих традиции русской философии: например, Д. К. Богатырев, В. В. Варава, И. И. Евлампиев, В. К. Кантор, Н. В. Мотрошилова, Б. И. Пружинин, П. И. Симуш, А. В. Смирнов, Е. Н. Мошелков и др. Таким образом, общий объем третьего издания составил уже свыше 1000 статей (напомню, в первом издании их было около 800).

ФИЛОСОФСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ: О ПРИНЦИПЕ ОТБОРА МАТЕРИАЛА

Как положительный момент энциклопедии можно оценить то, что к представителям русской философской мысли отнесены и художники (И. Н. Крамской, П. Н. Филонов), и кинорежиссер С. Эйзенштейн (однако нет А. Тарковского), и поэт В. Хлебников, и публицисты В. А. Зайцев, А. И. Стронин, и военный теоретик А. Е. Снесарев, и музыкальный критик Э. К. Метнер и многие другие. Напомню, что статьи о В. Кандинском и Н. К. Рерихе уже были в первом издании. Подобное расширение хотя и представляется некоторым пуристам в области истории русской философии чересчур расширительным толкованием понятий «философ» и «философия», на мой взгляд, совершенно оправданно. Вспомним, что, к примеру, автор двух «Алис» и «Охоты на Снарка» Л. Кэрролл еще не так давно считался детским писателям, а теперь он включен в Новую философскую энциклопедию. Что же касается соображений, что вот у нас в энциклопедии по русской философии помещен Федор Иванович Тютчев, а у англичан философская поэзия поэта XVII в. Джона Донна не является основанием для включения его в число философов, то можно вспомнить, что и творчество поэтессы и философа XVII в. Маргарет Кавендиш тоже не находило отражения в словарях по философии, но теперь сведения о ней помещены в Стэнфордскую философскую энциклопедию, одну из крупнейших и наиболее авторитетных энциклопедий по философии. Кроме того, стоит помнить, что идея близости философии и поэзии имела место в философском дискурсе и в XIX, и в XX вв. В частности, в XIX в. сближение философии и поэзии было характерно для кружка «любомудров», а в XX в. обэриуты в качестве одной из своих первостепенных целей выдвигали задачу сближения философии и поэзии [1, с. 9–10].

Представляется, что историко-философские исследования и практика изданий словарей философов свидетельствует о плодотворности более широкого подхода к отбору материала для энциклопедий и энциклопедических словарей. Особенно если учесть, что слишком часто то, что оказывается не включенным в энциклопедии, обречено на невнимание и забвение. Приведу несколько примеров т. н. широкого подхода. Первый относится к истории британской философии. За последние годы вышли в свет словари британских философов XVII, XVIII и XIX вв. Обратимся к двухтомному «Словарю британских философов XVII века», вышедшему в 2000 г. под редакцией профессора философии Бристольского университета и одного из издателей «The Continuum Encyclopedia of British Philosophy» А. Пайла [45]. В двухтомнике свыше 400 словарных статей о британских философах. Наряду с известными философами в словарь включены следующие персоналии: врачи Томас Браун, Уильям Гарвей, открывший кровообращение, Томас Сиденхем, которого часто называют английским Гиппократом; астроном и математик Генри Бриггс; математик Томас Гарриот; физик Уильям Гильберт; ботаник Неемия Грю; химик и физик Роберт Бойль; основоположник классической политэкономии в Англии, статистик и экономист Уильям Петти; статистик и демограф Джон Граунт; писатель, которого считают «английским Монтенем», автор сочинения энциклопедического

характера «Анатомия меланхолии» — Роберт Бёртон; писатель поэт, драматург, основоположник английского классицизма Джон Драйден; поэт Эндрю Марвелл; автор «Потерянного рая» поэт и писатель Джон Мильтон; писатель, автор «Приключений Гулливера» Дж. Свифт; врач, антиквар, алхимик, астролог Элиас Эшмол, ставший основателем музея Эшмола в Оксфорде. И это далеко не полный перечень. По мнению одного из рецензентов, в этом случае редактор исходил из слишком широкого понимания термина «философ» [44]. Причем прилагательное «британские» понимается тоже весьма широко: есть словарные статьи, посвященные чеху Коменскому, ирландцу Молинё, голландцу Франциску ван Гельмонту, хорвату Доминису. Включение их в словарь объясняется значительным влиянием, которое они оказали на британскую мысль.

Подобный широкий отбор материала мы видим и в отношении «Словаря британских XVIII века» [46]. Так, Клемме Хайнер, автор вышедшей в 2000 г. рецензии на этот Словарь, отмечает, что издание не ограничивается философами в сегодняшнем смысле этого слова, т. к. границы между философией и естественными науками в XVIII в. были не так четко очерчены, как сегодня. Автор рецензии оправдывает включение в словарь британских философов XVIII в. сведений о математиках, физиках, врачах, историках, поэтах и переводчиках [42, p. 282]. Отмечу, что спустя почти десять лет Клемме Хайнер в содружестве с Манфридом Кюном издал на английском языке двухтомный «Словарь немецких философов XVIII века» [47]. И в этом издании редакторы не ограничились академическими философами, преподававшими в немецких университетах, а понимая термин «философ» в очень широком смысле, включили в него педагогов, врачей, историков и т. п. В предисловии издатели заметили: «Мы предпочитаем ошибаться в сторону включения, а не в сторону исключения». Такой же широкий подход к отбираемому материалу демонстрирует «Словарь нидерландских философов семнадцатого и восемнадцатых веков» [40].

В качестве еще одного примера широкого подхода можно указать на собрание ранних греческих философов и их ближайших приемников, осуществленное Германом Дильсом [41]. Его собрание «Фрагментов досократиков» содержит свыше 400 имен. Отмечают, что Дильс исходил из античного широкого значения термина философия, поэтому его собрание включает «много материала, который относится к математике, медицине и т. д. вплоть до кулинарного искусства» [21, с. 692]. И это позволяет лучше понимать развитие философских знаний в античности. В то же время, если обратиться к известному двухтомному собранию текстов древнекитайской философии [8], то оказывается, что, например, целый ряд положений, в которых излагаются представления школы моистов о геометрии, арифметике и физике, опущены, причем некоторые из опущенных мест даже не отмечены — в частности к таковым относится эмбриологический пассаж в главе «Вода и земля» «Гуань-цзы». В этом случае читатель просто не может увидеть ряд существующих параллелей между древнегреческой и древнекитайской мыслью.

Уверен, что отношение к русской философии как широкому интеллектуальному феномену позволит развивать энциклопедию, расширяя и углубляя «философский архив». Назову несколько имен мыслителей, которые мне как

читателю хотелось бы видеть на страницах будущих изданий энциклопедии. Начну с XVIII в. Так, хотелось бы прочесть статью о сторонниках гелиоцентризма Коперника Ф. И. Дмитриеве-Мамонове (1727–1805), авторе весьма любопытного для историка философии произведения «Дворянин-философ. Аллегория» (1769, отд. изд. 1796); увидеть сведения (пусть краткие) об Иустине Евдокимовиче Дядьковском (1784–1841), которого в советское время относили к представителям естественнонаучного материализма и материал о котором был в пятитомной философской энциклопедии. Представляется, что заслуживает внимания высоко ценимый Л. Н. Толстым крестьянин-философ Тимофей Бондарев (1820–1898), чьи идеи можно сопоставить с учением, представленном школой аграриев (нун цзя) в древнем Китае [7].

Если же говорить о XIX–XX вв., то, к сожалению, в данном издании отсутствуют сведения об Иване Дмитриевиче Менделееве (1883–1936), сыне великого русского ученого Д. И. Менделеева, разработавшем т. н. «этическую гносеологию». Нет сведений о философе и математике конца XIX — начала XX вв. Митрофане Семеновиче Аксенове, создателе «трансцендентально-кинетической теории времени». Было бы хорошо в новом (четвертом!) издании энциклопедии встретить сведения об Исидоре Саввиче Продане (1854–1919) и Константине Ивановиче Сотонине, авторе концепции философской клиники. В вышедшем в 1954 г. четвертом, дополненном и исправленном, издании Краткого философского словаря есть статья о «великом русском ученом, основателе науки о почве» Василии Васильевиче Докучаеве (1846–1903) и его учении [20, с. 155–157], а в энциклопедии, посвященной русской философии, сведений о нем и его философских взглядах, увы, нет. А стоит учесть, что его учение, представленное в работе «Русский чернозем» (1883), дает другой контекст как для геополитических взглядов Владимира Ивановича Ламанского (1833–1914), так и для ряда положений евразийства. Представляется, что и такое литературно-общественное и философское направление, как почвенничество, выглядело бы немного иначе.

Наверное, заслуживает внимания (хотя бы в виде очень кратких статей) и деятельность в качестве философов математика и историка математики В. В. Бобынина (1849–1919), касавшегося в своих работах философии математики; профессора Московского университета физика А. И. Бачинского (1877–1944); математика, историка математики, педагога и философа Д. Д. Мордухай-Болтовского (1876–1952), переводчика и комментатора «Начал Евклида». Представляется положительным моментом размещение в энциклопедии русской философии сведений о А. Н. Скрябине [28, с. 638–639]. Однако в целом философия русской музыки, философские взгляды ее представителей до сих пор не находят достойного места на страницах философских энциклопедий. Например, стоит заметить, что в издание помещен материал о Владимире Ивановиче Танееве, но нет материала о его брате — композиторе Сергее Танееве, творческие искания которого, как отмечают, следует рассматривать в свете идей русской религиозной философии [2].

Известно, что литературоцентризм (как здесь не вспомнить то внимание, которое уделяли философы конца XIX — начала XX вв. таким «литературным» жанрам, как диалог, эссе, афоризмы, философский дневник, философская

автобиография и т. п.) часто считают одной из особенностей русской философии. В связи с этим отрадно отметить, что в энциклопедии есть не только материалы, посвященные философским взглядам А. С. Пушкина, В. А. Жуковского, М. Ю. Лермонтова, Ф. И. Тютчева, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, В. Ф. Одоевского, И. С. Тургенева, А. А. Блока, В. Я. Брюсова В. Хлебникова, М. М. Пришвина и др., но и материалы, посвященные творчеству современных писателей-философов — Ю. В. Мамлееву и А. А. Проханову. Однако вызывает сожаление, что не нашлось места для Максима Горького, хотя достаточно обратиться к его рассказу «О вреде философии» как одному из наиболее ярких описаний явления, которое получило название «философская интоксикация», чтобы понять, что было бы неплохо, если бы на страницах энциклопедии нашли свое место материалы и о его философских взглядах. Как, кстати, и о взглядах Н. С. Лескова, проявлявшего интерес не только к западной, но и к восточной (в частности к китайской) философии. А как быть с Иваном Ефремовым, ученым и писателем-фантастом, философские взгляды которого тесно связанны с основными традициями русской философии? Заслуживает внимания (хотя бы несколько строк и с современной оценкой его деятельности) фигура З. Я. Белецкого, имеющего отношение не только к истории советской философии 40-х гг. XX в., но и к истории изучения русской философии [6].

ЗАРУБЕЖНЫЕ ИССЛЕДОВАТЕЛИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ, КОМПАРАТИВНЫЙ ПОДХОД И ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ

В качестве положительного момента хочется отметить включение в энциклопедию как обзорных очерков исследований истории русской философии в разных странах, так и материалов, посвященных отдельным зарубежным исследователям. Читатель может найти сведения об итальянской исследовательнице Д. А. Сиклари, о китайских ученых Ань Циняне, Сюй Фэнлине, Чжан Байчуне, о сербском специалисте по истории русской философии Владимире Меденице, об американских исследователях Джеймсе Хэдли Биллингтоне, Джордже Клайне и Джеймсе Патрике Скэнлане; о польском историке русской философии Анджее Валицком, авторе более 400 работ. Включены в энциклопедию сведения о таких немецких специалистах по истории русской философии, как славист и теоретик языка Хольгер Куссе; философ, переводчик и издатель Петер Эллен, и таких французских, как Денн Мариз. Даны персоналии нескольких украинских исследователей истории русской философской мысли (Г. В. Аляев, Т. Д. Суходуб).

Можно высказать сожаление, что в статье об «исследованиях русской философии во Франции» не упоминается о вышедшей в Париже в 1902 г. (в 1905 г. вышло уже второе издание) на французском языке книге, посвященной русской философии, — Ossip Lourie. La Philosophie russe contemporaine [43]. Эта книга тем более заслуживает упоминания, что ее автор — профессор Нового Брюссельского университета Осип Давидович Лурье, французско-бельгийский философ российского происхождения, в своем предисловии утверждал, что

это первая работа, посвященная философии в России. Как известно, на эту претензию ответил В. Н. Ивановский в своей рецензии на сочинение О. Лурье, опубликованной в «Вопросах философии и психологии» [16, с. 1035], указав на уже имеющиеся на эту тему работы (в частности на очерк развития философии в России Я. Н. Колубовского в книге Ибервега-Гейнца). Несмотря на то что Зеньковский в своей «Истории русской философии» характеризовал книгу О. Д. Лурье «как малоценный труд» [12, с. 26], она все же заслуживает упоминания, и мнение Ивановского, что, несмотря на «несколько пестрый материал, книга будет небесполезна для иностранного читателя», представляется более предпочтительным.

Как уже отмечалось, представляется важным и нужным включение в энциклопедию статей, посвященных изучению русской философии за рубежом — в Германии, Италии, Китае, Сербии, Франции, Украине, Польше. Каждая из них требует особенно тщательной работы, чтобы избежать возможных неточностей в переводах, которые все же встречаются. Например, в статье «Исследования русской философии в Польше» при переводе на русский язык посвященной А. Ф. Лосеву и вышедшей в Варшаве книге дано название «Алексей Лосев, или дело о сатанизме XX века» [28, с. 267], однако в подлиннике речь идет не о «сатанизме», а о «титанизме» (tytanizmie XX wieku) [39]. Правда, в данном случае трудно решить: то ли это опечатка, то ли ошибка переводчика.

Нельзя не высказать сожаления по поводу отсутствия статей, знакомящих с изучением русской философии в Болгарии, Чехии, Словакии (Чехословакии). В частности, как отмечал А. А. Ермичёв, в период между мировыми войнами чехи благодаря русским эмигрантам «самым активным образом осваивали нашу мысль и сами испытали ее благотворное влияние» [11, с. 373]; на развитие философского мысли в Словакии оказали влияние работы и деятельность Н. О. Лосского [26].

Специального внимания заслуживают японские исследователи русской философской мысли. Говорить сегодня о русско-японском философском диалоге позволяет обращение к журналу «Соловьевские исследования», на страницах которого можно найти посвященные русской философии публикации таких японских исследователей, как Митио Микосиба и Хироюки Хориэ [22]. Можно указать и совместные работы японских и российских авторов, представляющие опыт научного сотрудничества в исследовании истории русской философии [27]. Хорошим примером такого сотрудничества стало исследование Ацуси Сакинивы и И. И. Евлампиева, посвященное творчеству Тютчева и Достоевского [29].

Представляется, что столбовым путем выявления оригинальности отечественной философии является сравнительное изучение, позволяющее увидеть многое по-новому. И это должно быть изучение, выявляющее не только многочисленные связи с европейской философией, но и с философией Востока во всем ее многообразии. В качестве примера можно привести взгляды Кирика Новгородца, которые могут рассматриваться в контексте учения неоконфуцианства Шао Юна. Впрочем, речь может идти о сравнении не только с восточной традицией, но и с традициями Юга, в частности о сопоставлении китайской и африканской философии, и такие исследования уже существуют.

А некоторые, как известно, даже предлагают лечить комплекс русской исключительности африканской философией [23].

Весьма ценной, можно сказать, знаковой, представляется статья о волхвах, чьи взгляды можно отнести к предфилософской традиции. Они вполне сопоставимы с воззрениями пророков и чудотворцев архаической эпохи в истории древнегреческой философии или со взглядами представителей даосской традиции в Китае. Материал о волхвах дает представление о мировоззрении носителей дохристианских, догосударственных языческих представлений, об их понимании божественного, природы и человека. Говоря об этом материале, нельзя не обратить внимания на следующий момент. Славянскую мифологию иногда рассматривают как один из источников древнерусской философской мысли. Некоторые говорят о славянской философии (в данном случае уместно вспомнить польского философа Кароля Либельта), имеются попытки возродить славянскую философию и среди современных отечественных философов. Наверное, материал и по славянской мифологии, обнаруживающий ряд сходных моментов с древнекитайской и древнеиндийской философиями, и материал по славянской философии заслуживают размещения в энциклопедии русской философии. И в этом случае уместно было бы дать статью не только о К. В. Мочульском, но и о его отце — В. Н. Мочульском, одном из первых исследователей философем в славянской мифологии.

Другое освещение знакомому материалу должно дать и изучение византийской философии, и введение в оборот малоизвестных и практически неизвестных текстов по истории еврейской философии. Наверное, наряду с такими темами, как «Декарт в России», «Кант в России», «Маркс в России», «Платон в России», «Фихте в России», «Ницше в России», «Шеллинг в России», «Шопенгауэр в России» стоило бы дать материал о Сократе в России, Аристотеле в России. В принципе хорошо бы от издания к изданию неуклонно расширять тему рецепции в России того или иного мыслителя. Причем не только западноевропейских (здесь в первую очередь следует вспомнить Спинозу и первого русского философа-спинозиста Варвару Николаевну Половцеву, а затем Я. Бёме и Р. Луллия), но и восточных (например, Конфуция, Лао-цзы, Мо-цзы и др.). И в связи с этим можно высказать сожаление об отсутствии в издании статьи, посвященной основоположнику «ицзиноведения», синологу Ю. К. Щуцкому, исследовавшему даосско-буддийский синкретизм; тем более что в энциклопедии уже имеются материалы о выдающемся индологе и буддологе Ф. И. Щербатском и об историке буддийской философии О. О. Розенберге. Однако в энциклопедии нет сведений о современном философе-индологе, одном из авторов «Новой философской энциклопедии», «Православной энциклопедии» и «Философии буддизма: энциклопедия» В. К. Шохине, неоднократно обращавшемся к истории русской философии.

Компаративные исследования предполагают анализ терминологического аппарата, выявление его специфики в рамках каждой из сопоставляемых философских традиций. Известно, что в истории русской философии не раз предпринимались попытки создания философских термосистем [19, с. 100]. Достаточно напомнить «Слово о мудрости, благоразумии и добродетели» В. К. Тредиаковского (отсутствие в энциклопедии статьи о нем представляет-

ся необъяснимым) с его толкованиями более двухсот латинских и греческих терминов [32]. А из недавних попыток можно вспомнить «Проективный словарь гуманитарных наук» М. Н. Эпштейна [38]. И было бы неплохо, если бы история создания философских понятий нашла свое отражение на страницах энциклопедии

Возможно, стоило бы для демонстрации развития в России (и на Руси) с давних времен философской терминологии включить в энциклопедию и несколько устарелых русских философских и логических терминов (таких как «акциденция» — приключение; «держатель» — субъект; «единачество» — единство; «истина» — определение; «людкость» — человеколюбие; «обретение» — бытие, «слово замесное» — составной термин; «одержаный» — предикат; «умословие» — умозаключение; «ячность» — эгоизм и т. п.). Следует учитывать, что в ряде случаев за непривычной оболочкой скрывается, например, как это показал В. П. Зубов, осуществивший впервые перевод и анализ отрывков из т. н. «Логики Авиасафа», памятника XV в. [13], обсуждение на Руси таких важных философско-математических проблем, волновавших как античных, так и средневековых мыслителей, как проблема неделимых и проблема бесконечной делимости [14]. И здесь не может не вызвать удивления отсутствие в энциклопедии статьи, посвященной «Логике Авиасафа». Наверное, стоит учесть современное издание текстов этих произведений с параллельным переводом, подготовленное Зубовым и вышедшее в 2019 г. [15]. На эти тексты стоит обратить особое внимание еще и потому, что обсуждение данных проблем можно встретить не только у древнегреческих и западноевропейских средневековых философов, но и у представителей древнекитайской школы имен (мин цзя) [9, с. 210; 18, с. 372], а это позволяет увидеть некоторые моменты развития русской философии в более широком контексте [24].

Думается, что выявить и глубже понять закономерности распространения и функционирования философского знания позволяет учет того, что можно назвать географическим компонентом истории философии. Знание особенностей географии русской философии позволяет выявить и по-другому поставить вопрос о столичной философии, философии в провинции и провинциальной философии, о петербургской и московской философии, об уральской философии, о школах в истории русской философии, о метафизике места философствования. Скорее всего, и идея русской провинции как философского феномена заиграла бы другими красками. В качестве возможной причины отсутствия подобного материала можно предположить не очень осознаваемое представление, что философия способна плодотворно существовать лишь в столичных академических кругах, и забвение того факта, что русская философия развивалась не только в ныне существующих территориальных границах.

Так, например, читая страницы энциклопедии, посвященные А. Л. Блоку, Е. А. Боброву, Л. И. Петражицкому, В. А. Савальскому, Е. В. Спекторскому, Г. Е. Струве, и обращая внимание на их связь с Варшавским университетом, в то время входившим в совокупность двенадцати Императорских университетов России, невольно задумываешься, а не стоит ли выделить их в особую школу и рассматривать ее как Варшавскую школу русских мыслителей? Оснований для выделения этих мыслителей в отдельную школу, несмотря на присущие

им различия, не меньше, чем для выделения в отдельную школу милетских мыслителей в древней Греции или философов школы инь-ян в древнем Китае, или, в конце концов, представителей Львовской-Варшавской школы. К мыслителям, связанным с Варшавским университетом, можно добавить упомянутого выше **историка математики и философа Д. Д. Мордухай-Болтовского**, а также О. Ф. Базинера, профессора римской литературы университета, ориентировавшегося на практическое отношение к философии и стремившегося возродить интерес к Сократу и Эпикуру, автора книг «Эпикуреизм и его отношение к новейшим теориям естественных и философских наук» [4], «Радостные, печальные и торжествующие песни жизни и смерти, смерти и жизни» [5]. В Варшавском университете в 1873 г. защитили диссертации Ф. А. Зеленогорский («Учение Аристотеля о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона») и А. И. Смирнов. Диссертация Смирнова, посвященная философии Беркли, в том же 1873 г. была издана в Варшаве отдельной книгой [31]. Кстати, убежден, что А. И. Смирнову, в первой половине 1895 г. впервые в России читавшему курс по философии науки [30], найдется место в следующем издании энциклопедии. В 1891 г. в Варшавском университете защитил магистерскую диссертацию «Различные направления в логике и основные задачи этой науки» Павел Эмильевич Лейкфельд (опубликовано в Харькове в 1890 г.). С Варшавским университетом связана и деятельность В. Ф. Флякcбрегера, писавшего о Канте. Заслуживает внимания и деятельность А. С. Будиловича, ректора Варшавского университета, историков философии. А кроме того, долгое время на православном факультете Варшавского университета преподавал Н. С. Арсеньев, чья книга «Из жизни духа» вышла в Варшаве в 1935 г..

* * *

Незабвенный Козьма Прутков говорил: «Похвала необходима гению, как канифоль смычку». Заметим, что не только гению, не только выдающимся ученым, но и обычным рядовым исследователям, редакторам, издателям. Поэтому поблагодарим составителей (П. П. Апрышко, А. П. Полякова, Ю. Н. Солодухина), редактора, технических редакторов, корректора и др., всех, кто внес свою лепту в издание этого замечательного труда.

Много, много еще можно назвать имен тех, кто заслуживает упоминания на страницах энциклопедии «Русская философия». Возможно, хотя это, конечно, увеличит и объем энциклопедии, и ее стоимость, но стоило бы поместить в следующее издание иконографический материал — портреты философов, фото исследователей их творчества, коллективные фотографии, изображения обложек первых изданий особо важных философских работ. Наверное, можно было бы пожелать в дальнейшем для оформления энциклопедии русской философии использовать золотую (символично), а не серебряную краску, но серебряная, если не ошибаюсь, более светостойкая. Возможно, стоит выпускать для меценатов и спонсоров какое-то количество нумерованных именных экземпляров (может быть, даже с золоченным обрезом).

Пожелаем же дальнейших успехов в освоении и популяризации отечественной философской мысли, имеющей тысячелетнюю историю, значительно более богатую и оригинальную, чем это представляется многим. В энцикло-

педии есть статья «одействотворение», посвященная термину, используемому А. И. Герценом для обозначения процесса превращения духа в действительность. Думается, что этот термин уместен при разговоре об этом издании. Будем надеяться, что этот труд будет достойно продолжен. Можно не сомневаться, что со временем Энциклопедия станет многотомной и будет напоминать пятитомное издание, посвященное русским писателям. И это можно только приветствовать. Пора ставить вопрос об издании многотомной энциклопедии русской философии. Пора!

ЛИТЕРАТУРА

1. Азарова Н. М. Язык философии и язык поэзии-движение навстречу (грамматика, лексика, текст): монография. — М.: Логос / Гнозис, 2010.

2. Аминова Г. У. Мировоззренческие основания творчества С. И. Танеева в свете русской религиозно-философской традиции // Вестник Челябинского государственного университета. — 2008. — № 26. — С. 173–180.

3. Античная философия. Энциклопедический словарь. — М.: Прогресс-Традиция, 2008.

4. Базинер О. Ф. Эпикуреизм и его отношение к новейшим теориям естественных и философских наук. — Одесса, 1889.

5. Базинер О. Ф. Радостные, печальные и торжествующие песни жизни и смерти, смерти и жизни. 2-е изд. — Варшава, 1906.

6. Бирюков Б. В., Верстин И. С. Идеологические события сороковых годов прошлого столетия и проблема русского национального сознания. Постановление ЦК ВКП(б) по третьему тому «Истории философии» и «Философская дискуссия» 1947 г.: роль Зиновия Яковлевича Белецкого // Вестник Московского ун-та. Сер. 7: Философия. — 2005. — № 3. — С. 69–91.

7. Демин Р. Н. Крестьянин-философ Тимофей Бондарев и древнекитайская школа аграриев (нун цзя) // Философия познания и творчество жизни: Дни философии в Санкт-Петербурге — 2013: Сб. ст. — СПб.: Владимир Даль, 2014. — С. 168–176.

8. Древнекитайская философия. Собрание текстов: в 2 т. — М.: Мысль, 1973.

9. Духовная культура Китая: Энциклопедия. — М., Восточная литература. 2006. — Т. 1: Философия / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов.

10. Ермичёв А. А. История русской философии в журнале «Вера и разум» // Вестник РХГА. —2008. — Т. 9, № 2. — С. 143–152.

11. Ермичёв А. А. Как иностранцы знают нашу философию // Русская философия за рубежом: история и современность: коллективная монография / под ред. проф. М. А. Маслина; сост. проф. Л. Е. Моторина. — М.: Кнорус, 2017.

12. Зеньковский В. В. История русской философии. — Л., 1991. — Т. 1, ч. 1.

13. Зубов В. П. Вопрос о «неделимых» и бесконечном в древнерусском литературном памятнике XV века // Историко-математические исследования. — М.; Л., 1950. — Вып. 3. — С. 407–430.

14. Зубов В. П. «Неделимые» и континуум в древнерусской литературе XI–XVII вв. // Зубов В. П. Из истории мировой науки: избр. труды, 1921–1963 / сост., вступ. ст. М. В. Зубовой. — СПб.: Алетейя, 2006. — С. 238–244.

15. Зубов В. П. Логика Авиасафа. Труды по истории религиозно-философской мысли и науки Древней Руси. — М.: Усадьба Зубовых, 2019.

16. Ивановский В. Н. Ossip Lourie La Philosophie russe contemporaine, Paris, Felix Alcan, coll. «Bibliotheque de philosophie contemporaine» 1902 // Вопросы философии и психологии. — М., 1902. — Кн.65. — С. 1032–1044.

17. Индийская философия: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. — М.: Восточная литература, 2009.

18. Кобзев А. И. Китай и атомизм // Историко-философский ежегодник-2010. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. — С. 367–394.

19. Козловская Н. В. Русская философская терминология конца XIX — начала XX вв. — СПб.: Сага, 2017.

20. Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя и П. Юдина. 4-е изд., доп. и испр. — М., 1954.

21. Лебедев С. А. Философия науки // Краткая энциклопедия (основные направления, концепции, категории). — М. Академический Проект, 2008

22. Максимов М. В., Максимова Л. М. Русско-японский философский диалог на страницах журнала «Соловьевские исследования» // Соловьевские исследования. — 2017. — Вып. 2 (54). — С. 174–186.

23. Маяцкий М. Старшие братья по разуму. Лечим африканской философией комплекс русской исключительности // Логос. Философско-литературный журнал. — 1999. — № 1. — С. 11–18.

24. Мильков В. В. Переводные философские сочинения в русской книжности конца XV — середины XVI веков: еврейские и арабские влияния // Историко-философский ежегодник-2016. — М.: Аквилон, 2016. — С. 269–295.

25. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Руководители проекта В. С. Степин и Г. Ю. Семигин. — М.: Мысль, 2010.

26. Плашиенкова З. Вклад Н. О. Лосского в развитие философской мысли в Словакии // Вече: Журнал русской философии и культуры. — 2015. — Вып. 27, ч. 2. — С 114–125.

27. Российско-японский философский диалог / отв. ред. И. И. Евлампиев. — СПб.: Интерсоцис, 2016.

28. Русская философия: Энциклопедия. 3-е изд., дораб. и доп. / под общ. ред. М. А. Маслина; сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков, Ю. Н. Солодухин. — М.: Мир философии, 2020. — 920 с.

29. Саканива А. (Sakaniwa Atsushi), Евлампиев И. И. Возвращение к России: Тютчев и Достоевский // Соловьевские исследования. — 2015. — Вып. 2 (46). — С. 35–50.

30. Смирнов А. И. Публичные лекции по философии наук. Основные понятия и методы наук физико-математических. — Казань, 1896.

31. Смирнов А. И. Философия Беркли. Исторический и критический очерк. — Варшава,1873.

32. Тредиаковский В. К. Сочинения и переводы как стихами, так и прозою / сост., статьи, комм. Н. Ю. Алексеевой — СПб.: Наука, 2009.

33. Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. — М.: Восточная литература, 2011.

34. Философия Франции: словарь / под общ. ред. И. И. Блауберг. — М.: Гардарики, 2008.

35. Философия Франции. Словарь. 2-е изд., исп. и доп. / под ред. И. И. Блауберг. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.

36. Философский век. Альманах. Вып. 27: Энциклопедия как форма универсального знания: от эпохи Просвещения к эпохе Интернета / отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. — СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2004.

37. Энциклопедия эпистемологии и философии науки / гл. ред. и сост. И. Т. Касавин. — Москва: Канон+, 2009.

38. Эпштейн М. Н. Проективный словарь гуманитарных наук. — М.: Новое литературное обозрение, 2017.

39. Aleksy Losiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku / J. Uglik, E. Tacho-Godi, L. Kiejzik (red.). — Warszawa, 2012.

40. Bunge W. van, Krop H., Leeuwenburgh B., Ruler H. van, Schuurman P., Wielema M. (eds.). Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers. — Bristol: Thoemmes Press, 2003.

41. Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und Deutsch von Hermann Diels: Bds 1–3. — Berlin, 1903.

42. Klemme H. The Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers (review) // Journal of the History of Philosophy. — 2000. — Vol. 38(2). — P. 282–283.

43. Lourie O. La Philosophie russe contemporaine. — Paris, Felix Alcan, coll. Bibliotheque de philosophie contemporaine, 1902.

44. Martinich A. The Dictionary of Seventeenth-Century British Philosophers (review) // Journal of the History of Philosophy. — 2000. Vol. 38(2). — P. 598–600.

45. Pyle A. (ed.). The Dictionary of Seventeenth-Century British Philosophers: in 2 vols. — Bristol, 2000.

46. Yolton J. W., Price J. V., Stephens J. (eds.). The Dictionary of Eighteenth-Century British Philosophers: in 2 vols. — Bristol, 1999.

47. Klemme H., Kuehn M. (eds.). Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers: in 3 vols. — Bloomsbury Academic, 2010.

Из архива русской мысли

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.038
УДК 1(091)

С. Л. Франк

ЮБИЛЕЙ ДВУХ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ

15-го декабря в Праге одновременно справляется юбилей двух выдающихся русских философов, которым обоим в этом году исполнилось 60 лет: Н. О. Лосского и И. И. Лапшина. Давнишние и многолетние товарищи по педагогической деятельности в петербургском университете, одновременно в 1922 г. высланные советской властью из России, они теперь оба продолжают свою научную и педагогическую работу в Праге, и русская Прага вполне естественно закрепляет эту связь между ними совместным празднованием их 60-летия.

Русская систематическая философия, впервые принявшая осязательные формы в творчестве Вл. Соловьева и Л. Лопатина, с самого начала 20-го века имеет своими выдающимися представителями обоих юбиляров. Н. О. Лосский начал в своем первом труде «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» с философского анализа основных проблем психологии, затем в ряде замечательных трудов («Обоснование интуитивизма», «Логика», «Мир, как органическое целое») создал целую оригинальную систему теории знания и онтологии, названную им «Интуитивизмом» и «конкретным идеал-реализмом». Здесь нет возможности даже вкратце наметить глубину и значимость этого построения. Достаточно указать, что философское творчество Лосского, владеющего всем научным аппаратом европейской мысли, и, подобно последней, носящее строго рационально-систематический характер, может вместе с тем почитаться созданием совершенно оригинальной философской системы на исконных началах русской мысли, на русской философской традиции, восходящей к славянофилам.

Иное значение имеет творчество Лапшина. Ученик выдающегося русского кантианца А. И. Введенского, И. И. Лапшин в своем основном труде «Законы мышления и формы познания» создал совершенно своеобразный тип кантианства, распространив кантианский антропологизм в самые основы логики. Дальнейшая научная работа Лапшина пошла преимущественно по пути наследования психологии творчества (в особенности научного и философского).

Обладая совершенно исключительной эрудицией не только в философской литературе, но и в истории мысли, литературы и искусства (И. И. Лапшин является, между прочим, видным теоретиком и историком музыки, в особенности русской), И. И. Лапшин сумел в своих трудах накопить и анализировать ценнейший материал по психологии творчества и бросить оригинальный свет на эту загадочную область человеческой духовной жизни.

Среди мрака и тягчайших бедствий современной России, перед лицом попыток радикального истребления и удушения всякого проявления независимой мысли и духовной жизни, отрадно сознавать, что русская философская мысль, нашедшая себе приют за рубежом, еще жива и имеет таких представителей, как Н. О. Лосский и И. И. Лапшин. Пожелаем обоим юбилярам еще долголетней дальнейшей работы в интересах и во славу русской философской мысли.

А. А. Ермичёв

О ЗАМЕТКЕ С. Л. ФРАНКА

В декабре 1930 г. юбилей, о котором написал С. Л. Франк, в Праге отмечали два раза. 15 декабря его отпраздновали в Русском Философском обществе, а 19 декабря — в Славянском институте наших философов чествовала Чешско-русская еднота (последнее слово переводилось как «объединение» или «единство»).

Что касается Русского Философского общества, существовавшего при Русском Народном университете в Праге на началах автономии, то оно вело свою самостоятельную историю с 1924 по 1939 г. Хорошую справку о его работе в 1924–1928 гг. дает В. Янцен в «Исследованиях по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2003» (М.: Модест Колеров, 2007).

На своем заседании 15 декабря оба юбиляра и присутствующие здесь гости выслушали доклад Николая Евграфовича Осипова (1877–1934) «Лапшин и Лосский». Н. Е. Осипов — известный в свое время специалист по психиатрии и психоанализу. Он учился у З. Фрейда, получил диплом доктора медицины в Базельском университете и был доцентом Московскогом университета и Высших Женских курсов. В Праге он возглавил Психиатрический кружок (частым гостем которого был И. И. Лапшин), участвовал в работе Философского общества и принял активное участие в работе литературного семинара Е. А. Ляцкого при Карловом университете и семинара по изучению творчества Ф. М. Достоевского у А. Л. Бема. Многие работы Н. Е. Осипова (если не большинство) посвящены проблемам психологии литературного творчества и отражению психологических процессов в художественной литературе (И. А. Крылов, А. И. Гончаров, М. Е. Салтыков-Щедрин, В. М. Гаршин, Л. Н. Толстой). В Москве, в РГАЛИ хранятся рукописи его объемных статей.

Н. Е. Осипов признавал огромное влияние на его взгляды со стороны своего «учителя и друга» Н. О. Лосского. В свою очередь, Н. О. Лосский откликнулся на кончину Осипова статьей «Доктор Н. Е. Осипов как философ».

Другой раз юбилей отмечали в Славянском институте. Задуманный Т. Масариком институт начал свою работу в 1928 г. и просуществовал до 1940 г., когда был закрыт немцами. Восстановленный после войны, он вошел в состав Академии наук Чехословакии. Что касается «Чешско-русской едноты», то она была создана в 1919 г., чтобы облегчить сотрудничество и взаимодействие русской эмиграции с властями и общественностью чужой страны. «Еднота» быстро развернула свою работу, организуя общение чехов, словаков и русских, устраивая множество разнообразных культурных мероприятий, собирая библиотеку и осуществляя издательскую деятельность.

В 30-е гг. музыкальные вторники и литературные субботы, организуемые «Еднотой», были очень популярны. В программу «Русских вечеров» входили любительские спектакли и концерты, танцы и чаепития. Русские и чешские оперные певцы, артисты Чешской филармонии привлекали гостей.

19 декабря 1930 г. речи в честь юбиляров были произнесены чешским философом-славистом Иржи Поливкой (1858–1933). Другим выступающим был Евгений Александрович Ляцкий (1868–1942) — историк русской литературы, литературный критик, фольклорист. Он имел возможность прямой работы с архивом Н. Г. Чернышевского и стал одним из выдающихся знатоков его творчества. В 1922 г. президент Чехословацкой республики пригласил Е. А. Ляцкого в Прагу для руководства кафедрой русского языка и литературы в Карловом университете.

Автор заметки, работая на кафедре философии Санкт-Петербургского университета с 1912 г., и до этого — и по работам, и лично — знал обоих юбиляров. Разумеется, его научные симпатии всецело принадлежали Н. О. Лосскому.

«Достаточно указать, — пишет он в своей в своей заметке, — что философское творчество Лосского, владеющего всем научным аппаратом западноевропейской мысли и, подобно последней, носящее строго рационально-систематический характер, может вместе с тем почитаться созданием совершенно оригинальной философской системы на исконных началах русской мысли, на русской философской традиции, восходящей к славянофилам». И более того. Еще при защите своей диссертации о предмете знания С. Л. Франк подчеркивал, что его работа имеет целью прояснение условий возможности интуиции у Н. О. Лосского. В свою очередь 15 мая 1916 г., в день защиты С. Л. Франком диссертации, Н. О. Лосский без колебаний поставил работу Семена Людвиговича на один уровень с работами Гуссерля, Когена и Наторпа.

Другой юбиляр — И. И. Лапшин, был оппонентом С. Л. Франка и, совершенно не отрицая достоинств его работы, не только подверг ее критике, но даже поиронизировал над автором: «Допустим на минуту, что философское открытие Франка есть доказанная бесспорная истина. Тогда можно представить себе в будущем профессора, который стуча мелом по доске, будет доказывать студентам, что открывающийся его непосредственному чувству Абсолют есть логически необходимый момент всякого правильного рассуждения, что за неумение доказать бытие может быть поставлена такая же неудовлетворительная отметка, как и за неумение доказать какую-нибудь математическую теорему». Так перед участниками диссертационного диспута как-то прорисовывался вопрос о внелогическом бытии и возможности его логического (как?) познания.

Как известно, искомая степень была присуждена С. Л. Франку, но от этого вопрос не стал яснее. Диссертант всю жизнь приступал и подступал к его решению…

Тем не менее, в 1930 г. диссертант, всегда убежденный в том, что ratio есть конститутивный признак философии, тоже высоко ценит юбиляра за создание «своеобразного типа кантианства», который совсем не мешал С. Л. Франку «научно-систематически» подступаться к «непостижимому».

Остается сообщить, что заметка была опубликована берлинской газетой «Руль» № 3058 от 16 декабря 1930 г.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.019
УДК 27–144.89; 27–675

М. Ю. Хромцова*

НОВЫЕ ФОРМЫ АПОЛОГЕТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ВЫЗОВА РЕЛИГИОЗНОГО И КУЛЬТУРНОГО ПЛЮРАЛИЗМА

В статье анализируются новые подходы и формы христианской апологетики в глобализированном и плюралистическом мире, на которых акцентируют свое внимание известные современные теологи Гарольд Нетланд и Пол Гриффитс. Как пытаются доказать эти авторы, апологетика сегодня может играть жизненно важную роль в построении гармоничных и конструктивных отношений между религиями, несмотря на то, что в эпоху религиозного плюрализма она часто рассматривается как контрпродуктивная. Развитие обновленных форм апологетического мышления, считают они, позволит более эффективно решать духовные проблемы и отвечать на современные вызовы.

Ключевые слова: апологетика, Г. Нетланд, П. Гриффитс, межрелигиозный диалог, миссиология, теология религий.

M. Yu. Khromtcova

NEW FORMS OF APOLOGETIC THINKING IN THE CONTEXT OF THE CHALLENGE OF RELIGIOUS AND CULTURAL PLURALISM

The article analyzes new approaches and forms of Christian apologetics in a globalized and pluralistic world, on which the famous modern theologians Harold Netland and Paul Griffiths are focusing their attention. As these authors try to prove, apologetics today can play a vital role in building harmonious and constructive relations between religions, despite the fact that in the era of religious pluralism it is often considered counterproductive. The development of updated forms of apologetic thinking, they believe, will allow for more effective solution of spiritual problems and respond to modern challenges.

Keywords: apologetics, H. Netland, P. Griffiths, interreligious dialogue, missiology, theology of religions.

* Хромцова Марина Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; marina-chr@list.ru

Вызов религиозного плюрализма в современную эпоху поставил христианское богословие перед необходимостью обсуждения вопросов, связанных с проблемой нахождения баланса между приверженностью истине своей религии и сохранением открытости к «религиозному другому». На протяжении большей части церковной истории «религиозные другие» были для христиан «чужими другими», но по мере того, как общество становилось все более мультикультурным, возникло понимание необходимости такой теории религиозного плюрализма, которая была бы достаточно чувствительна к вызову, создаваемому культурным разнообразием, и в то же время сохраняла уважение к религиозным различиям [10, p. 287]. Философские и богословские дебаты о религиозном разнообразии с начала 1980-х гг. обычно формулировались с точки зрения тройственной типологии — исключительности, инклюзивности и плюрализма. Несмотря на скептицизм различных авторов в отношении жизнеспособности данной типологии, основанный на понимании присущей ей тенденции к упрощению диапазона рассматриваемых теоретических позиций, по большей части она используется и сегодня. Среди представленных трех моделей во второй половине XX в. все большую популярность приобретал плюрализм — направление теологии, выступающее за отказ от позиции религиозного абсолютизма, придающее особое значение межрелигиозному диалогу и взаимообучающему процессу между различными религиозными традициями. Несомненно, что сильной стороной плюрализма является требование серьезно относиться к другим религиозным традициям, слушать и понимать другого, имеющее столь важное значение в современном контексте. Однако это требование сегодня принимают также и сторонники эксклюзивной модели теологии, которые традиционно скептически выражали свое отношение к межрелигиозному диалогу. В качестве примера можно привести точку зрения евангелического миссионера, профессора философии религии и межкультурных исследований Гарольда Нетланда, который отстаивает защиту традиционных христианских претензий на исключительность спасения через Христа и, тем не менее, пытается показать, что христиане, благодаря продуманному обсуждению основных положений своей веры и Священного писания, могут творчески и конструктивно жить в мирном сосуществовании с представителями других религиозных традиций, предпринимать усилия для выстраивания гармоничных отношений между религиями. Он признает, что перед лицом современной заботы о терпимости и мире эксклюзивистские утверждения о том, что христианство имеет единственный доступ к истине, представляются фанатичными и вредными, однако пытается опровергнуть данную точку зрения. Особый акцент Нетланд делает на том, что евангелическое богословие должно развивать соответствующие формы апологетики применительно к межрелигиозному контексту. При этом он доказывает необходимость не только «негативной апологетики», имеющей целью исключительно защиту христианских верований, но также и «позитивной апологетики», раскрывающей понимание того, почему неверующие эпистемологически могут и должны принимать христианскую веру [17, p. 260].

Нетланд отмечает, что христианская вера в современном мире конкурирует с огромным разнообразием религиозных и нерелигиозных перспектив. Сегодня

претензии христианства на уникальность оспариваются, такое понимание рассматривается многими не только в качестве интеллектуально несостоятельного, но и морально неприемлемого в разнообразном мире [17, p. 13]. Есть много причин, замечает он, которые приводят к тому, что религиозный плюрализм настолько привлекателен сегодня. В свете трагической истории западного колониализма в течение последних четырех веков многие ощущают глубокое чувство «постколониальной вины» за прошлую несправедливость. При этом часто предполагается, что способ искупить прошлые грехи колониализма заключается в некритическом принятии других религиозных взглядов. Нетланд добавляет, что глубоко укоренившаяся этническая, националистическая и религиозная напряженность порождает насилие, заставляя многих задуматься о том, действительно ли религиозно разнообразные общины могут мирно жить вместе. Религиозное обращение все чаще рассматривается как препятствие для мирного сосуществования. Поэтому, с его точки зрения, апологетически правильное истолкование жизненно важно для христианской миссии в нашем глобализированном и плюралистическом мире:

Церковь должна показывать скептически настроенному миру, что христиане могут быть твердо преданы Иисусу Христу как единому Господу и Спасителю для всех народов, одновременно работая над продвижением мирных отношений между религиозными традициями. Евангелисты должны демонстрировать через конкретные действия, что они принимают должным образом этническое, культурное и религиозное разнообразие в нашем мире [14, p. 56].

В своих работах Нетланд критикует подход своего бывшего учителя Джона Хика и в целом плюралистической теологии: Хик слишком свободно трактует проблемные доктрины, чтобы приспособить их к рамкам своей объяснительной теории, учитывающей данные различных религиозных традиций посредством неприемлемого для самих практикующих верующих переосмысления фактических религиозных убеждений и практик [17, p. 232]. Такое отношение к убеждениям разных религий, считает Нетланд, можно охарактеризовать как редукционистское. Не согласен он и с противопоставлением экзистенциального понимания концепции религиозной истины теоретическому, на котором настаивал другой известный представитель плюралистической теологии — У. К. Смит, считающий, что рассматривать религии следует не с точки зрения конкурирующих «утверждений истины», а скорее, как пути или проверенные средства, способные направлять людей к трансцендентному. Смит призывал думать о религии как об историческом и культурном выражении человеческой «**веры**»: истина не в религиях, религиозная истина основывается на качестве веры человека, а не на чем-то, что существует безлично. Христианство *становится* истинным, если люди усваивают религиозную истину и воплощают ее в жизнь ежедневно [21, p. 68]. Нетланд, однако, считает:

> Кажется очевидным, что великие религиозные лидеры, а также многие простые верующие не думают о своих религиозных убеждениях как об истинных просто в смысле личной или мифологической истины. Для них убеждения действительно отражают реальность, независимо от того, присваивают ли они такие убеждения экзистенциально или нет. И религии, как правило, утверждают, что их правильное понимание важно для достижения сотериологической цели [13 p. 20].

Личная истина, считает он, не может быть альтернативой пропозициональной истине религии. Сам Нетланд предлагает говорить о религии как об истинной, только если ее определяющие убеждения верны: для христианства должны быть приняты как истинные определяющие положения веры — определенные утверждения о Боге, Иисусе из Назарета, грехе и спасении. Поэтому он не принимает взгляд плюралистической теологии на проблему конфликтующих религиозных претензий истины как псевдопроблему, считая такую точку зрения неадекватной. Хотя и есть моменты согласия между религиями, отмечает он, ясно, что, по крайней мере, некоторые из претензий основных религий взаимно несовместимы: когда верования разных религиозных традиции конфликтуют, они не могут быть одинаково истинными, нелогично предполагать, что два противоречивых суждения могут быть верными в одно и то же время.

Нетланд не согласен с утверждением Хика о том, что не существует независимых от традиции критериев, согласно которым можно оценивать религиозные притязания на истину [16, p. 71] Он выдвигает как минимум шесть таких критериев: базовые принципы логики, признание саморазрушительных утверждений, согласованность, способность адекватно объяснить все данные, соответствие областям знаний истории и науки, а также моральные соображения [16, p. 183–186] Эти критерии регулярно используются в науке, истории и философии для оценки различных теорий и мировоззрений, поэтому, считает Нетланд, агностицизм Хика и его заявления о неспособности разрешать конфликтующие правдивые заявления являются необоснованными.

Таким образом, отправной точкой Нетланда в его защите позиции исключительности является формулирование универсально-рационального способа религиозного понимания. Однако он считает неприемлемым настаивать на использовании демонстративных заявлений и аргументов в пользу истины христианского учения, которые сразу решили бы все вопросы, напротив, нужно всегда стремиться показать, что есть веские причины для принятия определяющего верования христианского теизма как истинного. Нетланд фокусирует отдельное внимание на нескольких положениях христианской веры, подтверждающих, что само христианство способно принимать сторонников других традиций с любовью и пониманием. Он указывает, что Единый вечный Бог свят, праведен и справедлив во всех своих отношениях [17, p. 315], это касается и судьбы любого человека на земле. В каждого человека вложена способность глубочайшего постижения Бога, как бы сильно сами люди не искажали эту способность [17, p. 316]. Кроме того, Бог милостиво проявил инициативу в раскрытии себя человечеству и окончательное, наиболее просветляющее откровение было явлено «в воплощении Иисуса» [17, p. 317]. Однако необходимо учитывать, напоминает Нетланд, что человечество было испорчено грехом и с евангельской точки зрения это ключевой вопрос при обсуждении религиозного плюрализма. Согласно христианской доктрине, грех «включает в себя условие отчуждения от Бога» [17, p. 318]. Сам Бог взял на себя инициативу, чтобы все человечество имело возможность восстановить с ним отношения. Спасение — дело Божьей благодати, Бог любви и милосердия предлагает его всем, сострадание Бога распространяется на людей всех культур, в т. ч. и последователей других религий [17, p. 319]. Поэтому христиане, считает Нетланд,

должны делиться своей верой и убеждениями с другими, они имеют не только обязанность, но и привилегию делиться своими личными отношениями с Богом с каждым человеком на планете в любви и сострадании [17, p. 324]. Чтобы сделать это наилучшим образом, христиане должны получить адекватное и истинное понимание верований различных религий, которое бы точно отражало убеждения и практику разных религиозных традиций [17, p. 325].

Нетланд обращает особое внимание также на то, что до самого недавнего времени евангелисты, занимаясь апологетикой, пренебрегали важнейшим отличительным признаком христианской доктрины — учением о Троице. Однако именно тринитарное видение Бога ведет к пониманию ключевых проблем межрелигиозных отношений: откровения, обращения, христианской этики, миссии, отношения между культурой и религией. Уникальность христианского учения о Троице контрастирует с популярными плюралистическими взглядами на религии: тринитарная модель понимания Божественного бытия как общения, тринитарные отношения в их конкретном выражении как полнота и единство многообразия, не исключающего различий, особый акцент на пневматологии важны для формулирования богословского понимания присутствия и деятельности Бога среди всех народов, открывающего новые пути для диалога. Поэтому, настаивает Нетланд, необходимо выстраивать

> широкие контуры евангельского богословия религий, корни которого в убежденности в том, что основные претензии христианской веры явно верны и все же также открыты для присутствия и работы Триединого Бога по всему миру [13, p. 27].

Кроме того, христиане должны признавать право выбора других, считает он, а не пытаться форсировать преобразования. Чтобы дистанцироваться от тех приверженцев позиции исключительности, которые считают возможным применение принуждения и насилия к другим, Нетланд делает различие между евангелизацией и прозелитизмом [16, p. 309]. Христианский евангелизм является морально обоснованным провозглашением того, во что верят христиане, но когда евангелизация становится морально несостоятельной, она впадает в прозелитизм. С его точки зрения, любые принудительные, нечестные, манипулятивные или отрицающие достоинство целевой аудитории способы евангелизации должны быть отвергнуты [16, p. 311]. Он напоминает, что сама враждебность к позиции исключительности сегодня и вызвана именно прозелетизмом. Однако вместе с тем Нетланд не приветствует и толерантный межрелигиозный диалог, на котором фокусирует свое внимание плюралистическая теология, поскольку понимание цели такого диалога входит в противоречие с позицией исключительности. В своих работах он не оставляет возможности для переговоров при рассмотрении следующих четырех предложений: (a) Иисус Христос является уникальным воплощением Бога; (b) только через личность и работу Иисуса Христа существует возможность спасения; (c) Библия — это уникальное Божье откровение, истинное и авторитетное, и (d) если положения Писания несовместимы с другими верованиями, последние должны быть отвергнуты как ложные [16, p. 9].

Нетланд замечает, что традиционно доминирующие позиции христианского эксклюзивизма стали размываться в XIX и XX вв., когда христиане

стали больше общаться с людьми из разных религиозных традиций и у них неизбежно стали появляться вопросы: почему так много разных религий? Если христианство является истинной религией, то почему большая часть мира отвергает ее в пользу диаметрально противоположных религиозных традиций? Приемлемо ли теологически и морально утверждать, что одна религия уникальна, а другие в лучшем случае неполны или даже ложны? [16, p. 8]. Нетланд не считает, что можно просто проигнорировать эти вопросы и вернуться к позиции исключительности прошлого, но тем не менее настаивает, что только точка зрения эксклюзивизма — единственный путь, посредством которого христиане могут придерживаться христианских утверждений в их полноте и целостности. Поэтому он стремится восстановить статус этой позиции и защитить его от современной критики.

Признавая, что религия и культура сложно «переплетены», Нетланд считает, что евангелическая миссиология нуждается в развитии своего рода тонкого богословского понимания религии, которое она приняла в отношении культуры. Главной задачей миссиологии сегодня, утверждает он, является контекстуализация, включающая использование форм или символов, достаточно знакомых для конкретной культуры и адекватно передающих библейские значения в стремлении усилить понимание и принятие Евангелия в этой культуре. Серьезное рассмотрение контекстуализации неизбежно приводит к вопросам об отношении христианской веры к местным религиозным убеждениям и практикам, влияющим на все, от перевода Писаний и до того, как христиане должны относиться к местным обычаям [17, p. 329]. Нетланд утверждает, что разработка информированной и культурно чувствительной апологетики является непременной задачей для западной церкви. Апологетические стили должны адаптироваться и решать проблемы и вопросы данной культуры: апологеты должны встречаться с людьми, наблюдать за тем, как они живут, как применяют свои убеждения к жизни, и непосредственно выяснять, какие же реальные вопросы их волнуют, поскольку неэффективно выбирать ответы на те вопросы, которые никто больше не задает. Важно разобраться и в том, позволяет ли конкретное учение или модель поведения стать учениками Иисуса Христа или мешает сделать это, поскольку созидание новых учеников подразумевает присвоение этих образцов и включение их в христианскую идентичность данной группы.

С точки зрения Нетланда, эффективная апологетика в межрелигиозном контексте должна иметь привлекательный и милосердный характер, чтобы служить целям примирения. Она потребует выхода за пределы упрощенных стереотипов восприятия, подразумевает тщательное изучение других религиозных традиций, чтобы быть чувствительной к культурно приемлемым средствам убеждениям, которые могут варьироваться от контекста к контексту [18, p. 10–11]. Христианам, настаивает он, следует выйти за рамки заботы о защите только своих религиозных прав, необходимо взять обязательства сохранять религиозные свободы для всех.

В итоге можно отметить, что Нетланд в своем стремлении избежать враждебности в отношении христианского прозелитизма ставит задачу — изменить мнение нехристиан в их понимании христианства. Его акцент

на контекстуализированную апологетику показывает, что он придает большое значение убеждениям других людей, чтобы утвердить позицию христианской исключительности как жизнеспособного варианта для христиан в современном мире. Нетланд искренне согласен с тем, что христианская церковь должна поддерживать справедливость и права других людей исповедовать религии по своему выбору. В то же время он считает, что миссия церкви заключается в том, чтобы побуждать других религиозных людей примириться с Богом через Иисуса Христа как Спасителя, поскольку за пределами христианства нет спасительного измерения [17, p. 347]. Такая точка зрения, не отказываясь от позиции исключительности, все же смещает диалог в среду, более благоприятную для эксклюзивистов при обсуждении проблемы места христианства в многорелигиозном мире.

О необходимости апологетики как одного из важнейших компонентов межрелигиозного диалога говорит и американский католический теолог Пол Гриффитс. Он с огорчением замечает, что заметной современной научно-академической и культурной тенденцией при обсуждениии религиозной проблематики становится систематическое отвержение полемических аспектов интеллектуальной жизни, о которых говорят с заметным смущением или стараются не замечать [9]. Обсуждения на межрелигиозных встречах имеют по преимуществу практическую направленность, риторика же не является спорной, целью ее является всегда понимание, а не опровержение. Определенные темы и вовсе исключаются из обсуждения, особенно смущающие вопросы об истине и об универсалистских устремлениях большинства религиозных общин. Анализируя причины распространения такого подхода, Гриффитс, как и Нетланд, указывает на феномен «постколониальной вины», не позволяющий уже западным христианам больше говорить с позиции беспроблемного превосходства и поэтому предоставляющий голос религиозным другим в качестве способа искупления их грехов. Однако такая практика межрелигиозного диалога, настаивает он, основана на неверном понимании природы и значения религиозных обязательств, она имеет смысл только в культуре, не осознающей своих собственных религиозных и интеллектуальных корней, и способствует распространению морально сомнительных форм синкретизма [9]. Неспособность принять противоречия между конкурирующими утверждениями истины всерьез, утверждает Гриффитс, равнодушие к разрешению споров, будут иметь очень серьезные последствия. «Результатом будет и релятивизм, и фидеизм: религиозный сообщества станут закрытыми, непроницаемыми, несоизмеримыми формами жизни» [2, p. 42]. Он намерен реабилитировать апологетику в качестве законного ответа на разногласия в межрелигиозном диалоге:

> «Полемика» вовсе не обозначает враждебность или эгоистическое противостояние, а скорее, указывает на тот тип взаимодействия, который должен происходить, когда верующие люди, серьезно воспринимающие свои убеждения, сталкиваются с другими, столь же серьезно приверженными своим убеждениям [9].

Он настаивает, что полемический аргумент является неотъемлемым и важным для интеллектуальной и религиозной жизни, исключение из нее серьезного и аргументированного взаимодействия упрощает и обесценивает

религиозные обязательства. Допуская открытое и честное несогласие среди участников, настоящий межрелигиозный диалог способствует прояснению верований и практик, лучшему пониманию сходств и различий между религиями.

Рассматривая проблему понимания места христианства в многорелигиозном мире, Гриффитс отвергает и плюралистическую, защищаемую Дж. Хиком модель универсального религиозного опыта и характерную для позиции эксклюзивизма и, в частности, концепции Нетланда, универсальную рациональную модель религии. Вместо этого он сближается с точкой зрения постлиберального направления теологии и защищает контекстуально-повествовательную модель: религиозная вера неотделима от контекста, который придает ей значение. Религия, по Гриффитсу, — это форма жизни, которая подразумевает определенный образец деятельности, модели активности и свойственные ей практики [6, p. 7–8]. В таком понимании религии Гриффитс во многом наследует культурно-лингвистическому подходу Дж. Линдбека, в рамках которого акцент в понимании религиозной жизни делается на жизни в «культурной системе»: религиозные нарративы концептуализируются как набор историй, обеспечивающих появление и развитие средств, с помощью которых сообщество может интерпретировать смысл своих форм жизни с точки зрения моральной и религиозной истины [11, p. 84]. В модели Линдбека доктрины функционально похожи на лингвистические конструкции определенной культурной общности, играющие роль правил, по которым живет религиозная община. Подобным образом и Гриффитс утверждает, что религия является не просто воплощением пропозициональных высказываний или выражением универсального религиозного опыта, скорее, религиозные люди вовлечены в особую практику. Как Линдбек настаивает на необходимости для настоящего обучения религии пройти процесс ассимиляции к новой культуре, выучить язык и формы поведения, стать посвященным в социальную практику, переосмыслить мир и свой внутренний опыт в пределах семиотических рамок, задаваемых религией, так и Гриффитс считает, что человек не сможет стать религиозным, если он не помещен в социальный и институциональный контекст, в котором существуют определенные педагогические практики. Также Гриффитс соглашается с критикой, которую проводит Линдбек в отношении «опытно-выразительной модели», характерной для позиции религиозного плюрализма и считающей, что религии символически выражают универсальный религиозный опыт. Линдбек оспаривает представление о том, что существует внутреннее переживание Бога, общее для всех человеческих существ, которое и обеспечивает фундаментальную основу для развития религий [11, p. 39–40]. Гриффитс, солидаризируясь с позицией постлиберальной теологии, считает, что «опытно-выразительная» модель оценивает отношения между опытом и дискурсом ошибочно, односторонне рассматривая связь между религиозным опытом и утверждениями, выражающими доктрину. На самом деле, полагает он, связь между опытом и доктриной является сложной и взаимной: религиозные доктрины формируются и формируют духовный опыт сообществ, исповедующих их [8, p. 165]. Практикуя конкретный рассказ, человек погружается в него и на самом деле видит мир в соответствии с ним, согласие с определенными, выражающими доктрину утверждениями делает возможным возникновение определенных видов опыта.

Однако Гриффитс использует эту критику в пользу точки зрения когнитивного реализма, и в данном вопросе он уже расходится с Дж. Линдбеком, рассматривающим доктрины исключительно с точки зрения их регулирующей функции, но не когнитивного содержания. Гриффитс находит, что для религиозного сообщества доктрины все еще могут и должны рассматриваться как способные нести истину, и это никоим образом не препятствует их способности функционировать в качестве правил [9]. Оценка доктрины Линдбека связана исключительно с понятием внутрисистемной истины, коррелирующей с формами жизни, а не онтологической, подразумевающей то, что соответствует действительности [11, p. 80]. Подход Линдбека Гриффитс именует фидеизмом, являющим собой точку зрения концептуального релятивизма. Фидеизм приходит к выводу, что нет никакого внешнего способа судить между религиями, все религиозные традиции понимаются как «радикально различные способы переживания и понимания себя, мира и Другого» [11, p. 40] Линдбек делает вывод о взаимной несоизмеримости различных религиозных традиций: не может быть никаких нейтральных оснований для суждения по поводу их конкурирующих требований, а следовательно, христиане должны стремится лишь к более глубокому пониманию своей традиции и принимать другие традиции на их собственных основаниях. Гриффитс, однако, не ставит цели создания релятивистского богословия, в рамках которого христианская версия не является онтологически верной, оставаясь таковой лишь для христиан [2, p. 39–44]. Для него религиозная вера не является изолированной системой убеждений, касающейся жизни конкретной религиозной общины. Для верующего, считает Гриффитс, доктринальные утверждения представляют собой сотериологически важный ключ к пониманию реальности происходящего: значение доктрины состоит в том, что она описывает понимание мира, человеческого существования, то, что сообщество принимает в качестве пути спасения [3, p. 39]. Гриффитс определяет религию как форму жизни, у которой есть три специфические определяющие ее характеристики: те, кто принадлежат к ней, принимают, что она является всеобъемлющей, имеет для них центральное значение и от нее невозможно отказаться [6, p. 7–12]. Как всеобъемлющая, эта форма жизни принимает во внимание и относится ко всем сферам жизни человека, она является основой для самоидентификации ее последователей, поэтому от нее невозможно отказаться, а также она помогает решать все вопросы, имеющие центральное значение для их жизни. В рамках такого понимания верующего доктринальное утверждение, найденное в контексте его традиции, также жизненно важно и для всех людей. Гриффитс считает свои христианские убеждения не просто истинными, но и универсальными во всех отношениях [9]. Таким образом, фидеизм, с его точки зрения, разрушает смысл религиозных претензий, обесценивает религии и, по сути, делает невозможным серьезный разговор между ними. Гриффитс, как и компаративные теологи, не принимает точку зрения сильной гипотезы Линдбека о невозможности сравнить и богословски оценить обоснованность требований религий и их отношение друг к другу. Однако если компаративные теологи, акцентируя в своей работе внимание на герменевтическом методе, настаивают на необходимости и возможности пересечения границ между религиями, принятия

отличий других и нахождения общего языка для понимания, то Гриффитс подчеркивает важность и плодотворность апологетической формы диалога между религиями. Метод, который использует Гриффитс, за исходную точку обсуждения берет изложение вещей, согласующееся с христианской традицией. Христиане должны отказаться от попытки создания универсальной теории природы религиозной множественности, опираясь на «внешние» критерии истины, но, будучи укорененными в своей традиции, они могут работать над созданием христианского богословия множественности. Согласно Гриффитсу, фундаментальное для христианства утверждение «Иисус есть Христос» — это и есть искомая точка отсчета: «Иисус есть Христос, единственный Христос, единственный, кто может быть или является Христом; и это означает, что он, и он один, связан с Богом таким образом, что он может сделать спасение доступным для людей» [5, p. 154].

При этом, разрабатывая христианский ответ на религиозное многообразие, Гриффитс не желает игнорировать религиозные претензии других традиций: фундаментальные христианские утверждения должны приниматься за основу, а затем применяться к конкретной встрече с другими религиозными традициями. Он отмечает, что в прошлом христианское богословие о нехристианах слишком долго фокусировалось на абстрактном априори в ущерб богословскому мышлению о конкретных примерах нехристианских религиозных явлений [4, p. 40]. Если же христианский ответ на религиозное многообразие не будет заранее ограничиваться определенным образом, подчеркивает Гриффитс, откроются новые возможности, которые сделают это обсуждение весьма интересным и захватывающим. Можно снова отметить, что аналогичные задачи в своих исследованиях акцентируют и представители компаративной теологии: теолог-компаративист, укорененный в своей традиции, переживает процесс «пересечения границ» и «возвращения», процесс распознавания и интеграции, требующий большего времени и созревания, чем сравнительное исследование, проведенное внешним, обособленным и объективным наблюдателем [19, p. 977]. Если отказаться от априорного метода, утверждает Гриффитс, межрелигиозная встреча может стать бесконечно увлекательной, в значительной степени потому, что человек не знает заранее, чем она завершится.

Принимая за точку отсчета христианское учение, настаивает Гриффитс, христиане должны быть готовы критиковать претендующие на истину утверждения других, которые кажутся противоречащими христианским: серьезное взаимодействие между христианством и другими религиями должно быть полемическим по своей природе, включать спор и критику в попытке прийти к истине. Говоря об апологетическом диалоге, Гриффитс, как и Нетланд, различает отрицательную апологетику, стремящуюся защитить свои доктрины от критических замечаний, показать, что эти замечания являются ошибочными, непоследовательными, и позитивную, подразумевающую попытку доказать, что христианские утверждения истины когнитивно превосходят сравнимые или противоположные утверждения другой религиозной общины:

> Христианин принимает свои религиозные убеждения как достаточно универсальные по своему охвату и спасительные по своему действию, имеющие огромное

значение для всех людей и ему не нужно притворяться из вежливости или страха, что его собеседникам не нужно знать о верованиях, которые являются жизненно важными для их вечного благополучия [9].

Гриффитс воспринимает такую позицию в качестве морального императива: те, кто имеет спасительные доктрины или практики, обязаны помогать своим собратьям, которые могли бы погибнуть. В то время как негативная апологетика носит оборонительный характер, позитивная наступательна, однако, добавляет Гриффитс, христиане при этом должны быть чрезвычайно осторожными и чувствительными, чтобы она не стала агрессивной борьбой за превосходство. Его предостережение заключается в том, что такая критика и защита должны осуществляться уважительно и исключать любые формы насилия. Кроме морального аргумента о необходимости межрелигиозной апологетики, есть и аргумент строго интеллектуальный, связанный с эпистемологическими обязанностями участников полемики:

> Глубокая межрелигиозная полемика, в которой достаточно серьезно принимаются притязания каждой стороны, является эвристическим инструментом очень большой силы, она может привести к важным открытиям касательно внутренней логики религиозных систем верований [9].

По мере продвижения дебатов христианский апологет может придти к выводу, что кажущиеся несоответствующими убеждения на самом деле противоречивы, противоречия могут оказаться даже более значительными, чем считалось ранее [9]. Тогда, поскольку христианский апологет привержен своим доктринальным убеждениям и серьезно относится к ним, участие в полемике, вероятно, приведет к мыслительному отказу от конкурирующих убеждений, даже если они покажутся понятными, актуальными и интересными.

С другой стороны, считает Гриффитс, даже когда убеждения рассматриваются и понимаются как конфликтующие, нет предопределенного понимания того, чем закончится обсуждение. Существует вероятность того, что сравнительный анализ христианских верований и убеждений других религий еще недостаточен. Христианский апологет в ходе дискуссии может обнаружить, что несовместимость, которая казалась ему такой глубокой и непреодолимой, является скорее риторической, чем реальной, и в результате дискуссии оппоненты могут узнать, что они принципиально едины в важных метафизических вопросах [9]. Кроме того, может оказаться, что альтернативная религиозная версия имеет сходную религиозную цель в определенном аспекте. Таким образом, замечает Гриффитс, в продолжающемся поиске истины всегда есть возможность «радостного изучения чего-то, чего мы еще не знаем» [7, p. 25]. Поэтому, не исключает он, серьезное взаимодействие с обладателем другой религиозной традиции может привести даже к пересмотру христианских верований, без такой возможности межрелигиозная дискуссия не является истинной встречей. В своих работах Гриффитс фокусируется на вопросах христианско-буддийского диалога и апологетики, всесторонне рассматривая и анализируя учение о Будде, сравнительные подходы к пониманию человеческой природы, страдания, познания Бога и др. Он признается, что

пытаясь опровергнуть буддийскую метафизику и поспорить с буддийскими друзьями, я смог понять предмет гораздо лучше, больше узнать о внутренней логике и систематических отношениях между своими собственными религиозными убеждениями [9].

В итоге Гриффитс настаивает, что в процессе полемического взаимодействия, который можно уподобить процессу взаимообучения, христиане могут гораздо лучше понять и позицию собеседника, и глубже постичь свои собственные религиозные убеждения [9]. Межрелигиозная встреча, с точки зрения Гриффитса, становится важным и плодотворным процессом, активное участие в ней в сочетании с серьезной приверженностью убеждениям своей традиции может привести к пересечению новых границ в межрелигиозном диалоге, к достижению границ, к которым плюрализм и исключительность не могут надеяться получить доступ [8, p. 170]. Решая проблему религиозной истины, Гриффитс полагает, что наилучшим подходом является форма инклюзивности, которую он называет «открытый инклюзивизм», предполагающий, что для христиан должна быть открыта возможность обучения тем или иным истинам других религий, которые явно не содержатся в учении Церкви. Соответственно более традиционная для Церкви форма «закрытого инклюзивизма» предполагает, что все верные утверждения, содержащиеся в других религиозных учениях, уже включены в учение своей религии [6, p. 60–64]. В отличие от этой традиционной версии Гриффитс признает, что другие религии могут быть независимыми источниками истины и тем самым служить более углубленному пониманию своего учения. Такой подход соответственно требует от христиан более внимательно прислушиваться к утверждениям истины других религий на их собственных условиях.

В контексте обсуждаемой сегодня проблемы нахождения баланса между идентичностью и сохранением открытости к «религиозному другому» апологетика, несомненно, акцентирует полюс идентичности или приверженности убеждениям своей религии. В силу этого, как уже отмечалось выше, в эпоху религиозного и культурного плюрализма она часто рассматривается как контрпродуктивная, все чаще преобладают такие взгляды и установки, как «диалог вместо апологетики», «практическое сотрудничество вместо апологетики», «любовь и свидетельство вместо апологетики» [20]. Однако, как пытаются доказать Г. Нетланд, П. Гриффитс и целый ряд других современных теологов, апологетика и сегодня по-прежнему должна играть жизненно важную роль не только в жизни верующих, но и в построении гармоничных отношений между религиями. С точки зрения Кэтрин Корниль, диалог не должен полностью исключать апологетику: целостный и подлинный диалог включает двусторонний процесс, в котором каждый партнер участвует в процессе не только информирования, но и убеждения другого в истинности своего учения и практики. Полноту диалога можно рассматривать как форму взаимного провозглашения, способную уравновешивать смирение и убежденность [1, p. 71, 72].

При этом сегодня необходимо учитывать, что апологетические подходы и методы должны видоизменяться и перестраиваться таким образом, чтобы эффективно решать духовные проблемы и отвечать на современные вызовы,

другими словами, необходимо решать проблемы создания пространства для «обновленной и переосмысленной» апологетики [12]. В качестве примера такого переосмысления можно упомянуть возникновение контекстуальной апологетики, цель которой — сделать понимание христианских истин тщательно и убедительно изложенным с вовлечением различных культурных и религиозных контекстов. Для дальнейшего развития и углубления апологетического мышления в межрелигиозном контексте в качестве эффективной возможности следует указать на использование подходов тринитарного богословия религии. На этих аспектах обновления, как более согласующихся с позицией эксклюзивизма, акцентирует свое внимание Г. Нетланд. П. Гриффитс, придерживающийся при рассмотрении проблемы понимания места христианства в многорелигиозном мире точки зрения «открытого инклюзивизма» и, следовательно, сильнее подчеркивающий значение полюса открытости «другому», настаивает, что христиане сегодня должны быть настроены на возможность учиться у других, развивать большее желание слушать других, т. е. развивать диалогические формы апологетики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Cornille C. The Im-Possibility of Interreligious Dialogue. — New York: Herder & Herder, 2008.

2. Griffiths Paul J. An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.

3. Griffiths P. J. Doctrines and the Virtue of Doctrine: The Problematic of Religious Plurality // Religions and the Virtue of Religion / ed. by Therese-Anne Druart and Mark Rasevic. (Proceedings of The American Catholic Philosophical Association, vol. 65). — Washington, D.C.: The American Catholic Philosophical Association, 1992. — P. 29–44.

4. Griffiths P. J. Encomtering Buddha Theologically // Theology Today. — 1990. — Vol. 47 (April). — P. 39–51.

5. Griffiths P. J. One Jesus, Many Christs? // Pro Ecclesia. — 1998. — Vol. VII, no. 2 (Spring). — P. 152–171.

6. Griffiths P. J. Problems of Religious Diversity. — Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

7. Griffiths P. J. The Properly Christian Response // Anglican Theological Review. — 1997. — Vol. 79 (Winter). — P. 3–26.

8. Griffiths P. J. The uniqueness of Christian doctrine defended // D'Costa G. (ed.). Christian uniqueness reconsidered: The myth of a pluralistic theology of religions. — Maryknoll: Orbis Books, 1990. — P. 157–173.

9. Griffiths P. J. Why We Need Interreligious Polemics // First Things. — 1994. — June/July. — P. 31–37. — URL: https://www.firstthings.com/article/1994/06/why-we-need-interreligious-polemics

10. Harrison V. S. Internal realism and the problem of religious diversity // Philosophia. — 2006. — Vol. 34(3). — P. 287–301.

11. Lindbeck G. A. The Nature of Doctrine: Religions and Theology in a Postliberal Age. — Louisville; London: Westminster John Knox Press, 1984.

12. Morehead J. W. A Fresh Agenda for Apologetics in the 21st Century // Answers in Action. — URL: http://www.answers.org/apologetics/fresh_apologetics.html.

13. Netland H. Can Only One Religion Be True? // Can Only One Religion Be True? Paul Knitter and Harold Netland in Dialogue / ed. Stewart R. — Minneapolis: Fortress Press, 2013. — P. 17–54.

14. Netland H. Christian Mission Among Other Faiths: The Evangelical Tradition // Witnessing to Christ in a Pluralistic Age: Christian Mission Among Other Faiths / eds. Lalsangkima Pachuau and Knud Jøgensen. — Regnum Books, 2011. — P. 45–56.

15. Netland H. Christianity and Religious Diversity. — Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2015.

16. Netland H. Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth. — Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.

17. Netland H. Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission. — Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.

18. Netland H. Evangelical Missiology and Theology of religions: An Agenda for the future // International Journal of Frontier Missiology. — 2012. — Vol. 29, no. 1. — P. 5–12.

19. Scheuer J. Comparative Theology and Religious Studies in a Non-religious Environment // Religions. — 2012. — Vol. 3. — P. 973–982.

20. Siniscalchi G. B. Catholic Apologetics and the New Evangelization in Church Life Journal. McGrath Institute for Church Life — University of Notre Dame September 26, 2016. — URL: https://churchlifejournal.nd.edu/articles/catholic-apologetics-and-the-new-evangelization/

21. Smith W. C. Questions of Religious Truth. — New York: Scribners, 1967.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.016
УДК 21 (215)

Иеромонах Кирилл (Зинковский), К. В. Кузнецова*

БОГОСЛОВСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ПЕДАГОГИКА: К ВОПРОСУ СОТРУДНИЧЕСТВА

В статье исследуется вопрос взаимосвязи богословской антропологии и педагогики — осуществляется поиск основ взаимообогащения. С целью уточнения содержания понятий анализируются смежные дисциплины: религиозно-философская антропология, теология образования, православная педагогика. Изучаются истоки антропологии и ее особенности в современном научном дискурсе, анализируется мировоззренческая, ценностная и методологическая база богословской антропологии. Раскрываются сущность и значение богословско-антропологического подхода в педагогике с точки зрения реализации высшей цели образования.

Ключевые слова: богословская антропология, педагогика, воспитание, цель, образ Божий.

Hieromonk Kirill (Zinkovskiy), K. V. Kuznetsova

TEOLOGICAL ANTHROPOLOGY AND PEDAGOGY: ON THE ISSUE OF COOPERATION

The article examines the question of the relationship between theological anthropology and pedagogy — the search for the foundations of mutual enrichment is carried out. In order to clarify the content of concepts, related disciplines are analyzed: spiritual and philosophical anthropology, theology of education, Orthodox pedagogy. The origins of anthropology and its features in modern scientific discourse are studied, the worldview, value and methodological basis of theological anthropology is analyzed. The essence and significance of the theological-anthropological approach in pedagogy from the point of view of realizing the highest goal of education is revealed.

Keywords: theological anthropology, pedagogy, education, purpose, image of God.

---

* Иеромонах Кирилл (Евгений Анатольевич Зинковский), доктор богословия, кандидат технических наук, ректор, Николо-Угрешская православная духовная семинария; ierej.cyril@mail.ru

Кузнецова Кира Владимировна, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; inhuzoriya@mail.ru

Педагогика — искусство воспитания личности во всей целостности. «В «высшем измерении» она нацелена на реализацию предназначения человека» — к какому идеалу образования следует стремиться [15, с. 75]. Идеал — понятие долговечное, т. к. связано с духовным измерением жизни, с высшими ценностями: в каждой эпохе и в разных странах складывались определенные, различные представления о личности и о том, какова высшая цель ее образования. В зависимости от тех задач, которые ставило общество в деле воспитания, возникло множество педагогических теорий. Вместе с тем как наука педагогика носит в большей степени технологический характер: разрабатывает и апробирует методы, способы, приемы, формы и технологии обучения и преподавания, просвещения и воспитания. Однако невозможно учить и воспитывать без цели: учитель мысленным взором всегда должен держать перед собой ту высшую цель, к которой устремлены все его действия. «У всех есть цели, возможно не всегда осознанные и сформулированные — они существуют как представления о том, каким должен быть ребенок, чему и как следует учить, каким должен быть процесс обучения» [12, с. 16]. Согласимся с утверждением доктора философских наук, профессора Д. В. Шмонина: «Воспитательная функция не менее важна, чем обучающая, и предполагает наличие цели. Педагогика не может формировать цели образования, это задача внешняя — научная или философская» [15, с. 97]. Рассуждение о высшей цели образования выводит педагогику на ценностно-мировоззренческий уровень [15, с. 98].

С точки зрения христианской антропологии смысл образования заключается в корневой основе слова — «образ» и есть движение личности к Образу Божиему, т. е. обожение. Взгляд на развитие человеческой личности с точки зрения богословской антропологии, т. е. в перспективе образа и подобия Божьего, указывает на тот неоспоримый факт, что

> религия и образование на протяжении всей человеческой истории составляют фундамент культуры: образование играет ключевую роль в становлении личности и общественном развитии, а религия содержит выверенное, отточенное традицией ценностно-мировоззренческое ядро культуры, аксиомы нравственности и сердцевину морального опыта [16, с. 51].

Согласно протоиерею Василию Зеньковскому, «главная задача школы — содействовать духовному росту личности, укреплять душевные силы души, которые позволят вырасти… любому специалисту с глубокими нравственными качествами» [7, с. 86]. Представляется, что богословская антропология способна раскрыть проблему человека в его духовной и природной целостности, выявив ценностные установки, без которых человек не может раскрыться как личность полноценно.

Множество наук, изучающих человека и его бытие в мире с разных точек зрения, не дают целостного представления о человеке «в единстве многообразных качеств и проявлений» личности [3]. Существенную роль в размытости учения о человеке в современной культуре сыграла философия постмодерна. Как отмечают В. И. Пантин и Т. Ф. Столярова, «вольно или невольно установка постмодернизма на разложение и эклектическое смешение всех стилей способствует духовной дезорганизации человека, потере у него критериев

различения добра и зла, красоты и безобразия, истины и заблуждения» [10, с. 44]. Множественность и одновременно дробность учений о человеке побудила специалистов к развитию интегральной научной дисциплины со специфическими методами исследования, иными словами, междисциплинарной сферы наук о человеке — антропологии, зарождение которой приходится на конец XIX — начало XX в. Однако, «как часто случается в научной жизни, для этого не хватило главного — метафилософского, методологического основания, на котором только и возможно создание подлинной антропологии» [8].

Доктор философских наук, профессор А. А. Корольков, исследуя истоки антропологии и анализируя ее развитие, делает справедливое наблюдение, что «объект, и даже предмет антропологии, существовали задолго до того, как появился сам термин «антропология», причем обсуждались проблемы и телесной, и духовной антропологии в работах мыслителей с разной интонацией» [6]. Философы эпохи античности раскрывали тему «души и тела», святые отцы в православной традиции — «духовное — телесное», а в Новое время тема души и тела зазвучала как психофизическая проблема. Европейское просвещение с присущим ему духом рационализации и далее светский, атеистический подход в понимании человека привели к исчезновению «высоты и цельности христианской антропологии, достигнутых в святоотеческих текстах» [6]. В современном научном дискурсе антропология представлена фрагментарно, раздробленно и зависит от ракурса, определенного подхода к пониманию сущности человека [11]. Существуют такие междисциплинарные разделы, как социальная, философская, культурная, физическая антропология. Кроме того, само слово «антропология» стало модным и часто употребляемым.

Однако популярность как термина «антропология», так и различных словесных комбинаций с его использованием, к сожалению, еще не является показателем настоящего интереса к человеку и его проблемам. Опыт советской эпохи показал, что невозможно воспитать гармоничного человека в безрелигиозном мировоззренческом поле. Опыт России в XX в. — это опыт теоретического и практического фиаско антропологии безрелигиозной. Научная антропология при этом, конечно же, не должна определяться только положениями религиозно-конфессиональной доктрины, но

> если она не будет соответствующим образом связана на уровне методологии с религиозным бытием человека, с одной стороны, и религиозной действительностью как метафизической реальностью космоса, с другой, то истинная методология антропологии невозможна. Антропология безрелигиозная есть по сути антропология бесчеловечная. В том и заключается кризис современных знаний о человеке: в них мало самого человека, его собственной сути [8].

По верному замечанию М. Я. Дворецкой, автора учебного пособия по интегративной антропологии, «поиск истины без ориентиров — это хождение по кругу или путь в никуда. Поэтому человек в стремлении познать мир и себя испытывает необходимость в безусловных, однозначных истинах — аксиомах, принимаемых на веру» [2, с. 9]. Философ и богослов XX в. В. Н. Лосский считал возможным интегрирование знаний о человеке в целостное учение. Однако основание и методологические принципы этого учения он видел не в есте-

ственнонаучном методе познания, а в учении святых отцов Православной Церкви. По его мнению, антропология как целостная наука о человеке должна опираться на святоотеческое богословие и сотериологию [2, с. 3]. «Мировоззренческой, ценностной и методологической базой исследования» богословской антропологии и различных смежных наук при изучении одних и тех же областей исследования является богословская догматика и аксиоматика веры» [15, с. 69]. Естественные науки при этом должны помогать раскрывать великую тайну человека и его взаимодействия с окружающими его социумом и космосом. Теология рассматривается в двух планах: первый план — наука о Боге, и второй план — «о человеческой реальности», для решения системы задач второго плана эта наука должна интегрироваться с другими «релевантными отраслями исследований человека» [15, с. 62].

Однако, обращаясь к вопросу взаимосвязи богословской антропологии и педагогики на предметно-теоретическом уровне, мы сталкиваемся со смежными областями научного знания, такими как религиозно-философская антропология, теология образования, православная педагогика. По меткому замечанию Д. В. Шмонина, «терминологическая и содержательная путаница в понятиях» — проблема, которая имеет серьезное мировоззренческое, ценностно-смысловое значение и напрямую связана с практикой преподавания и эффективностью работы [15, с. 91].

Сравнивая педагогическую и религиозно-философскую антропологию с богословской, согласимся со смиренным мнением А. А. Королькова, благодаря трудам которого сложилась российская школа духовной антропологии:

> Наши попытки воспринять и передать современной интеллигенции, в первую очередь, философам и педагогам, христианскую антропологию всегда будут уступать по глубине, основательности и аутентичности богословским исследованиям… Попытаемся высказывать о христианской антропологии лишь такие суждения, которые имеют прочное основание в признанных православным богословием источниках и, главное, осуществить постоянное стремление быть верным духу Предания [6].

Профессор А. А. Корольков определяет христианскую антропологию как «онтологию идеала», «задача такой антропологии — помочь человеку в его земном бытии обнаружить Божий замысел о человеке» [6].

Такая перспективная отрасль знания, как теология образования, как концепция «опирается на святоотеческую традицию и богословско-антропологическую и педагогическую мысль, культуру христианского воспитания» [15, с. 110]. Однако теологу, осмысливая образование в Святоотеческом Предании, необходимо соблюдать золотую середину: он не должен следовать уровню теологии как таковой, но и не может вмешиваться в конкретную область педагогических наук, занимаясь, к примеру, разработкой или исследованием методики и выполнением ряда других специфических задач [15, с. 118]. В этом контексте религиозно-богословское понимание человека и его места в мироздании сообразны месту и роли «философии образования в том широком значении слова философия, к которому мы привыкли» [15, с. 118].

Православную педагогику также нельзя отделить от цели православного воспитания и образования, понимаемой как «духовное единение с Богом через воцерковление всей жизни» [14, с. 12]. Воцерковление, по мнению теоретика и практика в области православной педагогики игумена Георгия Шестуна, понимается шире религиозного воспитания:

> …воцерковить — значит освятить светом веры весь круг понятий и практической жизни человека, положить в основу жизни не цель развития личности, а цель спасения человеческой души; спасение не отрицает развития, но лишает его стихийной самоценности [14, с. 17].

Следовательно, кроме задачи наполнить православным смыслом уже сложившийся научный и методологический аппарат педагогики, перед нами стоит задача формулировки и артикуляции педагогики воцерковления. Под последней следует понимать формулировку теоретических и практических положений, касающихся деликатного процесса усвоения основных библейских и святоотеческих парадигм сознанием современного ребенка, подростка или взрослого. Очевидность христианской сверхзадачи духовного преображения, «прояснения Образа Божия в человеке, явления Его миру посредством духовно-нравственного совершенствования… в добродетели, в святости, в достижении даров Святого Духа» осложняется отсутствием полноты в информационно-методологической базе духовных процессов обретения личностью духовного опыта [14, с. 15].

Православная антропология и педагогика ясно определяют, что «духовное в человеке связано с присутствием в нем Божественного, связано с соработничеством (синергией) человека с Богом» [9]. Таким образом, богословско-антропологический подход в педагогике способен, на наш взгляд, помочь решить главную проблему в образовании, которая заключается в том, чтобы «человек открывал в себе через образование не собственный образ, на что нас ориентирует «гуманистическая педагогика», а открывал в себе образ Божий» [16, с. 194]. Вера в человека есть основа православной антропологии и педагогики: «христианская педагогика пронизана верой не только в Бога, но и в человека, а именно в возможность его качественного умственного и нравственного роста» [5, с. 36]. Эту мысль раскрывает доктор богословия, иеромонах Кирилл Зинковский: «Веруя в Бога, мы обретаем веру в человека и, наоборот, веруя в благородное происхождение и высокое призвание человека, находим веру в Бога как высшую, обращенную к миру и человеку Личность» [5, с. 36].

Богословская антропология как наука содержит целостное учение о человеке, в полноте раскрывающее путь гармоничного духовно-нравственного совершенствования личности, укорененный в Святоотеческом Предании и опыте жизни Отцов Церкви. Размышляя о смежных с богословской антропологией областях научного знания, мы приходим к следующим выводам: и духовно-философская антропология, и теология образования, и православная педагогика, имея в основе своей богословско-антропологический подход, в едином ключе в рамках своей специфической направленности мыслят высшей целью образования раскрытие образа Божьего в человеке во всей полноте и силе [14, с. 17]. При этом образование, «как восстановление целостности человека,

предполагает развитие всех его сил, всех его сторон, соблюдая иерархический принцип в устроении человека» [14, с. 20]. По слову преподобного Софрония Сахарова,

> Истинное образование — это не накопление теоретических и практических знаний, а восстановление в человеке образа Божия, потемненного грехом. Божественное призвание человека состоит в том, чтобы стать живой иконой Творца, очистить в себе образ, данный от Бога в шестой день. Поистине образованный человек — это святой, ибо в святом образ Христов сияет во всей чистоте [13, с. 248].

Таким образом, «богословие, преломленное в педагогике, дает практическую установку: как в процессе обучения охватить личность целостно, чтобы она была гармонично сформирована во всех отношениях» [1]. Было бы неразумно оставить в стороне имеющийся в этой сфере богатейший опыт христианской педагогики, драгоценные жемчужины святоотеческой мысли.

По мнению профессора Д. В. Шмонина, «задача теолога применительно к сфере образования заключается в осмыслении и проецировании ценностей и смыслов православия в сферу образования» [15, с. 118], или «освещение проблем современной педагогики тем учением о человеке, о его внутреннем мире, о его судьбе, какое живет в православном сознании» [4, с. 23]. Богословская антропология в данном контексте выступает прочным фундаментом для теоретических и практических изысканий в педагогике, поэтому сотрудничество богословия и педагогики является значимым и необходимым и носит практико-ориентированный характер. Богословско-антропологический подход в педагогике служит маяком, который указывает ценностно-мировоззренческий путь для решения практических задач, тем самым способствуя реализации высшей цели педагогики. На наш взгляд, гармоничное развитие личности и процесс духовно-нравственного воспитания есть область активного взаимодействия богословской антропологии и педагогики, которая предполагает высокий уровень педагогической культуры, позволяющей созидать благоприятную атмосферу, проникнутую духом православия и способствующую всестороннему личностному развитию ребенка.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баргилевич О. А. Иван Ильин о духовно-нравственных основах воспитания субъективности личности // Научные ведомости БелГУ. Сер.: Философия. Социология. Право. — 2011. — № 20 (115). — URL: https://cyberleninka.ru/article/n/ivan-ilin-o-duhovno-nravstvennyh-osnovah-vospitaniya-subektivnosti-lichnosti (дата обращения: 14.09.2018).

2. Дворецкая М. Я. Интегративная антропология: учеб. пособие. — СПб: Институт Практической психологии, 2003. — 611 с.

3. Зеленков А., Тегако Л. Современная антропология как образовательный проект // Наука и инновации. — 2014. — № 141. — URL: https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennaya-antropologiya-kak-obrazovatelnyy-proekt (дата обращения: 23.03.2019).

4. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1993. — 271 с.

5. Кирилл (Зинковский), иером. Христианские аксиомы теологии образования // Теология и образование. — СПб: 2017. — С. 34–68.

6. Корольков А. А. Духовные основания педагогической антропологии // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. — 2005. — № 10. — URL: https://cyberleninka.ru/article/n/duhovnye-osnovaniya-pedagogicheskoy-antropologii (дата обращения: 25.03.2019).

7. Корольков А. А. Христианская педагогическая антропология В. В. Зеньковского // Корольков А. А., Преображенская К. В., Романенко И. Б. Педагогическая антропология в зеркале философии. — СПб: Алтея, 2017. — С. 84–89.

8. Лоргус А., прот. Православная антропология // azbyka.ru. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/pravoslavnaja-antropologija/ (дата обращения: 04.03.19).

9. Остапенко А. А. Духовно-нравственное или духовное и нравственное? // Вестник Томского государственного ун-та. Культурология и искусствоведение. — 2013. — № 4 (12). — URL: https://cyberleninka.ru/article/n/duhovno-nravstvennoe-ili-duhovnoe-i-nravstvennoe (дата обращения: 27.08.2018).

10. Пантин В. И., Столярова Т. Ф. Вырождение или возрождение? Философское эссе о современной культуре и о творчестве Достоевского, Толкиена, Ортеги-и-Гассета. — М., 2006. — 304 с.

11. Резник Ю. М. Предметные ракурсы современной антропологии: на пути к интеграции наук о человеке // Ученые записки ЗабГУ. Сер.: Философия, социология, культурология, социальная работа. — 2010. — № 4. — URL: https://cyberleninka.ru/article/n/predmetnye-rakursy-sovremennoy-antropologii-na-puti-k-integratsii-nauk-o-cheloveke1 (дата обращения: 04.03.2019).

12. Соловейчик С. Л. Талант свободы: Записки к Манифесту «Человек свободный». — М.: Первое сентября, 2017. — 88 с.

13. Софроний (Сахаров), схиарх. Ученик преподобного Силуана Афонского / авт.-сост. Ильюнина Л. — СПб., 2011. — 288 с.

14. Шестун Е., прот. Православная педагогика. — М.: Про-Пресс, 2001. — 576 с.

15. Шмонин Д. В. Технология блага: очерки теологии образования. — М.: Познание, 2018. — 224 с.

16. Шмонин Д. В. О философии, богословии и образовании. — СПб.: Изд-во РХГА, 2016. — 207 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.017
УДК 296; 297; 299.27

Ф. О. Нофал*

МИДРАШ «ПОУЧЕНИЕ РАББИ ЭИЛЭЗЕРА» И КОРПУС МУСУЛЬМАНСКОЙ СУННЫ: КОМПАРАТИВНЫЙ ОЧЕРК

В статье рассматриваются параллельные места преданий мидраша «Поучение рабби Элиэзера» (Пирке де рабби Элиэзер) и ряда хадисов мусульманской сунны. Исследуя материал исламских и иудейских преданий, повествующих об устройстве мироздания, космогонии и эсхатологической судьбе человека, автор делает вывод об одинаковой зависимости сюжетно схожих легенд от общесемитской мифологии. Отдельно обсуждаются особенности рецепции изученных мифологических мотивов: в отличие от иудейской парадигмы, задающей границы рассуждений мистиков о сакральном статусе перенниальных пространства и времени, мусульманский религиозно-философский дискурс развивает интуицию «линейной дискретности» пространства и иерархического устройства мультиверса. Вопрос о взаимном влиянии «Поучения…» и мусульманского предания автор оставляет открытым.

Ключевые слова: ислам, иудаизм, сунна, мидраши, «Пирке де рабби Элиэзер», Коран, история религий.

Faris O. Nofal

MIDRASH «CHAPTERS OF RABBI ELIEZER' AND MUSLIM SUNNAH: AN COMPARATIVE ESSAY

The article reviews parallels between 'Chapters of Rabbi Eliezer' and a host of Hadiths of Muslim Sunnah. Making research of Muslim and Judaic traditions telling about how the universe is organized, about cosmogony and eschatological destiny of a human, the author concludes that similar in plot, legends equally depend on Semite mythology. Separately the article discusses receptive peculiarities of already studied mythological motives. Muslim religious and philosophic discourse develops intuition of 'linear discretisation' in dimension and hierarchal arrangement of multiverse. In contrary to Judaic paradigm that predetermines

* Нофал Фарис Османович, научный сотрудник сектора философии исламского мира, Институт философии РАН; faresnofal@mail.ru

confines of consideration about sacral status of perennial dimension and time. The question of reciprocal influence remains open.

Keywords: Islam, Judaism, Sunna, Midrash, 'Chapters of Rabbi Eliezer,' Quran, history of religions.

Несмотря на то что проблеме соотношения материалов мидраша «Поучение рабби Элиэзера» (Пирке де рабби Элиэзер) и преданий ранней мусульманской мифологии посвящено немало работ, вопрос о влиянии первых на вторые до сих пор остается открытым. Так, по мнению М. Грюнбаума [18, p. 104] и Б. Хеллера [19], именно мусульманские версии легенд об Агари и Исмаиле, погребающем своего собрата вороне и обращении Фараона оказали решающее влияние на концептосферу автора Корана. Напротив, ряд исследователей, в т. ч. М. Портуис [22] и Н. Стиллман [24, p. 239], предостерегают своих читателей от поспешных выводов о происхождении коранических преданий: вполне вероятно, считают востоковеды, что именно автор «Поучения…», датируемого VIII–IX вв. [20], перенял типичные для аравийской (а впоследствии — мусульманской) мифологии мотивы, введя их в ткань иудейской экзегезы. Насколько достоверна датировка, основанная на произвольном толковании одного из эсхатологических пророчеств мидраша о воцарении двух братьев (гл. 30) как указания на правление аббасидских халифов ал-'Амина (809–813) и ал-Ма'муна (813–833), остается только гадать; в любом случае, мы не располагаем достаточным объемом данных, позволяющих окончательно решить продолжающийся вот уже без малого сто лет спор специалистов по иудео-мусульманской литературе в пользу одной из противоборствующих сторон. Наша задача состоит в том, чтобы выявить параллельные места в тексте знаменитого мидраша и corpus мусульманских преданий, возводимых к «Пророку арабов» — Мухаммаду б. 'Абдуллаху.

Как правило, в фокус внимания коллег, исследующих «Поучение…» в контексте ближневосточной религиозной мысли VII–IX вв., попадают «коранические» сказания о событиях общесемитской священной истории. В работах ориенталистов [16; 17; 21; 23] мы находим упоминания о первом в мире погребении (гл. 21; ср. Коран 5:31), покаянии Фараона, воздавшего хвалу Богу Моисея (г. 42–43; ср. Коран 10: 90), и Золотом Тельце, своим ревом наводившим страх на сынов Израиля (гл. 45; ср. Коран 20: 88). М. Портуис первым обратился к пророческой сунне, отметив сходство повествования мидраша с мусульманским преданием об изнывающей от жажды Агари (гл. 30; ср. [3, № 3364]), однако, к сожалению для нас, нидерландский ученый так и не продолжил компаративный анализ «Поучения…» и хадисов Мухаммада. Проделанная коллегами работа обрела широкую популярность в апологетическом сообществе, представители христианского крыла которого не преминули изложить упомянутые гипотезы востоковедов в своих полемических сочинениях в качестве очередного аргумента против литературной самостоятельности (читай — боговдохновенности) Священного Писания мусульман. Как бы то ни было, примечательное само по себе совпадение сюжетов «Поучения…» и коранических сур и в самом деле наводит на мысль о единстве центральноаравийского корпуса «авраамической» и «генеалогической» мифологии, с которой так или иначе могла иметь дело

раннеисламская умма. Последняя догадка выглядит тем более перспективной, что исследователь арабской «старины» и по сей день располагает чрезвычайно ограниченным количеством средневековых источников, описывающих верования ханафитов — иудеохристианских монотеистов, к числу которых относил себя пророк Мухаммад [1].

Насколько мы можем судить по имеющимся в нашем распоряжении материалам (в частности, эпико-поэтическим), мультиверс центральноаравийских арабов состоял из населенных одухотворенными планетами небес (самават) и земли (’ард); при этом земля — и, по-видимому, поднебесное пространство — объявлялась адептом древнеарабской религии Мекки территорией действования джиннов — созданных из огня существ. (В связи с последним фактом напомним, что, согласно раввинистическому преданию (Берешит Раба, 78: 1) ангелы, как и джинны арабской традиции, сотворены из огня.) Возможно, следы древней веры в полеты джиннов читатель может отыскать в следующем шиитском предании, достаточно достоверно отразившем семитскую интуицию демонизации поднебесья:

> Да, землю и небеса населяла тварь Аллаха, денно и нощно Ему поклонявшаяся и неложно Его славившая. Аллах — велик Он и преславен! — сотворил земли прежде небес; после Он сотворил духов-ангелов с крыльями, благодаря которым они могли лететь туда, куда желал Аллах. Он поселил их между небесами, где они хвалят Его днем и ночью, — и избрал из их числа Исрафила, Мика’ила и Джибра’ила. Потом Великий и Преславный создал на земле крылатых духов-джиннов — более низких [природой], нежели ангелов; потому они не достигли [мастерства] ангелов в полете и других [их делах]. Их Он поселил между семью землями и над ними; вот они и славят Аллаха нелицемерно, денно и нощно. Потом Он создал более низких, бескрылых существ, состоящих из духа и тела; они ели и пили. Назывались они наснасами — но они не были людьми (’инс). Их Он поселил на поверхности земли — и они, вместе с джиннами, неложно хвалили Аллаха днем и ночью. Джинны тогда носились по небу и, встречая ангелов, приветствовали последних, навещали их. Доверяя [ангелам, джинны] обучались у них [премудрости].
>
> Но некоторые джинны и наснасы, созданные Аллахом и поселенные рядом с джиннами, восстали и ослушались приказа Аллаха. Они сотворили в земле беззаконие и возгордились друг перед другом — и даже пролили кровь, отвергнув божественность Аллаха Всевышнего. Однако послушные джинны пребыли в довольстве Аллаха и в подчинении Ему, отдалившись от непослушных джиннов и наснасов. Тогда Аллах лишил ослушавшихся джиннов крыльев; они не могли больше летать по небу и встречать там ангелов, ибо весьма согрешили. Послушные же приказу Аллаха джинны, как и раньше, летали по небу днем и ночью. В то время Иблис, имя которому — Харис, выдавал себя за послушного [джинна] [5, с. 322–323].

Мы едва ли вправе строить предположения о происхождении мусульманского предания о «падших джиннах», могущего восходить как к библейским или енохическим, так и к общесемитским легендарным корням. Впрочем, мотив «падения» слуг Божества, параллельный истории о человеческом грехопадении, дополняется в мусульманских источниках важной деталью: по мнению, на этот раз, самого Мухаммада, небеса сокрыты от джиннов так же, как рай — от потомства Адама. Всевышний хранит Свои обители и от первых, и от вторых

посредством огня, и если человек бежит от «огненного меча» стража-херувима (Быт. 3: 24), то падшие «дети огня» не в силах укрыться от угрожающих им пламенеющих звезд (метеоритов).

> [Звезды (нуджум)] не падают ради чьей-нибудь жизни или смерти. Наш Господь (велико и преславно имя Его!) завершает некое дело, — и носители Престола (хамалат ал-ʻарш) принимаются Его хвалить. После них к хвале присоединяются обитатели нижних небес, — и так хвала достигает последнего неба. Затем те [ангелы, что обитают] под носителями Престола, спрашивают: «Что сказал ваш Господь?»; те отвечают им, передавая слова [Бога]. Так весть о [речи Аллаха] достигает нижнего неба, где услышанное крадут джинны. [Последние] передают [слова Всевышнего] своим приспешникам — и поражаются [звездой]. Услышанное ими — истина; однако они либо приукрашивают его, либо недосказывают [7, № 2229].

Согласно другому сообщению, джинны, пытавшиеся было подслушать беседу Мухаммада «с небесами», были отважены от пророка схожим образом:

> Когда Пророк отправился со своими сподвижниками на рынок ʻУказ, нечто прошло между шайтанами и вестью неба, — и на них были спущены метеоры (шухуб). Тогда шайтаны вернулись к своему народу… и сказали: «Нечто встало между нами и вестью неба, — и нас поразили метеоры». Тогда им сказали: «Нечто новое отдалило вас от вести неба; так исследуйте запад Земли и ее восток, да обнаружите то, что встало между вами и вестью неба» [7, № 449].

Второе предание, очевидно, следует терминологии Священного писания, которое, в 18-м айате 15-й суры живописует уничтожение «подслушивающих» джиннов «ясным светочем» (шихаб мубин) — метеоритом. Похожий пассаж содержит 7-я глава «Поучения…», по всей видимости, испытавшая влияние апокрифических «Книг Еноха» (1Енох. 12–16).

> Ангелы, утратившие свое величие и святость и спущенные вниз, поднимаются, чтобы услышать, что говорят за Завесой (הפרגוד), но их преследует огненный столп (בשבט של אש), и им приходится вернуться на свое место [11, с. 107].

(Следует упомянуть и о том, что аналог Завесы-Паргод существует и в мусульманской мифологии: так, согласно Корану, Всевышний говорит с пророками «из-за Завесы (хиджаб)» (42: 51), а сам пророк Мухаммад, по преданию, дошел до последнего Покрова в Ночь своего вознесения (миʻрадж).)

Как мы уже отметили выше, раннеисламский миф (вероятно, вслед за мифом среднеаравийским) не только блюдет учение о трехчастной структуре космоса, но и решительно отстаивает тезис об онтологической герметичности его, космоса, частей. И если падающие звезды — благочестивые обитатели небосклона, неустанно славословящие Всевышнего, — не сходят со своих мест «ради чьей-нибудь жизни или смерти», то Солнце и Луна тем более не могут служить ежедневным знамением для астрологов или магов. Пророк мусульман уверен:

> Поистине, Солнце и Луна — знамения Аллаха, не скрывающиеся ради чьей-либо жизни или смерти. Если вы узрите их [затмившимися] — возносите

такбир, молитесь Аллаху, совершайте намаз и творите милостыню. О, умма Мухаммада! Никто не ревнует так, как Аллах, о чистоте своего раба и своей уммы! [7, № 901]

Следующее ниже в «Сахих Муслим» предание еще более однозначно описывает причины солнечных и лунных затмений: «Ими… Аллах стращает Своих рабов… молитесь же Аллаху, пока не будет открыто вам [ваше прегрешение]» [7, № 911]. Архаичная вера в коллективную ответственность за грех — подлинное основание мусульманской практики т. н. «намаза затмения» (салат ал-хусуфайн), — равно как и апокалиптическое истолкование феномена затмения, зафиксировано во все той же 7-й главе «Поучения…», текст которой уличает народы земли в грехах, а иудеев — в недобросовестном ведении сакрального календаря.

Сказал раби Неорай: таков закон Царя — когда сыны Израиля грешат и не делают ʻибур [добавление месяца, чтобы сравнять солнечный и лунный годы] как полагается, в тот момент, когда огонь Солнца достигает Луны под углом в 40 градусов ночью, Всевышний затемняет Луну и забирает одного из членов Сангедрина. А когда сыны Израиля выполняют волю Творца, Всевышний в милосердии своем затемняет Солнце и обращает свой гнев на народы мира [11, с. 108].

В целом «космическая топография» раннемусульманских преданий и мифа «Поучения…» в равной степени основаны на крепком фундаменте общих для многих ближневосточных племен и народов космогонических сюжетов. Легенда о сотворении Престола Бога не стала исключением из этого правила. Согласно автору мидраша, «семь вещей были созданы до сотворения мира: Тора, Геином, Ган Эден, трон Славы (וכסא הכבוד), Храм (ובית המקדש), раскаяние и имя Машиаха» (гл. 3) [11, с. 93]. Более ранний мидраш «Берешит Раба» (1: 4) вносит в это предание важное уточнение: если Тора и Престол действительно были сотворены Богом прежде других вещей, то Храм и имя Машиаха лишь были «задуманы» Им [12, т. 1, с. 77]. О Престоле (ʻарш) Всевышнего как о первом из Его творений сообщает своему читателю и мусульманская литература, комментирующая 7-й айат 11-й суры Корана («И Он тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был Его трон на воде»). Так, знаменитый хадис Мухаммада о сотворении мира гласит: «Был Аллах — и ничего не существовало прежде Него. Его Престол был на водах. Затем (сумма) Он создал небеса и землю, записал [меру] всех вещей» [3, № 7022]. Объясняя это предание, Ибн Хаджар ал-ʻАскалани (ум. 1449) замечал, «что вода (ма') и Престол были начатком (мабда') этого мира, поскольку были созданы прежде небес и земли» [2, с. 334], — в полном согласии с другими средневековыми авторитетными теологами. Как явствует из ряда преданий, в т. ч. и упомянутых выше, Престол Аллаха, подобно Завесе (хиджаб), играл в мифологической картине мира первых мусульман роль лиминального медиатора ab origine: первое творение Бога, на котором восседает Вседержитель, является началом пространственной стратификации, онтологическим центром космогонии, от которого (и в конечном счете к которому) исходит тварь. И «Поучение…», и ранние мусульманские предания фиксируют этот постулат в качестве отправной

точки умозрения о строении мироздания, и потому вполне допустимо предполагать, что подобного рода мифологемы представлялись семитам VI–VIII вв. единственно возможным вариантом изложения «меонической истории» сущего.

Следующий сюжет, впрочем, лишь убедит нас в справедливости выдвинутого предположения. Вторым по перечислению (но, пожалуй, первым по значимости) «эоническим» творением Бога мидраш называет Иерусалимский Храм, «Святой Дом». Созданный прежде субботы (гл. 19), Храм характеризуется автором иудейского предания не только как небесный образ земного Храма, но и как активное воплощение трех атрибутов Господа — «мудрости, разумения и постижения» (96). Зеркальное отображение небесного Храма, Храм Иерусалимский, построен праведниками на месте сотворения адамова тела — там, заключает экзегет, где столетия спустя был воздвигнут жертвенник Святилища (гл. 11, 20) [11, с. 120–121, 150]. В ту же местность Адам был изгнан накануне первой в истории человечества субботы (гл. 20). Как Небесный Храм, перенниально связанный с Первоначалом, так или иначе является началом креационной активности Бога, Храм Земной покоится на камне основания (אבן שתיה) — центре тварного универса, спрятанном «глубоко под Святая Святых» и открытом путешествующему по земным глубинам Ионе (гл. 10) [11, с. 117]. Наконец, именно на Святую Землю, учит раби Ханина, возвращаются после смерти праведники (гл. 34) [11, с. 205]. Иными словами, именно Иерусалим и, как следствие, Израиль объявляются автором «Поучения…» «нулевой точкой» тварного пространства, целью и средством существованием общины, космологической и эсхатологической, вневременной и исторической осью сакральных событий. Эта концепция компилятора-автора «Поучения…» вполне сопоставима со свидетельством других раввинистических источников: к примеру, трактат «Бава Батра» (74b) объявляет Иордан осью мира, а книга «Зогар» (1: 231) называет Иерусалим местом положения камня основания. (Ср.: Бемидбар Раба, 12: 12; см. также: [13, с. 117–124]).

Мусульманский же миф в точности воспроизводит изложенную в «Поучении…» символическую структуру. Адам, изгнанный из райского сада в пятницу — в день своего сотворения [9, с. 33], — был «спущен» (ухбита) на Землю с неким «Домом» (байт), вокруг которого первым людям полагалось совершать ежедневный ритуальный обход (таваф) [6, с. 288]. Примечательно, что уже в этом предании Святилище Адама ставится в зависимость от Престола (‘арш) Бога, ежедневно огибаемого славословящими ангелами. По другой версии,

> Аллах послал к Адаму и Хавве Джибрила, дабы сказать им: «Постройте мне Дом!». Джибрил расчертил [для них землю], — и вот, Адам принялся копать, а Хавва’ — носить грунт до тех пор, пока не забила вода. Тогда из-под [земли] донеслось: «Довольно, Адам!». Построив [Дом, Адам] получил повеление о его ритуальном обходе; ему было сказано: «Ты — первый человек, а это — первый Дом!». Прошли века — и Нух совершил свое паломничество к нему. Спустя еще несколько веков Ибрахим поднял его основы [8, с. 670].

Местоположение будущего Храма, разумеется, было освящено Богом «в День сотворения небес и земли» [3, № 3189]; с тех пор Мекка и ее окрест-

ности остаются «запретными» (харам) для захватчиков, охотников и вандалов. Более того: первый человек построил первый «Дом Аллаха» не просто в черте заповедного города, но в месте начала творения Земли как таковой.

> Аллах (велик Он и преславен!) распростер (даха) Землю из-под Каабы — до Мины; после Он [растянул ее] до Арафата… Итак, Земля [выросла] из Арафата, Арафат — из Мины, а Мина — из Каабы [5, с. 203].

Но и этим, уже алидским, преданием не исчерпывается мусульманский corpus texti, мифологизирующий сакральное пространство мекканского Храма. О «небесном двойнике» Запретной Мечети мы узнаем из другого сообщения, восходящего к легендам о вознесении пророка Мухаммада на небеса: «Устроенный Дом (ал-байт ал-ма'мур) есть небесная мечеть, стоящая напротив Каабы; если бы она вдруг упала, то упала бы на [Каабу]. Каждый день его посещают семьдесят тысяч ангелов; исходя, они больше туда не возвращаются» [2, с. 356]. К слову, последний пассаж перекликается с сообщением мидраша «Берешит Раба» (78: 1): «Каждый день Святой, благословен Он, творит сонм новых ангелов, и они поют новую песнь и уходят» [12, т. 2, с. 399].

> Итак, земная Кааба, желанная обитель правоверных, — лишь отражение Каабы Небес, собирающей вокруг себя праведных ангелов (мала'ика). Возможно, в до- и раннеисламских легендах своеобразном «дублером» ал-байт ал-ма'мур являлся Престол — как мы помним, начало творения и его космологический предел, впоследствии замененный святилищем семидесяти тысяч бесплотных сил. Как бы то ни было, тождество мифологем Храма в двух традициях очевидно и вряд ли может быть признано случайным: Мекка и в самом деле занимает место, отведенное священному городу в структуре космогонических и космологических концептов мидрашей. Как следствие, Мекка обрела в глазах мусульман и эсхатологическую функцию: народная молва и сегодня помещает души праведников в мекканский колодец Замзам, который, несомненно, почитался местными жителями задолго до начала мухаммадовой проповеди [1; 4, с. 326].

Наконец, автор «Поучения…» обращает внимание читателя на «малый эсхатон» человека. В общих чертах упомянув о тлении тела, он следующим образом живописует всеобщее воскресение праведников и грешников:

> Все тела разлагаются в земле, пока не остается немного слизи, которая затем перемешивается с землей, как закваска перемешивается с тестом. Когда Бог велит земле вернуть все тела, данные ей на хранение, те части тел, которые смешались с землей, как закваска, поднимут и взрастят все тело полностью, как закваска поднимает тесто (гл. 34) [11, с. 207].

В другом памятнике раввинистической литературы — трактате «Берешит Раба» (28: 3) — сообщается уже о нетленной «завязи позвоночника» (לוז שׁל שׁדרה), служащей «восстановлению» тела в грядущем мире [12, т. 1, с. 394]. Схожую эсхатологическую картину мы наблюдаем и в мусульманской сунне, автор которой объявил «вечной» частью человеческого организма крестцовую кость.

> Посланник Аллаха… сказал: «Между двумя дуновениями [Всевышнего] — сорок». Его спросили: «Сорок дней?». Он отвечал: «Не скажу». Его переспросили:

«Сорок месяцев?». Он вновь ответил: «Не скажу». Его вопрошали: «Сорок лет»? Он молвил: «Не скажу. После этого пройдут дожди — и люди вырастут из земли, словно бобы. Все в человеке истлевает, за исключением одной кости — крестца (‘аджб аз-занб; букв. «основание хвоста»); из него соберут тварь в День воскресения [3, № 4935].

Эта древняя идея, «канонизированная» основателем ислама, обрела широкую популярность в X–XIV вв., когда арабские перипатетики (фаласифа) выступили против традиционного мусульманского учения о всеобщем воскресении. Оппонируя перипатетикам, постулирующим индивидуальность, а следовательно, не неповторимость строения каждого тела, мусульманские мыслители-мутакаллимы неоднократно обращались к процитированному хадису: человеческий организм, утверждали они, формируется из «первоматерии» крестца, выполняющего функции анатомо-физиологической матрицы; именно с ним связано существование индивидуальной души и особенности индивидуального фенотипа. Следовательно, как утверждает Ибн ан-Нафис (ум. 1288),

Когда придет время воскресения, душа восстанет и, притянув различные элементы к этому веществу и друг к другу, восстановит тело еще раз — и это тело будет идентично первому в смысле единства вещества и души [в обоих телах]. Таковой будет будущая жизнь. В ней душа не оставит более подпитки тела, которое уже не настигнет небытие — ни в раю (и понятно почему), ни в аду, где пламя бросится сжигать члены тела, а душа — восстанавливать новое тело из элементов, питающих то вещество. Эти [тела] окружат пресловутое вещество, и потому назовутся «шкурами»; те «шкуры» сменяют друг друга в вечном пребывании в аду (ср.: Коран 4: 56; 22: 20; 41: 20) [10, с. 199–200].

Эта легендарная по своей сути теория антропологической индивидуации пережила не только доисламскую древность, но и мусульманский «Золотой век»: последние ее следы мы находим в трактатах самаритянского богослова и историка Ибрахима ад-Данфи (ум. 1788), писавшего о «материи» или «основе жизни»; эта материя, «воссоздаваемая» в Судный день, по мнению ад-Данфи, «не становится основой чужого существования, поскольку каждое тело и каждый человек имеет в своих материи и форме то, что отличает его от других» [15, л. 28v]. Широкое распространение этого предания в иудео-мусульманской среде, по всей видимости, свидетельствует в пользу его древности: и арабы-мусульмане, и иудеи, и самаритяне располагали разными изводами одного и того же эсхатологического мифа, получившего развернутое натуралистическое объяснение лишь на закате эпохи арабского классицизма.

Подведем итог. Наше небольшое исследование лишь в самых общих чертах наметило план сравнительного изучения «Поучения рабби Элиэзера» и источников классических мусульманских религиозно-философских систем. Изучая параллели между преданиями «Поучения…» и кораническими айатами, специалисты несправедливо обходят вниманием связь, существующую между текстом Пирке и хадисами корпуса исламской сунны, — памятниками, предположительно восходящими к единому семитскому легендарному источнику. Рассмотрение последнего предположения, безусловно, заслуживает

отдельного монографического труда; здесь же мы отметим следующие особенности выявленной выше связи «Поучения…» с сообщениями сподвижников пророка Мухаммада. Во-первых, ранняя мусульманская традиция обходится с собственным сакральным пространством почти так же, как иудейская — со своим; как следствие, общий этос мифологического творчества приводит к воспроизведению отчасти обособленными друг от друга мифологиями одних и тех же легендарных сюжетов (Престол-первотворение, центральное положение Священного Города). Во-вторых, упомянутая нами обособленность выявила и символическую самостоятельность обеих религиозных традиций: в то время как мусульманские легенды успешно развивают интуицию иерархического мультиверса, иудейская мистика обращается к разработке своеобразной «теологии времени», в которой темпоральным «двойником» Храма становится Йом-кипур. Как известно, и мусульманская мифология, и исламское литургическое действо, отстаивающие линейность и принципиальную дискретность времени, разворачиваются в пределах существующего темпорального порядка и не направлены на его преодоление. В-третьих, мы неоднократно отмечали параллели между другими талмудическими отрывками и легендами мидрашей, с одной стороны, и мусульманской сунной — с другой; их существование, в свою очередь, может быть объяснено более широким — и более сложным — контекстом рассмотренных нами сюжетов, корни которых уходят вглубь не только иудейской или арабской, но и арамейской, сирийской и даже аккадской мифологий. Обнаружение этих корней и должно, на наш взгляд, стать целью спорящих об автохтонности «Поучения…» или хадисов сунны семитологов вплоть до обнаружения новых аргументов в пользу гипотез о прямом заимствовании изученных ими — и нами в предложенной вниманию читателя статье — сказаний.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ад-Дик, ’И. Ал-Би’р баввабат ал-‘алам ас-суфлийй фи аш-ши‘р ал-джахилийй // Дирасат. Ал-‘Улум ал-’инсанийа ва ал-’иджтима‘ийа. 2009. — Т. 36. — С. 32–49.

2. Ал-‘Аскалани, Ибн Хаджар. Фатх ал-Бари Шарх Сахих ал-Бухари. — Бейрут: Дар ар-Раййан, 1986. — Т. 6.

3. Ал-Бухари, Мухаммад б. Исма‘ил. Сахих ал-Бухари. — Бейрут: Му’ассасат ар-Рисала, 2018.

4. Ал-Джавзийа, Ибн Каййим. Китаб ар-рух. — Эр-Рияд: Дар ‘Алам ал-фава’ид, б. г.

5. Ал-Маджлиси, Мухаммад Бакир. Бихар ал-анвар. Т. 54. — Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас ал-‘арабийй, б. г.

6. Ал-Хайсами, Нур ад-Дин. Маджма‘ аз-зава’ид ва манба‘ ал-фава’ид. Т. 3. — Каир: Мактабат ал-кудсийй, 1994.

7. Ан-Нисабури, Муслим. Сахих Муслим. — Эр-Рияд: Дар Тайба, 2006. 2 т.

8. Ас-Суйути, Джалал ад-Дин. Ад-Дурр ал-мансур. Т. 1. — Каир: Мактабат Хаджар, 2003.

9. Ибн ал-’Асир. Ал-Камил фи ат-та’рих. Т. 1. — Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 1987.

10. Ибн ан-Нафис. Ар-Рисала ал-камилийа фи ас-сира ан-набавийа. — Каир: Лиджнат ихйа’ ат-турас ал-’исламийй, 1987.

11. Книга Поучение рабби Элиэзера / пер. с иврита С. Элиашвили. — М.: ИД СТМЭГИ, 2020.

12. Мидраш Раба (Великий Мидраш). Берешит Раба / пер. с иврита Я. Синичкина и А. Членовой; комментарии Р. Кипервассера и Я. Синичкина: 2 т. — М.: Книжники, 2012–2013.

13. Небесный Храм в раннем иудаизме и христианстве. — М.: Изд-во института св. Фомы, 2018.

14. Нофал Ф. О. Древнеаравийское иудеохристианство: чтение классического исламского апологетического трактата // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. — 2017. — Вып. 23. — С. 58–73.

15. Al-Danfī, Ibrāhīm. Sharḥ Ṣuwar al-Qiyāmah. British Library, Or 2691.

16. Bakhos, C. Ishmael on the Border: Rabbinic Portrayals of the First Arab. — New York: State University of New York Press, 2006.

17. Brill A. Islam: Scripture, Prophecy, and Piety// Judaism and World Religions Encountering Christianity, Islam, and Eastern Traditions. — New York: Palgrave Macmillan, 2012. — P. 145–175.

18. Grünbaum M. Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde. — Leiden, 1893.

19. Heller B. Muhammedanisches und Anti-muhammedanisches in den Pirke de-Rabbi Eliezer // Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — 1925. — 69. — P. 47–54.

20. Jacobs J., Ochser S. Pirke De-Rabbi Eli'ezer // The Jewish Encyclopaedia. — London, New York, 1905. —Vol. 10. — P. 58–60.

21. Leigh N. B. Chipman. Mythic Aspects of the Process of Adam's Creation in Judaism and Islam // Studia Islamica. — 2001. — N 93 — P. 5–25.

22. Poorthuis M. Hagar's Wanderings: Between Judaism and Islam // Der Islam — 2013. — Vol. 90 (2). — P. 213–237.

23. Pregill M. E. Some Reflections on Borrowing, Influence, and the Entwining of Jewish and Islamic Traditions; or, What an Image of a Calf Might Do // Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin. — Leiden: Brill, 2016. — P. 164–197.

24. Stillman N. A. The Story of Cain and Abel in the Qur'an and the Muslim Commentators: Some observations // Journal of Semitic Studies. — 1974. — Vol. XIX, № 2. — P. 231–239.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.014
УДК 111.12

Прот. Димитрий Сизоненко*

КОНЦЕПЦИИ ЛИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ ГАНСА УРСА ФОН БАЛЬТАЗАРА

Статья посвящена творчеству швейцарского теолога Г. У. фон Бальтазара (1905–1988), в работах которого важнейшие богословские категории обогащаются новыми смыслами в результате творческого диалога с выдающимися явлениями мировой культуры. В статье дается обзор истории возникновения и развития понятия «личность», которое сформировалось в контексте богословских споров IV–V вв., а затем получило широкое распространение в философии и других областях гуманитарного знания. Особое внимание уделяется рассмотрению этого понятия в контексте разработанной Г. У. фон Бальтазаром концепции теологической драмы, в которой ключевые категории драматического искусства (действующее лицо, роль, действие, диалог) получают богословское наполнение и позволяют найти новый подход к интерпретации понятия человеческой личности.

Ключевые слова: личность, индивид, миссия, роль, теодрама, Ганс Урс фон Бальтазар.

Archpriest Dimitry Sizonenko

THE CONCEPT OF HUMAN PERSON IN THE RELIGIOUS PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF HANS URS VON BALTHASAR

The article is dedicated to work of a Swiss theologian H. U. von Balthasar, who enriches key theological notions with a new meaning through creative dialogue with remarkable phenomena of the world culture. The author presents an overview of the historical genealogy of the concept of «person», originating in the context of the theological debates during IV–V centuries and further developed in philosophy and other fields of humanities. The article focuses on examination of this concept in the contexts of the theological drama approach, developed by Balthasar, in the framework of which the key categories of the art of drama,

* Сизоненко Дмитрий Викторович, протоиерей, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; 7134867@mail.ru

such as protagonist, role, action, dialogue, are refilled with a theological content, and a new approach to the interpretation of the concept of human person is developed.
Keywords: person, individual, mission, role, Theo-Drama, Hans Urs von Balthasar.

Проблема личности является одной из фундаментальных проблем гуманитарного знания. В XX в. в связи с глубокими социальными потрясениями, двумя мировыми войнами, возникновением тоталитарных государств, технологической революцией эта проблема привлекает к себе внимание многих философов. Оно стало одним из ключевых понятий в фундаментальной теологической трилогии швейцарского богослова Ганса Урса фон Бальтазара (1905–1988), которого современники справедливо считали «одним из самых образованных людей своего времени» [6, с. 91].

Немногие слова обладают столь широким спектром значений, как «личность». В разговорном языке оно чаще всего обозначает человека как такового с его индивидуальными особенностями, это слово употребляют с эмфазой, когда хотят подчеркнуть чьи-то выдающиеся личные качества. В общепринятом значении оно связано с идеей уникальности, незаменимости и потому высочайшего достоинства человеческой личности. Представить полную палитру его значений в рамках одной статьи невозможно, как невозможно изобразить и разветвленное генеалогическое древо этого понятия.

Отправной точкой и путеводной нитью в нашем исследовании будет служить различие, существующее между «индивидом» и «личностью». Личность обладает особым достоинством, которым индивид как таковой не обладает. В размышлениях Г. У. фон Бальтазара понятие «индивид», помимо ‘неделимости’ и ‘атомарности’, прежде всего указывает на причастность человеческому роду и на определенное достоинство, которым обладает любой человек, поскольку от рождения он является духовным субъектом (Geistsubjekt), наделенным разумом. В сопоставлении с ним понятие «личность» выражает уникальный, незаменимый и бесценный характер отдельного человека. Согласно меткому замечанию нашего автора, в царстве животных мы можем видеть множество индивидуумов, но не увидим ни одной личности [7, с. 18].

Между двумя понятиями существует диалектическое напряжение, которое обнаруживается в утверждении: «Индивид существует ради общество, общество существует ради личности» [13, с. 23]. Из этого можно заключить, что понятие «личность», взятое в его телеологическом значении, противоположно «индивиду». Однако парадокс состоит в том, что невозможно быть человеком, не являясь при этом личностью. Другой аспект парадокса, выраженный оппозицией «индивид — вид», мы рассмотрим в дальнейшем.

Историю термина *persona* можно представить в виде параболы. Понятие, изначально применявшееся к Божественным лицам, сыграло решающую роль в формировании христианского понимания человеческой личности, а в Новое время получило почти безграничное распространение и развитие, сохраняя связь и с мирским, и с религиозным содержанием. Сегодня оно является ключевым понятием философии, антропологии, психологии, юриспруденции, социологии. Как отмечает Б. Сесбуйе, «в эволюции этого понятия герменевтический горизонт Запада перевернулся от космоцентрического и сакраментального

мировоззрения к антропоцентрическому и секулярному» [14, с. 321]. Таким образом, понятие «личность» заслуживает особого внимания по причине своего «христианского происхождения».

У греков и римлян, разумеется, не могло возникнуть концепции личности в ее христианском или современном понимании. Многие авторы согласны с тем, что слово *persona* является производным от этрусского *phersu*, которое, вероятно, связано с Персефоной и масками, использовавшимися на празднествах в ее честь. Итак, изначально слово *persona* обозначало театральную маску, которая служила своего рода рупором. В процессе семантического развития оно стало обозначать надевшего маску актера или персонажа, которого изображает актер, а также исполняемую роль. Таким образом, идея тождественности личности и роли, эквивалентом которой в «Теодраматике» будет выступать понятие «миссия», заложена в самом изначальном употреблении этого слова.

В римском обществе слово *persona* стало употребляться для обозначения роли, исполняемой человеком, облеченным определенными социальными полномочиями или достоинством. Оно вошло в юриспруденцию для обозначения субъекта «личного» права. В отличие от граждан Рима, рабы рассматривались как «вещи» и не могли выступать в роли «лиц». С течением времени этот термин вошел в язык этики (в частности, благодаря стоикам) и приобрел широкий спектр значений в разговорном языке. Во времена Цицерона он употребляется как «простая дефиниция человеческого индивидуума» [10, с. 137], как обозначение юридического лица, как грамматическая категория. Грамматики, риторы, философы обращались к толкованиям поэм Гомера и к философским сочинениям (например, к диалогам Платона), в которых автор выступает «в роли», т. е. «от лица» (ex persona) определенного бога, героя или другого персонажа.

Впервые концепция личности появляется у христианских авторов II–IV вв., которые стали употреблять латинское слово *persona* не в значении ‘социальной роли’, а для обозначения реального духовного субъекта. Чтобы выразить отношения между Отцом, Сыном и Святым Духом, единым Богом, бытие которого есть личностное отношение трех лиц, отцы первых вселенских соборов христианизировали латинское слово, наполнив его содержанием греческого термина «ипостась», обозначавшего индивидуальную сущность, действительность. Точным эквивалентом латинского *persona* в греческом языке было *prosopon,* обозначавшее театральную маску, лицо. Таким образом, «то, что для античного мира было лишь художественной формой, отныне наполнилось реальным содержанием. Это реальное наполнение могло быть выражено прежде всего понятием *ипостась*» [4, с. 255–256].

Затем термин, возникший в контексте тринитарного богословия, стал употребляться в христологии. Поскольку Сын есть одновременно истинный Бог и истинный человек, путем семантического расширения формируется новое представление о человеческой личности, в котором врожденная индивидуальность предполагает наличие призвания, включающего в себя аспект отношений к самому себе, окружающим людям и Богу.

В истории термина решающее значение имел халкидонский догмат (431 г.), провозгласивший, что во Христе две природы, Божественная и человеческая, соединены в одну — Божественную — личность. Как отмечает Г. У. фон Баль-

тазар, при этом не было уделено достаточно внимания тому, что Божественная личность Сына как таковая «может существовать только в (тринитарных) отношениях, в противном случае мы пришли бы к учению о существовании трех богов» [7, с. 21]. В последующие эпохи, вплоть до возникновения персонализма, классическим будет оставаться определение Боэция (ок. 480 — ок. 525): *persona est naturae rationalis individua substantia* («личность есть неделимая сущность разумной природы»). Следует отметить, что оно также не содержит в себе указания на то, что человек становится личностью лишь в контексте межличностных отношений.

Из средневековых авторов Г. У. фон Бальтазар в своих работах неоднократно упоминает Ричарда Сен-Викторского (ок. 1110–1173) с его концепцией Божественной и человеческой личности как *ex-sistentia*, согласно которой духовный субъект становится личностью, когда выходит за пределы собственного «эго», обретая себя в Боге: *Quod quantum ad divina nihil aliud est persona quam incommunicabilis existentia* («для Бога личность есть не что иное, как непередаваемое существование») [7, с. 22]. Многие средневековые теологи применяют понятие «личности» к Богу, опираясь на философское определение Боэция, подчеркивая прежде всего исключительное достоинство (в противоположность простой человеческой индивидуальности), а также единство Божественной сущности. При этом вопрос об отношениях между лицами Пресвятой Троицы чаще всего упускается из виду, философский концепт в некотором отношении заслонил собой богословское созерцание.

Поворот от космоцентрического и сакраментального к антропоцентрическому и секулярному окончательно совершился в новое время. Об этом Г. У. фон Бальтазар пишет:

Попытка Канта остановить эту тенденцию и тем самым спасти достоинство личности не увенчалась успехом. Даже если и требуется уважать личность другого человека, абсолютный характер личности остается связанным лишь с ее нравственной свободой. То есть не осталось ничего от основополагающей взаимосвязи между личностями, как это предполагает совершенное понимание *imago Trinitatis* [7, с. 24].

В христианской мысли эпохи Просвещения не остается места ни тринитарному богословию, ни идее заместительного предстательства Христа. Парадоксальным образом возвращение к христианскому пониманию человеческой личности как *imago Trinitatis*, существование которой конституируется взаимоотношениями *Я* и *Ты*, происходит под влиянием атеистического материализма Фейербаха, с которого для Мартина Бубера начинается история современного персонализма. В работах Р. Гвардини, Э. Мунье, Г. Марселя, Д. де Ружмона возникает нечто вроде истинного «образы Троицы», т. е. постулируется открытость *Я* к *Ты* и *Мы*, которая реализуется в акте самоотдачи. В качестве иллюстрации к этому тезису Г. У. фон Бальтазар приводит цитату из письма Дени де Ружмона:

> Индивид мне представляется существом, оторвавшимся от сакральности, от страха племени, осквернившим табу, руководствуясь асоциальным Разумом. Мне кажется, что это необходимый этап, предшествующий возникновению

личности. Но если оставаться на этом предварительном этапе, получается не что иное, как анархия, социальный вакуум. Тогда возникают две возможности: либо искусственно реконструировать сакральное (прийти к расизму или государственному коммунизму), либо принять вечно актуальное призвание, которое отличает человека и вместе с тем связывает его с ближним, приводит к возникновению Церкви. Только в таком сообществе личность по-настоящему может существовать. Личность, действие, призвание стали для меня практически синонимами. Действие — конкретное послушание трансцендентному призванию, призвание преображает индивида в личность. Отсюда следует новое определение: индивид — естественный человек, личность — новое творение, как его понимает апостол Павел [7, с. 25].

То, что Дени де Ружмон называет «призванием», Г. У. фон Бальтазар, рассматривая понятие личности в христологическом контексте, называет «миссией», имея в виду посланничество, служение, харизмы.

Категория личности/лица является ключевой и в теологии, и в области драматического искусства. Новое прочтение в работах Г. У. фон Бальтазара она получает в контексте творческого синтеза богословия и теории драмы. Обращение к драме как роду искусства, в котором непосредственным образом представлено действие героев, позволяет нашему автору преодолеть апории схоластической мысли. Как отмечает монсеньор С. Будзик, «ни эпос великих богословских сумм, ни лирика учителей христианской духовности не отвечают требованиям, предъявляемым в наши дни богословию» [4, с. 285]. Именно в драме Г. У. фон Бальтазар находит категории, которые обретают необычайную актуальность в рамках современных антропологических дискуссий.

Поскольку драма может быть разыграна только с участием лиц, само представление о личности, по мнению нашего автора, указывает на «имманентность драматического измерения» [10, с. 154]. Отметим, что для него драма является «вершиной искусства» [8, с. 42], творческое применение категорий драматического искусства в контексте теологии способно послужить мощным импульсом для развития богословской мысли [8, с. 20].

Возникшее изначально в мире античного театра, понятие личности неразрывно связано с такими категориями, как действие, роль, диалог. В контексте богословского дискурса каждая из них обретает свое теологическое значение. Исходя из категории действия, Г. У. фон Бальтазар определяет личность как «субъективный центр действия» [9, с. 13]. Поскольку действие всецело обусловлено ролью, которую актеру поручено исполнить, для определения личности в рамках богословского дискурса решающее значение приобретает эквивалентное ему понятие «миссии».

Для Г. У. фон Бальтазара важно, что именно в христианской теологии рассматриваемое нами архаическое понятие впервые выступает в неразрывном единстве с категорией роли:

Персона/роль является демаркационным концептом в диалектике имманентности и трансцендентности, природы и сверхприроды; как мы увидим, это было главной проблемой в древнем мире (а также во всех восточных культурах и религиях), христианство же указало направление, в котором следует искать решение [8, с. 91].

Обращение к истокам христианской богословской мысли и анализ метаморфоз, которые претерпело это понятие в позднейшей философской традиции, позволяет нашему автору утверждать, что «единственно верное понимание» этого концепта дает теодраматика, в которой специфика человеческой личности рассматривается в категориях *incorporatio in persona Christi* [10, с. 143].

В «Теодраматике» Г. У. фон Бальтазар вводит понятие «духовный субъект» (Geistsubjekt), которое соотносится с концептом «человеческой природы», как соотносятся между собой «индивид» и «вид»:

Все живые существа (по крайней мере, высокоорганизованные животные, включая человека) являют странную тайну: они сопричастны особой природе, идентичной для всех индивидуумов, но в каждом случае обладают ею неповторимым и непосредственным образом [10, с. 143].

Наш автор указывает на парадоксальную биполярность и взаимообусловленность категорий индивида и вида. Это весьма созвучно традиционному православному учению о различении природы и ипостаси:

То, чем в мире животных является инкорпорация всех особей данного вида в единый вид (при этом как таковой вид существует лишь в форме уникальных особей), в мире людей аналогичным образом является инкорпорацией всех духовных субъектов (обладающих полнотой саморефлексии или самосознания) в человеческую природу, которая, в свою очередь, существует только в уникальных индивидуумах [10, с. 142–143].

Парадоксальность ситуации заключается в том, что понятия «индивид» и «вид» противоположны друг другу как оппозиция частного и общего, эксклюзивного и инклюзивного, но при этом одно без другого не существует и не поддается определению. Здесь возникает замкнутый круг: для определения индивида необходимо знать, к какому виду он принадлежит, для определения вида необходимо знать, из каких индивидуумов он состоит.

В связи с этим встает вопрос, каким образом духовный субъект, наделенный индивидуальными особенностями и *reflexio completa* (т. е. самосознанием), может узнать, что его отличает от других представителей того же вида [10, с. 143]. Отличия сами по себе еще не дают ответа на вопрос, *кто* он, *кем* является этот духовный субъект. Лишь после того, как Бог откроет человеку его предназначение, определит его роль, возложит на него миссию, духовный субъект будет способен осознать себя как личность. Следует отметить, что в антропологии нашего автора самосознание субъекта тесно связано с осознанием им собственной роли. Он считает, что истоки театра следует искать в глубинном желании человека познать себя как роль.

По мнению Г. У. фон Бальтазара, «горизонтальный» философско-имманентный подход не позволяет получить исчерпывающий ответ на вопрос о личностной идентичности. Ни объективно-эмпирический, ни субъектно-межличностный подход не дают духовному субъекту надежного основания для понимания не философского *чем*, но экзистенциального *кем* он является:

Ни обезличенный эмпирический мир, ни мир межличностных отношений людей, каждый из которых может дать лишь сомнительные и ненадежные заверения в адрес другого человека, не могут предоставить необходимые га-

рантии. Такие гарантии могут быть выданы только Абсолютным Субъектом, Богом [10, с. 140].

Следовательно, лишь относительно Бога духовный субъект может вполне сознавать себя личностью, наделенной уникальным *кто*:

> Это происходит, когда Бог обращается к субъекту, наделенному сознанием, и говорит ему, кто он и что он значит для вечного Бога истины. Когда Он показывает ему цель существования, т. е. определяет ему миссию, снабжая божественной верительной грамотой, тогда о духовном субъекте можно говорить как о личности [10, с. 140].

Аналогичную мысль высказывает Б. Сесбуйе: «Мы являемся личностями прежде всего потому, что таковыми мы являемся в глазах Бога» [14, с. 322].

Другой аспект «теологической личности» связан с христологическим архетипом:

> Впервые и архетипически это произошло в Иисусе Христе, которому было дано его вечное «определение»: «Ты — Сын мой возлюбленный». Когда, как мы видели, ему непостижимым образом была доверена уникальная и вселенская миссия (которую мы не можем мыслить как имеющую начало во времени), а вместе с тем совершенно ясное осознание того, кем он является не только для Бога, но «от начала у Бога» [10, с. 140].

Таким образом наш автор приходит к выводу, что исчерпывающее представление о личности можно получить, лишь обращаясь к архетипу, в котором понятия «личность» и «миссия» являются идентичными:

> В тождественности личности и миссии Иисуса показано, чем по самой своей сути является драматический «персонаж»: а именно формой (Gestalt), которая по мере исполнения своей роли либо обретает свое истинное лицо, либо… обнажает скрытую личину. Истина реальной жизни находит себе соответствие в том, что разыгрывается на сцене. В случае Иисуса Христа она состоит в полной и окончательной идентификации персонажа в результате полного и окончательного осуществления им своей миссии. Таким образом, в теодраме он является не только главным действующим лицом (протагонистом), но и архетипическим действующим лицом, т. е. является образцом для всех остальных «агонистов», который наделяет их индивидуальной идентичностью [10, с. 136].

Благодаря сочетанию богословских понятий с терминами, заимствованными из театроведческого лексикона, нашему автору удается по-новому подойти к рассмотрению понятия личности через отождествление персонажа с ролью и через инкорпорацию индивидуальной миссии во вселенскую миссию Христа.

Таким образом, мы приходим к окончательному определению человеческой личности, как ее понимает Г. У. фон Бальтазар:

> Во Христе каждый человек имеет надежду не остаться просто индивидуальным духовным субъектом, но стать личностью, получая личностность от Бога, вместе с миссией, которая также определена *in Christo* [10, с. 148].

Разумеется, в данном случае речь идет не о формальном определении, а о стремлении выразить теодраматическую суть определяемого понятия.

Духовный субъект может быть назван личностью в той мере, в какой он инкорпорирован во Христа. Через принятие доверенной ему миссии и через причастность этой миссии ко вселенской миссии Христа духовный субъект становится личностью в прямом значении этого слова. Вот почему Г. У. фон Бальтазар говорит о «персонализации» духовного субъекта:

> Миссия Иисуса распространяется на всех (человеческих) духовных субъектов, благодаря чему они оказываются вовлеченными в «пространство» уникальной Личности Богочеловека и обретают характер «личности» в богословском значении этого слова. Это означает не только «искупление от» в отрицательном смысле, но и получение в положительном смысле миссий («харизм»), которые делают их личностями… внутри прототипической миссии Иисуса. Разумеется, это происходит в прямой зависимости от основополагающей и всеобъемлющей миссии Христа и через участие в ней. Только его миссия [Sendung] идентична «я» [10, с. 154].

Теодраматическое понимание личности в антропологии Г. У. фон Бальтазара, помимо упомянутых выше театроведческого и христологического аспектов, содержит в себе также диалогическую составляющую: духовный субъект не должен оставаться монадой, замкнутой в самой себе. Здесь Г. У. фон Бальтазар вступает в дискуссию с приведенным выше определением Боэция. Для нашего автора быть личностью означает быть частью общности, быть готовым к соработничеству и вместе с другими действующими лицами теодрамы участвовать во вселенской миссии Христа. Он описывает этот процесс в терминах «деприватизации» и «социализации»:

> Когда человек становится личностью в теологическом понимании слова, поскольку ему доверяется уникальное призвание и миссия, вместе с этим он деприватизируется, социализируется, становится локусом и несущей опорой сообщества. Теологические личности не являются монадами, отделенными друг от друга, какими от природы являются духовные субъекты. Горизонты теологической личности простираются настолько, насколько далеко простирается ее призвание и миссия [10, с. 178].

Иисус Христос — главный протагонист драмы, именно он распределяет роли среди всех остальных действующих лиц, которые полны решимости исполнять теодраматически значимые, а не ограничиваются эфемерными ролями на подмостках *theatrum mundi*:

> Миссия Христа является архетипом, поскольку она тождественна действующему Лицу… именно из этого центра человеческим духовным субъектам назначаются персонализирующие роли или миссии (харизмы) [10, с. 169–170].

В статье мы постарались показать, в чем состоит новизна теологического подхода Г. У. фон Бальтазара к понятию человеческой личности. В его теодраматических построениях прежде всего обращает на себя внимание тесная связь, доходящая до отождествления, между понятием личности и театральной категорией роли, которой в христианском богословии соответствует представление о миссии и служении. Рассмотрение сквозь призму реалий классического

театра существенно обогащает богословское осмысление понятия личности. Органическая интеграция в теологию категорий, заимствованных из мира драматического искусства, не только расширяет горизонты современного богословия, но и позволяет установить творческий диалог с театроведением. Наследие Г. У. фон Бальтазара, на наш взгляд, еще не получило достаточно широкого освещения в отечественных исследованиях по теологии и театральному искусству, между тем поставленные швейцарским богословом проблемы заслуживает дальнейшего вдумчивого изучения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бальтазар Г. У. фон. Бог и драма мира / пер. А. Казак. — URL: http://esxatos.com/baltazar-bog-i-drama-mira (дата обращения: 10.05.2021).

2. Бальтазар Г. У. фон. Опыт краткого изложения моей мысли / пер. А. Казак. — URL: http://esxatos.com/baltazar-opyt-izlozhenia (дата обращения: 10.05.2021).

3. Бальтазар Г. У. фон. Верую. Кто такой христианин? / пер. В. Хулап. — М.: ББИ, 2009. — 208 с.

4. Будзик С. Драма искупления: Драматические категории в богословии Р. Жирара, Х. У. фон Бальтазара и Р. Швагера / пер. с польского М. Касьяненко. — М.: Изд-во францисканцев, 2017. — 480 с.

5. Гуерьеро Э. Ханс Урс фон Бальтазар / пер. с нем. Ю. Ромашев. — М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. — 327 с.

6. Любак А. де. Парадокс и тайна церкви. — Милан: Христианская Россия, б. г. — 144 с.

7. Balthasar H. U. von. On the concept of person // Communio. — 1986. — T. 13. — P. 18–26.

8. Balthasar H. U. von. Theo-Drama. Theological Dramatic Theory. — San Francisco: Ignatius Press, 1988. — Vol. I: Prolegomena / transl. by G. Harrison. — 597 p.

9. Balthasar H. U. von. Theo-Drama. Theological Dramatic Theory. — San Francisco: Ignatius Press, 1990. — Vol. II: Dramatis Personae: Man in God / transl. by G. Harrison. — 386 p.

10. Balthasar H. U. von. Theo-Drama. Theological Dramatic Theory. — San Francisco: Ignatius Press, 1993. — Vol. III: Dramatis Personae: Persons in Christ / Transl. by G. Harrison. — 472 p.

11. Balthasar H. U. von. Theo-Drama. Theological Dramatic Theory. — San Francisco: Ignatius Press, 1994. — Vol. IV: The Action / Transl. by G. Harrison. — 482 p.

12. Balthasar H. U. von. Theo-Drama. Theological Dramatic Theory. — San Francisco: Ignatius Press, 1998. — Vol. V: The Last Act / Transl. by G. Harrison. — 475 p.

13. Rougemont D. de. L'avenir est notre affaire. — Paris: Stock, 1977. — 376 p.

14. Sesboüé B. Dieu et le concept de personne // Revue théologique de Louvain. — 2002. — T. 33. — P. 321–350.

15. Wołowski L. L'approccio agatologico-cristologico al concetto di persona nella riflessione teatrologica-teologica di Hans Urs von Balthasar e di Józef Tischner // Polonia Sacra. — 2019. — T. 23. — N 1. — P. 31–51.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.015
УДК 111.12

Священник Сергей Бельков*

ПАСТЫРСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ: ПРЕДМЕТ, СМЫСЛЫ, КОМПЕТЕНЦИИ, МЕТОДЫ И ЦЕЛИ

Статья посвящена пастырской психологии как одному из направлений духовного попечения. Новизна статьи заключается в том, что в ней определены предмет, смыслы, компетенции, методы и цели пастырской психологии, тем самым восполняется этот пробел как светской, так и православной психологии. Целью настоящей работы является формирование научно-практического интереса в данной области у священнослужителей, психологов и других специалистов.

Ключевые слова: пастырская психология, пастырство, психология, антропология, богословие, совесть, законы духовной жизни, духовное рассуждение, духовная интуиция, нравственность, помощь людям.

Archpriest Sergey Bel'kov

PASTORAL PSYCHOLOGY: SUBJECT, MEANINGS, COMPETENCE, METHODS AND AIMS

The article is devoted to the Pastoral psychology as one of the areas of religious care. The novelty of the article is in definition of the subject, meanings, competencies, methods and goals of Pastoral psychology, thereby filling this gap in both secular and Orthodox psychology. The purpose of this work is to motivate scientific and practical interest in this field among clergy, psychologists and other specialists.

Keywords: pastoral psychology, pastorate, psychology, anthropology, theology, conscience, rules of spiritual life, spiritual reasoning, spiritual intuition, morality, assistance to people.

Пастырская психология — это одно из направлений духовного попечения, которое возникло еще с ветхозаветного времени. Она является одним из направлений христианской или, как её сегодня часто называют, православной

* Сергей Николаевич Бельков, священник, магистр богословия, благочинный Приозерского округа Выборгской епархии Санкт-Петербургской митрополии, руководитель сети реабилитационных центров «Обитель Исцеления»; spb.pna@mail.ru

психологии. Сам термин «христианская психология» не новый, а появился еще в конце XIX в.

Несмотря на то, что немалое количество священнослужителей довольно успешно использовало и ныне использует его в своем пастырском служении, этот феномен не рассматривался с целью определения его предмета, смыслов, компетенций, методов, задач и целей как в светской, так и в православной психологии.

В этой статье мы попытаемся хотя бы отчасти восполнить это пробел.

Без всякого преувеличения можно утверждать, что пастырская психология как внутреннее психологическое знание, как понимание и видение людей является одним из главных условий пастырского служения. Святитель Феофан Затворник писал: «…кто хочет знать душу, — обратись к Святым отцам, особенно подвижникам и черпай из сего источника обильную психологическую мудрость» [13, с. 352], потому что только она доставляет, по рассуждению свт. Игнатия Брянчанинова, «самые подробные, основательные, глубокие и высокие познания в экспериментальной психологии и Богословии, т. е. деятельное, живое познание человека и Бога, насколько это познание доступно человеку» [6, с. 546–547].

Переходя к основной части, мы хотели бы предложить определение предмета, смыслов, компетенций и методов пастырской психологии.

Предметом пастырской психологии в православии является оказание духовной помощи человеку в решении его духовно-душевных, телесных и материальных проблем, обусловленных его внутренним состоянием, внешним поведением и его взаимодействием с Богом, другими людьми и социальными группами, а также с окружающей средой, идеологиями и религиозными течениями, противоречащими христианскому вероучению.

СМЫСЛЫ

Базовыми источниками смыслов в пастырской психологии является рассмотрение различного материала — текстов Священного писания, литературных произведений, кинокартин, предметов искусства, природы, спорта, различных жизненных ситуаций и т. д. с точки зрения психологии.

Например, главные смыслы Священного Писания — это буквальный и аллегорический. Однако относительно предмета пастырской психологии вводится еще один смысл — психологический.

И знание русской классической литературы, басен, пословиц, поговорок, притч и т. п., помимо культурного, исторического, этического и непосредственно художественного смыслов, рассматривается в пастырской психологии в смысле психологических оценок и категорий.

Это необходимо с целью практического использования, как в своей собственной жизни, так и в осуществлении пастырского служения, вникая в смыслы «с духом ученичества и смирения» [4, с. 7].

В историческом развитии пастырской психологии условно можно выделить два основных периода: 1-й период до появления экспериментальной

психологии в XIX в. и 2-й — с момента возникновения психологии как науки до настоящего времени. Если до появления психологической науки знания о психологических и психических процессах человека передавались в основном изустно, а также в святоотеческих трудах или в философских трактах, то в настоящее время пастырь имеет возможность получать дополнительные знания в данной области из опыта сформировавшейся науки.

Необходимо заметить, что после гонений XX в. в Русской Православной Церкви значительно сократилась преемственность передачи духовного опыта от пастыря к пастырю. С целью восполнения этого пробела духовнику желательно иметь, помимо прочего, компетентность и в области психологии.

Итак, для наиболее успешного пастырского душепопечения священник должен обладать набором определенных компетенций, среди которых можно выделить две основные группы: пастырская и психологическая.

1) Пастырская компетентность

Пастырская компетентность включает в себя знания:

- Священного Писания Ветхого и Нового Заветов (Экклезиаст, Притчи, Евангельские притчи, в которых широко представлены модели поведения людей и отношения к этому поведению с точки зрения христианского вероучения).
- православной антропологии: о грехопадении, составе человеческого естества дух, душа и тело, и их проявления «1) в естественном состоянии, 2) в состоянии под грехом, 3) в состоянии под благодатью» (Феофан Затворник, цит. по: [5, с. 780–781]);
- аскетического опыта святых отцов и подвижников Православия, описанного в их творениях, патериках, митериконе и т. п.;
- опыта личного духовного окормления у более опытного пастыря;
- полученные через исповедальный опыт лиц разного возраста, пола, общественного положения, воспитания и образования, национальности;
- полученные путем обобщения опыта пастыря, приобретенные через его общение с опытными духовниками, монахами, мирянами.

2) Компетентность в области психологии

Компетентность в области психологии включает в себя:

- знание основ психологии, а также наличие эмпирического опыта светской прикладной психологии в различных ее направлениях (например, возрастной, аддиктологии, социальной, семейной и др.);
- знание и владение отдельными технологиями современной психотерапии (логотерапия, экзистенциальная психотерапия и др.), знание и владение, но не подмена;
- владение основными техниками консультирования (диалог, язык невербального общения и т. д.).;
- знание психологических особенностей мужчин и женщин и гендерных особенностей поведения.

Владение этими компетенциями помогут пастырю правильно охарактеризовать личность и построить верную стратегию поведения в отношении обратившегося к нему за помощью человека.

МЕТОДЫ

Среди методов пастырской психологии можно выделить три основные группы: психологические, пастырские и пастырские специфические.

В пастырском служении встречается много различных ситуаций, которые для правильного решения вопроса могут потребовать, кроме беседы, анализа каких-либо документов, а также других методов, применяемых в современной психологии.

1) Психологические

1. Опрос: в ходе опроса пастырь может получать информацию о личности обратившегося, его семье, вредных привычках и другое.

2. Анализ документов: позволяет получить информацию о биографических данных, сведения о профессии, судимости, образовании и т. п.

3. Наблюдение: один из наиболее объективных и надежных методов в психологии. Представляет целенаправленные систематические изучения действий и поступков человека, как в целом, так и его индивидуально-психологических качеств. Наблюдение за поведением, походкой, жестикуляцией, мимикой, одеждой и т. д. людей благочестивых или поврежденных греховными состояниями помогает составить более целостное понимание особенностей конкретной человеческой личности.

4. Беседа: один из важнейших методов изучения личности, как правило, позволяет оценить индивидуальные особенности, которые не могут быть определены с помощью других методов диагностики.

2) Пастырские

1. Молитва. Молитве, как личному общению с Богом, священник обязан учить прихожан через утренние, вечерние правила, богослужения и т. д. Это нелегко, ибо, по определению святых отцов, «молитва — это наука из наук и искусство из искусств», поэтому очень важно научить человека молиться. Крайне полезно для духовного преуспеяния поощрять включение в личное молитвенное правило Псалтири, канонов, акафистов и т. п. Основываясь на наставлениях старцев и опытных духовников, необходимо советовать включать в индивидуальное молитвенное правило молитвы, высказанные Богу своими словами, т. к. они «плодотворны, особенно у новоначальных» [8, с. 122].

2. Познание и обучение законам духовной жизни, действующим как объективная реальность, и нередко вопреки законам материального мира. Например, чем больше жертвуешь, тем больше тебе возвращается, или: нечестно нажитое будет утрачено, если Бог милует человека.

3. Исповедь — важнейший этап в формировании личности, она помогает познать самого себя, приводит к смирению и постепенно научает духовному рассуждению, с помощью которых человек может достичь духовного и нравственного преображения; а также является актом самоисправления.

4. Соборование. Соборование может рассматриваться не только как Таинство, помогающее преодолеть недуг, но и для того, чтобы исцелить от забытых грехов. «Опытные духовники благословляют обязательное соборование и тем,

кого мучает уже однажды исповеданный грех. Но не для того, чтобы его вновь отпустить, т. к. он уже был ранее отпущен в Таинстве исповеди, а именно для того, чтобы елеосвящением уврачевать душу и примирить человека со своей совестью и Богом» [3, с. 8]. Это священнодействие совершает то, что недоступно личному покаянию христианина в связи с невозможностью им осознания греха в силу объективных обстоятельств, например, греха совершенного в состоянии аффекта, патологического изменения сознания (под воздействием ПАВ) или нарушений памяти. Однако можно свидетельствовать, что многие после Таинства Соборования вспоминают забытые ими грехи и в состоянии глубокого покаяния несут их на исповедь.

5. Таинство Евхаристии. Все святоотеческое наследие Церкви, весь строй православного богослужения ведут нас к Евхаристии. По слову преп. Максима Исповедника, «никакое таинство несовершенно без Причастия». Поэтому после совершения над духовным чадом какого-либо Таинства, он обязательно причащается Святых Христовых Таин.

6. Проповедь. Проповедь — это созидание спасения в умах и сердцах слушающих, «спасение заключается не только во внешней деятельности человека, сколько внутреннем просветлении его души» [2, с. 175]. Поэтому желательно использовать для этого не только Литургию, но и другие богослужения (панихиды, молебны и т. д.), где уместно сказать проповедь или слово назидания. Совершенно ясно, что содержание проповеди в основном должно быть направлено на преобразование внутреннего мира человека, чтобы научить его смотреть на вещи с евангельской точки зрения, изменяя тем самым не только себя, но и жизнь своих близких.

7. Духовные беседы общие. Наиболее удобно проводить их по окончании совместной трапезы с прихожанами, во время паломнических поездок, при посещении жилья и других удобных случаях.

8. Духовные беседы индивидуальные. При индивидуальной духовной беседе можно глубже изучить личность человека, его духовно-нравственный уровень и запросы, а также наиболее эффективно разобрать волнующую его проблему.

9. Откровение помыслов — это благочестивое духовное упражнение, направленное на «раскрытие души, всех дел и помыслов человека для нравственного врачевства» [10, с. 6]. Откровение своих сокровенных помыслов, т. е. глубинных склонностей, мнений и внутренних желаний, помогает в осознании их нечистоты, а может, напротив, рассматриваться как благое намерение. Но самое главное — откровение греховных помыслов ослабляет их действие. Традиция откровения помыслов вне монастыря не является чем-то новым, она осуществлялась, например, в храме Николы в Кленниках, изначально св. прав. Алексеем Мечевым (1859–1923), а впоследствии его сыном. Особенностью данной аскетической практики является то, что откровение помыслов в многоклирной церковной общине должно исповедоваться только одному священнослужителю — «исповедуемся доброму нашему судие, притом одному» [7, с. 44]. Причем этот священник должен обладать значительным духовным опытом и способностью к рассуждению.

10. Трезвение — форма духовной практики, «практика себя», которая предполагает наблюдение за своими мыслями, словами и поступками и мо-

жет осуществляться в виде ежедневного записывания не только помыслов, но и греховных поступков. «Для ограждения себя, пусть каждый замечает и записывает свои поступки, душевные движения как бы с намерением сообщить их друг другу. <…> Так, записывая помыслы, с намерением сообщить их, легче соблюдем себя от нечистых помыслов, стыдясь известности» [1, с. 18–19].

11. Хранение совести. Духовным чадам прививается навык действовать в соответствии с голосом совести. И если совесть обличает, то действуй в соответствии с этим.

12. Обучение аскетическим приемам в борьбе со страстями, которые научают нас одерживать победу в духовной брани или с тем, что может нас привести к поражению или падению. Например: включение доброго помысла, «благочестивая месть», когда на недобрый поступок мы отвечаем добрым, что пристыжает человека, причинившего нам неприятность; при возникновении гневного чувства мы гневаемся на свой гнев, и таким образом он угасает и др.

13. Чин прощения. Данная практика восходит к древним иноческим уставам. Особое внимание в его исполнении отводится искренности исполнения и понимания его сущности, заключенной в словах Спасителя «прощайте и прощены будете» (Лк. 6: 37). Взаимное прощение позволяет урегулировать межличностные конфликты, если они были в течение дня, умиряет совесть и является залогом быстрого и глубокого сна.

14. «Чин присоединения к Православной Церкви приходящих от оккультизма» был разработан на основе канонического Чина присоединения «приходящих от язычества». Он совершается над теми людьми, которые занимались оккультными практиками, сатанизмом или обращались к целителям, гадалкам, экстрасенсам и приобрели духовное повреждение.

15. Епитимья. Епитимья — это не наказание, потому что молитва Богу, поклоны и другие благочестивые действия не могут являться наказанием, но являются средством исцеления.

16. Привитие послушания, или «послушного поведения». Отсутствие послушания в человеке обнаруживает, что душа его внутренне больна. «Своей энергией и силой послушание избавляет человека от духовного вакуума индивидуализма и замкнутости на своем Я» [9, с. 154]. Послушное поведение давно и традиционно рассматривается как «положительная черта личности человека, воспитываемая у него с детства, и подобные формы поведения способствуют уважению и взаимопониманию людей» [12, с. 71].

17. Молитва пастыря к Богу о помощи в решении затруднительных вопросов.

3) Пастырские специфические (при наличии духовных дарований)

- духовное рассуждение, когда принятое суждение можно объяснить себе или вопрошающему;
- духовная интуиция, когда чувствуешь, что так правильно поступить, но не можешь объяснить почему.

ЦЕЛЬ ПАСТЫРСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Целью пастырской психологии является формирование у человека христианской ценностной мотивации в повседневной жизни, а также кардинальное изменение ценностных ориентиров в процессе становления христианского мировоззрения с опорой на духовную практику — постоянный личный опыт общения с Богом через Таинства и обряды Русской Православной Церкви. Активная жизнь в Церкви будет производить личностные изменения в процессе развития внутреннего стремления к удовлетворению не бытовых, а бытийных потребностей, которые помогают восстанавливать целостность всего человека — духа, души и тела, и возвращают его на путь спасения, ведущий к вечной жизни.

Таким образом, пастырская психология является важнейшим инструментом, включающим в себя опытно-теоретические знания православной антропологии, гомилетики, аскетического и святоотеческого учение о духовной жизни, о страстях как источнике болезней, о подвижничестве как духовной брани, а также многовекового положительного опыта Церкви и положительного эмпирического опыта светской психологии и психотерапии в сфере помощи людям [11, с. 60].

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний Великий Наставления св. отца нашего Антония Великаго о жизни во Христе, извлеченныя из слова его в жизниописании св. Афанасия, из его 20 посланий и 20 слов, Добротолюбие. — М.: Паломник, М. 1998. — Т. I.

2. Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское Богословие. — Свято Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994.

3. Бельков С. Н., свящ. Соборование // Православный Петербург. — 2001. — № 3 (107).

4. Григорий (Зумис), архимандрит. Люди Церкви, которых я знал. —Свято-Троицкий Ионинский монастырь, 2016.

5. Зенько Ю. М. Православная антропология и психология в практическом изложении. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, Центр христианской психологии и антропологии, 2019.

6. Игнатий Брянчанинов, свт. Собр. соч. — М.: Терирем, 2011. — Т. I: Аскетические опыты.

7. Иоанн Лествичник, преп. Лествица. — СПб.: Сатис, 2006.

8. Иосиф Ватопедский, мон. Блаженный Послушник. — М.: Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2004.

9. Иосиф Ватопедский Слова утешения. Беседы о духовной жизни и о монашестве. — Богородице-Сергиева Пустынь. 2005.

10. Исповедь помыслов — М.: Лествица, 2004.

11. Карвасарский Б. Д. Психотерапевтическая энциклопедия, 3-е изд., перераб. и доп. — СПб: Питер, 2006.

12. Немов Р. С., Алтунина И. Р. Социальная психология. — СПб: Питер, 2008.

13. Феофан Затворник, свт. Воплощенное домостроительство. Опыт христианской психологии. — М.: Правило веры, 2008.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.018
УДК 13

А. С. Спятницкая*

ТЕОДИЦЕЯ СЧАСТЬЯ В КНИГЕ ИОВА

В статье приводится анализ религиозного оправдания человеческого счастья в богоуправляемом мире на примере книги Иова. Автор показывает, что книга содержит два принципиально разных взгляда на обладание счастьем. Один из них представлен доктриной воздаяния и является основополагающим элементом сюжета книги. Она связана с концепцией Божественного действия как реакции на моральность человеческого поступка, а значит, и ограничения Бога в Его действиях. Как опровергающий доктрину воздаяния выступает второй взгляд на счастье, исходящий из утверждения Божественного всемогущества. Он реализуется через практическую демонстрацию Божественных поступков и Его речи. Данная позиция полагает абсолютной свободу Бога, исключает антропоцентризм и морализм, заложенные в доктрине воздаяния. Автор демонстрирует специфичность содержания счастья в суждениях Иова и связывает с его образом счастья разрешение проблемы теодицеи.

Ключевые слова: теодицея, счастье, Бог, человек, воздаяние.

A. S. Spyatnitskaya

THEODICY OF HAPPINESS IN JOB'S BOOK

The article contains philosophical analysis of religious justification of human happiness in a God-ruled world in book of Job. The author shows that the book contains two fundamentally different views on the possession of happiness. One of them is represented by the doctrine of retribution and is a fundamental element of the book's plot. From it comes the concept of Divine action as a reaction to the morality of a human action, and hence the limitations of God in His actions. As a refutation of the doctrine of retribution, a second view of happiness emerges from the assertion of divine omnipotence. It is realized through the practical demonstration of Divine deeds and His speech. This position assumes absolute freedom of God, excludes anthropocentrism and moralism inherent in the doctrine of retribution. The author demonstrates the specificity of the content of happiness in Job's judgments and connects the solution of the problems of theodicy with it.

Keywords: theodicy, happiness, God, man, retribution.

* Спятницкая Анастасия Сергеевна, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; Anastasiya_2705@mail.ru

Появление, а затем установление и развитие традиции теодицеи очевидным образом предполагает убежденность человека в том, что его благополучие должно находиться в фокусе внимания божества. Антропоцентрический взгляд на богочеловеческие взаимоотношения является важным условием для формулирования запроса на божественную справедливость, т. е. на действия в определенных этических рамках. «Уверенность в заботе бога о благополучии индивидуума возникла вместе с представлением о личном боге как персонификации силы, дарующей подопечному удачу и успех во всех начинаниях» [10, с. 186], — пишет Якобсен о возникновении литературы теодицеи в Древней Месопотамии. Однако вера в то, что боги должны опекать человека, молящегося им и не совершающего зла, сама по себе крайне специфична, поскольку предполагает естественность человеческого счастья, а не страданий и труда в богоуправляемом мире. Прояснению оснований этой веры и подтверждению правильности человеческий чаяний, на наш взгляд, посвящает значительные усилия автор книги Иова. И сам текст можно прочитать как ответ на вопрос: «Почему бог дарует человеку счастье?»

В начале нашего исследования, обратимся к воззрениям на интересующий нас предмет — человеческое счастье — двух немецких философов. Первый из них — Фридрих Ницше. В работе «К генеалогии морали» он пишет, что право на обладание всевозможными благами — естественная установка сильных, не терпящих никакого иного определения, кроме самоопределения, и никакой иной власти, кроме самовластия. Господствующие ««добрые», т. е. знатные, могущественные, высокопоставленные и возвышенно настроенные, кто воспринимал и оценивал себя и свои деяния как хорошие, как нечто первосортное», в соответствии с мыслью Ницше, не нуждались в каком-либо обосновании своего положения [6]. В квазиисторической реконструкции Ницше мы находим присутствие только одного из элементов нужной нам взаимосвязи — установление права человека на счастье и категорическое отрицание существование второго элемента — Божественного интереса. Для Ницше совершенно естественно желание человека самому стать богом: «Но я хочу совсем вам открыть свое сердце друзья мои: если бы существовали боги, то как удержался бы я, чтобы не стать богом!» [7, с. 87], а не ждать от Него чего-либо. Теодицея выступает в такой картине мира как ненужный элемент. Господствующие и сильные не нуждаются в обосновании своего жизненного успеха, и только слабые, не обладающие возможностью заполучить желанное, испытывают потребность в оправдании счастья для того, чтобы присвоить его себе тем или иным путем.

В полемику с Ницше вступает Макс Вебер:

> Счастливый человек редко довольствуется самим фактом обладания счастьем. Он хочет, помимо этого, иметь также право на это счастье, хочет быть убежден в том, что он его «заслуживает», прежде всего по сравнению с другими […] Счастье стремится быть «законным». Если в общее понятие счастья включать все блага: почести, власть, богатство и наслаждение, то оно может служить общей формулой той легитимности которую религия призвана придавать внешним и внутренним устремлениям всех господствующих, владеющих, побеждающих, здоровых, короче говоря, счастливых, то есть служить теодицеей счастья [3, с. 64].

Признание рационального обустройства мироздания и некой взаимообусловленности поступков субъектов в богочеловеческих отношениях в данном случае диктует необходимость связать праведность со счастьем: без первого не будет второго. Религия, по мысли философа, легитимирует человеческое желание счастья и дает обоснование его благополучию или же постигших его несчастий. Формирование догматического и обрядового ядра религии с этой точки зрения возможно интерпретировать как работу по отделению праведных/счастливых от грешных/страдающих.

В библейской книге Иова можно найти столкновение двух представленных выше философских позиций, которые условно можно обозначать как ницшеанскую — «право сильного», и веберовскую — «необходимость смысла». Друзья Иова основывают свои суждения о происходящем на вере в то, что каждое событие в богоуправляемом мире имеет конкретную причину, следствие и цель, а также на идее, что Бог не может быть несправедлив и неправ. Процветание человека, также как и его несчастья, из этой оптики представляются напрямую связанными с его праведностью и греховностью. Позиция читателя представляется совпадающей с воззрениями друзей, если он ищет в ней ответа на вопросы, как правильно выстроить свои взаимоотношения с Творцом, как «пройти испытания» и заслужить оправдание. К обнаружению этой закладываемой самим автором позиции читающего подталкивает и структура книги.

Начало истории Иова можно интерпретировать как подтверждение существования связи между праведностью и процветанием и, следовательно, трактовать как предоставление читателю верного алгоритма поведения верующего. В толковании на первую строку книги Иова Иоанн Богослов отмечает, что словосочетание «был человек» стоит понимать как указание автора для правильного понимания читателем, что речь идет действительно о человеке, а не ангельском или другом существе:

> …чтобы кто-либо, к виду необычайной борьбы и терпении, не подумал о необычайной, не человеческой природе, он наперед указывает природу, чтобы ты подивился такому характеру (τὴν πρόθεσιν), потому что это был человек, по природе один из многих, а по добродетели высший многих [4].

Тем самым уже первые слова книги Иова дожны были восприниматься в контексте предположительного природного соответствия и нравственного различия героя и подступающего к книге читателя. При этом первое является необходимым основанием для духовного возрастания, к которому и должен быть устремлен верующий.

Название города, в котором живет герой, — Уц, вместе с характеристикой Иова как «величайшего среди сынов Востока» (Иов 1: 2), должно было вызвать в сознании читателей образ восточного города, где живет выдающийся человек. Восток представлялся древнему иудею местом близости к Богу. Как пишет Мейер,

> первый стих Иова усиливает отголоски традиций книги Бытия, чтобы подготовить сцену для демонстрации истории второго Адама в повторном представлении, уникального человека в первозданном окружении, который вот-вот столкнется с испытанием от Бога» [12, с. 185].

Несомненно, праведность Иова делает его образцом для подражения всех тех, кто хочет обрести благоволение в очах Господа. Взаимоотношения прачеловека Иова с Богом в начале книги становятся моделью богочеловеческих отношений вообще. Происходит это за счет ожидаемого согласия читателя с получением того же результата действий, который имел Иов за свои поступки, а именно — процветание.

Кратко перечислим основные доказательства Мейера в пользу восприятия Иова в качестве нового Адама. Во-первых, Иов выполняет заповедь умножать свое потомство и владычествовать над животным миром [12, с. 186]. Праведность Иова подтверждается и словами Сатаны о постепенном увеличении владений героя. Во-вторых, ежедневные пиры у семи сыновей Иова составляют семидневный цикл, которые обозначают полноту творения и пребывание человека в состоянии радости во время жизни в раю [12, с. 186–187]. В-третьих, возносимые Иовом молитвы за детей могут быть сравнимы с благословением Господним своего творения и отдыха в седьмой день [12, с. 187]. «А когда заканчивались пиршественные дни, Иов приглашал их к себе на обряд освящения. Ранним утром он приносил жертвы всесожжения за каждого из своих сыновей» (Иов 1: 5). Жизнь Иова идеально совпадает с образом праведника, изначально выполнившего все, что задумал о нем Господь, и даже больше. Свое исследование параллелей книги Бытия с прологом книги Иова Мейер заканчивает словами, могущими стать выражением принципа данного рода религиозных чаяний: «…хотя Иов не является обычным человеком, каждый человек может быть Иовом» [12, с. 193]. Бог любит своего раба Иова — это кажется несомненным: Он заботится о нем, охраняет и дает все земные блага. Именно это замечает Ему Сатана: «Разве Ты не оградил со всех сторон и его самого, и его семью, и имущество? Ты благословил его труды, и теперь стада его все растут и растут» (Иов 1: 10). Ставя под вопрос благочестие Иова, Сатана не оспаривает верность связи праведности и счастья. Напротив, он отстаивает ее, указывая на возможно несоответствие мотивов Иова тому, что думает о нем Господь, значит, совершающий ошибку, даруя Иову счастье.

Однако возможен и предельно иной вариант трактовки жизненного благополучия Иова. Поскольку в тексте нет прямого заявления Творца о том, что Он дал счастье Иову за его благочестие, можно отнести это утверждение к заблуждению Сатаны или же к его скверному желанию навредить Иову. Ведь что мешает Всемогущему дать человеку счастье, кроме как предубеждение людей о том, что поступать так следует только с праведными душами?

Итак, пока Иов процветает, его жизнь согласуется с загадываемой читателем моделью для обнаружения и научения удачных богочеловеческих отношений: вот, чего хочет Бог от человека и что должен делать человек, чтобы жить в мире с Господом, а значит, быть счастливым. Божественное же разрешение Сатане на покушения Иова такое восприятие истории делает проблематичным. Это и дальнейшее развитие событий книги Иова в определенном смысле делают ее перевертышем книги Бытия, поскольку отменяют прежнюю логику суждений о причинах человеческих страданий. И не грех, а праведность, о которой явственно сказано в характеристике Иова в первых строках текста:

«был он непорочен и честен, боялся Бога и сторонился всякого зла» (Иов 1: 1), становится для героя путем к несчастиям и болезни.

Само поведение Иова, обретшего страдания, показывает его принципиальную нацеленность на сохранение верности Богу, которая была чужда Адаму. Так же как дьявол в книге Бытия соблазняет Адама через Еву, Сатана стремится привести Иова к духовному краху через его жену, которую Иоанн Богослов называет «исконным орудием дьявола» [4]. Жена, составляющая единое целое с мужем, оказывается также пораженной рукой Сатаны, но Иов не следует ее совету, так как это делает Адам, пресекает ее гибельное воздействие и тем сохраняет свою чистоту.

Творец, от которого мы ждем помощи и укрепления оставшегося верным Ему страдальца, напротив, обращается с Иовом необъяснимо вольно, совершенно иначе, чем с согрешившим Адамом. Когда Адам грешит и скрывается от Господа, Тот ищет его. С Иовом все наоборот: он хранит верность Богу, ищет Его, а Господь посылает ему одну за другой страшные беды и остается молчалив к его мольбам до самого конца книги. Как мы помним, первое, что сделали Адама и Ева после вкушения запретного плода, — это «сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3: 7). Позже Господь сам одевает их в кожаные одежды. С Иовом случается прямо противоположное — от боли и переполняющей душу муки он раздирает на себе одежды. Господь не только оголяет, но и разрушает тело, над которым Сам же и трудился: «Твои руки меня создали, слепили, а теперь взялись за меня, чтоб уничтожить. Вспомни! Ты лепил меня, как глину, а теперь возвращаешь во прах? (Иов 10: 8–9). Пораженной оказывается кожа Иова — то, что изначально предназначено служить защитой плоти от внешнего мира: «Покрылось червями мое тело, одежда мне — корка грязи, коростой слезает с меня кожа» (Иов 7: 5). Внутренние органы и кости Иова подвергаются насилию: их ломают, обжигают, вскрывают и т. д. «Был я безмятежен, а Он вверг меня в трепет, схватил за шею, изранил и поставил Себе мишенью, Его стрелы летят отовсюду; Он безжалостно пронзает мои почки, проливает мою желчь на землю; не оставил на мне живого места, словно ратник могучий, меня теснит» (16: 12–14). Бог поворачивается к Иову своей «темной», разрушающей стороной. Над Иовом как бы совершается, но никак не может завершиться обратный рождению и творению процесс. По воле Творца абсолютно все привычные вещи и действия, наполняющие жизнь человека в Божественном мире и служащие удовлетворению его естественных потребностей — такие как сон, одежда и принятие пищи, — для Иова изменяют свои функции и оказываются направленными против него самого [14, с. 89]. Сон не дает отдыха, а мучает кошмарами, одежда не бережет от солнца и холода, а приносит боль, так же как еда и вода, которые не могут насытить. Более того, ситуация Иова показывает, что любое действие человека лишь ухудшает его положение, поскольку расширяет пространство для реализации Божественного насилия. Собственное появление на свет, женитьба, рождение потомства, труд и обретение имущества, дружба — все перечисленное оборачивается тем, что приносит не радость и удовлетворение, а муки. Так, жена Иова и его друзья по-разному, но соблазняют его отречься от своей верности Богу, чем несомненно только умножают скорбь праведника.

После того, как Иова постигли несчастья и болезнь, доминирующим чувством в мироощущении праведника становится смятение или волнение ((רוגז 13], с. 94]: «Нет мне ни мира, ни покоя, ни отдыха — только смятение» (Иов 3: 26). Риторика текста презентует контрпример традиционного восприятия Божественного поведения, а именно образ ненасытного в своей жестокости Бога-насильника. Однако все это не может однозначно поставить под вопрос связку между сделанным человеком и полученным от Господа. Это происходит за счет того, что сама ткань повествования, охватывающая прямо противоположные утверждения — Иов праведен и Иов виновен, Бог справедлив и наказывает невиновного, — уже включает в себя утверждение, что праведник всегда получает процветание, а его отсутствие означает, что человек совершил грех. Без этой веры сам текст оказался бы невозможным, поскольку, во-первых, отрицание феномена предполагает его существование, а во-вторых, как мы уже сказали, в тексте нет прямых указаний на совершенно иные мотивы Господа в посылании счастья и бед. Так или иначе, ценностная и нормативная рамка, с которой читатель подходит к чтению книги Иова, представлена традиционным взглядом на жизненную ситуацию человека как следствие его поступков. Он должен держаться этой оптики, даже раз за разом отвергая ее правдивость, только для того, чтобы история Иова сохраняла для него свою цельность и содержательность.

Чтение книги Иова, таким образом, проходит в хождении между двумя пунктами: признанием и уличением во лжи традиционной концепции возмездия. В самом большом масштабе два эти пункта остановки представлены позицией друзей и Иова. Ньюсом предлагает увидеть в словах друзьей не столько теоретическое представление о том, как достичь успеха в Божественном мире, а некий единственный общепринятый алгоритм успеха, который доказывается исключительными практическими случаями, но от этого не перестает быть действенным. В этой социально сложившейся практике, как нам кажется, уже заложена победа догматического подхода к богочеловеческим отношениям над случаями его опровергающими. Практика всегда будет доказывать правдивость культового подхода к объяснению и организации жизни, поскольку «Правда» этого культового рассказа — это не эмпирическая правда, а что-то вроде мифической правды» [13, с. 122], т. е. повествование о сущности мира и богочеловеческих отношений, зла и добра.

Поскольку стратегия достижения успеха необходима человеку, чтобы начать и продолжать действовать в мире, и ничего иного, кроме случаев счастья праведников, общество Иова не зафиксировало в своем коллективном сознании, то следовать алгоритму «будь благочестив и ожидай успеха» представляется единственно верным выбором. Ньюсом пишет:

> Культовые повествования кодируют фундаментальные обязательств, социальных ролей и характеристик добродетели, которые составляют сообщество. Эти повествования делают значимыми — и, следовательно, возможными — определенные формы действия. То есть только в рамках таких нарративов виды действий приобретают смысл и становятся тем, что человек делает или воздерживается от делать [13, с. 122].

Борьба с позицией друзей окажется безрезультатной, если настаивать на том, что они неправильно воспринимают факты. Просьбы Иова внять его словам и согласиться с тем, что он чист перед Господом, не дают никакого эффекта, покуда друзья воспроизводят логику коцепта: праведнику — счастье, а грешнику — кара. Иову нужно представить иную сцепку исторических фактов, чтобы включить в опыт друзей свой собственный. Он приводит много контрпримеров их историям и рисует счастливой жизнь нечестивых. «Невозможно опровергнуть рассказ аргументом. Приходится рассказывать другую историю, что и делает Иов. Эта история — не просто анекдот, а конкурирующий культовый рассказ» [13, с. 124]. При этом сама история Иова, где сопряжены утверждения о его праведности с посланными Богом страданиями, представляет для читателя книги новое культовое повествование. Повествование от третьего лица в начале и конце книги уже представляет собой практическое свидетельство правильного поведения, которое может быть воспроизведено любым человеком. Однако не против ли вообще всякой ориентации на образец действий восстает правда Иова?

Курьезность рационального подхода можно продемонстрировать любопытной интерпретацией причин страданий Иова, изложенной Дэвидом Клинсом в статье «Деконструкция книги Иова». Заранее оговорим, что предложенная исследователем трактовка основывается на допущении, что Бог не всезнающ, с чем вряд ли согласились бы Иов и его друзья. По мнению Клинса, мы можем предположить, что Бог так же, как и друзья, искренне следует за доктриной, утверждающей, что благочестивых ждет успех, а грешников — наказание.

> Трудность, однако, состоит в том, что ни Бог, ни сатана не знают, что сначала: курица или яйцо, благочестие или процветание. Это не сомневаюсь, потому что, когда действует принцип возмездия, собственно благочестивые такие же, как и преуспевающие, и поэтому вы никогда не разделите причину и следствие [11, p. 117].

Клинс предлагает воспринимать испытание Иова в качестве эксперимента, проводимого Богом над человеком для выяснения подлинных мотивов Иова. Но здесь же мы встречаемся с подлинно неразрешимой проблемой объективации субъективных мотивов. Как бы Бог не испытывал Иова, он не может однажды прийти к заключению, что подлинно знает, почему Иов сторонится зла — из любви к Нему или же из меркантильных интересов. Но тогда для получения ответа на вопрос: «За мзду ли благочестив?» Богу придется раз за разом посылать Иову наказания вместо благ, чтобы узнать подлинные мотивы действий героя и тогда вынести справедливое решение.

Более того, начало Божественного эксперимента само по себе является доказательством того, что концепт возмездия действует, по крайнем мере, не всегда, ведь Бог посылает кары Иову не за его грехи. Таким образом, воспринимаемый беспрецедентным поступок Господа формирует новый миропорядок, в котором вместе со страданием не существует обоснования и счастью человека: ни через нравственную составляющую его поступков, ни через его волю, поскольку она должна быть сопряжена с точным знанием субъекта, которому даруется.

В случае, если окажется, что Иов действительно праведен из-за любви к Господу, его история станет свидетельством того, что в новом миропоряд-

ке праведник может получить как процветание, так и страшные несчастья, и потерю здоровья. Так или иначе, разрешение Творца Сатане на покушение на имущество, детей и тело Иова уничтожает правдивость доктрины воздаяния, даже заручившись поддержкой и желанием Бога ее защитить.

В том же случае, если бы Иов оказался бесчестен, но будучи таковым, получал блага от Бога — а Сатана говорит именно об этом несоответствии, а не произошедшей перемене в душе Иова, из-за которой он теперь не достоин Божественной заботы, — то связка счастья с праведностью опять оказывается ложью, и тогда исключительно только Божественное восприятие — правдивое или обманчивое — о человеке следует принять за источник всех благ и несчастий.

Воля человека остается слепым пятном в этой картине мира. Но, понимая это, мы переходим на противоположную позицию представления о человеческом счастье, озвученную Ницше. Допуская, что Иов праведен не из любви, а по расчету, нам следует признать, что этот расчет происходит из утверждения его собственного права на счастье без необходимости одобрения его со стороны Бога и социума. Другими словами, Иов оказывается тем, кто способен не принимать Божественные заповеди в серьез и не испытывает потребности в подлинном богообщении и сердечном мире с Творцом. Герой лишь соглашается играть по правилам, предписанным Творцом, поскольку не имеет другого выбора, но при этом остается внутренне свободным от их определений.

Полностью опровергнуть или подтвердить эту точку зрения представляется невозможным. Недоверие словам и поступкам Иова не может быть удовлетворено каким-либо внешним фактом. И отказ от проклятия Бога, и отказ от покаяния могут быть истолкованы как ведение Иовом двойной игры с целью ввести Господа в заблуждение и предстать перед ним невинным.

Однако, на наш взгляд, добровольное ухудшение ситуации Иовом — вызов Бога на суд и выход на встречу с Ним — говорит о том, что Иов желает оставаться с Богом, даже рискуя потерять в Божественном присутствии свою волю, разум и жизнь. Элиезер Беркович пишет, что

> Божественное Присутствие ставит человека в опасность — не потому, что Бог направляет свою волю против человека, но потому, что божественная природа обладает такой всеобъемлющей жизненной силой, что близость к ней сокрушает индивидуальное существование [2, с. 59].

Бессильное создание не имеет собственной природной защиты от Божественной мощи и в момент явления Бога должно потерять свою волю или же даже погибнуть. Иов выбирает риск полного отказа от самостоятельности ради возможности остаться с Богом, уговорить Того, Кого он, в отличие от всех остальных персонажей, знает как мучителя, отобравшего у него все, кроме души. Эту душу теперь сам Иов приносит Богу добровольно. А это значит, что Иова удовлетворяет только один вид счастья — нахождение в добрых отношениях с Творцом.

Общая картина действия человека в мире кардинальным образом изменяется. В то время как с позиции друзей человек «производит» своими действиями зло или благо в богоуправляемом мире и в ответ получает за это наказание

или счастье, в мире Иова человеку совершенно нечего отдать Творцу, кроме своей души. Бог предстает единственной ценностью Иова. Ради возможности быть в отношениях с Богом, не отдаляться от Него, не быть забытым Им Иов добровольно протягивает свою душу Господу, имея лишь надежду, что Тот смилостивится над своим рабом.

Конечные главы текста полностью отрицают еще одну важную установку, связанную с восприятие истинности доктрины воздаяния. Речь идет об антропоцентрическом взгляде на мироздание. На протяжении всей книги герои демонстрируют уверенность, что человек предстает центром Божественного внимания — Бог следит за ним каждую секунду, взвешивает его мысли и поступки, наказывает, заботится и пр. Однако речь Бога переворачивает этот взгляд на Божественное поведение и ценности. Каким выглядит человек перед лицом Господа, когда Тот говорит с ним? Ограниченным, слишком мало знающим и понимающим, бессильным существом. И хоть он и удостаивается обращения к нему Творца, оно не происходит из его природной ценности. Однако, как совершенно точно замечает Михаил Эпштейн,

> Человеку совсем не уделено места в Божьей речи, но важно помнить, что именно к человеку — Иову — обращена она и служит ему объяснением и заветом. Человек в этой речи — не «он», а «ты»: Бог не говорит о человеке, но говорит с человеком, так же, как Иов не говорит о Боге, но хочет говорить с Богом [9].

Явление Творца Иову даже на фоне Его постоянной заботы о мире — совершенно уникальное событие взаимоотношений Творца и твари. Оно происходит не из того факта, что Иов — человек, и потому Бог говорит с ним. Эта встреча — принципиально личностное, уникальное событие, которое не может иметь никаких объяснений кроме воли Самого Бога.

Она также не опосредована никакими религиозными догмами. Ранее Елифаз уже проговаривает идею бесполезности праведности для Бога: «Что за радость Всесильному от твоей правоты? Что за польза Ему от непорочности твоей?» (Иов 22: 3). Однако говоря эту правду, он непременно желает указать, что у действия Бога есть причина «За страх ли Божий порицать тебя станет, за это ли — на суд поведет?» (Иов 22: 4), в чем, естественно, ошибается.

Бог говорит с Иовом не потому, что он праведен. Абсурдно предполагать, что забота Творца вызвана праведностью львов или диких коз, к которым она проявлена. Эта тема, опять же изменив направление расстановки пунктов логической цепочки, затронута Иовом и в двенадцатой главе книги. Обращаясь к друзьям, страдалец указывает, что даже звери и земля знают о том, что Господь не следует закону справедливости: «Покойны шатры у грабителей и безопасны у раздражающих Бога, которые как бы Бога носят в руках своих. И подлинно: спроси у скота, и научит тебя, у птицы небесной, и возвестит тебе; или побеседуй с землею, и наставит тебя, и скажут тебе рыбы морские». Показательно, что Господь вообще игнорирует вопрос о моральном качестве его творения и не употребляет никаких этических понятий. «В речи Бога, заключающей 124 стиха (главы 38–41), ни разу не употребляется ни одно из тех этических понятий, которыми изобиловала речь Иова и его друзей, — «праведный», «нечестивый», «непорочный», «беззаконный», «богобоязненный»,

«справедливый», «злодейский», «грех», «вина», «прельщение», «наказание» и пр.» [9]. Предоставляя ситуацию снятия проблемы теодицеи, он демонстрирует неважность моральных атрибуций в отношениях Бога со своим творением. Поскольку Господь — абсолютно свободен, Его внимание к творению следует назвать любовью — необъяснимым источником каждого Его действия. Она подчеркивается на фоне безграничной силы Господа — единственного, кто может обуздать Левиафана (Иов 41: 2–3). Эта демонстрация мощи полностью опровергает взгляды друзей Иова на положенный порог Божественным действиям. Также и источник благополучия Иова в самом начале книге и в ее завершении — только желание на то Бога и безусловное принятие Его необъяснимой любви Иовом. Слиянность внутреннего и внешнего фактора здесь представляется неразделимой. И оно дает основание для нового представления о счастье, которое находится за пределами иерархической и рациональной обусловленности.

В словах Бога содержится его отчетливая критика антропоцентрического взгляда на творение. Нарочито обходя вниманием позицию человека в мире, Господь описывает свою заботу о птенцах ворона и диких козах. В фокусе внимания Бога беременность и роды ланей, окраска перьев павлина и пух страуса, но не человек. Только в речи о самке страуса через противопоставление животного поведения человеческому читатель вспоминает о его присутствие в мире: «Жестока она к своим птенцам, как к чужим, не боится, что прахом пойдут все старанья — потому что мудрости не дал ей Бог, разумом не наделил» (Иов 39: 16–17). Примечательно, что предметом сравнения становится родительское попечение. Из Божественной речи становится очевидным, что Господь — единственный родитель всего живого, и даже у человека нет права присваивать себе рождение детей. Это Он как распорядитель жизни позволил Иову испытать родительское счастье, но сначала сотворил его разумным существом, желающим и способным заботиться о своем потомстве. Об этом спрашивает Господь Иова ранее: «Кто вложил мудрость в сердце, или кто дал смысл разуму?» (Иов 38: 36). Наряду с тем фактом, что Бог умертвил детей Иова и тем заставил его страдать, последний вынужден признать, что вложенное в сердце стремление иметь и поддерживать детей, а также само их рождение, к тому же многочисленное, было щедрым даром Творца. Особенно явственно указание на это прослеживается в повествовании о новой семье Иова: «И благословил Бог последние дни… И было у него семь сыновей и три дочери… После того Иов жил сто сорок лет, и видел сыновей своих и сыновей сыновних до четвертого рода» (Иов 40: 12, 13, 16). И если ранее о своих страданиях Иов говорит, что все чего он страшился — свершилось, то в конец книги повествуется о том, что с Иовом и его потомством больше не происходило того, чего он опасался, познав силу Божественного насилия. Счастье, так же как и страдание, находится полностью в руках Божьи, и только от Него, а не от человека зависит, придет ли оно в жизнь, каким будет его продолжительность и насыщенность.

Однако и здесь мы не будем точны, если полностью отвернемся от значения поступков самого Иова. Да, человек не может влиять на Божественную волю, но каковой представляется подлинная любовь человека к Богу на примере Иова? Как представляется, начало книги Иова — его исключительная

праведность, укрепляется его устремленностью к Творцу во время страшных духовных и телесных мук. Понимая и принимая абсолютность Божественной свободы, Иов совершает все, на что способен человек, доходя до грани его природных возможностей ради того, чтобы удержаться в близости Творца. Иоанн Златоуст, на наш взгляд, применяет к поступку Иова совершенно точные слова: «…имея общую со всеми природу, он сделал превышающее природу, большее того, что делают люди» [4]. Самость кладет себя на жертвенник как последний и единственно возможный дар Господу. И в этом плане человек перестает быть просто мудрым Божественным созданием, он определяет себя как тот, кто свободно любит Творца.

Согласимся с Элеезером Берковичем в том, что «Значение Встречи — это, по-видимому, ключ к пониманию книги Иова» [2, с. 41]. Во встрече Бога и Иова видится событие встречи двух личностей, освобожденных от иных условий существования, кроме свободной любви к Другому. Самоманифестация Божества — великий дар любви Бога к человеку, которую последний принимает и за которую благодарит. Приход же Иова в место встречи с Творцом доказывает прохождение им пути полного самоотречения и движения исключительной любовью к Господу. В полной мере в лице Иова удовлетворяется поиск человеком своего счастья. Представляется возможным вложить в уста Иова переиначенные Августином Блаженным строки из псалма: «…чье сердце говорит Тебе: я искал лица Твоего; лицо Твое, Господи, я буду искать» [1, с. 71], и увидеть в завершающих книгу Иова словах и событиях свидетельство реализации ее героем высшего замысла о человеке Творцом.

Подводя итог всего вышесказанному, отметим, что раскрытое в книге Иова положение человека перед лицом Божьим указывает на невозможность и ненужность теодицеи счастья. Полностью опровергая истинность рационального и догматического подхода к богочеловеческим взаимоотношениям, в рамках которого настоящее положение человека расценивается как следствие реакции Божества на его предшествующие поступки, книга Иова утверждает свободу и любовь Творца к своему творению как единственный источник и счастья, и страданий. Взгляд Ницше на счастье представляется более близким к нашей трактовке положений о счастье в книге Иова. Самоутверждение права сильных на счастье и распоряжение благами, несомненно, присутствует в постоянно повторяющейся теме абсолютной свободы и власти Творца над человеком. В этом смысле сильный человек у Ницше приобретает черты всевластного Бога. Мы соглашаемся с суждением Франца Розенцвейга о том, что бунт Ницше против Бога вызван несогласием не с бытием, а со свободой Творца. «Живому человеку явился живой Бог. Своенравная самость глядит с жестокой ненавистью на божественную свободу, не принимающую никакого своенравия» [8, с. 50], что просвечивается и в его представлении о счастье. Борьба человека и Бога немыслима в рамках ветхозаветного мировоззрения, так же как и свобода человека. Дело, однако, состоит не только в онтологической укорененность твари, но в том, что центром библейского повествования являются личностные взаимоотношения, вне которых не мыслима жизнь библейских героев.

Особенно важно, что концепция счастья Ницше не может быть соотнесена с книгой Иова также из-за их глубинных расхождений на содержание счастья.

Иов отказывает в ценности любому роду человеческого существования, если оно сопряжено с поддержанием недостойного образа человека в глазах Бога. Иову важно, что Бог думает о нем и признает любовь Иова свободной и чистой. Единственным подлинно человеческим счастьем и благом для Иова является нахождение в отношениях с Творцом и Его близость, которые он признает за дар. Это счастье возвращается праведнику и многократно преумножается в момент встречи Иова с Господом. Происходит она после того как продемонстрирована человеческая уверенность в жертве. Бог оправдывает Иова и тем самым признает в нем того, кто искренен в своей устремленности к Создателю. Разрешение теодицеи именно таким способом должна показать читателю книга Иова, ее сюжет — не столько путь к обретению счастья и благ, сколько явление образа высшего и единственно подлинного человеческого счастья.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин Аврелий. Исповедь. — М.: Ренессанс, 1991.

2. Беркович Э. Бог, человек и история / пер. с англ. Мириам и Леви Китросские. — Иерусалим: Маханаим, 2010.

3. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: введение / пер. с нем. Левиной М. И. — М.: Юрист, 1994.

4. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на книгу Иова. — URL: http://www.odinblago.ru/sv_otci/ioann_zlatoust/13_3/11 (дата обращения: 01.02.2021).

5. Книга Иова / пер. Десницкого А. С. —. URL: http://desnitsky.ru/wp-content/uploads/2015/01/Job_sch.pdf (дата обращения: 01.02.2021)

6. Ницше Ф. К генеалогии морали. Рассмотрение первое. —. URL: http://www.nietzsche.ru/works/main-works/genealogia/ (дата обращения: 01.02.2021).

7. Ницще Ф. Так говорил Заратустра. — М.: АСТ, 2009.

8. Розенцвейг Ф. Звезда избавления. — М.: Мосты культуры, Гешарим, 2017.

9. Эпштейн М. Теология книги Иова. — Звезда. — 2006. — № 12. — URL: https://magazines.gorky.media/zvezda/2006/12/teologiya-knigi-iova.html (дата обращения: 01.02.2021).

10. Якобсен Т. Сокровища тьмы: история месопотамской литературы. — М.: «Восточная литература» РАН, 1995.

11. Clines D. What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament. — Sheffield: JSOT Press, 1990.

12. Meier S. Job I–II: a reflection of Genesis I–III // Vetus Testamentum. — 1989. — Vol. XXXIX, is. 2. — P. 183–193.

13. Newsom C. The book of Job. A contest of moral imaginations. — Oxford: University Press, 2009.

14. Raz Y. Reading Pain in the Book of Job // The Book of Job Aesthetics, Ethics, Hermeneutics / eds. Batnitzky L. and Pardes I. — Berlin: De Gruyter, 2014. — P. 77–97.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.028
УДК 1(091)

Г. Г. Филиппов*

КТО ВИНОВАТ?

Каждый год в средствах массовой коммуникации и в научной литературе повторно обсуждается вопрос о причинах разрушения Советского Союза и о том, и кто несет за это главную ответственность. Версии ответов множатся, но прямого ответа все избегают. Он печальный, обидный и неприятный. Основная ответственность лежит на главном массовидном социальном субъекте общества — советском народе. Именно он своим массовым сознанием и коллективным действием осуществил эту историческую катастрофу.

Ключевые слова: народ как социальная общность; историческая ответственность; социальная вина.

Filippov G. G.
WHO IS GUILTY?

Every year in the mass media and in the scientific literature the question of the reasons for the destruction of the Soviet Union and who bears the main responsibility for this is repeatedly discussed. Versions of answers multiply, but everyone avoids a direct answer. He is sad, offensive and unpleasant. The main responsibility lies with the main mass social subject of society — the Soviet people. It was the who, with his mass consciousness and collective action, brought about this historical catastrophe.

Keywords: people as social community; historical responsibility; social guilt.

Регулярно к памятным датам календаря вновь начинается обсуждение давнишнего вопроса — почему произошло крушение такой большой страны, как Советский Союз, и кто несет за это ответственность. Поиски виновных продолжаются и в научной литературе, и в художественной, и в публицистике, и в беллетристике. К прежним заезженным версиям прибавляются новые

* Филиппов Герман Григорьевич, профессор, доктор философских наук, профессор кафедры журналистики и медиакоммуникаций Северо-Западного института управления РАНХиГС; filippov156@yandex.ru

или подновленные старые, от скрытно конспирологических до конкретно технологических.

Вопрос не праздный и не утративший актуальность. Российскому народу живется трудно, а хочется жить хорошо, и желательно — лучше. Но что и кто мешает? Нужен удовлетворяющий ответ на старый вопрос русской философии и художественной литературы: кто виноват?

Винить отдельных руководящих личностей за промахи и глупости в управлении, уличать властные органы в политических просчетах и преступных ошибках, клеймить правящие слои за непрофессионализм и аморализм утомились политологи и политики. А читателям официальной и желтой прессы, телезрителям бесконечных политических шоу и множеству смартфонопотребителей все это надоело.

Даже привлечение личных высказываний, мнений и оценок ключевых политических деятелей прошлого не проясняет ответа. Повторяющиеся признания М. С. Горбачева в том, что он с самого начала своей партийно-политической карьеры хотел ниспровергнуть коммунистическую идеологию и разрушить тоталитарное советское государство, не производят убедительного впечатления — не по росту этой политической фигуре свершить подобное историческое деяние.

Точно так же новые неожиданные повороты этой темы не слишком увлекают. Например, поиск прошлых трагедий и сегодняшних бед в жизнедеятельности советской номенклатуры [5]. Прочная отрицательная эмоция от этого понятия сразу должна располагать читателя к сочувственному восприятию вины советской номенклатуры. Особенно если для убедительности к тексту прилагается меню кремлевской или обкомовской столовой.

Правда, рисунок грандиозной роли номенклатуры блекнет от неупоминаемых исторических мелочей — например, того, что меню этих столовых в горбачевские времена было куда беднее прежних времен и разбавлялось обязательным еженедельным «рыбным днем», отнюдь не осетровым и не лососевым, только из запасов минтая и бельдюги. Так что лакомой пищевой приманки в ряды номенклатуры уже не было. Да и значимость номенклатуры меркнет по социально-политическому влиянию: один миллион на весь Советский Союз в сравнению с 2 миллионами в постсоветской России.

Односложного ответа на поставленный вопрос быть не может. Тут надо придерживаться схемы ответов на подобные вопросы из юридической практики а именно:

— совершенное деяние, рассматриваемое как преступное событие;

— фигуранты деяния (организаторы и исполнители);

— содержание действий, составивших это событие (состав, технология действий);

— мотивация состоявшихся действий;

— квалификация, т. е. оценка ответственности за совершенное действие.

Во всех социологических опросах распад Советского Союза оценивается большинством населения России как историческая трагедия и общественная катастрофа. Обстоятельства и причины крушения Советского Союза обсуждались и будут обсуждаться в научной и в художественной литературе, хотя

сейчас в нынешних концепциях преобладает уклон в «авторские прочтения» истории в координатах «новой нормальности». Однако к суровым прозаическим объяснениям толкают отдельные социологические опросы, в которых случайно или по неосторожности сопрягаются два фундаментальных аспекта: хотели бы вы жить в советскую эпоху и готовы ли вы практически что-то сделать, чтобы вернуть тот привлекательный для вас мир (опросы Левада-Центра 2020 г.). Характерно, что в 90-е гг. на второй вопрос положительно отвечали 35–40% населения [3; 2].

Примечательно, что в ответах обнаруживается странное, на первый взгляд, амбивалентное расхождение: на первый вопрос положительно отвечает подавляющее большинство, а на второй — малое меньшинство. Если судить по канонам бытовой логики, то почему бы не вернуться в прежнюю семью, где, оказывается, жилось лучше, и приложить для этого какие-то усилия? Но логика здравого смысла не подходит для ответственных социальных решений. Вернуться в прежнюю семью можно по разным причинам и многим обстоятельствам, не занимаясь разборками своих и чужих ошибок и степени вины участников.

Но когда вопрос стоит на общественном, публичном уровне, первый и главный ответ, без которого дальше разбираться нет смысла, — на вопрос, кто виноват, чья вина основная. Тем более, что в механизме общества нет редуктора, который позволяет одним нажатием рычага дать задний ход и вернуться в прежнее положение.

И по массовым мнениям, и по научным исследованиям, и по умолчанию распад великой страны не мог произойти случайно, по злой воле отдельных лиц или организаций, по умозрительным основаниям (типа всем империям суждено разваливаться). Надо признать, что данное историческое событие имело объективные основания, закономерности и действующих лиц — как первого и заднего плана, так и теневые фигуры.

Но этот сюжет требует специальных исследований, комплексных научных изысканий и не может быть рассмотрен в рамках отдельной статьи. Здесь имеет смысл рассмотреть методологию поиска конкретных ответов по данному историческому событию.

Итак, каков состав действующих лиц — социальных субъектов или факторов, осуществивших в той или иной роли данное историческое событие?

Длинная череда подобных исторических событий свидетельствует, что отдельные организаторы с выдающимися способностями и даже крупные по численности социальные организации не в силах разрушить могучий общественный организм, так же как и создать новый в противовес старому.

Дворцовые перевороты (как и «цветные» революции), которых большое изобилие в человеческой истории, не меняют принципиально основу и структуру общественного устройства, а меняют лишь основу и структуру построения алчных действующих лиц вокруг обильной кормушки.

Даже если какой-либо выдающийся организатор создает достаточно многочисленную организацию для проведения важных общественных преобразований. прогрессивных или популистских, и сам встает во главе ее, то и тогда цель и сама организация исчезают с общественного поприща

с уходом (кончиной, утратой силы или предательством) главы и руководства организации. Остается название события истории по имени организатора, потенциально претендовавшего на изменение хода исторического процесса (Луи Блан, Робеспьер, Тихомиров, Троцкий и т. д.).

Точно так же не удаются общественные изменения с помощью создания ячеек нового общественного строя в рамках прежнего устоявшегося порядка. Практика создания и деятельности фаланстеров, созданных героическими усилиями социалистов-утопистов, завершилась безрезультатно. В фаланстерах воспитывались дети до 16 лет в духе социалистической идеологии и морали на достаточной материальной базе преподавателями-социалистами. После 16 лет они выходили в самостоятельную жизнь. Предполагалось, что они понесут социалистические идеалы в существующее буржуазное общество. Но статистика показала обратный результат: 80% выпускников не выдержали столкновения с капиталистической реальностью конца XIX в. и стали жить и работать по нормам и канонам буржуазного общества. Только 10% выпускников остались верны социалистическим идеалам, пополнив ряды функционеров социал-демократических партий и слои деклассированных элементов. Остальные 10% покончили жизнь самоубийством не силах вынести антагонизма своих убеждений с буржуазной действительностью.

Который раз подтверждалось, что реальные условия бытия массы населения сильнее всех благородных усилий воспитателей-организаторов. Классическая модель такого социального эксперимента была проиграна (в прямом и переносном смысле) на истории образования, существования и разрушения коммунистического государства иезуитов в XVII–XVIII вв. на территории Парагвая, среди диких племен индейцев гуарани, с населением около одного миллиона человек.

Это государство было организовано двумястами миссионерами-иезуитами и просуществовало 70 с лишним лет, пока папа римский не запретил этот орден и не повелел всем иезуитам уйти с территории Парагвая. Устройство, правила жизни, организация и достижения этого государства детально описаны российским историком В. В. Святловским [7].

Миссионеры-организаторы не просто ушли, бросив на произвол судьбы своих подопечных. Они оставили созданное общество с экономикой и техникой тогдашнего европейского уровня, население с высоким уровнем жизни и несколькими сотнями подготовленных управленцев. Но уже через год после их ухода на месте цивилизованных поселений с многочисленными католическими храмами процветали джунгли с первобытными нравами.

В. В. Святловский объясняет это исчезновением механизма удержания социального устройства былого общества. Отцы иезуиты построили его на двух непререкаемых принципах: 1) ежедневно ходить в христианский храм на богослужение; 2) не сметь уходить с территории государства в джунгли даже на короткое время. За нарушение этих принципов полагалось неотвратимое жестокое наказание.

А массового осознания и сознания необходимости этих правил не сложилось, они не поддерживались прежними властными органами — и всё развалилось.

В практике публичного управления и в философской теории политики давно стало ясно, что в общественной жизни решающие исторические действия производят массовидные социальные субъекты. А мимолетные и шумливые деяния толпы и кукольных фрондеров не делают даже дворцовых переворотов, разве что искривляют на время физиономию отдельных исторических событий. Массовидные же социальные субъекты — это большие организованные политические партии, крупные социальные слои социальной структуры общества, зрелые социальные классы, крупные этнические или религиозные общности и забытые в социальных расчетах и раскладах самые многочисленные и влиятельные социальные субъекты — целые народы. Именно они задают направление грядущих магистральных изменений в обществе, и, стало быть, на них ложится основная ответственность за поддержку неправильных решений, за масштабные общественные ошибки, за реализацию преступных массовых действий.

Только народные массы — это не сплошная однородная масса населения, не арифметическая сумма электоральных единиц, имеющих одинаковый вес, равное влияние, схожие социальные и экономические возможности. Народ внутренне структурирован формально и неформально по объективным характеристикам и показателям. Поэтому какое-то среднеарифметическое единство мнений, оценок, мотиваций и действий достигается организаторскими усилиями отдельных социальных групп (политических партий, правящих или теневых элит, религиозных объединений и церковных орденов, общественных движений разного типа и направленности и т. п.).

В рамках народа всегда имеется конкретная социальная структура, состоящая из специфических социальных подсистем — социальных слоев: социально-профессиональная, социально-этническая, социально-культурная и пр. Она может быть инициатором возможных общественных изменений, проектировщиком намечаемых закономерных тенденций. Но будет ли осуществлена намеченная линия и цель, зависит от деятельности самой массовидной силы общества — народа.

Именно на него и ложится основная ответственность за будущее. Все остальные социальные субъекты — участники подготовки и осуществления намечаемого проекта — несут долю ответственности в соответствии с достигнутыми достижениями или тяжестью совершенных ошибочных деяний.

Юридически это формулируется как историческая вина такого-то народа. Прилагательных к конкретному определению соответствующего народа набирается в XX и XXI вв. немало. Неоспоримый пример, к тому же типичный по механизму, — Германия 30–40-х гг. XX в. Сюда же примыкают Испания и Португалия. Не случайно в послевоенные годы Организация Объединенных Наций объявила полный бойкот Испании — политический, экономический, культурный и пр. И все страны прекратили с ней дипломатические отношения, кроме одной, так сказать, страны — Ватикана. Стоить упомянуть и о четырехлетней войне Франции в Алжире (1950–1954), который стремился освободиться от колониальной зависимости, Зверские формы борьбы практиковала французская армия не только силами Иностранного Легиона (5000 бывших эсесовцев), но вся оккупационная армия (400 тысяч человек) из молодых

французских молодых людей, которые до призыва участвовали в антивоенных акциях и движениях, поскольку память о фашистской оккупации (например, о показательном сожжении деревни Орадур вместе со всеми жителями) была еще свежа во французском народе, особенно в культурно-философской интеллигенции (А. Камю, Ж.-П. Сартр).

И в XXI в. примеров всенародных ошибок, по здравому рассуждению малопонятных, предостаточно. Взять, к примеру, Ливию. В стране был высокий уровень жизни, уровень социального обеспечения населения был выше, чем в странах «золотого миллиарда» (бесплатная медицина, бесплатное образование, в т. ч. за рубежом, высокие пенсии, дешевые коммунальные услуги, стоимость бензина конкурировала со стоимостью газированной воды и т. д.). Но народ поддержал кровавое и зверское свержение режима Каддафи и переход благоденствующей страны в режим разрухи и неуемной гражданской войны всех социальных субъектов между собой.

Этот неполный перечень общенародных ошибочных выборов (схожая картина характерна и для недавней истории стран Латинской Америки) позволяет исключить из объективных причин катастрофических провалов целых стран психологические и личностные основания. Тут не подойдет объяснение по Достоевскому, согласно которому в разгар всеобщего благоденствия непременно появляется субъект с неблагородной физиономией и призывает отвергнуть и разрушить все это благолепие и вернуться в зверообразное бытие («Записки из подполья»).

Тем не менее в научной литературе и в многочисленных публицистических изданиях сохраняется и даже растет тенденция субъективистского (личностного, психологического, идеологизированного, абстрактно умозрительного) объяснения ответственности и соответственно вины различных социальных субъектов за совершение ошибочных и преступных массовых действий или участие в них. Это касается прежде всего теоретического объяснения исторической вины немецкого народа в фашистский период его истории.

На фоне испуганного интереса к роли интернетных сетевых коммуникаций возрождается концепция обманной роли социально-политической роли геббельсовской пропаганды. Спору нет, фашистская пропагандистская машина была устроена как технически слаженная инженерная система и работала эффективно [4]. Но как объяснить, что она сумела обмануть и направить на преступный путь почти 80 миллионов немцев, из которых более 73% были по возрасту избирателями? [4, с. 167–168]. А. А. Галкин объясняет это так:

> В целом эффективность нацистской пропаганды зависела от трех условий. Первым из них был достаточно низкий уровень политического и интеллектуального развития значительной части населения. Вторым — большая или меньшая монополия в области информации. Третьим — подкреплением пропаганды пусть незначительными, но успехами политики, защите которой она служила [7, с. 348].

Однако концепция великого обмана неотесанного населения изрядно расходится с теми материальными возможностями, которые фашизм предоставил населению Германии: бесплатные квартиры для рабочих и летний отдых для школьников, ликвидация безработицы, уголовной преступности, безбилет-

ного проезда на транспорте, строительство заводов для выпуска дешевых народных автомобилей и т. д. Для населения были созданы большие возможности социального продвижения. За первые шесть лет фашистского режима социальная мобильность населения (т. е. «социальный лифт») выросла в два раза по сравнению с прошлыми шестью годами [6, с. 131].

Словом, мотивация ростом материального благосостояния оказывает на массы населения куда большее воздействие, чем пропагандистская обработка. В Германии в те времена бесплатно трудились десятки тысяч угнанных из СССР мужчин и женщин, т. е. фактически рабов, за одну кормежку. Трудились и на заводах и в сельском хозяйстве. И население не могло этого не знать. Военнослужащие с фронта периодически присылали домой в семьи награбленное с оккупированных земель. И это тоже не было тайной для населения. Так что историческая вина не обошла массы.

Квалификация ответственности и вины главного субъекта истории подразделяется формально на юридическую, моральную, политическую и материальную (экономическую), что требует специальных исследований и расследований с соблюдением временной дистанции для приемлемой объективности.

Изложенные выше методологические подходы приложимы и к вопросу распада Советского Союза и судьбы его населения.

Крушение Советского Союза и нынешние стенания населения нет смысла объяснять злокозненностью отдельных личностей. Мол, огромные слои населения увлеклись обманными надеждами на безмятежное пассивное будущее, совратились ослепительно розовыми обещаниями («вы смотрите дома телевизор, а ваши деньги работают»), увлеклись зарубежным рекламным благоденствием и побежали, «задрав штаны», за знаменосцем демократии с «человеческим лицом».

Конечно, все эти посулы сыграли какую-то роль приманки. Но главное в другом. Масса населения охотно пошла по магистральному пути энтропии, милой духу и телу человека и любого социального субъекта. Ведь труд тяжел и утомителен, как известно с библейских заповедей. А поток энтропии несет сам собой — созерцай и радуйся. Тем более, если создаются подходящие условия.

Самый образованный в мире рабочий класс, стопроцентно грамотный, десятилетиями просвещавшийся в сети политэкономического воспитания, услышал от «красных директоров», что обновление основных фондов предприятия подождет год-другой, а сейчас эти средства надо бросить на небывалое повышение зарплаты, чтобы каждый, (каждый!) скопил за год на покупку автомобиля. А конкуренция производимой продукции подождет. Это там, на Западе, она фетиш, а у нас — гуманный моральный кодекс.

Затем появилась новая приманка: разрешение создавать хозрасчетные коллективы и использовать бесплатно помещения и оборудование государственных предприятий. Приказом министра внутренних дел (по указанию сверху) был дан запрет контролировать бухгалтерскую отчетность хозрасчетных коллективов. Ну а вскоре появилось право приватизировать хозрасчетным коллективам собственность (здания, оборудование, объекты инфраструктуры). Фоном стало гениальное изобретение С. Мавроди в виде финансовых пирамид, которое стало всенародным хобби. Массы людей во многих городах стояли ночами

в очередях, чтобы сдать свои деньги и через неделю опять стоять в очередях в надежде получить стопроцентный барыш.

Опять-таки это были люди образованные, взрослые, которые учились в школе или в вузах, которых там учили, что из ничего не создается что-то, что деньги сами по себе из ничего новые деньги не производят. Ажиотаж был всенародный. Даже в Москве на станциях метро светились загадочные лозунги Мавроди: «Из тени в свет перелетая». С иллюстрациями в виде бабочек.

Общенародное увлечение завершилось официальным обещанием дать за каждый ваучер целую «Волгу».

Но главное событие было экономическое. В горбачевские годы правления экономическое положение населения постоянно ухудшалось. Заводы, фабрики и колхозы работали, однако все с меньшей производительностью труда. По официальным данным, в промышленности производительность труда была в 4 раза ниже американской, а в сельском хозяйстве — в 10 раз. Шефская бесплатная помощь не спасала положение.

Косноязычные разговоры Горбачева о стимулировании и расширении научно-технического прогресса не привели даже к проведению разрекламированного многократно пленуму ЦК КПСС по развитию научно-технического прогресса. Решения по повышению уровня экономического благосостояния населения оставались неисполненными. Уровень заработной платы не повышался. Хотя цены на товары не росли, многие товары, особенно продовольственные, становились дефицитными и все менее доступными для многих слоев общества.

Суматошные реформы под сакральными девизами «перестройка» и «новое мышление» неуклонно разрушали систему управления экономикой и целые отрасли экономики вроде винодельческой и виноградной.

Для какого-то паллиативного исправления зияющих прорех создавались аварийные «точечные» запреты, вроде уголовного наказания за самогоноварение, за хранение самогонного аппарата, за занятия карате как видом спорта, да и за хранение литературы по обучению карате (даже на иностранных языках).

Все эти новации перестройки рождали потоки издевательских анекдотов и массовое озлобление населения.

Ну, как тут было не броситься вдогонку за лидером, который обещал открыть лицо подлинно демократического общества.

Побежали, но лица не увидели, а только оборотную сторону фигуры, да еще в голом виде. И это все люди, которые массово бегали на митинги, демонстрации и прочие народные мероприятия, свергали прежних кумиров, голосовали за разукрашенные надежды. Это люди ныне зрелого, предпенсионного и пенсионного возраста, которые стенают и жалуются на трудную жизнь. Пенсия маленькая для нормальной жизни; «Жигули» стали ремонтонепригодными, но ездить приходится, потому что больше не на чем; дачный домик одряхлел и разваливается; на дачной фазенде горбатиться больше нет сил; молодое поколение и ездить туда не хочет, лучше все выращиваемое купить в магазине, хоть и невкусно, но без хлопот.

Болезни одолевают и отвлекают последние деньги. А государство и общество не внемлют в должной мере стенаниям и жалобным воплям старшего

поколения. Массы борцов-энтузиастов за повальную демократию утратили былую пассионарность и погрузились в брюзгливое равнодушие, получив в ответ от молодого поколения «насмешку горькую обманутого сына»…

Согласно диалектике Г. Гегеля (закон отрицания отрицания), пассионарность, т. е. утраченная активность старшего поколения, возродится в третьем поколении, в поколении внуков. А до этого что должны делать радетели за народное счастье, то бишь пламенно говорящая оппозиция? «Совершать принципиальные поступки с символическим смыслом. Чем запомнился народу Примаков? Не ростом экономики, а разворотом самолета над Атлантикой на пути в США — в знак протеста против бомбардировок Югославии» [1].

А до этого вина за потерянное и утраченное, но невозвратимое лежит на главном массовидном социальном субъекте общества. А жалость и сочувствие остаются делом сугубо личностным и факультативным, делом плакальщиц и плакальщиков из средств массовой информации [2].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бацанов.С. Работа над ошибками. Выбор цели // Советская Россия. — 2021. — 11 февраля. — С. 3.

2. Бестужев-Лада И. В. В преддверии Страшного Суда, или Избежим ли предреченного Апокалипсиса? — М.; ФОН, 1996.

3. Бестужев-Лада И. В. Россия в XX–XXI веках: 1917–2017. Трижды от колосса к коллапсу и обратно. — М.: Международная Академия исследования будущего, 2007.

4. Галкин А. А. Германский фашизм. — М.: Наука, 1989.

5. Новокрещенов А. В. Номенклатура как кадровая технология и механизм государственного управления (по поводу статьи Ю. А. Нисневича в Социсе № 8 за 2018 год) // Социс. — 2020. — № 1.

6. Пленков О. Ю. Государство и общество в Третьем рейхе. Реальность диктатуры. — СПб.: Владимир Даль, 2017.

7. Святловский В. В. Коммунистическое государство иезуитов в Парагвае в XVII и XVIII столетиях. — Пг.: Путь к знанию, 1924.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.032
УДК 130.2

Е. С. Жунева*

ИГРА КАК ФЕНОМЕН ТРЕХ КУЛЬТУР

Статья посвящена проблеме взаимовлияния языка и культуры. Автор демонстрирует связь между словом и мировоззрением на примере культурного феномена игры и его функционирования в контексте трех наций и языков. Автор показывает концептуальную разницу в реализации данного феномена в русской, английской и французской культурах. Этимология и истории развития лексических единиц «игра», game и jeu, а также соответствующие идиоматические выражения позволяют определить особенности семантического наполнения данных понятий в языках. Эти особенности проявляются в значимости данного культурного феномена для соответствующей нации. Для того чтобы продемонстрировать уникальность восприятия данного феномена каждой нацией, различия кратко формулируются с помощью смысловых противопоставлений для каждой пары культур.

Ключевые слова: игра, культурный феномен, язык, этимология, менталитет.

E. S. Zhuneva

GAME AS A PHENOMENON OF THREE CULTURES

The article is devoted to the mutual influence of language and culture. The author demonstrates continuity of word with worldview through cultural phenomenon of game and its functionality in the context of three nationalities and languages. The author shows conceptual fulfillment difference of this phenomenon at Russian, English and French cultures. Etymology and developmental history of lexical formatives «игра», «game», «jeu», as well as its idiomatic expressions, allow to determine the meaning particularities of these notions at the languages. These particularities are manifested in cultural phenomenon significance for its nationality. In order to demonstrate unique perception of this phenomenon by each nationality, the differences are formulated by means of sense oppositions for each couple of nationalities.

Keywords: game, cultural phenomenon, language, etymology, mentality.

* Жунева Екатерина Сергеевна, аспирант, Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики, кафедра философии и истории; je-suis-katia@yandex.ru

Основоположник теоретического языкознания В. фон Гумбольдт первым взглянул на язык как на средство, способное приблизить ученого к разгадке тайны человека и характера народов. Он был убежден, что «посредством языка можно обозреть самые высшие и глубокие сферы и все многообразие мира» [1, с. 6]. В рамках его теории каждый язык для своей нации является органом ее оригинального мышления и восприятия, вышедшим из тайников человеческой природы. Характер языка и его своеобразие можно постигнуть только на протяжении целого ряда поколений, каждый из которых оставляет в нем свой след, а язык, в свою очередь, объединяет их. Язык в своем единстве с мышлением представляет собой «саму нацию, и собственно нацию» [1, с. 325]. Язык способствует включению человека в национальный контекст общества, обеспечивая социальное взаимодействие с его участниками. Народ, используя язык как орудие человеческой деятельности, с одной стороны, позволяет ему развернуться из природных глубин, а с другой стороны, меняет мир вокруг себя, тем самым оказывая обратное влияние на язык. Концепция Гумбольдта предполагала, что духовное своеобразие и строение языка нации невероятно тесно переплетены, ведь умственная деятельность и язык человека дают жизнь только тем формам, которые удовлетворяют его насущным запросам: «Язык есть как бы внешнее проявление духа народов; язык народа есть его дух, и дух народа есть его язык, и трудно представить себе что-либо более тождественное» [1, с. 68].

В элементах языка заключены смыслы, отражающие функционирование того или иного феномена национальной культуры. Для того чтобы подтвердить или опровергнуть данное предположение, рассмотрим такие культурные феномены, как игра, game и jeu в контексте русского, английского и французского языков и их культур соответственно.

В первую очередь следует отметить, что согласно современным толковым словарям данных языков, эти лексические единицы имею сходную денотацию: занятие для развлечения; вид деятельности, подчиненный определенным правилам [3; 18; 19]. Однако в корне неверно было бы предположить, что данные феномены одинаково функционируют во всех трех культурах и имеют одно и тоже значение. Достаточно обратиться к идиомам с соответствующим лексическим компонентом, чтобы убедиться в этом. Например, среди русских устойчивых выражений существуют такие как: «игра не доведет до добра», «игра игрою, а дело делом», «играть — не устать, не ушло бы дело» [2, с. 422, 485, 421.]. Из чего следует, что в русском понимании игра есть что-то несущественное, мешающее основным занятиям, и даже социально неодобряемое. Противоположной, на наш взгляд, природой обладают английские идиомы: «Lookers-on see most of the game» (букв. наблюдатель видит большую часть игры) — «со стороны виднее», «two can play at that game» (букв. двое могут играть в эту игру) — «могу отплатить той же монетой», «a whole new ball game» (букв. полностью новая игра в мяч) — «совсем другое дело» [19]. Компоненты game скорее ближе к понятиям «дело», «ситуация», нежели к слову «развлечение». Совершенно иной характер имеют французские идиоматические выражения. «À mauvais jeu, bonne mine» — хорошая мина при плохой игре, «nous sommes à deux de jeu» (букв. мы оба в игре) — «товарищи по несчастью», «Un chien dans un jeu

de quilles» (букв. собака в игре в кегли) — «слон в посудной лавке». По нашему мнению, лексема jeu не соотносится ни с русской игрой, наполненной оттенком поверхностности, ни с английским game, обладающим прямо противоположной чертой. Компонент jeu, вероятно, можно сопоставить с понятием «насмешка», «шутка». Таким образом, перед нами возникают три совершенно разных образа, казалось бы, одного и того же культурного феномена.

Аналогичные отличия мы обнаружили при углублении в этимологию данных слов. Предполагается, что семантическим наполнением праславянского слова *jьgra был архаичный комплекс значений «пение с пляской», производными данного слова стали более современные и простые значения «развлечение», «забава», «шутка», «пение», «танец» и т. д. Признаки синкретичности и трудной расчленимости лексической единицы *jьgra связывают ее с миром сакральных представлений, действий и выражений [15, с. 105]. А. А. Потебня предположил, что праславянское *jьgra типологически приближено к древнеиндийскому yájati — «чтить божество», т. е. игра есть языческое пение, воспевание, восхваление песнею, сопровождаемое пляской и игрой на музыкальных инструментах [11, с. 152]. Таким образом, А. А. Потебня предполагает принадлежность слова «игра» к языческой сакральной сфере. Именно поэтому, по его утверждению, слово впоследствие приобрело отрицательную коннотацию, т. к. распространяющееся христианство, борясь с языческими обрядами, отвергало т. н. бесовские игрища, невольно наделяя таким образом слово отрицательной сакральностью: «…не подобает крестьянам игр бесовских играть, они же есть плясанье, гуденье, песни мирские (бесовские) и жертвы идольские» [13, с. 522]. Неслучайно существу, якобы вселяющемуся в человека и причиняющему ему кликушество, дали имя «игрец» [11, с. 152]. Согласно словарю церковнославянского и русского языка, церковь наделяла данное слово значением «лицедей, шут», например: «Не буди кощунник, ни игрец, ни срамословник». А также признавала синонимом дошедшего до сегодняшних дней слова «игрок» [10, с. 100]. Словарь лексики донских казаков и вовсе относит данное слово к разряду бранных, т. е. «черт», «бес»: «Игрец тебе подыграй!», «Игрец заломай!» [8, с. 117–118]. На основе этимологии слова «игра», а также смыслов, заключенных в идиоматических выражениях, мы можем предположить, что в русском языке игра как культурный феномен обладает такими чертами, как бессмысленность, отклонение от нормы, кощунство, безосновательность, поверхностность и т. д.

Английское game произошло от староанглийского gamen, имевшего схожие современным значения: «игра», «спорт», «радость», «удовольствие». Однако его прародитель, прагерманское *gamaną, имел значения «ближний», «товарищ», «спутник». Следует также отметить, что *gamaną состоит из префикса *ga-, имеющего значение сплоченности, замкнутости, целостности; и корня *mann, обозначающего «человек». Таким образом, этимология лексемы game свидетельствует об ее кооперативном характере, в данном культурном феномене раскрываются такие черты, как единство духа, чувство локтя, товарищество. Сотрудничество как английская национальная черта отмечается многими мыслителями. Например, британский писатель Дж. Оруэлл считал, что чувство национального единства заменяет у англичан мировоззрение. Это позволяет им инстинктивно объединяться и действовать, не размышляя, в интересах

всего народа [9, с. 12, 7]. Неудивительно, что феномен игры содержит в себе данные смыслы, ведь в процессе игры формируются вышеперечисленные национальные качества. Приобщение к играм и спортивному духу начинается на самых ранних ступенях школьного образования и продолжается вплоть до университета. Например, Итонский колледж отводит играм центральное место в учебном плане, потому, что игры воплощают в себе многие качества, которым колледж придает большое значение. Учиться побеждать и проигрывать, управлять и подчиняться, выходить за рамки своих возможностей, мыслить как часть команды, понимать, когда нужно продолжать бороться, а когда следует признать поражение, — все это часть обучения быть человеком [16]. Таким образом, игра — это не способ стать сильнее, быстрее или выносливее, это прежде всего попытка развития в ученике тех качеств характера, которые позволят ему «быть человеком». Благодаря инстинкту сотрудничества, которым они обладают в наивысшей степени [7, с. 27], британцы есть нечто большее, чем совокупность англичан, как целое есть что-то большее, чем сумма частей.

Не менее показательным является происхождение французского jeu, образованного от латинского jocus со значениями «шутливость», «насмешка», «игра». Согласно этимологическому словарю латинского языка, jocus обозначает игру слов [17, с. 868] и восходит к индоевропейскому *jek, что имело значение «говорить». Значительным является и тот факт, что французское jeu имеет общих прародителей с английским joke — «шутка», что демонстрирует фундаментальную разницу между культурными феноменами двух европейских наций. Феномен игры для француза несет в себе прежде всего оттенок шутливости и легкости, но вместе с тем игра слов есть способ продемонстрировать острый ум. То есть несмотря на внешнюю поверхностность игры, она глубоко укоренена в разуме, другими словами, для француза игра есть продукт интеллекта. Как показывают прочие исследования автора [4; 5], французская культура в целом проникнута интеллектуальным началом.

На основе этимологических особенностей рассматриваемых лексических единиц и специфики функционирования соответствующих культурных феноменов мы попытаемся сформулировать пары смысловых противопоставлений. Данные пары продемонстрируют основы принципиальных различий между культурными феноменами соответствующих наций.

Концептуальная разница между английским game и русской игрой может быть выражена в антитезе упорядоченность — беспорядочность. Действительно, в отличие от русской, английская игра как культурный феномен предполагает прежде всего приверженность определенным правилам. Эта особенность просматривается уже на семантическом уровне: выражение to play the game предполагает «вести себя честным и порядочным образом», тогда как русское выражение «вести игру» не имеет подобной коннотации, и требует введения дополнительных лексем для того, чтобы разъяснить характер игры. И напротив, русское словосочетание «вести игру» может быть употреблено в негативном контексте в чистом виде, а в английском языке необходимо добавить негативно окрашенную лексическую единицу, например, to play *a dirty* game [10, с. 143–145]. В культурном плане игра как спорт является средством культивирования телесных, волевых и социальных качеств человека. Эти первостепенные для

англичанина качества формируются в процессе командного взаимодействия. Игра формирует в англичанине привычку следовать правилам, а также социальный инстинкт, благодаря которому каждый англичанин интуитивно способен найти свое место в любой группе, а также осознать соответствующее место окружающих его. На наш взгляд, такой инстинкт позволяет англичанам уживаться с изначальной иерархичностью общества, не бунтовать против нигде не прописанных, но строго соблюдаемых социальных законов.

В противовес английской упорядоченности, согласно русскому мировоззрению, игра непосредственно связана с таким комплексом понятий, как судьба — удача — везение, что лишает правила первостепенной важности и, таким образом, придает рассматриваемому феномену дух беспорядочности. Понятие судьбы имеет чрезвычайно важное значение в русской культуре. В. Шубарт отмечал, что русский человек, ощущая над собой силу судьбы, не видит в ней врага и не противостоит ей, в отличие от европейца. Теснейшая, космическая связь с судьбой позволяет ему стойко переносить ее тяготы, следуя и смиренно доверяясь ей [14, с. 88]. Покорность судьбе русского характера глубоко укоренена и в многочисленных идиомах — застывшей мудрости народа: «Видно, судьба такая», «От судьбы не уйдешь», Судьба придет — по рукам свяжет» [2, с. 31] и т. д. Изначальное доверие к миру, уверенность в неиссякаемой питающей силе милостивой и щедрой матери-земли дает русскому глубокую укорененность в вечном и позволяет предаваться силе мгновения, что порой доводит до открытого вызова судьбе. На наш взгляд, феномен игры представляется своеобразным способом бросить этот самый вызов, испытать собственные характер и удачу, почувствовать на себе волю судьбы. В разные исторические периоды игра приобретала различные формы, самые распространенные из них — дуэль, бретёрство, рулетка или другие азартные игры. Следует отметить, что, несмотря на наличие определенных правил во всех перечисленных формах игры, победа в них в большей степени основывается на удаче, везении игрока. Другими словами, успех обусловлен не соблюдением правил игры или многочисленными тренировками, а лишь простым стечением обстоятельств, которое не подчиняется никакому определенному порядку и не может быть предугадано.

Что же является движущей силой, вынуждающей русскую душу снова и снова испытывать судьбу, которой она и так полностью подчинена? Получение удовольствия от неизвестного, которое свойственно азартному и страстному русскому характеру, пробуждает неконтролируемую жажду риска. Русский по своей сути есть игрок, который «любит случай, щекочущий азарт риска и упоение от непредсказуемого» [14, с. 117]. Для русского характерно подчинение внезапному порыву, минутной слабости или, напротив, сильнейшей одномоментной страсти, которым он не в силах противостоять. Русский философ И. А. Ильин усматривал опасность в этой национальной черте. По его словам, будучи антирационалистом, русский обречен на вечную бескрайность, прожигание и кипение страстей [6, с. 383]. По нашему мнению, страсть является неотъемлемым компонентом культурного феномена игры. Именно страстность определяет характер русской игры — непредсказуемый, бесноватый, безрассудный, доходящий до предела и всепоглощающий. Под-

тверждение этому мы обнаружили и в этимологии русского слова «игра», в его сакральной связи с миром языческих верований и обрядов, что было подробно рассмотрено выше. Принимая во внимание данную черту русского феномена игры, выделим следующую антитезу — страсть — разум, определяющую его смысловое отличие от французской игры.

Прежде всего следует отметить общую черту французского и русского феномена игры — это поверхностность. Но если легкомысленный характер русского феномена обусловлен социальным неодобрением, заключенным в понятии «игра», то игра в понимании французов есть способ развлечься, получить удовольствие. К тому же, оглядываясь на тот факт, что jeu этимологически восходит к индоевропейскому *jek (говорить), можно предположить, что в национальном понимании игра есть развлечение, основанное на деятельности разума. То есть под французским феноменом игры следует прежде всего понимать игру слов. Не случайно именно французы прославились своими каламбурами и другими разновидностями игры слов. Во многом это объясняется наличием множества одинаково звучащих слов различного значения, однако не стоит умолять интеллектуальных возможностей самих представителей нации, ловко манипулирующих словами. Стоит отметить, что французскому характеру свойственно поклонение индивидуальному разуму, следовательно, игра ведется исключительно во имя собственных интересов. Желая продемонстрировать собственные умственные способности и неотделимые от французского интеллектуализма хороший вкус, чувство красоты и формы, французы прибегают к игре как средству самовыражения. Данная черта представляет собой основное отличие от английского феномена игры, которое можно выразить в антитезе индивидуализм — кооперативизм. Мы уже подробно говорили о том, что в основе английской игры лежит командное сотрудничество, стремление к общей цели и осознание своей роли в группе, что абсолютно не свойственно французского характеру.

Изучение этимологии и истории развития лексических единиц «игра», game и jeu позволили определить особенности смыслового наполнения данных понятий в языках. Последние, в свою очередь, способствовали выделению основных различий данных культурных феноменов у трех народов. Эти различия были кратко сформулированы с помощью смысловых противопоставлений для каждой пары культур. Однако специфика функционирования рассматриваемых культурных феноменов не может быть полностью описана только на основе происхождения соответствующих лексем. Имеет смысл продолжение изучения своеобразия рассматриваемых феноменов на материале философской и художественной литературы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гумбольдт В. фон Избранные труды по языкознанию / пер. с нем.; общ. ред. Г. В. Рамишвили; послесл. А. В. Гулыги и В. А. Звегинцева. — М.: Прогресс, 2000.

2. Даль В. И. Пословицы русского народа. — СПб.; М.: Издание книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, 1879. — Т. 2.

3. Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-образовательный. М.: Русский язык, 2000. — URL: https://www.efremova.info/word/igra.html#.Xnl-WogzZPY (дата обращения: 10.02.2020).

4. Жунева Е. С. Основания информационных войн во Франции // Евразийский юридический журнал. — 2019. — № 10(137). — С. 483–484.

5. Игнатова Е. С. Три основания национального достоинства французов // Евразийский юридический журнал. — 2018. — № 2(117). — С. 374–377.

6. Ильин И. А. О национальном призвании России // Шубарт В. Европа и душа Востока. — М.: Русская идея, 2000.

7. Мадариага С. Англичане, французы, испанцы. — СПб.: Наука, 2003.

8. Миртов А. В. Донской словарь: материалы к изучению лексики донских казаков. — Ростов-на-Дону, 1929.

9. Оруэлл Д. Англия и англичане: сборник. — М.: АСТ, 2018.

10. Плешивцева Е. Ю., Михайлова Г. И. Отражение в языке понятия «игры» как базового принципа англосаксонского менталитета // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — Тамбов: Грамота, 2017. — № 7(73): в 3 ч. — Ч. 2. — С. 143–145.

11. Русский филологический вестник: учено-педагогический журнал. — Т. 6, № 3. — Варшава, 1881.

12. Словарь церковнославянского и русского языка. Т. 2. СПб.: В типографии Императорской Академии Наук, 1847.

13. Слово некоего Христолюбца // Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков Буслаева Ф. И. Москва: в Университетской типографии, 1861. с. 519–525.

14. Шубарт В. Европа и душа Востока. — М.: Русская идея, 2000.

15. Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд / Академия наук СССР, Ин-т русского языка; под ред. О. Н. Трубачева. — Вып. 8: (*ха — *jьvьlga). — М.: Наука, 1981.

16. Eton College. — URL: https://www.etoncollege.com/ (дата обращения: 05.02.2020).

17. Gaffiot F. Dictionnaire latin français. — Paris: Hachette, 1934.

18. Larousse. — URL: https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais (дата обращения: 10.02.2020).

19. Oxford Learner's Dictionaries. — URL: https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/ (дата обращения: 10.02.2020).

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.033
УДК 393.05

К. А. Можайская, Е. А. Маслов*

СМЕРТЬ И ПОСМЕРТНОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ В КУЛЬТУРАХ ОКЕАНИИ XVIII–XIX ВВ.

Работа посвящена рассмотрению островных культур Океании с позиций онтологического поворота. Привлекая имеющиеся историко-этнографические данные XVIII — начала XX вв., а также опираясь на современные антропологические подходы, мы предпринимаем попытку обрисовать рамки, в которых можно говорить о наличии туземной онтологии, а также анализировать ее. В качестве выраженного отличия этой онтологии мы усматриваем представления местных народов о населенности мира (и, в частности, особо значимых предметов и мест) «силами» или «духами», которые связаны с культом предков и погребальными обрядами. Мы делаем попытку ответить на вопрос, что означает «быть мертвым» в туземной картине мира. Гипотеза статьи состоит в том, что в повседневные ожидания местных жителей не встроен онтологический разрыв между живыми и мертвыми, и они могут сосуществовать как соседние общины. Данная статья — один из штрихов к более детализированной реконструкции данной онтологии.

Ключевые слова: Полинезия, Меланезия; онтологический поворот в антропологии; культ предков; погребальные обряды; анимизм; фольклор; семантика скульптурных изображений; антропология смерти.

Mozhaiskaya K. A., Maslov E. A.

DEATH AND POSTHUMOUS EXISTENCE IN THE CULTURES OF OCEANIA IN THE 18TH — 19TH CENTURIES

The paper is devoted to the study of the islanders' culture of Oceania, which is taken from the position of the ontological turn. Drawing on historical and ethnographic data (XVIII–XIX centuries), as well as relying on the modern anthropological ideas, we propose to outline the framework within which one can talk about a native ontology and to be able to analyze it. As

* Можайская Кира Александровна, ЧОУ ВО «РХГА», помощник ректора; специалист по учебно-методической работе; croykira1606@mail.ru

Маслов Евгений Анатольевич, специалист по продвижению образовательных программ УСМиНК РХГА; maslov-ea@mail.ru

a distinctive characteristic of the native ontology we see the concept of «spirits» or «forces», which inhabit the important things and places. They are associated with the cult of ancestors and funeral rites. We strive to answer the question: what it means «to be dead» in the native imago mundi? The hypothesis states that the native people do not presume the ontological gap between the living and the dead, so both of them coexist like different neighborhoods in the same landscape. This paper is a mere approach to a more detailed reconstruction of this specific ontology.

Keywords: Polynesia, Melanesia; an ontological turn in anthropology; ancestral cult; funeral rites; animism; folklore; sculptural images and their semantics; death studies.

В тематическом каталоге распределения фольклорно-мифологических мотивов под редакцией Ю. Е. Березкина в рубрике «Муж-дерево» имеется рассказ, записанный в племени, живущем на реке Ватут в Новой Гвинее: «Муж пошел в лес, стал диким бананом. Двое сыновей женщины стали его рубить, брызнула кровь; мать сказала, что они срубили своего отца…» [1]. Есть кое-что, вызывающее удивление в этом рассказе. Это самоочевидность для участников истории того, что банановое дерево было человеком, и само событие его узнавания. Почему мужчина стал бананом? Является ли нормой для жителей побережий реки Ватут уходить в лес и становиться бананами?

Приведем еще одну историю. Русский морской офицер М. И. Ратманов в 1804 г. в составе кругосветной экспедиции И. Ф. Крузенштерна посещает Маркизские острова и записывает в своем дневнике:

Ежели из местных жителей кто сердит на другого, то старается ему отмстить не иным способом, как фруктовому дереву или свиньи своего неприятеля положить табу, т. е. того никто не смеет есть, ибо прибавит к сему, что тут поселилась душа такого-то человека [15, с. 164, 180, 196].

Здесь кажется очевидным прагматизм маркизца, который использует обычай табу — ритуального запрета, чтобы недруг лишился возможности зарезать свою свинью или собирать плоды со своего дерева. Но присмотримся к тому, почему этот запрет работает. Мы видим, что живое (плодоносящее) дерево — это одновременно умерший человек, который продолжает существовать некоторым способом, понятным для всех членов общины.

Жители Океании, конечно, замечают разницу между живыми и мертвыми людьми и животными, они явно не путают тех и других (ср. маркизский текст: «Мо-е Мо-е уснул. Он спал десять дней и еще десять. Его жена, ее брат и ее слуга пытались разбудить Мо-е Мо-е, но не могли. Тогда жена стала трясти мужа, кричать, брызгать ему в лицо водой. Мо-е Мо-е продолжал спать. Тогда жена сказала: «Он больше не проснется. Он умер»» [16, с. 524]). Однако спектр способов существования в категориях живого и мертвого, как можно увидеть из приведенных текстов, явно выходит у них за рамки бинарной оппозиции. Речь идет даже не о том, какие роли может играть мертвый человек (ведь мертвые люди обладают социальными функциями и ролями и в Европе), а о том, что значит для туземцев в принципе быть мертвым, какими собственными свойствами обладают мертвые?

Чтобы ответить на поставленный вопрос, мы попытаемся создать набросок онтологии аборигенов Тихого океана. Их жизнь претерпела множество изменений со времен первых контактов с европейцами, поэтому нас интересует интерпретация материала, отражающего воззрения автохтонных жителей

этого региона, по историческим источникам начала XVIII — середины XX вв. Хотя наше исследование находится в пределах антропологии, мы всё же настаиваем на его совместимости с исторической реконструкцией. В конце концов, ничто не говорит о неприменимости антропологических методологических установок в изучении исторического материала (о сходстве сути дела этих двух дисциплин см.: [24, p. 121]).

Онтологические повороты являются трендом сразу нескольких современных научных дисциплин, кристаллизовавшимся преимущественно в трудах антропологов и социологов, исследующих как «примитивные» и «первобытные» культуры, так и урбанистические ландшафты (см., в частности, такие авторитетные монографии, как: [6; 3; 9; 10; 20]). У этого движения много генеалогий и историй внутри отдельных наук [18, с. 10–11], но общая стратегия «поворотных» концепций — выход за пределы субъекто ориентированной и антропоцентричной онто-эпистемологической парадигмы, характерной для новоевропейской мысли, поиск альтернативы объективирующему дискурсу, направленному на природу, людей и рукотворные предметы. В числе направлений онтологического поворота — критика психофизиологического дуализма и жесткой дистинкции между носителем субъектности и окружающей средой (см. [21, p. 7–19]), осмысление природы как участника изучаемых антропологией общностей, а не косной материальной среды.

В исследованиях различий между носителями разных культур и языков проявляет себя онтологический релятивизм (разумно предположить, что в этот ряд входят и представители различных временных периодов). Эти различия становятся очевидными, когда исследователь сталкивается с затруднением культурной атрибуции явлений по причине различий на уровне экстенсионалов, а не только интенсионалов, и глубже, на уровне референциальной системы координат [2, с. 35–37] (см. также [25, p. 185–212]). Можно говорить о том, что разные народы и группы народов имеют собственные целостные системы концептуализации мира и взаимодействия с ним — онтологии [3, с. 18].

На основании полевых и фольклорных записей путешественников, миссионеров и антропологов, а также музейных коллекций мы достаточно хорошо представляем себе традиционные практики жителей Тихоокеанского региона. Однако следует оговориться, что этот регион долго понимался как отечественными, так и зарубежными учеными как своего рода исследовательский полигон, дающий примеры традиционной («примитивной» или «первобытной») культуры, почти не затронутой европейской цивилизацией (как «цивилизацией по преимуществу») [11, с. 173]. На него проецировались диффузионистские, эволюционистские, прогрессистские, марксистские, анархистские точки зрения, именно в нем отыскивался минимум представлений, достаточных, чтобы констатировать наличие религии. Для реконструкции онтологии существуют и другие затруднения, в т. ч. недолговечность предметов, обусловленная непрочными материалами и примитивными способами их обработки (листья, луб, перья, кораллы, бусы, ракушки, кость, дерево, отсутствие металлических изделий); колонизация, принесшая с собой эпидемии, похищение местных жителей работорговцами, вытеснение традиционных верований христианством и вымирание носителей языков; ненадежность

свидетельств мореплавателей и христианских миссионеров, посещавших острова с ненаучными целями.

Нельзя упускать из виду и опасность редукции культур различных островов к единой интерпретационной модели, которая особенно актуальна для такой обобщающей темы, как наша. Из доступных нам источников известно, что в рассматриваемый период во всей Океании можно было встретить представления о *mana* («безличная сила, отличная от физической»,) и *tapu/kapu* («то, к чему нельзя легкомысленно приближаться») [22, p. 114–115, 120]. Все, что считалось вместилищем большого количества маны, было табу, т. е. исключительным и запретным. Наиболее сакральным статусом и наибольшим количеством маны, которая оказывала властное воздействие на природу, обладали вожди и их предки-боги (*ariki*) [8, с. 53], но носителями и посредниками в ее передаче могут быть живые и умершие, предметы и места. На манипуляции маной основывалась земледельческая, погодная, лечебная магия. Это единство представлений об устройстве окружающей океанийцев действительности, а также возможность реконструировать единый праокеанийский язык [2, с. 22] мы принимаем за достаточные основания для того, чтобы предположить, что они разделяют единую онтологию. Последняя выступает в качестве общей парадигмы для всех локальных культур, наподобие того, как представители европейских или амазонийских обществ негласно разделяют присущие только им комплексы воззрений (см. [3, с. 10, 20], можно привести и многие другие страницы, но нет нужды).

Мы полагаем, что для того, чтобы начать реконструировать онтологию, необходимо определить нерефлексируемые представления, которые являются самоочевидными для ее носителей [3, с. 18]. В границах данной работы наш интерес направлен на концептуализацию человеческой смерти, мертвого тела и посмертного существования в традиционных культурах Тихого океана, иначе говоря: как на уровне самоочевидности местными народами понимается то, что мы зовем смертью.

Как отмечает антрополог К. Гирц, неотъемлемой частью и одним из конституентов культуры является здравый смысл, исходя из которого человек определяет, что считать, а что не считать аномальным («Так, религиозная перспектива отличается от перспективы здравого смысла тем, что не замыкается на реалиях повседневной жизни, а охватывает более широкий спектр феноменов, которые корректируют повседневность и дополняют ее» [7, с. 139]). Несмотря на такой европейский трюизм, что жизнь коротка, а смерть неизбежна, превращение живого человека в мертвого человека — контринтуитивное событие, которое трудно объяснить. Здравый смысл только опознает смерть в качестве аномального порядка вещей («К чему мы, как кажется, менее всего терпимы, так это к тому, что угрожает нашей способности понимания, к намеку на то, что наша способность создавать, воспринимать и использовать символы может нас подвести; ибо, если такое произойдет, мы окажемся, как я уже говорил, гораздо более беспомощными, чем бобры» [5, с. 116]). Мертвый человек — это и не живой человек, и не рукотворный артефакт, и не природный объект, а некий трудный для понимания предмет, сохраняющий до определенного времени внешнее сходство с живым человеком, который обладал (обладает?) собственной личностью и общественным статусом.

То, что связано с мертвыми, всегда неповседневно. Даже в новоевропейской культуре существует напряженность в отношении к мертвым, ценностно-религиозная заряженность и регламентированность погребальных практик. В отсутствие чрезвычайной ситуации — наводнения, пандемии, голода или войны, — неритуального взаимодействия с ними крайне мало. Даже если с научной точки зрения мертвое тело — лишь часть окружающей среды, причем опасная, — нормализация отношения к человеческому телу как к вещи, «голой материи», является маркером утраты комплекса ценностных характеристик «человечности» (вспомним геополитические преступления и геноциды XX в.

Этот мотив расчеловечивания вполне способен подвести ход нашего рассуждения к необходимому вопросу: что мы имеем в виду, говоря о смерти? Не понимая этого отчетливо, нельзя быть уверенными в том, что мы найдем аналогичный ей элемент у океанийцев (проблематичными в данном случае являются и «смерть», и «человечность»).

Феномен «утраты человеческого облика» при нарушении допустимых поведенческих границ имеет исток в европейском представлении о человеке как о чем-то принципиально неопределимом, но опознаваемом в качестве человека по наличию культуры, нравственности и души. Эти три понятия связаны исторически [3, с. 19], но логика их употребления подразумевает человека как существо, обитающее в мире физическом, детерминированном, объективном, но обладающее чем-то вроде субстанции свободной воли — «душой», которая составляет личность и делает возможными культурное поведение и нравственные решения. Душа, понятая религиозно или нет, трансцендентна телу и миру, соприкасающемуся с ним. Недоступно опыту все, что с ней происходит, в том числе и событие ее «исчезновения из тела». Верует ли носитель такого здравого смысла в сверхъестественное или нет, для него не лишается смысла пресловутая mind-body problem и открытость человека миру, связанная с неотенией («Открытость миру, с подразумеваемой ею довольно высокой степенью недифференцированной потенциальности, коррелирует в терминах филогенеза с низкой специализацией инстинктов, а также с неотенией, т. е. постоянным присутствием инфантильных черт даже у взрослых субъектов» [4]).

В европейской онтологии смерть, как и потеря человечности, — это потеря связи души и тела. Именно ввиду этого возможны такие проблемы, как допустимость эвтаназии; определение статуса животных и искусственного интеллекта; вопрос о мере ответственности детей и недееспособных лиц за их действия и ответственности взрослых за действия, совершенные несознательно. Решая эти этические проблемы, мы неизбежно приходим к их онтологическим основаниям — лакунам в имплицитной метафизике европейцев и к возникающим из них вопросам, ставящим под сомнение саму эту метафизику. Как показывает Гирц [5, с. 117], у различных обществ могут быть различные лакуны, бросающие вызовы согласованности повседневного мира, и свои наборы способов отвечать на них. Встреча с мертвым телом задает такие вопросы представителям многих обществ.

Что же наблюдается на месте смерти у океанийцев? На островах Полинезии и Меланезии долгое время практиковались и местами практикуются до сих пор многоэтапные обряды погребения для значимых людей, а в фольклорных

нарративах фигурируют существа (толкуемые переводчиками как «мертвые», «духи»), взаимодействующие с людьми и живущие рядом с ними. Погребальный ритуал включал: 1) обработку тела (высушивание, копчение, мумификацию); 2) выставление и окончательное захоронение в тайнике или святилище (ср. рапануйскую запись: «Человек умер, и сын положил его тело сначала на помост, а потом в аху Ханга-о-Хону» [14, с. 302]). В погребальных и поминальных мероприятиях участвовали связки и манекены из костей покойного или высушенные тела (Гавайские острова, Мангарева, Тонгарева, Маркизские острова, Самоа, Таити, Новая Зеландия); статуэтки, содержащие кости или волосы (весь тихоокеанский регион, включая и Новую Гвинею); плетеные фигурки, на лица которых наносился узор татуировки конкретного человека (остров Пасхи, Новая Зеландия); фигуры и маски, имитирующие умершего на поминальных праздниках [19, с. 151–167] (см. также: [23, p. 400–405]).

В этих контекстах тело выглядит не только социальным репрезентантом индивида, но и адресатом и адресантом практики. Из-за этого у нас возникает искушение предположить, что мероприятия по его обработке и оформлению нацелены на создание более надежной искусственной телесности, гарантирующей иммортализацию. Однако гипотеза о том, что человек присутствует в первую очередь в своих останках, вступает в противоречие с естественно воспринимаемым присутствием покойных, активно заявляющих о себе, в совершенно иных предметах и сущностях. В повествованиях есть примеры того, как: а) живым оказывается то, что еще недавно не было таковым (ср. сказку о-ва Боробора: «…Акула когда-то уже была мертвой, а потом ожила. Звали ее Техиута. Однажды люди поймали ее и изжарили на костре. Все туловище ее обуглилось, но хвоста огонь не коснулся. Подошла собака, схватила зубами уцелевший акулий хвост, побежала вдоль берега и выпустила свою добычу. Акулий хвост упал в воду. Так как этот хвост не сгорел в огне, жизнь акулы спряталась в нем, а потом хвост разросся до целой акулы» [16, с. 412]), б) умершие воплощаются в различных существах или превращаются в не-людей (например, такие существа, как *tabaran* или *tutana vurakit* (о. Новая Британия)), в) у умерших (и не-людей) могут быть собственные общества, выглядящие как отражения обществ живых, в местах, до которых можно доплыть, долететь или дойти (см., напр.: [16, с. 67, 71, 110, 249, 447, 576]), г) умершие могут явиться из этих мест в поселения живых (в т. ч. в ходе ритуальной коммуникации).

Существа, повсюду встречаемые в Полинезии (*atua, kupua, akuaku*), могли быть распознаны религиозными специалистами в природе (растении, животном, рыбе) и в искусственно созданных предметах (статуэтках, резных изображениях), их деятельность могла усматриваться в природных явлениях (большая волна, ветер и т. п.) [14, с. 292]. Но было бы опрометчиво называть их душами, духами или божествами, как чаще всего делают переводчики мифов и легенд на европейские языки. Абориген может понять объяснение европейца, что такое душа, и даже перевести это понятие на свой язык, но из его понятия с необходимостью не будет следовать, что душа а) может принадлежать только человеку, но не птице и не камню, б) отлична от физического гомогенного мира, подчиняющегося одним и тем же законам.

С осторожностью можно говорить, что в океанийской картине мира люди, животные и вещи вмещают в себя некий источник личной активности, от наличия которого зависит распознавание существа как значимого или незначимого, имеющего mana или нет, и взаимодействие с ним. В нормальных условиях смерть человека связана с уходом этого действующего начала в другую локацию, а погребальные мероприятия создают социальное обеспечение мирного ухода. Причем сущность может уйти вместе с телом.

Здесь неуместность дихотомии трансцендентного и имманентного для Океании особенно очевидна. Речь идет не о переходе души из материального бытия в (не)бытие трансцендентное, а об отправлении или уходе человека из общины живых в общину мертвых. Живые и неживые оказываются коллективами существ, сходным образом способных к присутствию в качестве того, с кем приходится соблюдать реципрокность.

Гипотеза подкрепляется упоминаниями целого ряда мест пребывания покойных, куда они отправляются (зачастую при условии правильного проведения погребальных обрядов, даже если адресат обрядов не умирал): По, Пулоту, Гаваики, «страна мертвых, что лежит далеко за устьем Дигула» (маринд-аним). Для того чтобы считать их «райскими краями» (ср. «Жители островов Сандвичевых… веруют, что по смерти будут иметь лучшую жизнь» [12, с. 147]), нет особых оснований, скорее стоит предположить, что это — христианское привнесение, поскольку общества и природа в этих локациях не имеют разительных отличий от «здешних». Страна Гаваики восточными полинезийцами понималась как прародина, где живут предки, что побуждало исследователей искать (и находить) ее реальный прототип среди островов, с которых началось заселение Полинезии [13]. В западной Полинезии обнаруживаем край Пулоту, который находится под водой и куда можно доплыть на лодке. В Папуа-Новой Гвинее записан целый ряд текстов о посещении человеком мест обитания «духов» и возвращении обратно, причем по возвращении человек может быть принят или не принят своими соплеменниками (ср. историю киваи о Виобари, который завел семью среди «оборо» [16, с. 67–71] и историю народности маринд-аним: «…человека схватили и, узнав от него, что он при жизни чуть было не превратился в духа, начали его лечить. Для этого взяли крепкую раковину, разбили на части и острым осколком нанесли ему множество мелких ран на лбу, груди и руках, чтобы из него вышла вся дурная кровь, а вместе с ней то, что. делало его духом» [16, с. 51]).

Показательный мифологический «кейс» в этой связи — история папуасов киваи о человеке, упавшем в море, который умер для своих соплеменников, и они провели по нему обряд, в ходе которого его дух танцевал [17, с. 219]. Тем временем человек побывал в подводном поселении духов («обоуби»). Когда он вернулся, то узнал, что его дух уже танцевал, и ужаснулся. Теперь он был для своей общины мертвым, принявшим облик живого, и его соплеменники исправили ситуацию: убили его. История рассказана с точки зрения героя, который для самого себя был живым, однако у ее слушателей или читателей на самом деле нет никаких оснований считать его живым, ведь он утонул и побывал на территории духов.

На основании таких нарративов мы можем сделать предположение, что в океанийской онтологии умерший человек — это не переставший быть, а на-

чавший быть иным способом, а не то, что косное, остановившееся тело, как в онтологии европейской. Но речь здесь не идет и о трансцендентной душе. Речь о том, что свойство мертвого — покинуть одно общество и стать частью другого (общества мертвых или не-людей). Это свойство может работать и в обратную сторону: человек, который надолго и далеко ушел из своего дома (пропал без вести), — это все равно что мертвый, т. к. он перестал быть членом общества живых.

При всем вышесказанном, если человек ушел или умер, его можно встретить в предметах, наблюдаемых в повседневности, или предметах культа, и тогда станет ясно, что с этими предметами следует обращаться не как с чем-то «инструментальным», но как с полноценным участником общественных отношений. Макет из костей покойного или таповая статуэтка с татуировкой покойного на лице — это его тела, в которых он может временно войти в общество живых в контролируемых условиях. В контексте погребальных мероприятий ожидается, что он узнает свое изображение и войдет в него, после чего религиозный специалист (или коллективное решение общины) будет свидетельствовать о его присутствии.

Однако идентификация существа может происходить не только от события смерти или исчезновения конкретного индивида. Присутствие существа люди могут усмотреть и в диком банане, который растет в лесу. Европеец не ожидает встречи с одушевленным за пределами известных условий и легко переходит к сомнению в одушевлённости чего-либо [3, с. 19]. Полинезийца как будто терзает онтологическое сомнение другого рода: не является ли встречное живым. Что же заставляет его ожидать во встреченном существе именно явления конкретного человека, умершего или ушедшего?

Нам представляется, что онтологический статус ушедшего подразумевает обязательную возможность возвращения. В этой связи на уровне естественной установки встреченный предмет, показавшийся по какой-то причине значимым (таким, с которым приходится считаться), заведомо проявляет себя как живой, выдавая себя в самом событии встречи (усмотрения). В случае с человеком, который «стал диким бананом», важно и то, что встреча с ним в этом качестве делает индифферентным наличие или отсутствие мертвого человеческого тела в повествовании для его участников и слушателей (ср. также аналогичный рапануйский рассказ: «Уре пришел в Пака-а-Таи. Там он превратился в высокое и красивое растение турмерик [куркума], которым каждый любовался. Люди говорили: «Смотрите, Уре снова совершил чудо». Однажды какие-то люди выкопали турмерик и срезали у него корень. Растение закричало: «Ай, ай!». Они стали копать глубже и отрезали корень. Люди сказали: «Это волшебство Уре» [14, с. 290]).

Таким образом, океанийская смерть оказывается не финальной развязкой онтологического узла тела и души, но перевоплощением в гостя-перевертыша. Гость может прийти сам, его можно поманить гостинцами, и он, изменив свою природу и постоянное место жительства (вещи неразрывные), всё так же участвует в жизни общества, исходя из тех же соображений и мотиваций, что и раньше. Этот факт, вкупе с безразличием к судьбе тела пропавшего человека, уравнивающим умершего с ушедшим, показывает нам смерть по-океанийски

как ожидание и возможность всегда вернуться. Можно даже предположить, что здесь не живущий там — живёт.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берёзкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. — URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/j2.html (дата обращения 31.01.2021).

2. Бородай С. Ю. Современное понимание проблемы лингвистической относительности: работы по пространственной концептуализации // Вопросы языкознания. — 2013. — № 4. — С. 17–54.

3. Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ad Marginem, 2017. — 200 с.

4. Вирно П. Антропология и теория политических установлений. — URL: https://transversal.at/transversal/0407/virno/ru (дата обращения 29.01.2021)

5. Гирц К. Интерпретация культур. — М.: Росспэн, 2004. — 560 с.

6. Дескола, Ф. По ту сторону природы и культуры. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — 584 с.

7. Килькеев В. Н. Клиффорд Гирц: концепция культуры и семиотический подход к её изучению // Вестник Челябинского государственного университета. — 2009. — № 11 (149). — С. 138–142.

8. Козьмин А. В. Изгнание божества на Таити // Ойкумена. — 2009. — № 2. — С. 52–55.

9. Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. — М.: Ad Marginem, 2018. — 344 с.

10. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. — 384 с.

11. Латушко В. Ю. Проблемы и перспективы антропологии Пацифики // Россия и АТР. — 2001ю — № 2. — С. 171–178.

12. Лисянский Ю. Ф. Путешествие вокруг света на корабле «Нева» в 1803–1806 гг. — СПб.: 1812.

13. Мифологический словарь / гл. ред. Мелетинский Е. М. — М.: Советская энциклопедия, 1990. — 672 с.

14. Мифы, предания и легенды острова Пасхи. — М.: Наука, 1978. — 382 с.

15. Ратманов М. И. Чтобы лучше цену дать своему Отечеству. Первая Русская кругосветная экспедиция (1803–1806) в дневниках Макара Ратманова. — СПб.: Крига, 2014. — 568 с.

16. Сказки и мифы Океании. — М.: Наука, 1970. — 671 с.

17. Сказки и мифы папуасов киваи. — М.: Главная редакция восточной лит-ры, 1977. — 328 с.

18. Соколовский С. В. Теории вещей и этнографии материальности. // Российская антропология и «онтологический поворот». — М.: ИЭА РАН, 2017. — 404 с.

19. Федорова И. К. О происхождении портретной скульптуры в Полинезии (на материалах погребальной практики островитян) // Культура народов Океании и Юго-Восточной Азии: Сб.МАЭ № 46. — СПб.: Наука, 1995. — С. 151–167.

20. Шеффер Ж. Конец человеческой исключительности. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 392 с.

21. Clark A., Chalmers D. The Extended Mind // Analysis. — 1998. — Vol. 58, No. 1. — P. 7–19.

22. Codrington R. H. The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore. — New York: Clarendon Press, 1891. — 458 p.

23. Ellis W. Polynesian researches, during a residence of nearly six years in the South Sea Islands. — London: Fisher, Son & Jackson, 1829. — Vol. I. — 541 p.

24. Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology: Past and Present. The Marett Lecture // Man. — 1950. — Vol. 50. — P. 118–124.

25. Quine W. V. O. Ontological Relativity // The Journal of Philosophy. — 1968. — Vol. LXV, No. 7. — P. 185–212.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.034
УДК 1(091)

И. В. Кондаков, Л. Б. Брусиловская*

С. ПРОКОФЬЕВ VS Д. ШОСТАКОВИЧ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ ОПЫТ ТВОРЧЕСКОГО ВЫЖИВАНИЯ**

Статья посвящена проблемам творческого выживания в тоталитарную эпоху, с которыми по-разному столкнулись С. Прокофьев и Д. Шостакович. Если Шостакович не покидал родины и мог наблюдать советскую историю на всех этапах ее развития, то Прокофьев встретился с советской действительностью и идеологией только по возвращении из эмиграции. Шостакович уже испытал жестокое воздействие официальной критики своей музыки, а Прокофьев, уверенный в себе и вкусивший всемирную славу, воспринимал советскую критику своего творчества с трагическим недоумением. Шостакович пытался выживать в невыносимых условиях сталинской диктатуры, добиваясь хрупкого компромисса, а Прокофьев стремился сохранить свое лицо и индивидуальный стиль вопреки всем опасностям и угрозам. Отвечая на давление эпохи, Шостакович проявлял творческую гибкость, хоть и упрекал себя за слабость, а Прокофьев был тверд в своих принципах и доказывал неповторимость своей музыки и личности даже перед лицом неотвратимой гибели.

Ключевые слова: творческое выживание, индивидуальный стиль, стиль сталинской эпохи, полистилистика, возвращение в СССР, крушение гуманизма, Большой террор, борьба с формализмом, нравственное одоление.

---

* Кондаков Игорь Вадимович, доктор философских наук, кандидат филологических наук, профессор, профессор кафедры истории и теории культуры факультета культурологии, Российский государственный гуманитарный университет; ведущий научный сотрудник, Государственный институт искусствознания.

Брусиловская Лилия Борисовна, кандидат культурологии, старший научный сотрудник Учебно-научной лаборатории мандельштамоведения, Институт филологии и истории Российского государственного гуманитарного университета.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00859 «Творчество С. Прокофьева как феномен отечественной и мировой культуры».

Kondakov I. V., Brusilovskaya L. B.
S. PROKOFIEV VS D. SHOSTAKOVICH
COMPARATIVE EXPERIENCE OF CREATIVE SURVIVAL

The article is devoted to the problems of creative survival in the totalitarian era, which S. Prokofiev and D. Shostakovich faced differently. If Shostakovich did not leave his homeland and could observe Soviet history at all stages of its development, then Prokofiev met with Soviet reality and ideology only after returning from exile. Shostakovich had already been severely affected by official criticism of his music, and Prokofiev, confident and enjoying worldwide fame, took Soviet criticism of his work with tragic bewilderment. Shostakovich tried to survive in the unbearable conditions of Stalin's dictatorship, seeking a fragile compromise, and Prokofiev sought to preserve his face and individual style despite all the dangers and threats. Responding to the pressure of the era, Shostakovich showed creative flexibility, although he reproached himself for weakness, and Prokofiev was firm in his principles and proved the uniqueness of his music and personality even in the face of imminent death.
Keywords: creative survival, individual style, style of the Stalinist era, polystylistics, return to the USSR, the collapse of humanism, the Great terror, the fight against formalism, moral overcoming.

В отличие от Шостаковича, с самого начала своего творчества любившего «полистилистику» (идущую от увлечения Малером и ранним Стравинским) и часто игравшего с «чужими» стилями, цитатами и музыкальными аллюзиями, С. Прокофьев говорил: «Кардинальным достоинством (или пороком, если хотите) моей жизни всегда были поиски оригинального, своего музыкального языка. Я ненавижу подражание, я ненавижу избитые приемы. Я не хочу быть под чьей-то маской. Я всегда хочу быть самим собой» [8, с. 612].

Эта декларация авторского моностиля, явно полемически направленная и против И. Стравинского, и против Д. Шостаковича, многое объясняет в позиции Прокофьева. Неслучайно, приехав в 1927 г. в Советский Союз на гастроли, Прокофьев отозвался о молодом Шостаковиче свысока: «Он талантлив, но не всегда принципиален» [5, с. 447]; это означало, в системе Прокофьева, что Шостакович слишком увлекается чужими стилями и потому рискует потерять свой. Даже вполне оригинальный 1-й концерт Шостаковича для фортепьяно с оркестром, услышанный Прокофьевым в доме писателя А. Толстого в 1934 г. (а Прокофьев очень интересовался этим концертом в эмиграции и собирался пропагандировать его за рубежом), вызвала у него отрицательную реакцию: «Стилистически пестро» [8, с. 180] (С. Волков этот эпизод завершает так: оскорбленный пренебрежительной оценкой Прокофьева, Д. Шостакович выбежал из дома Д. А. Толстого, назвав Прокофьева «негодяем и подлецом» [5, с. 447]). Еще одна известная острота только что вернувшегося из-за границы Прокофьева, относящаяся к его младшему современнику — Шостаковичу: «Наш маленький Малер» [8, с. 446] (имелась в виду известная стилевая ориентация симфонического творчества Шостаковича на малеровский симфонизм).

Однако Прокофьев не сразу понял, что в Советском Союзе от композиторов если прямо и не требуется, то во всяком случае ожидается ориентация не на *свой*, а на некий коллективный, единый и до известной степени нормативный стиль. Пресловутые «избитые приемы», «подражание», «эпигонство» не только не осуждались, но скорее даже приветствовались и поощрялись

(например, цитирование и перепевание музыкального фольклора и воссоздание псевдонародных мелодий, скажем, в официально одобряемых операх И. Дзержинского, Т. Хренникова, М. Коваля; балетах Б. Асафьева и Р. Глиэра или в киномузыке И. Дунаевского и Т. Хренникова; в хоровых песнях В. Захарова). Приветствовались подражание «кучкистам» и Чайковскому; воссоздание «единого советского стиля» как общей «матрицы» музыкального творчества композиторов СССР.

В этих условиях «чья-то маска» (в форме того или иного стиля) становилась для композитора распространенным приемом социальной или идеологической мимикрии или иронии, гротеска. Таковы, к примеру, все балеты Шостаковича, пародировавшие пошлость и примитивизм «советских» театральных сюжетов, идеологические клише, штампованные ситуации и характеры, что прекрасно поняли анонимные авторы статьи «Балетная фальшь», осудившие композитора за ерничество под видом доступности и массовости пошлых вкусов. «Авторы балета — и постановщики и композитор, — говорилось в руководящей статье «Правды», — по-видимому, рассчитывают, что публика наша нетребовательна, что она примет все, что ей состряпают проворные и бесцеремонные люди». Про музыку же балетов было сказано, что «она бренчит и ничего не выражает» [11, с. 11].

Обращение к «чужому» стилю у Прокофьева (всегда сознательное) преследовало цель не столько быть причастным «иному», сколько утвердить свое творческое «я» в контексте других стилей. Например, Прокофьев стилизовал венскую классику иронически (в 1-й, Классической симфонии, когда хотел подразнить своих слушателей своей близостью к Гайдну и Моцарту) и трактовал ее трагически (во второй части 5-й симфонии, когда изящная, но волевая тема, напоминающая Бетховена, претерпевает чудовищную метаморфозу, достигая кульминации жестокого неистовства, демонстрируя превращения немецкого духа с начала XIX к середине XX в.). Так было и при обращении композитора к русскому фольклорному мелосу или стилизации под него в период эмиграции (в «Сказках старой бабушки», в теме для вариаций из второй части 2-й симфонии и второй части 3-го фортепианного концерта, в «Сказке о Шуте», где фольклорные мотивы передавали ностальгию по России) и в советский период (в «Александре Невском», в «Здравице», «Иване Грозном», в операх «Семен Котко», «Война и мир», в «Повести о настоящем человеке», в балете «Сказ о каменном цветке», где русские темы апеллировали к дореволюционному или архаическому мировосприятию и противостояли официальному советизму).

Так было и тогда, когда Прокофьев обыгрывал близость к стилю Стравинского (в «Скифской сюите», в ряде своих балетов заграничного периода), в кантате «Здравица», во многом ассоциирующейся со «Свадебкой», в кантате «Александр Невский», где хор крестоносцев явно пародирует «Симфонию псалмов») — независимо от того, обыгрывал он этот стиль сочувственно или иронически. Наконец, и тогда, когда Прокофьев хотел продемонстрировать слушателям свою творческую преемственность по отношению к своим учителям и предшественникам-»кучкистам» — Мусоргскому, Бородину, особенно Римскому-Корсакову, а также Лядову и Глазунову (в операх «Игрок», «Семен Котко», «Война и мир», в балетах «Сказка о Шуте», «Блудный сын», «Сказ

о каменном цветке», в 4-й, 5-й и 7-й симфониях), — он вписывал свой неповторимый стиль в мощную, глубоко укорененную в национальной культуре художественную традицию и тем самым укрупнял его — именно как свой моностиль на фоне других стилей.

Когда Прокофьев собрался вернуться в СССР, его друг художник Ю. Анненков спросил его, «зачем он это делает», Прокофьев ответил:

> Меня начинают принимать в Советской России за эмигранта. <…> И я начинаю постепенно терять советский рынок. Но если я окончательно вернусь в Москву, то здесь — и в Европе, в Америке — никто не придаст этому никакого значения, и мои вещи будут исполняться здесь так же, как и теперь, а то и еще чаще, так как все «советское» начинает входить в моду. <…> Почему же, в таком случае, не доить разом двух коров, если они не протестуют? [2, с. 242].

Композитор в 1932 г. еще не знал, что после «окончательного» возвращения в Москву ездить в Европу и Америку ему больше не придется.

Когда зрелый и всемирно известный Прокофьев вернулся на родину, он совершенно не понимал «правил игры», по которым теперь ему придется жить в СССР. Даже в конце 1937 г., когда Прокофьев в последний раз был «выпущен» в Америку на зарубежные гастроли (дети остались заложниками в Москве), он, встречаясь с давним другом, американским композитором русского происхождения Владимиром Дукельским, попытался ответить на его опасный вопрос: «Как можно жить и работать в атмосфере советского тоталитаризма?» — крайне наивно или слишком осторожно, он высказал сентенции, весьма далекие от советской реальности.

> Вот как я это чувствую: политика мне безразлична — я композитор от начала и до конца. Всякое правительство, позволяющее мне мирно писать музыку, публикующее все, что я пишу, еще до того, как просохнут чернила, и исполняющее любую ноту, выходящую из-под моего пера, меня устраивает. В Европе мы должны ловить исполнения, улещивать дирижеров и театральных режиссеров; в России они сами приходят ко мне — едва поспеваю за предложениями [14, с. 383].

Вряд ли Прокофьев так думал на самом деле. Скорее всего, он просто так «отшутился» (если, конечно, так понимать его отговорку).

Правда, в это время еще не был расстрелян Мейерхольд, не был затравлен Таиров, не умер попавший в сталинскую опалу Эйзенштейн, не была арестована Пташка(домашнее имя первой жены С. Прокофьева — Лины Любера (Л. И. Прокофьевой). Ее арест был местью Сталина и Жданова за дерзкое поведение композитора на январском совещании деятелей советской музыки 1948 г.), получившая 20 лет ГУЛАГа «за шпионаж», а, самое главное — не было принято злосчастное Постановление об опере «Великая дружба» — со всеми вытекавшими из него драматическими последствиями для самого композитора — неисполнением музыки, жестким социальным заказом, нелепыми предписаниями и запретами в отношении тематики и жанров, политико-идеологическим диктатом в отношении музыкальной формы и музыкального языка, смертью ближайших друзей — Н. Мясковского, П. Ламма, Б. Асафьева…

Однако нельзя сказать, чтобы Прокофьев совсем не имел сигналов насчет того, как советское правительство «позволяет» композитору «мирно писать музыку», как оно публикует «всё», что ни напишет композитор, как оно «исполняет любую ноту», вышедшую из-под пера творца. Ведь уже в 1927 г., во время своей первой гастрольной поездки в СССР, Прокофьев не смог освободить из заключения своих «политически неблагонадежных» родственников, да и сам боялся «влипнуть в какую-нибудь политическую историю» [10, с. 532]. А относительно того, насколько индифферентно советское правительство к композиторам, Прокофьев мог судить по тому, как в 1936 г. газета «Правда» негативно высказалась о композиторе Шостаковиче, причем подряд о двух стилистически взаимоисключающих его произведениях: 28 января — о серьезной опере «Леди Макбет» с явным привкусом оппозиционности режиму; 6 февраля — о «легком», популярном балете «Светлый ручей», который можно, скорее, заподозрить в политической конъюнктуре и советском сервилизме, в подыгрывании обывателю с его низкопробными вкусами. Прокофьеву, должно быть, было особенно трудно понять, чего хотят от Шостаковича (да косвенно и от него самого) власти — то ли простого и понятного, то ли нового и серьезного; то ли трагического, то ли комического; то ли вокального, то ли инструментального.

Написанная самим Прокофьевым на заказ кантата «К 20-летию Октября» на тексты Маркса — Энгельса, Ленина и Сталина, была запрещена к исполнению (не исключено, что с ведома, если не с подачи самого вождя, на чьи, в частности, тексты она и была сочинена). Когда Прокофьев летом 1937 г. представил ее «музыкальному руководству», композитор услышал первую нелицеприятную оценку своего сочинения: «Что же вы, Сергей Сергеевич, взяли тексты, ставшие народными, и положили их на такую непонятную музыку?» [5, с. 444]. С большим трудом находили путь на сцену шекспировский балет, опера на советский сюжет («Семен Котко» и «Повесть о настоящем человеке»), на сюжет русской литературной классики («Война и мир») или зарубежной классики («Дуэнья», или «Обручение в монастыре»). Не менее драматична была судьба киномузыки Прокофьева (долго не выходил на экраны «Александр Невский», вторая серия «Ивана Грозного» была запрещена к показу). Осуждение 6-й симфонии, обвиненной в «формализме», «Оды на окончание войны», Симфонии-концерта для виолончели с оркестром и т. д. свидетельствовало об «ущербности», с советской точки зрения, и симфонического, и камерного его творчества, равно как и оперного. Круг самореализации Прокофьева-творца стремительно сужался.

Прокофьев был совершенно не готов к тому, чтобы отказаться от себя и своего стиля, даже когда пытался (неудачно, конечно) сочинять массовые советские песни и походные марши. Прокофьеву поначалу наивно казалось, что ему достаточно сочинить в честь 60-летия Сталина юбилейную кантату «Здравица» (1939, на псевдонародные тексты, возможно, придуманные им самим [4, с. 131] — И. Вишневецкий высказал предположение, что мифологичная (и мифогенная) кантата «Здравица» к 60-летию Сталина была написана на разноязычные тексты, «подбор которых, если не авторство, принадлежит, без сомнения, самому Прокофьеву» [4, с. 131]; фольклорные тексты, будто бы подобранные Прокофьевым, до сих пор не найдены), как его уже призна́ют

советским художником. Между тем в Советском Союзе «от художника требовались даже не преувеличенные (и потому абсурдные) хвалы, а нечто другое — доказательства верности, в которых художник должен был идти до конца, вплоть до отказа от себя самого» [14, с. 383]. У Шостаковича подобное могло получиться (и неоднократно получалось). У Прокофьева — никогда. Выбирая между «смертью автора» и собственной смертью как личности, как человека, Прокофьев, несмотря на все свое жизнелюбие и неискоренимый оптимизм, безусловно, предпочел бы «гибель всерьез» (выражение Б. Пастернака).

Поэтому даже заказное славословие вождя («Здравица») было написано Прокофьевым без всяких скидок на общепризнанный официальный стиль (музыкальный «соцреализм»). Отсюда идет не только неожиданная — неоязыческая и неохристианская — трактовка Сталина как всеобщего Жениха на всенародной Свадьбе («Се грядет Жених…» — новый Христос в псевдоцерковном ритуале), но и иронический авторский комментарий к этому славословию, словно не принимаемому композитором всерьез (знаменитые «гаммы», распеваемые хором в кульминационный момент «славления» вождя, — синоним политидеологических «прописей», без которых — «никуда»!). А всенародное торжество, ликование людских толп, ведомых великим Сталиным, в кантате Прокофьева к 30-летию Октября «Расцветай, могучий край» интонационно напоминает марш Труффальдино из оперы «Любовь к трем апельсинам», полный авторской иронии, насмешки, гротеска, сарказма (только нарочито замедленный); композитор представляет юбилейное народное шествие в виде цепочки вечных детей, увлекаемых в омут дудочкой Крысолова. Но эти зашифрованные «шутки гения» отнюдь не компенсировали нарастающего пессимизма художника, предчувствующего наступление худшего и «самого худшего».

Некогда сверкающее всеми красками, лучезарное, радостное, творчество Прокофьева, по мере включения композитора в советскую жизнь, стало «меркнуть», «темнеть», терять безоблачный оптимизм. Конечно, многое в настроениях композитора можно объяснить обстоятельствами — личными и историческими, социально-политическими и культурно-идеологическими. Большой Террор, сопровождающийся арестом и гибелью друзей; Великая Отечественная война и послевоенная разруха; идеологические постановления партии — от посвященного журналам «Звезда» и «Ленинград» до последнего — об опере «Великая дружба», чреватого запретами и гонениями выдающихся композиторов (включая самого Прокофьева). И одновременно — разрыв с первой женой и уход из семьи, бездомность, скитания по гостиницам; первый инсульт и начало тяжелой болезни, оказавшейся неизлечимой; арест первой жены и отчуждение от сыновей, воспринявших второй брак отца как измену, предательство; отсутствие минимальных средств на существование, особенно после запрета на исполнение всех его произведений…

И все же главные мотивы советского творчества Прокофьева лежали гораздо глубже, нежели простая реакция на исторические и личные жизненные обстоятельства. Его все чаще охватывает ощущение обреченности, безысходности, законченности пройденного пути. Куда девались хваленый оптимизм и легкость прокофьевского характера, его целеустремленность, дерзость, несгибаемость? Даже музыка волшебного балета «Золушка», на удивленье, бес-

конечно печальна: все эти щемящие, тревожные вальсы, гавоты, галопы; даже заключительное Amoroso наполнено тайной скорбью расставания, неизбежного конца, который наступает, вместе с разочарованием, во всякой сказке… А бой курантов в конце II акта, символизирующий конечность времени, а вместе с ним и жизни, звучит в балете как катастрофа, как крушение лучших надежд на счастье и любовь, на светлое будущее, предвосхищая заключительную партию I части 7-й (прощальной) симфонии Прокофьева, где тоже неоднократно изображаются таинственные «часы жизни», отсчитывающие последние ее мгновения, неумолимо истаивающие к концу симфонии.

Еще более заметны эти смысловые сдвиги в поздних прокофьевских симфониях. Изменяется даже их общий тональный план. Как мы помним, первые четыре симфонии Прокофьева представляли попарно «светлые», по преимуществу диатонические тональности — ре мажор / минор и до минор / мажор. (Будучи пианистом, Прокофьев любил «белые клавиши» и часто гордился тем, что может сочинять мелодии на «белых клавишах».) Теперь же, в 1940-е и 1950-е гг., спектр прокофьевских симфоний смещается в область «черных» — бемольных (и диезных) — тональностей; колорит звучания заметно «темнеет» и «мрачнеет» — почти в соответствии с нумерацией симфоний: 5-я симфония (1945) — B-dur; 6-я симфония (1947) — es-moll; 7-я (1952) — cis-moll. И только одна Симфония-концерт для виолончели с оркестром осталась в той же тональности, в которой был написан Первый виолончельный концерт (1938), — e-moll (начатый в Париже еще в 1933 г.), хотя — с учетом модуляционных внутренних сдвигов — и она заметно «темнеет», по сравнению с Первым виолончельным концертом. К тому же эта симфония, которую С. Слонимский считал возможным называть «Восьмой симфонией» Прокофьева [16, с.129], отличается не меньшими тревожностью, драматизмом, неясными предчувствиями, сумрачностью, хотя общий колорит ее, конечно, — более просветленный, как бы обращенный в парижское прошлое.

Из трех (или даже четырех!) «советских» симфоний Прокофьева только первая (5-я) носит внеличностный, определенно эпический характер. Здесь наиболее сильны героические и патриотические переживания; неслучайно ее нередко сравнивают с «Богатырской» симфонией А. Бородина и даже прямо именуют «богатырской». При всей опосредованности и субъективности подобных аллюзий в музыке, героизм и эпичность Пятой носят объективный характер (особенно заметно в первой и последней частях этой симфонии). Авторское «я» лишь подключается к коллективным напряжениям и страстям, к общенародным реакциям на войну и потрясения, с ней связанные; при этом личные переживания как бы отходят на задний план. Эта симфония демонстрирует причастность художника к общей судьбе — народа, страны, мира. Даже фантастическое превращение моцартовски игривой темы из Скерцо (II часть) в жестокую токкату, пронизанную фанатизмом и неистовством, — не плод воображения автора, а, как он понимает, сама объективная природа метаморфоз немецкого духа, по своей глубинной сути агрессивного и механического, что рано или поздно должно было сказаться в формах его самоосуществления (и сказалась в полном объеме — во время Великой отечественной войны).

Другое дело, что прокофьевская 5-я симфония, в отличие от шостаковических 7-й и 8-й, также связанных непосредственно с темой войны и с военными переживаниями и созданных буквально «по следам событий», была написана к уже несомненному завершению войны (сочинялась летом 1944, а впервые исполнена в январе 1945 г.) и представляла в большей степени, чем «военные» симфонии Шостаковича, взгляд художника на события «военного лихолетья» с какой-то временно́й дистанции, обобщенно. Прокофьев не столько непосредственно отображает Великую Отечественную войну, сколько создает образ войны вообще, передает средствами музыки осуществленную волю к Победе (в 7-й симфонии Шостаковича, завершенной в начале 1942 г., передана, скорее, вера в Победу, надежда на ее осуществимость и неизбежность). Западные исследователи отмечали, что Прокофьеву, в отличие от большинства своих современников-композиторов, удалось избежать «военной риторики», «напыщенности» финала, что авторская мысль в 5-й симфонии уже обращена к «возвращению мирной жизни», передаваемой в «пасторально-веселых тонах» [7, с. 112] и т. п.

На самом деле содержание Пятой Прокофьева вовсе не такое уж идиллическое. Образы борьбы, требующей предельного напряжения сил, скорбные размышления, мрачные отблески пережитых испытаний занимают немалое место в целом симфонии. Однако мужественная устремленность в будущее, светлые надежды и бурная радость от предощущения свободы и возможного счастья в конечном счете преобладают у Прокофьева. Война осмысляется как рубеж, разделяющий две исторические эпохи; через нее было необходимо пройти, несмотря на все потери, все бедствия, все драматические переживания, для того, чтобы выйти в новое качество жизни, обрести новый взгляд на мир, более уверенный и бодрый. Сам композитор в выступлении по радио в ноябре 1945 г., накануне очередной годовщины Октябрьской революции, предваряя трансляцию концерта из своих сочинений, говорил про 5-ю симфонию: «Я задумал ее как симфонию величия человеческого духа» [13, с. 125]. Несмотря на некоторую выспренность этого высказывания, композитор явно выражал глубоко выношенную им идею произведения.

Точно так же, как это происходит в его 5-й симфонии, у Прокофьева рождается амбивалентный образ войны в опере «Война и мир»: в ней зритель и слушатель могут узнать и облик Отечественной войны 1812 г., и Русско-Германскую войну 1914, и современную ему Великую Отечественную, и любую войну вообще — с одной стороны, как воплощение всеобщего разрушения, смерти, взаимоуничтожения народов и гибели отдельных людей, как крушение гуманизма и апофеоз бессмысленной и нарастающей жестокости, как нераздельность Добра и Зла в реальности, а с другой, — как объединяющее и воодушевляющее людей начало, как символ патриотической сплоченности и целеустремленности народа, как конечное торжество Добра над Злом, гуманизма над бесчеловечностью. Как заметил С. Слонимский, в 5-й симфонии разворачивается столкновение бемольных тональностей, символизирующих утверждение светлого, эпического начала, и диезных тональностей, означающих экспрессивное мелодическое развитие [16, с. 208]. Точно так же обобщенно и символически начинают во время войны звучать кантата «Александр

Невский» и музыка к первой серии фильма «Иван Грозный», где обращение к далеким историческим примерам нисколько не уменьшает остро современного звучания соответствующих музыкальных (как и визуальных) образов.

Нельзя не упомянуть здесь и еще одно этапное для Прокофьева произведение — увертюру «Ода на окончание войны» (впервые исполненную в ноябре 1945 г.). В своем выступлении по радио, предварявшим трансляцию концерта из произведений композитора, Прокофьев изложил условную программу:

> Начинается Ода сурово и торжественно; затем следует эпизод энергичного характера — это темы восстановления, созидания; дальше, из наступившей тишины постепенно возникает тема пробуждения радости, все возрастающей к финалу, который я назвал бы: «Бейте в колокола и тимпаны» [11, с. 126].

Своеобразие замысла диктовало необычную оркестровку «Оды»: из состава симфонического оркестра были исключены все струнные, кроме контрабасов; наряду с деревянными и медными духовыми большую роль играли ударные, прежде всего литавры и колокола, а также используемые в качестве ударных 8 арф и 4 фортепиано.

Картина Победы и наступившего мира получилась у Прокофьева в «Оде» довольно зловещая, тяжеловесная. Основная тема, особенно мрачная в увеличении, разворачивается медленно, с трудом, напоминая едущую с поля боя тяжело нагруженную оружием бронированную колымагу, со скрипом и грохотом надвигающуюся на слушателей. Звучащие в высоком регистре праздничные фанфары, русские народные плясовые наигрыши и попевки захлебываются и тонут в грохоте не то выстрелов победных орудий, не то преувеличенно аффектированного барабанного боя, знаменующего собой триумф победителей. У слушателей создается впечатление, что в «связке» войны и мира главенствует война, диктующая миру свои условия жизни. Наступивший мир слишком обременен войной, слишком наполнен военными переживаниями, представлениями, мыслями, планами; он подавлен грозной памятью о войне, о титанических усилиях и потерях народа, о грядущих напряжении и тревогах, о страшной цене завоеванной Победы и хрупкости мирной жизни, поддерживаемой силой оружия и давлением власти. В «Оде» гораздо менее слышны радость и торжество, как бы пробивающиеся на поверхность жизни; больше — озабоченность, неуверенность, неизвестность, тревога. Неслучайно прокофьевская «Ода на окончание войны» была сразу же официально осуждена за «формализм», упадочничество и т. п.

Шестая симфония (1945–1947) — гораздо более личная и лирическая, нежели Пятая и в то же время — более абстрактная и трагическая. Считается, что 6-я, как и 5-я, во многом тоже связана с военными переживаниями, только на сей раз — как воспоминаниями о недавней войне, ее потерях, испытаниях и тревогах, и все эти переживания, воспоминания, потери и тревоги преломлены личностно, субъективно, через индивидуальный опыт жизни. Сам композитор дал основания для такой именно интерпретации этого своего несчастливого творения. Как бы оправдываясь перед современниками, Прокофьев в беседе с И. В. Нестьевым в октябре 1947 г. сказал: «Сейчас мы радуемся достигнутой победе, но у каждого из нас есть незалеченные раны: у одного

погибли близкие, другой потерял здоровье… Об этом не следует забывать» [9, с. 537]. Впрочем, несмотря на робкие попытки оправдать трагические настроения в послевоенный период (в то время как идеологи жаждали как раз помпезной риторики по поводу великой Победы и ее Полководца), 6-я симфония почти сразу же была официально обвинена в формализме, пессимизме и индивидуализме, делающим симфонию недоступной и непонятной широким народным массам.

Шестая Прокофьева и в самом деле, по сравнению с его же Пятой, была не очень доступной и не вполне понятной широкой слушательской аудитории. Это связано с тем, что авторская концепция симфонии далеко не проста. Менее всего драматические образы симфонии объясняются потерей близких и здоровья во время войны (возможно, это самый поверхностный пласт ее семантики). Элегические медитации автора о своей эпохе все время прерываются грозным напоминанием «из бездны» (рев низких медных), краткие оазисы безмятежной лирики окаймляются траурными «пятнами», чем поддерживается ощущение безнадежности, безысходности; с трудом достигаемое печальное умиротворение взрывается криками отчаяния. К тому же тональность ми-бемоль минор, ставшая ключевой для 6-й симфонии, по праву считается исключительно мрачной, «самой минорной из всех возможных» [1, с. 399] (автор характеризует основную тональность последнего, 15-го квартета Шостаковича, своего рода автореквиема композитора (как и 8-й квартет)). Даже трагедийная Третья прокофьевская симфония на фоне Шестой не кажется столь пессимистической, выражающей предельное, нечеловеческое напряжение.

В заключение 6-й симфонии жизнерадостный финал, символизирующий народное праздненство, то и дело омрачается грозными тенями прошлого, всплывающими из I части (но это может быть не только память о войне, но и тень Большого террора, косвенно задевшая в 30-е годы и Прокофьева), и полными душераздирающей экспрессии всплесками — по выражению автора, «вопросами, брошенными в вечность». Автор обращал особое внимание друзей-музыкантов на смысл и значение этих «вопросов» для понимания целого симфонии, ее идейной концепции. На вопрос жены, М. А. Мендельсон, что значат эти отчаянные выкрики, Прокофьев, обычно очень сдержанный в комментариях к своим произведениям, в конце концов, после настойчивых просьб, пояснил, что дважды задаваемый им вопрос без ответа означает: «Что же такое жизнь?» [14, с. 73]. Может быть, впервые за весь свой творческий путь Прокофьев глубоко задумался о смысле жизни, о смысле собственной жизни…

Неотступные мысли о близкой смерти, о незавершенных творческих и жизненных планах, о ближайшем послевоенном будущем, которое оказалось не слишком-то светлым и радостным, не очень «послевоенным» (начало холодной войны и «железный занавес» напоминали, скорее, «предвоенную» ситуацию, а начавшееся сверху «закручивание идеологических гаек» (печально знаменитые постановления ЦК о журналах «Звезда» и «Ленинград», о репертуаре драмтеатров, о кинофильме «Большая жизнь») предвещало новый виток идеологической гражданской войны внутри страны. Прокофьевская интуиция не обманывала композитора: впереди творческую интеллигенцию Советского Союза ждали суровые времена, весьма далекие от надежд на безоблачное сча-

стье, свободу творчества, внутреннюю гармонию, большую открытость миру и, в частности, Западу.

Бдительных идеологов сталинизма не могли обмануть конъюнктурные объяснения композитором своих мрачных настроений (воспоминания о тяготах войны, сожаления о начавшейся болезни или осуждение «происков империалистов», замышляющих новую войну, и т. п.). Шестая симфония Прокофьева содержала в себе серьезные сомнения художника относительно окончательности Победы, ее цены и результатов, перспектив послевоенной жизни, полной тревог и самоограничений. Впереди у страны оказались новые испытания, может быть, не менее трагические и трудно разрешимые, чем во времена Великой Отечественной, но зато и менее очевидные для понимания и сочувствия. Осуществление самых мрачных предчувствий Прокофьева не заставило себя ждать.

Когда в январе 1948 г. в ЦК ВКП(б) было собрано совещание деятелей советской музыки, на котором с докладом выступил сталинский идеолог А. Жданов, именно Прокофьев повел себя на удивление неадекватно. Существует несколько устных легенд, рассказанных очевидцами этого эпизода, различающихся некоторыми несущественными деталями.

Считается, что обращенные к присутствующим слова А. Жданова: «За истекший период правительство многих из вас наградило Сталинскими премиями, в том числе и тех, кто грешил по части формализма. То, что вас наградили, — это был большой аванс» [6, с. 29], — были сказаны при появлении в зале С. Прокофьева, увешанного медалями с изображением Сталина. С. Волков, опираясь на противоречивые свидетельства очевидцев, считал, что Прокофьев сознательно так обрядился — «не без оттенка вообще-то не свойственного ему юродства: он был в огромных валенках, и при этом на его затрапезном пиджаке красовались развешанные в живописном беспорядке пять сталинских лауреатских значков». Поведение опального композитора явно носило демонстративный, эпатажный характер, напоминая знаменитые его дерзости юношеского периода.

Так, рассказывают, что «Прокофьев во время выступления Жданова вел себя вызывающе, откровенно демонстрируя свое к нему невнимание»: по свидетельству Т. Хренникова, «во время выступления Жданова Прокофьев стал громогласно переговариваться со своим соседом слева»; И. Эренбург, ссылаясь на собственное признание С. Прокофьева, утверждал, что композитор ««задремал» и, проснувшись, начал громко выяснять — кто же это выступает?» Впереди Прокофьева сидел М. Шкирятов, всесильный председатель Комиссии партийного контроля при ЦК ВКП(б), известный личным участием в допросах с пристрастием особо важных арестантов, он несколько раз пытался призвать композитора к порядку. Прокофьев «сначала Шкирятова подчеркнуто игнорировал, но в конце концов устроил сцену: «Я — сталинский лауреат, а кто вы такой, чтобы делать мне замечания?»». После длительной перепалки, приобретавшей все более острую форму, «Жданов был вынужден на время прервать свою речь» [5, с. 503–504]…

А вот этот же эпизод в рассказе композитора Никиты Богословского, соседа Прокофьева по дому в Проезде МХАТ:

> Прокофьев Сергей Сергеевич опоздал и сел где-то впереди. Он был в пимах, с огромным толстым портфелем и со значком лондонского королевского общества. Было душно, он выглядел уставшим… Сел, закрыв глаза и, наверное, задремал. Сидевший рядом Шкирятов вдруг громко, на весь зал сказал: «Прокофьеву не нравится речь Андрея Александровича. Он заснул». Прокофьев открыл глаза и спросил: «А вы, собственно, кто такой?» Шкирятов показал на свой портрет, висящий на стене, и говорит: «Вот это я». Прокофьев очень удивился: «Ну и что?» Тогда встал Попов, секретарь ЦК, который вел это собрание, и сказал: «Товарищ Прокофьев, вы тут шумите, а если вам не нравится речь Андрея Александровича, можете уйти!» Прокофьев встал и ушел… [3, с. 27].

Согласно другим воспоминаниям, Прокофьева, обратившегося к соседу по столу с каким-то вопросом, одернул сидевший поблизости известный партийный сановник (видимо, все тот же М. Шкирятов): «Слушайте. Это вас касается». Тот посмотрел на резонера и невозмутимо ответил: «Я никогда не обращаю внимания на замечания людей, которые не были мне представлены» [15, с. 257].

В своем «Слове о Прокофьеве» его младший современник А. Шнитке говорил о формах художественного и житейского противостояния Прокофьева своему времени:

> Этот человек, конечно же, знал ужасную правду о своем времени. Он лишь не позволял ей подавить себя. Его мышление оставалось в классицистских рамках, но тем выше была трагическая сила высказывания во всех этих его гавотах и менуэтах, вальсах и маршах. Он в буквальном смысле слова был Господином в галстуке, поэтому, когда он явился в 1948 г. на ждановский квазиинтеллектуальный спектакль истребления в ЦК партии — в бурках и лыжном костюме, — это имело более глубокий смысл, чем просто внешняя форма [17, с. 190–191].

(Известно, что Прокофьев со времени своего возвращения из заграницы всегда отличался в одежде изысканностью и даже подчеркнутым франтовством: носил модные куртки и ботинки «оттуда», любил яркие галстуки и употреблял французские духи.)

После Постановления Прокофьев оказался «реабилитированным», да и то частично, самым последним; значительно позже Шостаковича. До Прокофьева дошла информация от Е. Н. Бухштаб, учительницы музыки дочери Молотова, что «Сталин будто был очень огорчен, что в список включили Шостаковича и Шебалина: «они наши» — будто бы он сказал Молотову» [14, с. 240]. В комментариях к процитированным воспоминаниям О. П. Ламм, дочери близкого друга Прокофьева и Мясковского П. А. Ламма, М. Рахманова пишет: «Разумеется, «огорчение» Сталина могло быть очередным проявлением его коварства, но отсюда следует, что Прокофьев и Мясковский оценивались им — вполне проницательно — как «не наши»» [14, с. 236]. Прокофьев вполне отдавал себе отчет в том, что «нашим» для Сталина и Жданова он так и не стал, как и они для него не стали «своими».

Когда от него в феврале 1948 г. потребовалось покаяние, Прокофьев не явился на очередное заседание композиторов, но направил тогдашнему только что назначенному председателю Комитета по делам искусств П. И. Лебедеву и генеральному секретарю ССК Т. Н. Хренникову сдержанное письмо,

в котором не столько признавался в допущенных ошибках и собственном формализме, называя эту «заразу» появившейся в его творчестве «от соприкосновения с рядом западных течений», сколько пытался «сохранить лицо». С нескрываемой гордостью опальный композитор констатировал: «В ряде моих последующих работ — «Александр Невский», «Здравица», «Ромео и Джульетта», 5-я симфония — я стремился освободиться от элементов формализма, и, как мне кажется, в некоторой степени мне это удалось» [15, с. 158]. Прокофьев явно повел себя неадекватно ситуации, и вовсе не потому, что «не знал», как принято отвечать в Советском Союзе в ответ на недоброжелательную и несправедливую критику, — униженной самокритикой, переходящей в самобичевание. Просто для Прокофьева такое поведение в кризисной ситуации было в принципе неприемлемым.

После оправдания своего «формализма» «известным самоуспокоением», Прокофьев перешел в контрнаступление. Он завел речь о мелодии, в отсутствии которой его обвиняли с партийных трибун.

> Я очень люблю мелодию, считаю ее самым важным элементом в музыке и работаю над улучшением ее качества в моих сочинениях многие годы. Найти мелодию, сразу понятную даже непосвященному слушателю и в то же время оригинальную, — самое трудное для композитора. Здесь его стережет целое множество опасностей: можно впасть в тривиальность или пошлость, или в перепев уже ранее сочиненного [15, с. 158–159].

В общем, вместо ожидаемого самобичевания Прокофьев, со свойственной ему гордыней, прочел коллегам лекцию о композиторском профессионализме, опасностях дилетантизма, размышляя попутно о проблемах собственного творчества, выставляемого другим в пример. Таким же образом были позднее построены и другие письма Прокофьева в руководящие музыкальные органы. Как справедливо заметил Л. Акопян, «Прокофьев, даже каясь, старался выглядеть достойно, тогда как Шостакович, судя по стенограмме его речей, ни о чем подобном не думал» [1, с. 275].

На этом же собрании пришлось с покаянием выступать Шостаковичу. Позднее Шостакович вспоминал:

> Не надо было приходить. Прокофьев умнее, отписался, прислал письмо — суховатое, холодное, но вроде согласен, что допустил некоторые ошибки. <…> А я вот пришел. Объявляют мою фамилию, что буду говорить — понятия не имею, знаю, что необходимо каяться — отговорюсь как-нибудь. Иду из зала к трибуне, по дороге <…> некто ловит меня за рукав, сует мне бумагу: «Возьмите, пожалуйста»… Сперва я не понял, в чем дело, он объясняет шепотком, этак ласково, снисходительно, покровительственно: «Тут все написано, зачитайте, Дмитрий Дмитриевич». <…> Вылез я на трибуну, стал читать вслух кем-то состряпанный гадкий, глупый бред. Да, читал, унижался, читал эту якобы «свою» речь — читал как последнее ничтожество, совершенно как паяц, петрушка, кукла картонная на веревочке!!! [12, с. 216–217].

Ролевое поведение Шостаковича, его показные смирение и покорность, пусть и добытые насильно, полностью устраивали и новое руководство Союза композиторов, и партийных чиновников.

А Прокофьев не смог бы прочесть «чужой текст», как не мог признать ошибочности своего творчества в целом, как не мог отказаться от пройденного пути или поменять свой стиль. Он не смог бы примириться с ролью «паяца», «петрушки», «картонной куклы», передергиваемым партийными кукловодами. И вообще он никак не мог понять, чего от него требуют. Композитор по возможности (насколько ему позволяли художественный вкус и верность своему стилю) упрощал свой музыкальный язык, избегал диссонансов, вводил в свою музыку народные мелодии… Но каждый раз его ожидала одна и та же разгромная критика, одни и те же обвинения в приверженности западному модернизму, пресловутой «антинародности», непонятности массам, недостаточной мелодичности, диссонантности и т. п. Выслушивая и читая это после каждой новой попытки творческой самореабилитации, Прокофьев с отчаянием повторял, обращаясь к жене, Мире Мендельсон: «Ничего не понимаю!» [14, с. 124]

И действительно, Прокофьев ничего не понимал в происходящем. Он не понимал, чего хотят от него, всемирно признанного профессионала, «партия и правительство»: на какие темы и в каких жанрах нужно сочинять музыку? какими средствами «дозволено» выражать свои мысли? каковы критерии оценки художественного таланта и его лояльности к советской власти? почему сегодня власти предпочтительно одно, а завтра — другое? почему после недавних пяти Сталинских премий он за те же произведения, что были только что награждены, впал в немилость? и т. д. Конечно, он отдавал себе отчет в том, что не последнюю роль в осуждении его творчества играют и его дореволюционное интеллигентское происхождение, и недавнее эмигрантское прошлое, и связи с заграницей, и первая его жена-иностранка, и дружба с «враждебными элементами», вроде Вс. Мейерхольда, Н. Сац, А. Таирова и др., и беспартийность, и принадлежность к музыкальному модернизму и авангарду, и яркая творческая индивидуальность, не способная к сдаче своих позиций и беспринципным компромиссам, а все его попытки как-то адаптироваться к требованиям советской власти являются не вполне удачными и не вполне честными, а потому и не вызывают большого доверия со стороны партийно-государственных функционеров от музыки, не говоря о политических вождях, в музыке не разбирающихся и тяготеющих к пошлым массовым вкусам.

Не менее тяжело воспринимал он официальный запрет на исполнение всех своих произведений. С тоской говорил он ночью жене: «Неужели я больше никогда не услышу «Войну и мир» и ни одного своего сочинения?» А днем допрашивал своего неизменного друга Н. Мясковского: «Неужели все наши сочинения не нужны, будут заброшены!» [14, с. 257]. Незадолго до смерти от рака, начавшегося после исторического постановления о музыке, Николай Яковлевич, отвечая на мучивший их обоих вопрос, пробормотал: «Вот хлопотал, хлопотал всю жизнь, а оказалось, не для чего было» [14, с. 214]. Бессмысленность безжизненного творчества и жизни без творчества угнетала более всего и Прокофьева.

Последняя, Седьмая симфония писалась Прокофьевым как завещание. Конечно, ни к какой «советской молодежи» она не была обращена (как об этом было написано в программе первого исполнения — из конъюнктурных соображений). На самом деле Седьмая обращена к юности самого

композитора, в начало XX в. Чередой проходят музыкальные образы, словно вышедшие из-под пера «кучкистов» — Римского-Корсакова, Мусоргского, консерваторских учителей — Лядова, Глазунова, Черепнина, проскальзывает мимолетной тенью намек на любимый Прокофьевым глинкинский Вальс-фантазию… Это уже не юный бунтарь Прокофьев, дерзящий своим консервативным профессорам и «левачащий» по любому поводу, — это Прокофьев, вернувшийся в свою консерваторскую юность равным своим великим учителям, конгениальным классикам русской музыки, неотделимый от них, включенный в непрерывную музыкальную традицию русской культуры. Это же символизировали и два «Пушкинских» вальса Прокофьева, написанные в роковом 1948 г. Какое значение могли иметь для автора 7-й симфонии публичные разносы и обличения критиков, если он уже пребывал в вечности, в кругу своих бессмертных предшественников… Жизненный путь композитора завершился погружением в память, возвращением к истокам, идентификацией с русскими классиками.

Запертый в крохотную комнатушку на четвертом этаже дома в проезде МХАТ (б. Камергерский), где помещались лишь старенькое пианино, письменный стол, привезенный из Парижа, этажерка с нотами и диван, переживая творческий упадок и теряясь от неопределенности, казавшейся подчас безысходностью, в ожидании последних правительственных сообщений о состоянии умирающего вождя, от которых зависело так многое в творчестве и жизни композитора, С. Прокофьев не смог пережить Сталина, опередив тирана собственной кончиной от очередного инсульта на один час. По ощущению многих своих современников, например, Д. Шостаковича, он «умер униженным и сломленным человеком, ощущавшим — быть может, несправедливо, что его схватка со Сталиным окончилась компромиссом на грани поражения» [1, с. 571].

Узнав о кончине Прокофьева вскоре после того, как дочь сообщила ему о том, что умер Сталин, Шостакович нашел в себе мужество (единственный среди крупных композиторов своего времени!) в разгар траурных мероприятий в связи со смертью вождя пойти на похороны своего недавнего соперника и творческого оппонента.

Испытывая те же муки самолюбия и совести, он пришел к Прокофьеву лишь для того, чтобы почтительно поцеловать покойному руку и смиренно сказать над гробом композитора непритязательные слова: «Я горжусь тем, что мне посчастливилось жить и работать рядом с таким великим музыкантом, как Сергей Сергеевич Прокофьев» [1, с. 570]. В этой трафаретной фразе проявилось невольное признание Шостаковичем нравственного и творческого величия Прокофьева, сумевшего — ценой жизни — остаться самим собой, не поступившись даже в самых безысходных обстоятельствах ни своим авторским «я», ни своими художественными принципами.

Описывая похороны Прокофьева, умершего в один день со Сталиным, А. Шнитке рисует символическую картину:

> …По почти пустой улице, параллельной бурлящему потоку трагически-истеричной массы, что оплакивала Сталина, двигалась в противоположном направлении небольшая группа людей, неся на плечах гроб величайшего русского композитора того времени. <…> Так и остался в истории образ лишь этой ма-

ленькой, особой группы людей, двинувшихся в путь с иным намерением и к иной цели. Этот образ кажется мне символичным. Ибо подобное движение против течения в то время было абсолютно бесперспективным. И все-таки даже тогда существовала, как в любую из прежних эпох, возможность выбора между двумя решениями, из которых истинным оказалось лишь одно [17, с. 194].

Среди кучки людей, провожавших в последний путь Прокофьева, был и Д. Шостакович.

Казалось бы, сталинская эпоха победила гениального музыканта, сломила его морально, заставив сочинять «Повесть о настоящем человеке» и «Сказ о каменном цветке», «На страже мира» и «Зимний костер», и физически, сведя его в могилу — постаревшего, затравленного, растерянного, испуганного — в неполные 62 года. «И все-таки, — пишет Шнитке, — Прокофьев был не из той породы людей, что гнулись под бременем эпохи. Правда, в его жизни нет примеров открытого сопротивления ритуальному театру истребления. Зато нет и уступок. Он принадлежал к числу тех, кто в самых ужасных обстоятельствах сохранил свое человеческое достоинство, не сдался на милость внешне всесильной повседневности. Он оказывал спокойное, но тем более стойкое сопротивление» [17, с. 189]. Стиль сталинской эпохи и стиль Прокофьева совпадали по времени, но не по смыслу, образуя в совокупности контрастную полистилистику русско-советской культуры, основанную на неразрешимом диссонансе тоталитарного и индивидуального начал.

Искусство и жизнь С. Прокофьева в контексте сталинской эпохи оказались глубже и дальновиднее, нежели репрессивная политика и художественные вкусы вождя, а смерть композитора, столь «неудачная» и «неуместная» на фоне смерти «отца народов», в конечном счете выглядела в сознании потомков и в истории культуры как нравственное одоление — и эстетической несправедливости, и преступного режима, и политического культа, и культурной политики, — вместе взятых и по отдельности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акопян Л. О. Дмитрий Шостакович: Опыт феноменологии творчества. — СПб., 2004.

2. Анненков Ю. П. Дневник моих встреч: Цикл трагедий. — М.: Художественная литра, 1991. — Т. I. — 346 с.

3. Богословский Н. «…Уцелел, потому что смеялся». С народным артистом СССР Никитой Богословским беседует наш корреспондент Анастасия Ниточкина // Огонек. — 1990. — № 45. — С. 27–29.

4. Вишневецкий И. Г. Евразийское уклонение в музыке 1920–1930-х годов: История вопроса. Статьи и материалы А. Лурье, П. Сувчинского, И. Стравинского, В. Дукельского, С. Прокофьева, И. Маркевича. — М., 2005.

5. Волков С. Шостакович и Сталин: художник и царь. — М.: Эксмо, 2004.

6. Жданов А. А. Вступительная речь и выступление на совещании деятелей советской музыки в ЦК ВКП(б) в январе 1948 г. — М.: Государственное изд-во политической лит-ры, 1952. — 32 с.

7. Лемэр Ф. Ш. Музыка XX века в России и в республиках бывшего Советского Союза. — СПб., 2003. — 528 с.

8. Мейер К. Шостакович: Жизнь. Творчество. Время. — СПб.: Композитор, 1998.

9. Нестьев И. В. Жизнь Сергея Прокофьева. 2-е изд. — М.: Советский композитор, 1973. — 664 с.

10. Прокофьев Сергей. Дневник. 1919–1933 (Ч. 2). — Paris: sprkfv, 2002. — 892 p.

11. Против формализма и натурализма в искусстве. Сборник статей. — [М.]: ОГИЗ — ИЗОГИЗ, 1937. — 80 с.

12. Сабинина М. Мозаика прошлого // Шостаковичу посвящается: сборник статей к 90-летию композитора (1906–1996). — М., 1997. — С. 216–221.

13. С. С. Прокофьев: Материалы. Документы. Воспоминания. — М.: Государственное музыкальное изд-во, 1956.

14. Сергей Прокофьев: Воспоминания. Письма. Статьи: К 50-летию со дня смерти. — М., 2004.

15. Сергей Прокофьев: Дневник. Письма. Беседы. Воспоминания. — М., 1991.

16. Слонимский С. Симфонии Прокофьева: Опыт исследования. — М.; Л., 1964.

17. Шнитке А. Статьи о музыке. — М., 2004.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.030
УДК 008

М. А. Дударева*

АПОФАТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ, ИЛИ ИЕРОФАНИЯ В СТИХОТВОРЕНИИ С. А. ЕСЕНИНА «ДУША ГРУСТИТ О НЕБЕСАХ…»

В статье анализируется стихотворение Есенина 1919 г. «Душа грустит о небесах…» в разветвленном культурно-историческом контексте: обращаемся к феномену света и цвета в русской иконописи, к замечаниям о Фаворском свете философов Е. Н. Трубецкого и о. П. Флоренского. Предметом статьи выступает апофатическая традиция в указанном стихотворении, которая связана с образами эфира, огня и проявляется на уровне пространственно-временной системы лирического текста. Последовательный анализ стихотворения, выявление вегетативной метафоры, сопряженной с образом луны, позволяют также высветить онтологический подтекст произведения. Проведение параллелей с другими ранними стихотворениями поэта и творчеством А. Белого, хорошо знакомого с трудами о. Флоренского, подтверждает основную гипотезу статьи: в стихотворении «Душа грустит о небесах…» поэтом представлено причащение Тайнам бытия через обращение, молитву к природе, ее невидимому образу, Нетварному свету, который можно увидеть только в момент безвременья. С этим светом связано открытие сакральных знаний, иерофании, т. е. священного инобытия. Понять этот дуализм можно только в контексте русской духовной иконописной апофатической традиции и фольклорных представлений автора, поскольку в фольклоре, в русской волшебной сказке, обнаруживаем образы неведомого, незримого, связанные с «тем светом». Исследование основано на целостном анализе художественного текста с применением структурно-типологического, сравнительно-сопоставительного, системно-комплексного (культурологического) методов исследования.

Ключевые слова: русская традиционная культура, апофатика, русская литература, икона, поэтика С. Есенина.

* Дударева Марианна Андреевна, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры русского языка № 2 ФРЯ и ОД, Российский университет дружбы народов; marianna.galieva@yandex.ru

M. A. Dudareva

APOPHATIC TRADITION OR HIEROPHANY IN S. A. YESENIN'S POEM «THE SOUL IS SAD ABOUT HEAVEN…»

The article analyzes Yesenin's poem «The soul is sad about heaven…» of 1919 in a branched cultural-historical context: the authors consider the phenomenon of light and color in Russian icon painting, the comments on the Tabor Light by philosophers Trubetskoy E. N. and Florensky P. A. The subject matter of the article is an apophatic tradition in this poem, which is associated with images of ether, fire and it manifests itself at the level of the spatio-temporal system of the lyrical text. A consistent analysis of the poem, revealing a vegetative metaphor associated with the image of the moon, also allows highlighting the ontological subtext of the work. Drawing parallels with other early poems of the poet and the works of A. Bely, who knew Florensky's writings, proves the main hypothesis of the article: in the poem «The soul is sad about heaven…» the poet presents communion with the Secrets of Being through conversion, prayer to nature, its invisible image, the Uncreated Light, which can be seen only at the moment of timelessness. This light involves the discovery of sacred knowledge, Hierophany, i. e. sacred otherness. This dualism can be understood only in the context of the Russian spiritual icon-painting apophatic tradition and the author's folklore representations, since the images of the unknown, the invisible associated with the «other light» can be found in folklore, in a Russian fairy tale. The study is based on a holistic analysis of a literary text using the structural-typological, comparative, system-integrated (culturological) research methods.

Keywords: Russian traditional culture, apophatics, Russian literature, icon, S. Yesenin's poetic style.

ВВЕДЕНИЕ

Стихотворение Есенина «Душа грустит о небесах…» пока не стало отдельным объектом пристального изучения филологов, как, например, хрестоматийные «Письмо матери» или «Письмо к женщине». Однако это стихотворение 1919 г. все чаще попадает в поле зрения культурологов и философов, обращающих внимание на космический план данного лирического текста. Так, Е. Е. Пименова и М. В. Пименова, авторы статьи «Особенности концептуализации неба и объективации его признаков в произведениях С. А. Есенина (лингвокультурологический аспект)», рассматривая проявление концепта «небо» и цитируя интересующее нас стихотворение, указывают: «Небо у С. А. Есенина — это поле, на котором колосятся и зреют хлеба… Душа на земле — гостья, ее место жительства — поля, нивы небесные» [17, с. 186]. С концептом «небо» здесь связан актуальный для есенинской поэтики и концепт «дерево», обычно выполняющий функции Мировой Оси и задающий космогонический план. В статье Е. Г. Мещериной ««Се красота из синего эфира…» (к проблеме эстетики цвета в поэзии Серебряного века)» находим интересное наблюдение, касающееся световой природы зеленого цвета — автор связывает в стихотворении «огонь на деревах» с эфиром: «…восприятие зеленого цвета как причастной стихии огня органической части космоса» [15, с. 82]. С космической идеей о рождении человека нового типа, который бы соединял в своем сознании видимое и невидимое, связывает это стихотворение и русский философ П. И. Симуш: «Человеческий разум восходит ввысь, к Всевышнему и нисходит в землю, во мрак. Сергей Есенин является образцом внутренней силы интеллекта, который

искал космические сочетания человека» [19, с. 40]. Эти ценные и весьма продуктивные замечания для дальнейших разработок по теме все-таки нуждаются в некоторых культур-философских дополнениях, связанных с особенностями хронотопа в стихотворении. Обратимся к пространственно-временной модели текста, которая позволит выявить апофатическую реальность, феном света в произведении, давно интересующий многих исследователей творчества поэта в связи с традициями русской иконописи [16].

АПОФАТИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В СТИХОТВОРЕНИИ

Стихотворение «Душа грустит о небесах…», возможно, мало изучено и из-за затемненного смысла, которым наделена есенинская метафора при всей ее внешней простоте, на что в 1970-е гг. обратила внимание А. М. Марченко [12, с. 49]. Так, в первой строфе чувствуется это соединение простого и сложного, семантически напряженного:

Душа грустит о небесах,
Она не здешних нив жилица.
Люблю, когда на деревах
Огонь зеленый шевелится [7, с. 138].

Если первые две строчки нам понятны (душа в поэтике Есенина, по меткому наблюдению Мещериной, всегда связана с небом, устремлена в горнее пространство), то вторые две строчки заставляют задуматься — лирического героя как бы снова возвращают на землю, в лоно природы. Образуется, через человека как сквозную Мировую Ось, связь неба с землей, горнего и дольнего, что подкрепляется второй строфой:

То сучья золотых стволов,
Как свечи, теплятся пред тайной,
И расцветают звезды слов
На их листве первоначальной [7, с. 138].

Здесь уже задается пространственно-временная парадигма стихотворения. Во-первых, семантика цвета «золотой» указывает, с одной стороны, на внешнее проявление времени — лирический герой наблюдает за деревьями, качанием листвы на них в предзакатный час, что подтверждает и появление «звезд слов» и «кометы» в третьей строфе. Во-вторых, колоратив «золотой» семантически заряжен в культурологическом плане и вместе с тем указывает на возникновение ноуменального мира, тайного, невидимого — сучья как свечи пред тайной, Тайной причастия к невидимому миру. А постичь эту Тайну можно через Логос, который здесь у Есенина приравнивается к молитве, на что указывает третья строфа, пожалуй, самая загадочная во всем стихотворении:

Понятен мне земли глагол,
Но не стряхну я муку эту,
Как отразивший в водах дол
Вдруг в небе ставшую комету [7, с. 138].

За пониманием должно следовать удовлетворение от узнанного, простота и ясность, а у Есенина понимание становится синонимичным муке, которую еще и «не стряхнуть», т. е. не освободиться от нее. В данном случае речь идет о мучениях от знания феноменального мира, которое доступно, понятно. А до сакрального знания еще нужно дорасти, поскольку оно непонятно и неведомо, — в этом и кроется апофатизм ситуации данного лирического текста. Апофатический путь познания Божественного начала как раз предполагает отрешение от понятных и доступных описаний феноменального мира. Как же поэт разрешает эту амбивалентную ситуацию, которая, кстати, возникает в его творчестве не впервые?

В более раннем стихотворении 1917 г. «Песни, песни, о чем вы кричите?» обнаруживаем ту же муку от слова, причем поэт употребляет тот же глагол «стряхнуть»:

Но равнинная синь не лечит.
Песни, песни, иль вас не стряхнуть?..
Золотистой метелкой вечер
Расчищает мой ровный путь [7, с. 129].

Чтобы освободиться от бремени вещного мира, необходимо замолчать, выйти за пределы данного:

Я хочу быть тихим и строгим.
Я молчанью у звезды учусь.
Хорошо ивняком при дороге
Сторожить задремавшую Русь [7, с. 129].

В. Лепахин, исследуя иконичность поэтического мира Есенина, пишет о богослужении природы, избяной литургии: «…космос становится одной огромной, но уютной, обжитой Избой» [9, с. 645]. Но познать этот Космос можно тоже только в определенные моменты, в свой сакральный час. Такой точкой познания становится пороговый час, когда встречаются день и ночь, заря утренняя и вечерняя, солнце и луна, и возникает свет вечерний и невечерний:

Так кони не стряхнут хвостами
В хребты их пьющую луну…
О, если б прорасти глазами,
Как эти листья, в глубину [7, с. 138].

Образ коня в данном контексте вписан в вегетативную метафору, достаточно развитую и парадигматичную древесной символике, по наблюдениям исследователей, в поэтике Есенина [2, с. 106], связан с солярной символикой в русской традиционной культуре. Кроме того, этот мифологически и ритуально значимый момент встречи двух зорь, двух светил в славянской этнографической действительности выражен в виде конного орнамента, резьбы на крестьянских санях, которые еще были актуальны для быта начала XX в. [8, с. 72–76]. И тогда темное место в последней строфе, связанное с образом коня и луны, можно прочитать, расшифровать, учитывая указанный мифологический нюанс, — солнце, т. е. день, не освободится от луны, т. е. ночи. Здесь сто́ит поставить

вопрос об апофатической традиции зарождения света вечернего и невечернего, который можно постичь в момент безвременья. Исследователи выделяют особую мифологему безвременья или светотьмы, когда день и ночь, свет и тьма сходятся и не противостоят друг другу, а сосуществуют друг с другом [3].

С этим феноменом света в отечественной культурной традиции сталкиваемся при изучении русской иконографии. В трудах философов начала XX в. Е. Н. Трубецкого и о. П. Флоренского, повлиявших на представителей Серебряного века, находим подробное объяснение феномена Фаворского света [21], невидимого сакрального пространства в иконе, которое выражено особым образом в золотых линиях ассиста. Кроме того, этот свет связывают с образом Богоматери и ее софийной природой [21, с. 53]. Может быть, в биографическом плане Есенину, как, например, А. Белому или О. Мандельштаму, не были близки работы о. П. Флоренского (Белый переписывался с философом [1], а Мандельштам читал «Столп и утверждение Истины» [11, с. 248]), но в имплицированном виде в его поэтике обнаруживается идея Великой Софии, связанная, по наблюдениям есениноведов, с Вечной Женственностью, идеальной возлюбленной [5; 10, с. 26]. Однако софийная природа поэтики Есенина проявляется не только через образ незримой возлюбленной, той, которой в мире нет (см. стихотворение «Вижу сон. Дорога черная…»), но и через вечерний несказанный свет, который проявится и станет стержнеобразующим в хрестоматийном «Письме матери» [6]. Этот свет нельзя увидеть обычным глазом, поскольку его не следует видеть вообще. Именно об этом пишут представители феноменологической школы Э. Левинас, Ж.-Л. Марьон, указывая на то, что икона «делает видимым то, что не следовало иметь возможным видеть, и то, что нельзя увидеть, не остолбенев» [13, с. 11–12]. Именно по этим причинам в последней строфе стихотворения усиливается ощущение пространства, в которое хочет прорасти лирический герой — прорасти глазами, как листья, в глубину. В более раннем стихотворении 1914 г. «Чую радуницу Божью…» с образом глаза, оптикой героя также сопряжена модель пространства и живого эфира:

Льется пламя в бездну зренья,
В сердце радость детских снов.
Я поверил от рожденья
В Богородицын покров [7, с. 57].

С глубиной здесь связано и ощущение безвременья, которое наступает в момент перехода от дня к ночи, возврата к самому себе, в чистый радостный мир детства (см. также образ вечернего пространства, исчезающих деревьев в стихотворении Мандельштама «На бледно-голубой эмали…»). На мифологему безвременья также указывает образ застывшей кометы. В небе «ставшая комета» является знаком открытия Иерофании, т. е. священного Инобытия, которое иногда открывается человеку: «Человек узнает о священном потому, что оно проявляется, обнаруживается как нечто совершенно отличное от мирского. <…> Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей» [23, с. 17].

Апофатизм находим не только в христианском (европейском) варианте богопознания, восточном эзотерическом течении ислама суфизме, но и в русском варианте бытия — в иномирной эстетике русской сказки с поисками культурным героем «иного царства», «того света» и с одновременным запретом на возможность увидеть явления оборотного мира и нарушением этого запрета. Об этом поиске тридесятого царства, о спуске в него и подъеме из него на землю также говорил Е. Н. Трубецкой в своей лекции ««Иное царство» и его искатели в русской народной сказке» [20]. Есенин не только был хорошо знаком с фольклором по известному трехтомнику сказок А. Н. Афанасьева или трудам фольклористов *Ф. И. Буслаева, В. В. Стасова*, но и своим внутренним органом зрения, духовным оком обозревал значную эпопею Вселенной, выраженную в национальной вышивке, орнаменте, резьбе, о чем писал в трактате «Ключи Марии», совпадающем по времени создания с интересующим нас стихотворением. Кроме того, с феноменом света, его огненной эфирной природой встречаемся в раннем сборнике современника и друга поэта А. Белого «Золото в лазури» (1904), в центре которого с точки зрения живописи, цветописи оказывается лазурь, являющаяся символом света. Цвет для поэта, по замечанию исследователей творчества Белого, есть «свет», и отсюда его феноменальность [4, с. 12]. В стихотворении Есенина с эфиром связан не только золотой цвет, но и зеленый — через листья деревьев струится свет, напоминающий эфир. Зеленый цвет Флоренский выделяет как основной наряду с фиолетовым и красным, воспринимая сам цвет как «небесное знамение». Но «цвет рождается из взаимодействия или, вернее, воздействия света на тьму» [15, с. 73]; в зеленом таится сочетание тьмы и света и их нейтрализация друг другом: «Зеленый цвет над головою — это ни свет и ни тьма» [22, с. 311].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исходя из приведенных культурологических замечаний, наблюдений русских философов начала XX в. над феноменом русской иконы, можно с большой долей уверенности говорить об апофатической реальности в стихотворении Есенина «Душа грустит о небесах…», которая проявляется на уровне пространственно-временной организации текста: образ листвы, пронизанной эфиром, образ застывшей в небе кометы, ритуальная встреча двух светил в небе одновременно, солнца и луны, указывают на ситуацию безвременья, мифологему светотьмы. Во многом права Анна Ретеюм, писатель и исследователь поэтического языка Ю. П. Кузнецова, указывая на апофатический путь русской поэзии и связывая апофатизм с христианскими интенциями наших поэтов [18]. Однако апофатическая традиция в русском космо-психо-логосе связана с открытием Иерофании, священного инобытия и в традиционной народной культуре, о чем, например, свидетельствует хотя бы наша волшебная сказка с поисками «иного царства». В русской сказке нередко волшебный предмет, «вещую невесту» быстрее остальных заполучает именно Иван-дурак, который, по справедливому наблюдению Е. М. Мелетинского, «глуп с точки зрения его практичных эгоистичных здравомыслящих братьев, но обладает

какой-то мудростью, которая в конечном счете дает ему преимущество перед братьями» [14, с. 188]. Исследуемое стихотворение Есенина показательно в этом отношении — в нем воплотился синтез религиозных и фольклорных представлений автора.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акопова Ю. А. Андрей Белый и Павел Флоренский: интуиции о человеке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — 2018. — № 10 (88). — Ч. 1. — С. 9–12.

2. Балашова Н. П. Вегетативный код лингвокультуры в описании луны // Вестник Кемеровского государственного университета. — 2015. — Т. 4, № 2 (62). — С. 105–108.

3. Брагинская Н. В., Шмаина-Великанова А. И. Свет вечерний и свет невечерний // Два венка: Посвящение Ольге Седаковой. — М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2013. — С. 73–92.

4. Дерюгина А. А. Цветовая символика и цветообозначения в поэтическом сборнике А. Белого «Золото в лазури» // Приволжский научный вестник. — 2015. — № 4–2 (44). — С. 10–14.

5. Дзуцева Н. В., Серегина С. А. Поэтическая рецепция соловьевства в художественном мире С. Есенина: софийные аспекты мифопоэтики // Соловьевские исследования. — 2004. — № 2 (9). — С. 225–253.

6. Дударева М. А. Апофатика художественного мира С. А. Есенина (о стихотворении «Письмо матери») // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — 2018. — Т. 87, № 9. — С. 252–255.

7. Есенин С. А. Полное собрание сочинений: в 7 т. — М.: Наука, 1995–2002. — Т. 1, 1995. — 672 с.

8. Зарубин Л. А. Сходные изображения солнца и зорь у индоарийцев и славян // Советское славяноведение. — 1971. — № 6. — С. 70–76.

9. Лепахин В. В. Икона в русской художественной литературе. Икона и иконопочитание, иконопись и иконописцы. М.: Отчий дом, 2002. 735 с.

10. Малыгина Н. М. Образ идеальной возлюбленной в творчестве Сергея Есенина и Андрея Платонова // Есенинская энциклопедия. — М.-Константиново-Рязань: Пресса. 2010. — С. 387–404.

11. Мандельштам Н. Я. Воспоминания. — М.: Книга, 1989. — 479 с.

12. Марченко А. М. Поэтический мир Есенина. — М.: Советский писатель, 1972. — 310 с.

13. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. — 176 с.

14. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. — М.; СПб.: Академия исследований культуры, Традиция, 2005. — 240 с.

15. Мещерина Е. Г. «Се красота из синего эфира…» (к проблеме эстетики цвета в поэзии Серебряного века) // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. — 2009. — № 1. — С. 63–90.

16. Михаленко Н. В. Иконописная цветопись в библейских поэмах С. А. Есенина // Проблемы исторической поэтики. — 2014. — Т. 12. — С. 455–470.

17. Пименова Е. Е., Пименова М. В. Особенности концептуализации неба и объективации его признаков в произведениях С. А. Есенина (лингвокультурологический аспект) // Политическая лингвистика. — 2006. — № 18. — С. 180–190.

18. Ретеюм А. Б. Апофатический путь русской поэзии // Материалы шестой научно-практической конференции, посвященной наследию Ю. П. Кузнецова. — М.: Моск. культурно-образовательный центр при Литературном институте, 2013. — С. 28–33.

19. Симуш П. И. Поэтическая мудрость С. А. Есенина. — М.: ИФ РАН, 2008. — 231 с.

20. Трубецкой Е. Н. Подъем в «иное царство» и дальний путь в запредельное // Трубецкой Е. Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. — М.: Тип. Боровинско-Волдайского Кустарного и Сельско-Хозяйств. Союзного Т-ва, 1922. — С. 17–24.

21. Трубецкой Е. Н. Два мира древнерусской иконописи // Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. — Новосибирск: Сибирь XXI век, 1991. — С. 37–70.

22. Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. — СПб.: МИФРИЛ; Русская книга, 1993. — 365 с.

23. Элиаде М. Священное и мирское. — М.: Изд-во Московского ун-та, 1994. — 144 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.031
УДК 1 (091)

Л. Е. Жукова*

ФИЛОСОФСКИЕ ОСОБЕННОСТИ МЕТАФОР В ТВОРЧЕСТВЕ Б. К. С. АЙЕНГАРА

Статья посвящена анализу метафорического изложения философских основ учения современного преподавателя йоги Б. К. С. Айенгара. Материалом для изучения явились книги Айенгара, сборники его статей и записей лекций. Автор придерживается традиционного для древнеиндийской культуры содержания метафор, однако активно стремится наделить их и новыми оригинальными значениями. В целях адаптации основ философии йоги для своих западных последователей, Айенгар иллюстрирует их метафорами, несущими онтологические и эпистемологические функции.

Ключевые слова: индийская философия, Айенгар, упанишады, Бхагавад-гита, метафоры, йога

L. E. Zhukova

PHILOSOPHICAL SPECIFICS OF METAPHORS IN THE WORKS OF B. K. S. IYENGAR

The article is devoted to the analysis of the metaphorical presentation of the philosophical bases of teaching of the modern yoga teacher B. K. S. Iyengar. The material for the study was Iyengar's books, collections of his articles and lecture notes. The author follows the traditional for the ancient Indian culture meaning of metaphors, but actively seeks to give them new and original significations. In order to adapt the basics of yoga philosophy for his Western followers, Iyengar illustrates them with metaphors that carry ontological and epistemological functions.

Keywords: indian philosophy, Iyengar, Upanishads, Bhagavad-gita, metaphors, yoga.

ВВЕДЕНИЕ

Беллур Кришнамачар Сундарараджа Айенгар (1918–2014) является основателем одной из самых востребованных в мире школ йоги, которая носит название йоги Айенгара. Он ввел новые подходы к освоению техник

* Жукова Любовь Евгеньевна, кандидат экономических наук; zhukowa@yandex.ru

йоги, а также принципы обучения практике йоги, благодаря чему приобрел известность в современном мире как выдающийся мастер йоги. Философские взгляды Айенгара нашли отражение в его обширных текстах по теории и практике йоги.

Творческое наследие Айенгара включает издания книг, сборников статей для прессы, записей лекций, с которыми Айенгар выступал по всему миру, бесед с его учениками. Исследователь восточной философии М. В. Николаева делит книги Айенгара на руководства по практике асан и пранаям и книги, содержащие философские взгляды автора, где «отчетливо обозначено место автора в традиции» [1, с. 17]. Все перечисленные виды произведений, хотя и отличаются способом изложения материала, в равной степени изобилуют метафорами, сравнениями, несущими в себе разнообразную смысловую нагрузку. Очевидно, Айенгар интуитивно осознавал необходимость использования метафор в философских работах, убедительно выраженную в словах индийского философа А. К. Кумарасвами о том, что «утратить искусство думать образами — значит утратить понимание языка метафизики» [8, с. 91].

Несомненно, источником такого способа преподнесения познавательного материала является древняя индийская литература, изученная Айенгаром. В одной из своих книг он подчеркивает, что во всех областях деятельности «индусы строго придерживаются традиций» [4, с. 7], а его занятия йогой всю жизнь сочетались с «изучением писаний древних мудрецов» [4, с. 8]. Прежде всего, метафорами и аллегориями насыщены Упанишады, некоторые образы из которых Айенгар использует и в своих работах. Множество метафор можно найти и в более поздних текстах, например, в целях обоснования тезисов учения йоги Айенгар часто обращается к «Хатха-йога-прадипике». Однако он не ограничивается готовыми сравнениями, выраженными у древних авторов, а находчиво изобретает новые, актуальные в наши дни и понятные современному читателю образы, и также наделяет новым смыслом известные многим читателям традиционные метафоры.

Анализ употребления метафор в работах Айенгара делает очевидным тот факт, что все они тесно связаны с особенностями практики йоги, а также техникой выполнения ее определенных этапов. Некоторые образы, используемые Айенгаром, призваны раскрыть глубокий философский смысл понятий йоги как одной из традиционных философских школ Древней Индий. Представляется целесообразным выделить три группы метафор в текстах Айенгара. Первая группа метафор посвящена уму, как объекту практики йоги, вторая группа — телу, а третья — единой практике йоги.

МЕТАФОРЫ УМА

Говоря об уме, Айенгар неоднократно подчеркивает глубокое различие между этим понятием в западной и восточной традициях. Так, он говорит, что, хотя «в английском языке слова «ум» и «сознание» употребляются как синонимы» [5, с. 61], в йоге понятие «ум» (манас) представляет собой лишь

часть сознания (читта), которое также включает интеллект (буддхи) и эго, или «я» (ахамкара) [5, с. 62]. Следует отметить, что такое разделение сознания на компоненты позволило древним мыслителям более детально представить его природу ума, чтобы разработать методы его управления. Рассматривая ум как один из важнейших объектов для воздействия в практике йоги, Айенгар применяет к нему множество метафор.

Прежде всего Айенгар использует те метафоры, которые призваны проиллюстрировать основные свойства ума — его стремление находиться в постоянном движении, изменчивость. Он уподобляет его находящейся в постоянном движении «рыбе в воде» [2, с. 72]. В данном контексте он употребляет также традиционное для восточной литературы сравнение ума с обезьяной, которая «прыгает с ветки на ветку», подобно уму, что «переключается с одной мысли на другую» [5, с. 63]. Это сравнение не несет на себе негативного оттенка, поскольку Айенгар приводит и положительные качества «ума-обезьяны» — смышленость, активность, способность к анализу и сортировке информации. Однако основным недостатком ума является то, что он «совершенно не справляется с выбором» [5, с. 63].

Зная свойства ума, считает Айенгар, можно использовать их на пути продвижения в практике йоги. Примером такого использования служит сравнение ума с водой, обладающей свойством принимать форму сосуда, с котором она находится. Ум, по мнению Айенгара, подобно воде, преобразуется в форму того объекта, который он созерцает. Это ценнейшее качество ума, позволяющее продвигаться на пути к Богу, т. к. «ум, который думает о всепроникающей божественности, которой он поклоняется, <…> преобразуется в нечто подобное этой божественности [2, с. 62].

Похожим свойством обладает ртуть. Отождествляя ум с ртутью, Айенгар указывает на возможность распространить его «по всем углам и закоулкам тела» [2, с. 88], которое похоже на капсулу, заключающую в себе ум. Данная метафора демонстрирует характерную особенность его практики йоги, которая делает выполнение асан своей неотъемлемой частью, подчеркивая при этом неразрывную связь физического и ментального начал в человеке.

Неподвижность и изменчивость «ума-обезьяны» можно свести к минимуму, утверждает Айенгар, если взять ум под контроль. Наиболее уместным сравнением для этого действия является, по его мнению, подобие ума собачьему хвосту. В отличие от обезьяны, которую сложно поймать и удержать на одном месте, собачий хвост можно держать в прямом положении. Но как только мы убираем руку, т. е. ослабляем контроль над умом, «ум-хвост» «тут же принимает свою прежнюю форму» [2, с. 311].

Но наш ум может быть не только объектом, но и субъектом контроля. Айенгар указывает на это полезное свойство ума, применяя метафору пчелиного улья. Эта метафора призвана показать отношения между умом и чувствами, которых олицетворяют пчелиная матка и пчелы. Айенгар говорит, что «когда и куда бы ни двигался ум, чувства идут вслед за ним, а когда он застывает, чувства также прекращают работу» [2, с. 156]. Следовательно, посредством контроля своего ума мы добиваемся еще одной цели — устанавливаем контроль над чувствами.

Отметим, что в многочисленных метафорах, посвященных уму, скрыто сильное стремление Айенгара донести особенности философской традиции Индии до его многочисленных западных учеников, или, говоря его словами, «рассеять темноту невежества» [5, с. 58] западного мировоззрения, а также убедить своих последователей в возможности взять под контроль некоторые свойства сознания, что является одним из этапов практики йоги.

МЕТАФОРЫ ТЕЛА

Контроль над умом представляет собой столь же важную задачу в практике йоги Айенгара, как и работа с телом. Так, он утверждает, что невозможно развивать осознанность, если «не знаешь своего тела, не знаешь своей руки, позвоночника или колена» [17, с. 16]. Крайне важно, по его мнению, соблюдать баланс при работе с телом — «не следует пренебрегать телом, но не следует и баловать его» [1, с. 158]. Напоминая прежде всего о самом известном сравнении тела с «храмом души» [1, с. 158], Айенгар использует большое число метафор для человеческого тела из разных источников.

Он неоднократно подчеркивает необходимость заботы о теле, наилучшим способом которой, по его мнению, является практика асан, приводит сравнение тела с «необожженным глиняным горшком», который растворяется в воде, подобно тому, как тело имеет свойство быстро разрушаться. В связи с этим сравнением он призывает практикующих йогу произвести обжиг тела «в огне йогической тренировки, чтобы усилить и очистить его» [2, с. 54]. Тело также отождествляется с «плодородной почвой для выработки жизненной энергии» [2, с. 304], на которой ученики Айенгара должны «вспахивать» свои нервы и органы, подобно земледельцам, вспахивающим поле.

Стоит отметить, что отождествление тела с полем Айенгар берет из древнеиндийской поэмы «Бхагавад-гита». Так, в стихе 13.1 Кришна говорит Арджуне:

> Это тело, Каунтея, именуется полем; того, кто его
> познает, сведущие именуют: познавший поле [13, с. 204].

Следуя описаниям поля, приведенным в 13-й главе поэмы, Айенгар включает в значение поля не только физическое тело: «Тело, рассудок, интеллект и сознание суть поле» [2, с. 277]. Несомненно, грань между физическим телом и другими оболочками, которые выделяются в учении йоги (физиологической, психической, интеллектуальной и так называемым телом блаженства), в поэме очень размыта, однако, на наш взгляд, в данном случае Айенгару не хватает последовательности в использовании понятия тела.

В текстах Айенгара встречается известное уподобление тела колеснице, подробно описанное в 3-с разделе «Катха-упанишады»:

> Знай же, что Атман — владелец колесницы; тело, поистине, — колесница;
> Знай, что рассудок — колесничий; разум, поистине, — поводья.
> Чувства называют конями, предметы [восприятия] — их путями.
> [Атмана], соединенного с телом чувствами и разумом, мудрые называют наслаждающимся [12, с. 104].

Примечательно, что в этой метафоре у Айенгара на первый план выходит забота о теле, а не сложности управления колесницей. Так, он говорит, что «за этой колесницей надо ухаживать» [2, с. 70].

Значимость человеческого тела выразительно звучит в словах Айенгара о том, что «без тела мы не сможем увидеть Бога» [14, с. 113]. О бережном отношении Айенгара к телу говорит также сравнение тела с золотом, что в древнеиндийской традиции служит показателем высокой ценности объекта сравнения. Айенгар считает, что практикующий йогу должен выполнять асаны, «чтобы удалить яды, которые накапливаются в теле» [2, с. 129], подобно тому как «золотых дел мастер» плавит золото, удаляя из него примеси. Тренировка тела уподобляется Аейнгаром искусству и должна напоминать огранку «бриллианта» [2, с. 296].

В результате практики йоги тело приобретает определенные свойства. Чтобы описать эти свойства понятнее для учеников, Айенгар приводит такое сравнение: «Тело должно быть твердым, как алмаз, бдительным и острым, как бритва» [1, с. 119].

Целью заботы о теле, по убеждению Айенгара, является создание идеального инструмента для работы с сознанием. Он считает, что практикующий йогу должен использовать свое тело, «чтобы очищать свой внутренний разум», подобно тому как «скульптор использует резец, художник — кисточку и краску, а музыкант — инструмент» [2, с. 302]. В этом же контексте Айенгар вводит метафору, отождествляющую тело с «лабораторией, полем экспериментов и бесконечных исследований» [14, с. 59]. Таким образом, он подчеркивает, что здоровое и сильное тело не является конечной целью, а служит лишь необходимым условием для перехода на следующий этап практики йоги. Отношение к собственному телу как инструменту практики йоги явно отражено в его фразе: «Я хочу умереть с сознанием того, что сделал все возможное с телом, которое у меня есть» [10, с. 45].

Для демонстрации связи тела и ума Айенгар использует более сложные метафоры. Так, метафора, взятая им из 6-й главы «Майтри-упанишады», в которой тело является луком, асана — стрелой, а пуруша («Я») — целью, поясняется автором следующим образом. Он добавляет к асане еще два этапа практики йоги и говорит, что «практика асаны, пранаямы и дхьяны очищает тело, делает устойчивым чувственный ум и дарует ясность интеллекту» [2, с. 93].

Еще одной интересной метафорой, посвященной телу, является представление его в виде жертвенного алтаря. Метафора демонстрирует процесс пранаямы, в котором практикующий йогу использует свое тело как жертвенный алтарь (яджня-кунда). Вдох сравнивается с возлиянием в огонь жертвенного масла, а выдох — с пламенем, которое вырывается из алтаря. Кумбхака (задержка дыхания) соответствует мантре, которая предлагается в качестве жертвенного подношения, «чтобы «я» соединилось со всеобщей душой — Богом, Параматмой — и растворилось в ней» [2, с. 144]. Эта метафора предназначена, вероятнее всего, для индийских, а не западных учеников Айенгара.

Целью практики йоги, считает Айенгар, является соединение «тела, чувства, ума, интеллекта и сознания вместе, дабы связать воедино «Я» и мировую Душу» [1, с. 157], т. е. практика йоги призвана освободить человека от ограничений,

налагаемых телом, очистить ум и сделать его свободным. Поэтому наиболее цельными и интересными представляются нам метафоры, посвященные практике йоги, а также отдельным ее техникам.

МЕТАФОРЫ ПРАКТИКИ ЙОГИ

Не вызывает сомнений, что целью большинства метафор Айенгара, примененных к практике йоги, является стремление передать читателю свое особое, трепетное отношение к ней. Он называет ее «серебристым облаком, которое переводит человека из телесного плана к реализации Я» [1, с. 140], указывая на ее всеохватность и непостижимость разумом человека. По его мнению, йога одновременно включает в себя искусство, науку, религию и философию.

В метафоре, уподобляющей практику йоги проводнику, Айенгар сочетает элементы западного и восточного мировоззрения. Так, он приводит в пример хороший проводник, который быстро пропускает электричество, и плохой, который пропускает его медленно. По его словам, «йогическая практика действует как хороший проводник, выжигая прошлую карму садхаки и удерживая ее эффекты на минимальном уровне» [2, с. 82]. Как видно из этой метафоры, натурализм Запада не противопоставляется одному из ключевых понятий культуры Востока — «карма».

Еще одно намерение стереть границу между Западом и Востоком можно рассмотреть в метафоре, связанной с древнегреческим мифом о морских чудовищах Сцилле и Харибде. Айенгар отождествляет практикующего йогу с кормчим корабля, который должен провести свое судно между чудовищами. Сциллу он сопоставляет с абхьясой (постоянной практикой), а Харибду — с вайрагьей (отрешенностью), ведь только их разумное сочетание может уберечь корабль от крушения. Иллюстрируя особенности практики йоги с помощью образов древнегреческой мифологии, Айенгар призывает практикующих йогу «никогда не ослаблять свою бдительность» [2, с. 18].

Отметим, что в текстах Айенгара обращают на себя внимание метафоры, посвященные пранаяме — практике контроля над дыханием, являющейся одной из восьми ступеней аштанга-йоги. Особую значимость этой практики Айенгар демонстрирует в уподоблении ее «ступице колеса йоги» [2, с. 135]. Еще в одном тексте он расширяет ее значение и говорит, что «пранаяма — это втулка, вокруг которой вращается колесо жизни» [2, с. 57]. Примечательно, что Айенгар не забывает предупреждать практикующих йогу о возможных негативных эффектах этой практики, сравнивая прану с диким зверем, и отмечая, что «практикующему пранаяму следует брать пример с укротителя тигров, львов или слонов» [2, с. 141].

В перечне метафор, посвященных пранаяме, весьма интересной представляется интерпретация Айенгаром мифа о пахтании океана, описанной в 15-й главе первой книги эпоса «Махабхарата» «Адипарве», а также приведенной с некоторыми незначительными отличиями в «Бхагавата-пуране», «Вишнапуране», «Шива-пуране». Миф повествует, что в ходе вечной войны между богами и демонами последние начали одерживать победу, в результате чего

во Вселенной начал преобладать порок. Тогда защитник Вселенной, Верховный Бог Вишну посоветовал богам пахтать океан, чтобы добыть из него эликсир жизни.

При описании мифа о пахтании океана Айенгар обращает внимание на детали осуществления богами и демонами самого процесса получения напитка, дарующего бессмертие, не акцентируя взгляд на событиях, которые к нему привели. Так, мутовкой для пахтания океана послужила гора Меру, которую Айенгар соотносит с позвоночником в теле человека [3, с. 83]. Веревка для пахтания, в качестве которой использовали змея Адишешу, соответствует сушумне, являющейся, согласно представлениям йоги, центральным каналом энергетической системы человека, а голова и хвост змея представляют два других канала: иду и пингалу [2, с. 150].

Особым образом Айенгар выделяет в этой метафоре роль бога Вишну. Напоминая, что Вишну, в стремлении помочь богам получить нектар, в облике черепахи Курмы опустился на дно океана и поднял гору Меру, когда она ушла глубоко под воду, Айенгар называет его символом души человека. Он утверждает, что Вишну олицетворяет «нашу сокровенную суть, или атму, побуждает нас дышать и таким образом втягивать внешнюю энергию, которая на грубом уровне содержит атомную энергию эликсира жизни» [3, с. 83]. В этом утверждении явно прослеживается еще одна аналогия: божественный эликсир жизни соответствует внутреннему источнику жизненной энергии человека.

Объединяя отдельные элементы мифа: гора Меру как позвоночник, змей Адидеша как каналы энергетической системы человека, бог Вишну как Атман, нектар бессмертия как источник энергии, Айенгар приходит к отождествлению пахтания океана процессу пранаямы. Вдох в пранаяме символизирует движение «нашей внутренней сути по направлению к периферии» [3, с. 83], что является процессом развития души. Выдох же представляет собой обратный, инволюционный процесс, когда клетки тела направляются «к своему источнику, атме» [3, с. 84]. Вдох, согласно Айенгару, есть путь созидания, а выдох — путь отречения, при задержке дыхания достигается единство «тела с внутренней сутью» [3, с. 84].

Стоит подчеркнуть, что эта метафора позволяет Айенгару наделить практику пранаямы онтологичностью. Тело человека представляет собой в интерпретации мифа целостный микрокосм, способный черпать энергию из внешних источников, а также осознавать при этом свое единство с макрокосмом. Таким образом, утверждая, что «пранаяма — это сердце йоги» [3, с. 85], Айенгар подразумевает, что пранаяма — это сердце жизни.

Говоря о метафорах, необходимо остановиться на их основном источнике в древнеиндийской философии — упанишадах. Эти тексты насыщены разного рода метафорами, причем в некоторых из них один и тот же образ может нести несколько смысловых нагрузок [7, с. 181]. Несмотря на то, что многие из этих метафор «не могут считаться аргументами в пользу философии упанишад» [9, с. 195], поскольку служат лишь ничего не доказывающими иллюстрациями, они помогают постичь сложные, особенно для жителя Запада, тезисы восточных учений.

В работах Айенгара прослеживается неоднократное обращение и к ясным образам упанишад, и к тем, которые требуют дополнительного толкования.

Кроме уже упомянутых нами обращений к «Катха-упанишаде» и «Майтри-упанишаде», представляются интересными метафоры, взятые Айенгаром из «Прашна-упанишады» о сознании и пране, которые «являются братьями-близнецами» [3, с. 162], «Тришикхи-брахмана-упанишады» об освоении асаны йоги, тождественном покорению трех миров — «земли, околоземного пространства и небес» [2, 126]. В стремлении доказать особое значение асаны как компонента практики йоги, Айенгар использует убедительную метафору из «Вастасутра-упанишады», которая приравнивает «геометрически четкое выстраивание тела в асане» к познанию Брахмана [5, с. 21].

По мнению Айенгара, метафора из «Даршана-упанишады», где позвоночник называют «винадандой», нуждается в пояснении. Поэтому он берет на себя задачу подробно истолковать данную метафору в соответствии со своими представлениями предмета йоги. Вина, означающая традиционный индийский струнный музыкальный инструмент, по утверждению Айенгара, может быть тождественной позвоночнику не только по причине соответствия составных частей, где «верхняя часть — это мозг, звукосниматель — процесс дыхания, черенок — позвоночник, колки — спинные позвонки, струны — нервная система» [2, 242], но и функционально, когда правильная настройки вины позволяет играть любую музыку, а правильная «настройка» позвоночника путем практики йоги заставляет звучать практикующего «в унисон с надой Брахмы» [2, 243]. Таким образом, в целях толкования ключевого для практики йоги образа Айенгар идет путем усложнения метафоры из «Даршана-упанишады».

Примечательно, что кроме усложнения метафор, Айенгар также решается на корректировки их традиционных толкований, согласовывая их с контекстом употребления. К примеру, в своих выступлениях он неоднократно обращается к образам двух птиц из «Мундака-упанишады», описанным в стихе 3.1:

> Две птицы, соединенные вместе, друзья, льнут к одному и тому же дереву.
> Одна из них поедает сладкую ягоду, другая смотрит [на это], не поедая [12, с. 183].

Птица в упанишадах традиционно олицетворяет душу человека, подобную трактовку мы также встречаем у Вивекананды, где первая птица «жует сладкие и горькие плоды жизни», но постепенно приближается ко второй птице — «своему двойнику, другу, к истинной жизни» [15, с. 133]. Важно, что в результате такого толкования Вивекананда подводит идею упанишады к «концепции адвайты» [15, с. 134]. Айенгар идет по тому же пути, намеренно сливая два образа птиц в один, однако предлагает иную трактовку метафоры.

Он отходит от традиционного толкования птицы-души, и говорит, что «птицы — это метафорический образ читты, сознания», содержащего две грани: абсолютное сознание (кутастхачитта) и сознание, подверженное изменениям (паринама читта). По мнению Айенгара, «Мундака-упанишада» вполне может описывать эти грани человеческого сознания. Фиговое дерево символизирует тело человека. Первая, очень подвижная птица, клюющая горькие и сладкие плоды, представляет собой кутастхачитту, а вторая, сохраняющая «спокойствие, невозмутимость, безмолвие и пребывающая в блаженстве» [6, с. 91], — олицетворение паринама читты. Айенгар подчеркивает, что оба состояния сознания имеют способность преобразовываться друг в друга,

что описано в упанишаде как момент, когда неспокойная птица подлетает к «своему молчаливому собрату» и обретает его «спокойствие, молчаливость и непривязанность». Данный эпизод важен для Айенгара по причине того, что трансформация паринама читты в абсолютное сознание представляет собой основную цель практики йоги.

В плане адаптации толкований образов, разработанных другими авторитетными авторами, для иллюстрации идей собственного учения особенно показательной является приведенная Айенгаром история о министре, заточенном в башне и нашедшим путь к спасению с помощью набора несовместимых, на первый взгляд, предметов, который, по-видимому, сделал ее запоминающейся и поэтому уместной в выступлениях перед широкой аудиторией. Айенгар говорит, что эту историю он почерпнул у Вивекананды [2, с. 383]. Действительно, в книге, посвященной раджа-йоге, Вивекананда разъясняет, что упомянутый выше министр спасается, попросив жену принести веревку, крепкий шнурок, моток ниток и шелковину, а также жука и немного меда [16, с. 31]. Медом жена смазала рожки жука, привязала к нему шелковину и направила на вершину башни, где его поймал министр. Затем к шелковине были привязаны моток ниток, крепкий шнурок, и наконец, веревка, по которой министр спустился с башни и был спасен.

Шелковина представляется Вивеканандой «дыхательным движением», привязанный к ней моток ниток — «нервными токами», крепкий шнурок — «нашими мыслями», а веревка — «праной, контролируя которую, мы достигаем свободы» [16, с. 32]. Взяв за основу толкование истории спасения министра, приведенное Вивеканандой, Айенгар более тщательно подходит к его деталям. Так, в образе министра он предлагает видеть Атмана, который на период заточения в башне становится дживатманом — воплощенной душой. Жена министра олицетворяет пракрити (природу), жук — праджню (осознание), а процесс смазывания его рожек медом — шуддха-буддхи (чистый интеллект). Далее, переходя к образу праны, Айенгар меняет значения образов, приведенных Вивеканандой. Все нити различной толщины, от шелковины до самой прочной веревки, он называет праной, чтобы показать, что эта субстанция может быть как тонкой, так и грубой.

Очевидно, столь подробное описание деталей истории нацелено у Айенгара на акцентирование внимания его последователей на одну их основных техник практики йоги — пранаямы. Подобно жуку, тянущему за собой спасительную нить, связаны, по мнению Айенгара, праджня и прана, данной метафорой Айенгару удается убедительно показать, что процесс пранаямы одинаково немыслим без обоих компонентов.

Акцентируя внимание на целостности практики аштанга-йоги, Айенгар уподобляет ее «единой цепи с восемью звеньями» [2, с. 89]. Изъятие из этой цепи любого звена полностью разрушает всю практику.

Читателям работ Айенгара легко заметить, что этапы йоги он чаще всего называет «лепестками» (далы), сравнивая всю практику йоги с цветком. Через это сравнение автор намерен указать на необходимость одновременного выполнения всех шагов практики йоги, т. е. «подобно цветку, лепестки которого раскрываются одновременно, цветок йоги должен распуститься весь сразу» [6, с. 219].

Отдельное место в работах Айенгара занимает метафорический образ дерева, традиционно используемый в упанишадах для иллюстрации «панорамы всего безбрежного многообразия наполняющих жизнь событий и вещей» [7, с. 180]. Например, в «Брихадараньяка-упанишаде», стихе 9.28, который произносит мудрец Яджнявалкья, дерево отождествляется с человеком:

> Словно дерево, повелитель леса, таков, воистину, человек.
> Его волосы — листья, кожа его — кора снаружи.
> Из кожи его течет кровь, [как] сок из кожи [дерева],
> Поэтому она выходят из раненого, как сок из поврежденного дерева.
> Мясо его — древесина, лыко — сухожилия, они крепки,
> Кости — внутренность дерева, мозг создан подобным сердцевине [11, с. 112].

Эту же метафору Айенгар использует в несколько иной трактовке, ссылаясь на образ почитаемого в индийской культуре дерева ашваттхи, о котором говорит Кришна в стихе 15.1 «Бхагавад-гиты»:

> С корнями вверх, с ветвями вниз, ашваттха
> Считается непреходящим; гимны — его листья; кто его знает, тот знаток Вед [13, с. 211].

Айенгар предлагает представить священным деревом человека, у которого «корень интеллекта находится в мозгу, и оттуда сознание интеллекта разветвляется посредством рассудка, органов чувств и органов действия, пока не достигнет нижней части стоп» [2, с. 278]. В этой метафоре ключевое значение придается корню дерева, который является образом мозга — центра интеллектуального развития тела.

Единство йоги призвана проиллюстрировать другая метафора дерева, которая лежит в основе его книги «Дерево йоги: ежедневная практика» («The Tree of Yoga», 1988) и неоднократно упоминается в других работах. В данной метафоре Айенгар приводит соответствие каждой из восьми частей аштанга-йоги части дерева. Так, яма представляет собой корень дерева, нияма соответствует стволу. Асанам соответствуют ветви дерева, имеющие различную форму. Пранаяма, техника контроля за дыханием, представлена в дереве его листьями, которые также участвуют в процессе дыхания дерева.

Пратьяхара, техника направления чувств внутрь себя, соответствует коре дерева. Следующий этап аштанга-йоги — дхарана — практика концентрации, которая отождествляется в интерпретации Айенгара с древесным соком. Дхьяна — техника медитации как переживания единства с божественной сутью — уподобляется цветам дерева. И, наконец, самадхи, как кульминационный этап практики йоги, соответствует «превращению цветка в плод» [3, с. 26].

Заметим, что, сравнивая практику йоги с деревом, являющимся одним из самых универсальных символов для многих культур человечества, Айенгар говорит не только о свойстве целостности йоги как системы совершенствования человека, но и наделяет ее характеристиками живого организма, способного преображать окружающий мир. Тем самым автор стремится донести мысль, что каждый из практикующих йогу, стремящихся к совершенству, имеет возможность вы-

растить свое «дерево йоги», т. е. уделяет особое внимание творческой стороне человеческой личности.

В качестве итога выделим основные функции, которые несут метафоры в творчестве Айенгара. На первый план выходит онтологическая функция, выполняемая у него сложными метафорами, посвященными практике йоги в целом, пранаяме, устройству человеческого сознания. Не менее важную роль играет у Айенгара эпистемологическая функция метафор, где они служат необходимым инструментом для объяснения основных понятий древнеиндийской философии, что является особенно ценным для представителей западной культуры. К таким метафорам можно отнести прежде всего метафоры ума, понятие которого в западном мировоззрении несколько отличается от восточного. Наконец, группа метафор, используемых Айенгаром для описания человеческого тела, выполняет преимущественно этическую функцию, формируя понятие ценности не только тела, которое является лишь средством для самосовершенствования, но и подчеркивая ценность всей человеческой жизни. В философских работах Айенгара наблюдается явная приверженность древнеиндийским традициям изложения материала, однако они достойно выдерживают требования реалий современного научного знания и заслуживают более глубокого изучения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Айенгар Б. К. С. Аштадала-йогамала / пер. с англ. К. А. Бакунина, под ред. С. В. Пахомова. — СПб.: Наука, 2016. — Т. 1. — 413 с.

2. Айенгар Б. К. С. Аштадала-йогамала / пер. с англ. К. А. Бакунина, под ред. С. В. Пахомова. — СПб.: Наука, 2016. — Т. 2. — 489 с.

3. Айенгар Б. К. С. Дерево йоги. Ежедневная практика / пер. с англ. — М.: Альпина нон-фикшн, 2020. — 238 с.

4. Айенгар Б. К. С. Искусство йоги / пер. с англ. — Сыктывкар: Флинта, 2015. — 128 с.

5. Айенгар Б. К. С. Свет жизни: йога. Путешествие к цельности, внутреннему спокойствию и наивысшей свободе / пер. с англ. — М.: Альпина нон-фикшн, 2017. — 139 с.

6. Айенгар Б. К. С. Сердце йога-сутр / пер. с англ. — М.: Альпина нон-фикшн, 2015. — 358 с.

7. Культура древней Индии / отв.ред.Герасимов А. В. — М., 1975. —429 с.

8. Кумарасвами А. К. Восток и Запад. Религия, мифология, символика, искусство / пер. с англ. М. В. Маковчик. — М.: Беловодье, 2018. — 124 с.

9. Мюллер М. Шесть систем индийской философии / пер. с англ. — М.: Искусство, 1995. — 448 с.

10. Николаева М. В. Философские основания современных школ хатха-йоги. — СПб.: Азбука-классика, 2007–272 с.

11. Упанишады. Кн. 1 / пер. с санскр. А. Я. Сыркина. — М.: Наука, 1992. — 237 с.

12. Упанишады. Кн. 2 / пер. с санскр. А. Я. Сыркина. — М.: Наука, 1992. — 339 с.

13. Философские тексты «Махабхараты». — Вып. 1, кн. 1: Бхагавадгита / пер. с санскр. Б. Л. Смирнова. — Ашхабад: Ылым, 1978. — 336 с.

14. Sparks of Divinity: The Teachings of B. K. S. Iyengar from 1959 to 1975. — Paris: Institut the Yoga B. K. S. Iyenger, 2012. — 322 p.

15. Vivekananda Swami. Lectures from Colombo to Almora. — Calcutta: Advaita Ashrama, 1918. — 360 p.

16. Vivekananda Swami. Raja-Yoga. — Calcutta: Advaita Ashrama, 1951. — 303 p.

17. 3 Gurus, 48 Questions / Matching interviews with Sri T. K. V. Desikachar, Sri B. K. S. Iyengar & Sri K. Pattabhi Jois. Interview by R. Alexander Medin. // Namarupa. — Fall 2004. — URL: https://web.archive.org/web/20130307101611/http://www.namarupa.org/magazine/nr03/downloads/NamaRupa_03_02.pdf (дата обращения: 3 декабря 2020).

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.035
УДК 785.6

В. Б. Храмов*

ОНЛАЙН-ТРАНСЛЯЦИЯ «КОНЦЕРТА БЕЗ ПУБЛИКИ» КАК ФЕНОМЕН ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Статья посвящена актуальной проблеме современной культуры — онлайн-трансляции «концертов без публики» в карантинных условиях пандемии. Анализируются структурные особенности трех типов концертов — традиционного, «онлайн», «онлайн без публики». Рассмотрена творческая роль режиссерско-операторской группы и публики. Осмыслены трудности, возникающие у исполнителя музыки, режиссеров и операторов в связи с отсутствием в зале слушателей, а также ресурсы, которые используются создателями онлайн-трансляции в деле их решения. Показано, что трансляция «концерта без публики» обогащает художественную культуру, стимулирует творчество его создателей, способствует выявлению новых духовных смыслов исполнительского искусства.

Ключевые слова: музыкальная культура, исполнительское искусство, творчество, структура концерта, «онлайн концерт без публики»

V. B. Khramov

ONLINE BROADCASTING «CONCERT WITHOUT PUBLIC» AS A PHENOMENON OF ARTISTIC CULTURE

The article is devoted to an urgent problem of modern culture — online broadcasting of «concerts without an audience» in the quarantine conditions of the pandemic. The structural features of three types of concerts are analyzed — traditional, online, «online without an audience». The creative role of the director-operator group and the public is considered. The difficulties encountered by the music performer, directors and cameramen due to the lack of listeners in the hall, as well as the resources that are used by the creators of the online broadcast in solving them, are comprehended. It is shown that broadcasting a «concert without an audience» enriches artistic culture, stimulates the creativity of its creators, and helps to reveal new spiritual meanings of the performing arts.

* Храмов Валерий Борисович, доктор философских наук, профессор, Кубанский государственный университет; valery.khram@yandex.ru

Keywords: musical culture, performing arts, creativity, concert, concert structure, «online concert without public».

Онлайн-трансляции актуальных событий современной музыкальной культуры сегодня стали обычным явлением. Концерты классической музыки (т. н. мировые премьеры) проходят в самых знаменитых залах, которые посещает, как правило, «избранная публика», а интернет-трансляция делает их почти «всеобщим достоянием», не только мировым событием по художественной значимости, но и по аудитории — «весь мир» смотрит и слушает концерт вместе с публикой, находящейся в зале. Пандемия обострила актуальность данного вида художественной практики. Концертная жизнь во всем мире прекратилась, но выступления музыкантов продолжились — в пустых залах, при соблюдении строгих «пандемических правил». Социокультурные и собственно художественные особенности онлайн-трансляции «концерта без публики» стали предметом исследования, результаты которого представлены в данной статье.

Так сложилось, что важнейшей социально значимой формой исполнения классической музыки является концерт. Концерт — система, объединяющая творческие усилия многих людей. Его созданием занимаются: исполнитель музыки, публика, дизайнеры-оформители сцены и зала, организаторы. Понятно, что в «системе концерта» существует иерархия, и музыкант-исполнитель занимает ведущее положение в ней, но все названные элементы в оптимуме должны присутствовать, взаимодействуя ради того, чтобы представить музыку в самом лучшем варианте, сделать концерт незабываемым художественным событием.

Прежняя, «допандемическая» форма онлайн-трансляции концерта, сформировавшаяся и утвердившаяся в культуре не так давно, сохраняла названный состав элементов, добавив к ним еще два существенных и определяющих ее специфику: интернет-аудиторию и режиссерско-операторскую группу. Данное усложнение системы концерта существенно меняет структуру, содержательный смысл и эстетическую значимость названного события. С одной стороны, в отличие от студийной записи исполнения музыки, онлайн-трансляция создает эффект актуального присутствия интернет-пользователя на концерте. Он воспринимает неотредактированное исполнение произведения вместе с публикой, присутствующей в зале. С другой — трансляция обогащает впечатление интернет-аудитории теми новыми содержательными элементами, которые идут от творчества режиссера и оператора, которые компенсируют «потери» прослушивания музыки «онлайн». Ведь зритель-слушатель онлайн-трансляции не участвует в концерте непосредственно, не оказывает обратного влияния на музыканта-исполнителя, не заражается в полной мере вдохновенной атмосферой зала и лишен ряда других возможностей художественного общения, выработанных культурой. Поэтому, как правило, его впечатления не столь ярки, как те, которые получает публика, находящаяся в зале. Точнее будет сказать, что это иные впечатления от того же реального художественного события. Поэтому онлайн-трансляция не заменяет, а дополняет существующую форму концертного исполнения музыки, способствуя развитию музыкальной культуры, демократизируя последнюю, ибо существенно расширяет состав

аудитории, что важно и для культуры вообще и для музыкальной культуры в частности.

Обсуждая вопрос о достоинствах новой относительно самостоятельной формы концертной практики — онлайн-трансляции, — нельзя не учитывать и то существенное обстоятельство, что ее сегодняшний вариант есть некий художественно значимый продукт истории аудиовидеозаписи музыки. Сначала появилась «грамзапись», сыгравшая серьезную роль в развитии исполнительского искусства, увековечив феномены исполнительского творчества. По мере технического совершенствования системы записи и воспроизведения музыки стала возрастать и собственно художественная ценность «навечно» зафиксированных результатов исполнительского творчества: студийная запись сохраняла лучший вариант исполнения, отобранный самим артистом, т. е. тот, в котором интерпретационная идея была выражена в лучшем варианте. Грамзапись обеспечила возможность повторных прослушиваний, а значит, серьезного научного анализа интерпретации, помогла музыкальной педагогике, дополнив существующие практики изучения музыки и совершенствования исполнительского мастерства [4, с. 193]. Во многом благодаря грампластинкам произошло становление нового направления в музыкознании — «истории и теории музыкального исполнительства» — и новой практики музыкального творчества, в которой участвуют музыкант-исполнитель и звукорежиссер [2].

Отмечая то новое положительное, что принесла в исполнительское искусство аудиозапись, искусствоведы уже во время расцвета общественного интереса к грампластинкам отмечали ряд опасностей, связанных с возникновением названной практики. Во-первых, сравнивая впечатления, которые получают слушатель аудиозаписи и посетитель концерта, они обратили внимание на то, что грамзапись не дает визуального образа исполнителя, не дает эстетического зрелища — созерцания вдохновенной игры артиста, а концерт для полноты впечатления нужно не только слушать, но и смотреть [3, с. 64]. Во-вторых, грамзапись лишает концертное исполнение музыки уникальной ауры [1, с. 22] неповторимости рождения образа звучащего произведения и соответствующего ему впечатления [3, с. 65].

Нетрудно заметить, что онлайн-трансляция концерта решает обозначенные выше проблемы, прежде всего — обеспечивает на высочайшем уровне визуальный контакт интернет-аудитории с исполнителем. Здесь все происходит в «режиме реального времени», где есть то, что называют непосредственным созерцанием актуального исполнения. Одним из факторов, обусловливающих притягательность непосредственного восприятия игры музыканта, является именно момент «сиюминутности», ибо в условиях исполнения музыки на глазах у публики, возникает особая эмоциональная атмосфера — источник вдохновения, артистических рисков, художественных прозрений и… неудач. Причем интернет-трансляция увеличивает меру «социальной ответственности исполнителя», ибо музыкант играет «всему миру». В свою очередь у зрителя-слушателя онлайн-трансляции появляются новые возможности: он может прослушать концерт только один единственный раз — для впечатления, а потом поступать так, как посчитает нужным. Музыканты-профессионалы, например, сначала стараются прослушать запись «для непосредственного эстетического

впечатления», а повторные прослушивания используют для изучения, анализа интерпретации. А можно еще повторением «освежать впечатления», экспериментировать, прослушивая на разной аппаратуре, в разных акустических условиях и прочее.

Онлайн-трансляция «концерта без публики», утратив один из элементов системы концерта — публику в зале, — как многим показалось, существенно обесценила не только социокультурный, но и художественный его смысл. Музыканты и любители музыки отнеслись к данной практике как к «необходимому злу», как к временной «карантинной» мере. Заговорили об утратах: с одной стороны, публика лишилась возможности непосредственного участия в концерте, а с другой — музыканты-исполнители оказались без поддержки зала, стали походить на оратора, который «адресует свои слова пустоте». Мысль о том, что онлайн-трансляция «концерта без публики» стимулирует творчество, открывает новые возможности для развития музыкальной культуры, пока не стала широко обсуждаемой.

Рассмотрим вопрос «об утратах» конкретно. Сначала уточним: нельзя забывать, что на «онлайн-концертах без публики» публика все же присутствует — многомиллионная интернет-аудитория. Но, играя в пустом зале, музыкант не получает необходимого для исполнительского творчества непосредственного вдохновляющего эмоционального воздействия, идущего от слушателей. Некоторые музыканты, конечно, способны вдохновляться самой атмосферой сценической площадки, играть в пустом зале, как на обычном концерте. Но в данном случае речь не идет о творчестве как импровизации на глазах у публики, т. е. о непосредственной реакции исполнителя на эмоции слушателей. Ведь музыкант, играющий классическую музыку, творит на сцене, подобно тому, как творят актеры, играющие текст пьесы, написанный автором, в мизансценах, созданных режиссером и отрепетированных под его руководством. Важнейший элемент творчества актера и музыканта — импровизация на глазах у публики. И в этом смысле они творят вместе с публикой [9, с. 89]. Артистический талант музыканта проявляется в специфическом даре — «ходить перед людьми», как образно определил его Г. Г. Нейгауз [7, с. 227], т. е. отзываться вдохновением на реакцию зала. Этот фактор исполнительского искусства оказался в «онлайн концерте без публики», к сожалению, утерянным.

Нельзя упустить тот факт, что публика в зале помогает создавать художественно значимое исполнение произведения не только музыканту. Импровизирующая в реальных условиях концертного исполнения музыки режиссерско-операторская группа тоже находится под вдохновляющим влиянием ее реакции. Кроме того, умелое, художественно оправданное «обращение камеры» к залу, к публике позволяет сделать трансляцию динамичнее, усложнить, «эстетизировать кадр», добавляя новые образы-лица индивидуально переживающих музыку слушателей. Транслируя «концерт без публики», режиссеру и оператору приходится реагировать «своим вдохновением» лишь на характер музыки, на музыканта — его исполнительские приемы, мимику, жест и прочее.

Особенно остро вопрос о сужении поля выразительных средств режиссерско-операторской группы в связи с отсутствием публики в зале стоит при трансляции сольного концерта пианиста — одна фигура, одно лицо,

статическая поза, скупая «целесообразная» жестикуляция… Можно предположит, что пианисты пострадали в ситуации «пандемических концертов» больше других. Еще недавно их сольные выступления были весьма востребованными, в силу разнообразия и «всеохватности» репертуара, да и гастроли солиста сравнительно легко организовать. Но уже онлайн-трансляции обычных концертов показали, что сделать хороший фильм-трансляцию о выступлении симфонического оркестра легче, чем о пианисте. В оркестре много лиц, разнообразные красивые инструменты, дирижер, исполняющий «балет рук». Кроме того, музыканты, выступающие в ансамбле, играют не только для публики — они играют и для партнеров, импровизируют, творят в ответ на «реплики» других участников ансамбля. И в этом смысле ансамблист меньше зависит от публики в зале, чем солист.

Итак, утрата, понесенная творцами «концерта без публики», потребовала компенсации. Утрата стала вызовом для творческой группы, создающей концерт в новых «пандемических» условиях. И, можно констатировать — ответ был дан, ибо за недолгий период времени осуществлен ряд высокохудожественных трансляций «концертов без публики», отличающихся смелостью использования «оставшихся» выразительных средств. Конечно, не все концерты были удачными, не все потрясали художественными открытиями, но ведь так бывает всегда. Главное, что в условиях заметной социальной апатии продолжилось искусство, творчество. Создатели концертов обнаружили новые возможности их проведения и трансляции. Об этом скажем чуть-чуть подробнее.

Лишенная «поддержки публики» режиссерско-операторская группа вынуждена искать другие вдохновляющие творчество импульсы. В качестве таковых используется красота музыкальных инструментов, оформления зала, сцены, внешнего облика архитектурного сооружения, природы. В онлайн-трансляцию концертов шире стали вводить заготовленные ранее клипы, элементы предконцертной и послеконцертной съемки, была открыта выразительность «тишины пустого зала», звуков шагов одинокого артиста.

С другой стороны, новые проблемы — и вполне решаемые — стали перед исполнителем музыки. Он должен, как это гениально делал в прошлом веке канадский пианист Гленн Гульд, реагировать своим вдохновением на включенный микрофон, на одиноко стоящую кинокамеру [8, с. 178]. Как показал первые опыты онлайн-трансляций концертов без публики, у исполнителя появляются разные варианты концертного музицирования. Он, играя музыку, может представлять заполненный зал, вдохновляясь своим представлением, может реагировать вдохновением «на дыхание интернета», может, наконец, играть в пустом зале для себя, «оставляя дверь открытой» [6, с. 84], предоставляя возможность каждому слушателю в отдельности и всему миру «подойти и послушать его игру».

Выяснилось, что игра в пустом зале — на микрофон и камеру — освобождает музыкантов от необходимости учитывать потребности публики, находящейся в зале. Им больше не нужно думать о том, например, чтобы музыка была слышна в последних рядах концертного зала, и можно целиком сосредоточиться на высших художественных задачах исполнительского искусства. Потеряв возможность творить, отзываясь импровизацией на непосредственную

эстетическую реакцию публики, музыканты получили другие творческие импульсы. Внешняя сторона исполнительского искусства, артистизм, оказались не столь востребованными, как раньше. Но существенная сторона содержания серьезной музыки, родственная христианскому миросозерцанию, стала яснее обозначаться в качестве доминирующей в концертном ее исполнении.

Осознанно или неосознанно музыканты стали менять и приоритеты своего концертного репертуара. Игра при публике вольно или невольно провоцирует музыканта к тому, что он играет «на публику», подстраиваясь под ее вкусы, ожидая непосредственной, быстрой ее реакции. Лучше всего для этого подходят произведения популярные, не лишенные внешнего блеска. В новых условиях исполнять блестящую музыку, демонстрируя виртуозность пустому залу, не столь интересно. На первый план в концертных программах, по названной причине, выходят произведения искусства, которые, как писал Н. О. Лосский, ставят «перед нашим умственным взором смысл мира в конкретном, чувственном воплощении его» [5, с. 298].

Выше была приведена цитата из Г. Г. Нейгауза об артистическом таланте «ходить перед людьми» [7, с. 227], которая, как нетрудно заметить, есть «отзвук Евангелистский слов». Если продолжить начатую Нейгаузом игру смыслов, то можно предположить у талантливого артиста наличие еще одной способности — «ходить перед Богом», весьма и весьма востребованной, как оказалось, именно «на концертах без публики», хотя, конечно, данная способность востребована всегда.

Таким образом, проведенные в период пандемии онлайн-трансляции «концертов без публики» высветили новые грани исполнительского творчества музыкантов, обновив практику проведения концертов классической музыки, предоставляя интернет-аудитории возможность созерцания свободного музицирования в концертном зале.

Завершая, в качестве вывода отметим: онлайн-трансляция «концерта без публики» — современная модификация традиционной системы концерта. Несмотря на утрату одного элемента системы и перестройку отношений между оставшимися, новая форма концерта не является проявлением деградацией художественной жизни, точнее — ущербным вариантом его прежних форм. Возникнув в качестве вынужденной меры, единственно возможной формы проведения концерта в условиях пандемии, она простимулировала творчество создателей концерта, способствовала выявлению и актуализировала новые духовные, родственные христианству смыслы исполнительского искусства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: избранные эссе. — М.: Медиум, 1996. — 240 с.

2. Галкин Д. Исполнитель и звукорежиссер // Советская музыка. — 1961. — № 11. — С. 98–102.

3. Коган Г. Свет и тени грамзаписи // Советская музыка. — 1969. — № 5. — С. 60–68.

4. Корыхалова Н. Интерпретация музыки. — Л.: Музыка, 1979. — 208 с.

5. Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. — М.: Прогресс — Традиция, 1998. — 416 с.

6. Монсенжон Б. Гленн Гульд. Нет, я не эксцентрик! — М.: Классика XXI, 2008. — 272 с.

7. Нейгауз Г. Об искусстве фортепианной игры: Записки педагога. — М.: Музыка, 1988. — 240 с.

8. Храмов В. Б., Денисов Н. Г., Устрижицкая Д. О. Гленн Гульд как интерпретатор Пятой симфонии Бетховена // Вестник Томского государственного ун-та. Культурология и искусствоведение. — 2018. — № 30. — С. 177–182.

9. Чехов М. Путь актера: Жизнь и встречи. — М.: АСТ Москва, 2007. — 456 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.036
УДК 930.272

Н. В. Эйльбарт*

ЦАРЬ ИВАН ГРОЗНЫЙ В ПОЛЬСКОЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX — НАЧАЛА XX В.

На основании анализа произведений польских историков, поэтов и прозаиков делается попытка обозначить отношение к личности и правлению Ивана Грозного в польском обществе в эпоху, последующую за разделами Речи Посполитой и продлившуюся до обретения этой страной независимости в 1918 году. Репрезентативная выборка как научно-популярной, так и художественной литературы показывает, что взгляды польской научной и творческой интеллигенции на данную проблему не была однозначной, а идея самодержавия, тирании и абсолютизма находила своих сторонников и в общества с традициями «шляхетской демократии».

Ключевые слова: Иван Грозный, польская литература, тирания, русские романы на польском языке, Ю. Словацкий, А. К. Толстой.

Eylbart N. V.

TSAR IVAN THE TERRIBLE IN POLISH-LANGUAGE LITERATURE OF THE 19TH — EARLY 20TH CENTURIES

Based on the analysis of the works of Polish historians, poets and prose writers, an attempt is made to define the attitude towards the personality and rule of Ivan the Terrible in Polish society in the era that followed the divisions of the Polish-Lithuanian Commonwealth and lasted until Poland gained independence in 1918. A representative sample of both popular science and fiction shows that the views of the Polish scientific and creative intelligentsia on this problem were not unambiguous, and the idea of autocracy, tyranny and absolutism found its supporters in society with the traditions of «gentry democracy».

Keywords: Ivan the Terrible, Polish literature, tyranny, Russian novels in Polish, Yu. Slovatsky, A. K. Tolstoy.

* Эйльбарт Наталия Владимировна — доктор исторических наук, профессор кафедры истории России с древнейших времен до нач. XIX в. института истории и социальных наук РГПУ им. А. И. Герцена. ejlbart@mail.ru

Личность Ивана Грозного и сам образ его правления, являвшиеся в глазах европейцев своего рода квинтэссенцией всех самых ужасных пороков, присущих абсолютной власти, тем не менее, были для них настолько интересны, что книги о царе писались и успешно продавались на Западе еще при жизни самого государя [4]. В XIX веке, когда российской самодержавие полностью сохраняло свои позиции, несмотря на революционное движение как вне, так и внутри страны, Грозный стал ассоциироваться вероятно с самой идеей и институтом самодержавной власти, понять который можно было только изучив опыт правления первого русского царя. Кроме того, безропотное подчинение народа своим правителям стало поводом для дополнительной историко-философской рефлексии на тему «загадочной русской души», которая порой тем более любила своего царя, чем больше издевательств и притеснений от него получала. Польская литература не осталась в этом смысле в стороне: на протяжении обозначенного хронологического периода во всех трех частях разделенной Речи Посполитой издавалась литература, как художественная, так и научно-популярная, как полностью, так и частично затрагивающая данные вопросы. Более того, в прусской и австрийской частях Польши подобные книги выходили ничуть не реже, чем в Царстве Польском, причем среди них были и переводы на польский язык трудов российских историков и литераторов. Для более упорядоченного изложения материала мы разделили всю эту массу книг на три части: 1) произведения польских поэтов и прозаиков, 2) научно-популярная литература польских авторов, 3) произведения российских писателей, опубликованные на польском языке с комментариями польских переводчиков или издателей. Не претендуя на составление всеобъемлющего списка этих работ, мы выборочно анализируем некоторые из них, придерживаясь принципа репрезентативной выборки.

Начнем с характеристики произведений польских поэтов и прозаиков и рассмотрим творения Ю. Словацкого, Ю. Крашевского, Я. Огинского-Контрымовича. Согласно исследованиям современных польских филологов, поэт Юлиуш Словацкий неоднократно обращался к теме абсолютной власти и весьма внимательно и подробно изучал «Историю государства российского» Н. М. Карамзина [17]. Он искал в тирании особый исторический смысл, гегелевский «абсолютный дух», без которого невозможна историческая справедливость. Эти идеи Словацкого отразились в двух его произведениях: драме «Balladyna» («Балладина», 1834) и поэмы «Król — Duch» («Король-дух», 1847) [3]. В «Короле-духе» он наделяет короля-тирана Попеля чертами Ивана Грозного: правитель мучит народ, который, однако же, любит его «за силу и за страх», слагает о нем песни и преклоняет колени как перед «десницей Божьей», которой Бог и поверяет карать грешников и изменников [3]. Таким образом, тирания «возвышает души», и сам народ не властен над своими тиранами, злодеяниям которых может положить конец только Всевышний (в случае Попеля Бог сжигает его заживо). Подобные черты тирании, но уже в женском обличье, присущи главной героине драмы «Балладина», идущей к трону путем многочисленных преступлений, которые в свою очередь очищают души ее жертв. Вероятно, прототипом здесь стала Марина Мнишек: личность ее живо интересовала Словацкого, а исследователи его творчества

склонны полагать, что именно она олицетворяла символ «тирании порока» в «Балладине».

Поистине мастер исторического романа Юзеф Крашевский, автор почти 600 романов и повестей, лишь фрагментарно обращался к характеристике Грозного, вполне в русле прежней традиции подчеркивая его всеобъемлющую жестокость и мстительность. В романе «Инфанта (Анна Ягеллонка)» он вкладывает в уста умирающего короля Сигизмунда Августа следующие слова, касающиеся судьбы его сестер: «Литва стоит за царя из страха. Он тиран. Катерина цепенела от страха, чтобы ее не выдали за него замуж. Не отдавайте ему Анну, бедную Анну. Он убьет ее» [6]. Данный роман издавался неоднократно, и приведенный выше отрывок процитирован нами по «краковскому» изданию 1884 года [6], в то время как подверженное цензуре «варшавское» издание 1905 года не преминуло его удалить [7].

Поляки в американской эмиграции живо интересовались событиями на родине, а посему исторические произведения о прошлой славе польского оружия были актуальны и продаваемы. Литератор-эмигрант Ян Огинский-Контрымович специально для «Чикагского ежедневника» — старейшей в США газете на польском языке и печатного органа Польского национального альянса, написал исторический роман «В лучах славы», изданный затем в Чикаго в 1909 году отдельной книгой. В центре романа — семья великого коронного гетмана Николая Мелецкого и война Московского государства и Речи Посполитой за Лифляндию. Вслед за популярным тогда в польской историографии тезисом о том, что хитрость и интриги Ивана Васильевича, его лживые обещания папскому нунцию А. Поссевино фактически способствовали проигрышу Речи Посполитой в войне [10], Я. Огиньский-Контрымович подчеркивал, как азиатская вероломность Грозного «выбила из рук Батория меч справедливости» [11, с. 102]. Отдавая должное политической ловкости царя, автор, однако, подчеркивает и его трусость, свойственную восточному деспоту: «Непроходимые леса без дорог, топи, болота, это были нешуточные преграды, ими отгородился князь московский от цивилизованного мира и считал, что их нельзя преодолеть армии с пушками и обозами» [11, с. 105]. Таким образом, данное произведение рисует нам образ Грозного, качествами, необходимыми для политика, превосходящим своих оппонентов.

Вторая выделенная нами группа произведений: научно –популярная историческая литература, которая нередко не принадлежала перу профессиональных историков. Здесь мы выбрали троих авторов, творивших в разных частях разделенной Польши: А. Краусгар (российская часть), В. Собеский (австрийская часть) и А. Мосбах (прусская часть). В Царстве Польском, на наш взгляд по цензурным соображениям, реже, чем в остальных частях бывшей Речи Посполитой касались личности Грозного. Например, Александр Краусгар, варшавский юрист, историк и литератор, написавший большое количество популярных исторических трудов, лишь коротко в нескольких словах упоминал о личности царя, обозначая его правление как «тираническое» [8]. В австрийской части Польши, несмотря на антироссийские настроения, тем не менее отмечался интерес интеллигенции к русской истории. Например, знаменитый художник Ян Матейко по свидетельству его секретаря Мариана

Гожковского ознакомился с историческим трудом Н. М. Карамзина, что вдохновило его на написание известной картины «Иван Грозный в Кремле», где изображена мрачная и гротескная до безумия сцена, предшествующая казни некогда близкого к царю воеводы М. Я. Морозова-Поплевина [13].

В связи с тематикой настоящей статьи хотелось бы упомянуть уроженца Львова, выпускника Ягеллонского университета в Кракове историка Вацлава Собеского. В книге «Исторические зарисовки» он подобно Матейко обращается к психологическому облику Грозного, сравнивая его с «добросердечным Сигизмундом Августом», а также подобно Ю. Словацкому задается вопросом о том, как мог русский народ полюбить мучителя и тирана. Эти мысли он излагает следующим образом: «Нет ничего удивительного в том, что под влиянием такого разного воспитания вырос с одной стороны государь столь чувствительный и добросердечный, как Август, а в Кремле жестокий и безжалостный Иван, тот Иван, который едва достигнув 13 лет, приказывает тем самым псарям убрать боярина Шуйского и этим поступком начинает многолетнюю кровавую тиранию… Сама Москва воспитала и сделала его таким, потому что сама привыкла к тяжелым ударам татарского бича, да так, что уже просто не могла представить себе тип и идеал настоящего правителя, который не был бы безжалостен, тверд, суров и неумолим. Для русского народа идеалом власти стал именно такой царь, каким являлся Иван Грозный, тот царь, который распространял вокруг себя немой страх и ужас, царь, который приказывал чтить себя как самого Бога и умел без малейших угрызений совести складывать горы людских трупов на алтаре отечества! Если для тогдашнего русского общества (как мы видим из книги обычаев «Домострой») идеалом главы семейства являлся такой грозный отец, который может хорошо отстегать плетью как свою жену, так и детей, то очевидно, что идеалом правителя для такого народа стал эдакий царь-палач, который умел грозить людям и даже карать их тем прославленным посохом, заканчивающимся острием — словом, такой царь, от самого вида коего кровь стыла бы в жилах. Иван тоже знал свой народ и поэтому позднее объяснял польскому королю (Стефану), что потому именно приказывает страже своей держать перед троном на плечах обнаженные топоры, чтобы от него шла, как он говорил, «гроза». Он чувствовал, что люди эти будут благодарить его за эту «грозу»» [12]. В. Собеский на наш взгляд в данном случае экстраполировал историко-психологический образ грозненской эпохи на современное ему русское самодержавие, которое изменив форму, не вполне распрощалось со средневековой сутью.

Выпускник Вроцлавского университета, историк Артур Мосбах — единственный в череде включенных в нашу выборку авторов, кто посвятил Ивану Грозному отдельное, хотя и не объемное исследование [9]. По сути, оно представляло собой популяризованную компиляцию российских авторов (например, Н. М. Карамзина, С. М. Соловьева, А. П. Голицына), а также некоторых фрагментов из «Полного собрания русских летописей», особо подчеркивая сластолюбие и развратность царя, сравнивая его женщин с обитательницами сераля. Поверхностно-ознакомительное с точки зрения фактологической составляющей, оно, тем не менее, содержит концепцию, «осовременивающую» в глазах читателей описываемые события. Будучи сам свидетелем существо-

вания Польши в составе трех государств и видящий угрозу для нее в союзе русских и немцев, А. Мосбах следующим образом рисует корни этого «зла», зародившиеся еще в грозненскую эпоху: «С другой стороны, Иван старался познакомить свое суровое и дикое государство хотя бы с верхушкой западноевропейской цивилизации, прежде всего с немецкой, этого извечного рая изобилия носителей света, легко привыкающих к условиям нового места жительства: он приглашал к себе художников, ремесленников, строителей, врачей, пушкарей и т. д. И полюбил царь Иван немецких пришельцев, умных, неторопливых, услужливых, гибких, гнущихся в униженном челобитье; таких людей как Каспер Эверфельдт, Адриан Кальба, Ульрих Краузе и Ян Таубе он так глубоко уважал, что даже приговорил митрополита к уплате 60000 рублей за то, что преследовал немца за веру. Похоже, выдающийся, любознательный, хитрый Иван любил разговаривать о церковных делах с учеными немцами, надеющимися, что москвитянин, пропитанный насквозь церковностью, перейдет в их веру. Иван…оказал славную услугу своей любимой Москве, хоть и неотесанной, но обучаемой, крепкой и трудолюбивой. Оттуда немецкий элемент, вначале незначительный, в последующем буйно разросся, а именно во времена «великого преобразователя» Петра I, а после него, распространяясь, проник во все тайны и отношения ужасной Москвы, преобразовал весь светский строй российского государства, и даже мощно влиял на душу русского языка, сильно примешивая к нему неславянский налет. … Поэтому можно смело сказать, что без немецкого трудолюбия, науки, хитрости неловкая, но сильная и умная Москва, сама, наконец, перехитренная мудрым Германом, не преобразовалась бы в грозную, недремлющую, предприимчивую Россию» [9, s. 35–36]. Таким образом, и во внутренней политике Петра Великого А. Мосбах увидел наследие Грозного и считал последнего вдохновителем петровских реформ.

Наконец, третья, последняя, выделенная нами группа литературы об Иване Грозном включает в себя художественные произведения российских писателей, переведенные на польский язык. В данной связи назовем двух самых популярных авторов: Н. И. Костомарова и А. К. Толстого. Научные исторические труды Костомарова были широко известны, а его критический взгляд на Грозного должен был импонировать значительной части польского общества [1]. Вероятно, имел успех и переведенный на польский язык его роман «Кудеяр», вышедший в трех томах в Варшаве в 1913 году [5]. Однако настоящими бестселлерами русской литературы становятся произведения А. К. Толстого, опубликованные в польском переводе также во всех трех частях разделенной Польши. В этих книгах для нас представляют интерес предисловия, написанные переводчиками или издателями для читателей, именно в них мы видим отношение их самих к поднимаемым А. К. Толстым проблемам. Знаменитый роман «Князь Серебряный» издавался в Познани и в Варшаве, в 1888 и 1898 годах соответственно. Переводчик «познанского» издания, писатель Владислав Грайнерт, к сожалению, не снабдил свой перевод предисловием [15], в то время как «варшавское» издание в переводе Ю. Працкого содержит в себе вступительную статью Юлиана Свентицкого. В ней Свентицкий коротко представляет наиболее ярких персонажей как «Князя Серебряного», так и драмы-трилогии в стихах А. К. Толстого: «Смерть Ивана Грозного», «Царь Федор» и «Царь

Борис». Образ Ивана Васильевича видится ему «демоническим», но в то же время и трагическим: «Автор представляет кровожадность последних лет Ивана и его трагический конец… Вспыльчивость, жестокость, подозрительность, перепады настроения под влиянием угрызений совести от сатанинской гордости до вздорной трусости, отсутствие всяческого чувства морали, всякого понятия о справедливости, фальшь, напускное демонстративное благочестие и отсутствие и тени милосердия, даже для собственных детей, — вот главные черты героя этой трагедии» [16, s. 9–10]. Важность, которую представляло собой произведение русского писателя, чей взгляд на Ивана Васильевича и его эпоху максимально был приближен к европейскому, подчеркнута в предисловии к «перемышльскому» изданию трагедии А. К. Толстого «Смерть Ивана Грозного» (1884 год). Его автор Адам Качуба отмечал: ««Смерть Ивана Грозного» графа А. К. Толстого в российской драматической литературе является шедевром, которого не постыдился бы ни один народ… Как властитель, или как муж, или как отец семейства самодержец и тиран представлен столь психологически правдиво, с таким глубоким знанием человеческого естества, что автору удалось проникнуть и отгадать натуру северного Нерона, а это мог сделать только человек, рожденный и воспитанный в государстве тиранов и самодержцев» [14, s. 3–4]. Таким образом, становится понятна популярность российских художественных произведений о Грозном и его времени среди польской читающей публики: в них они надеялись найти ответы на ментально-психологические истоки самодержавия от самих носителей этого «генетического кода», от представителей народа по сути создавшего царизм.

Подводя итоги настоящего короткого исследования хочется отметить, что, несмотря на определенные стереотипы о Грозном и России, бытующие в Европе и в частности в Польше, взгляды на личность и правление Ивана Васильевича в рассмотренных группах литературы далеко не однозначны. Ряд историков и писателей, как, например, Ю. Крашевский, А. Качуба или Ю. Свентицкий однозначны в своей критике и моральном всестороннем осуждении царя, однако, например, В. Собеский или Я. Огиньский-Контрымович видят в нем и определенные политические достоинства. А. Мосбах вообще выдвигает практически концепцию «просвещенного тирана», что же касается Ю. Словацкого, то поэт не мыслит справедливости и очищения общества без тирании. Таким образом, мы констатируем, что польская литература нередко выступала и в качестве «адвоката» царя Ивана.

ЛИТЕРАТУРА

1. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Т. 1. — СПб., 1888. — С. 450–514.

2. Крышчук М. Расставание со шляхетской традицией в «Короле-Духе» Ю. Словацкого // Юлиуш Словацкий и Россия. — М.: Индрик, 2011. — С. 143–152.

3. Словацкий Ю. Три драмы. Балладина. Лилля Венеда. Гелион-Эолион. — М., 1911. — С. 1–238.

4. Эйльбарт Н. В. Кандидатура Ивана Грозного на трон Речи Посполитой в польских политических памфлетах времен первой «вольной элекции» (1572–1574) // Genesis: исторические исследования. — 2020. — № 3. — С. 93–103.
5. Kostomarow N. J. Kudejar. T. 1–3. — Warszawa, 1913.
6. Kraszewski J. Infantka (Anna Jagiellonka).T.1. — Kraków, 1884. — S. 158.
7. Kraszewski J. Infantka (Anna Jagiellonka).T.1. — Warszawa, 1905. — S. 106.
8. Kraushar A. Obrazy i wizerunki historyczne. — Warszawa, 1906. — S. 338.
9. Mosbach A. Car Iwan IV. Wasilewicz Groźny. Obrazek historyczny. — Wrocław, 1882.
10. Niedzielski K. Batory i car Iwan w zapasach o Inflanty (1579–1581): karta z dziejów ojczystych. — Warszawa, 1916.
11. Ogiński-Kontrymowicz J. W promieniach Sławy. Powieść historyczna c XVI wieku. — Chicago, 1909.
12. Sobieski W. Car a król // Studia historyczne. — Lwów, 1912. — S.5–7.
13. Świątek A. «Lach serdeczny». Jan Matejko a Rusini. — Kraków, 2013. — S. 14, 28.
14. Tolstoj A. K. Śmierć Iwana Groźnego. — Przemyśl, 1884.
15. Tolstoj A. K. Książe Srebrny. — Poznań, 1888.
16. Tolstoj A. K. Książe Srebrny. T. 1. — Warszawa, 1898. — S. 9–12.
17. Troszyńki M. Książę Michał Twerski. Rosyjski awatar Juliusza Słowackiego // Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza. — Rok IX (LI), 2016. — S. 51–52.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.029
УДК 930.272

Эйльбарт Н. В., Гусман Л. Ю., Дружевский А.О*.

ОТ КОНЦЕПЦИИ «ДВУХ ИВАНОВ» К ОБРАЗУ ДУШЕВНОБОЛЬНОГО ГОСУДАРЯ: РОССИЙСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА XIX ВЕКА ОБ ИВАНЕ ГРОЗНОМ

В статье рассматривается образ Ивана Грозного в публицистических сочинениях XIX века. Авторы исследования обращают внимание на произведения представителей различных политических направлений (славянофилов, западников, народников), придерживающихся в той или иной мере концепции «двух Иванов». В статье также анализируются сочинения профессиональных врачей, интересующихся эпохой и личностью первого русского царя, делаются выводы о перспективах естественных наук в деле дальнейшего их изучения.

Ключевые слова: Иван Грозный, публицистика, западники, славянофилы, народники, психика Ивана Грозного.

Gusman L. Yu., Eylbart N. V., Druzhevsky A. O.
FROM THE CONCEPT OF «TWO IVANS» TO THE IMAGE OF THE MENTALLY ILL SOVEREIGN: RUSSIAN JOURNALISM OF THE 19TH CENTURY ABOUT IVAN THE TERRIBLE

The article examines the image of Ivan the Terrible in publicistic works of the XIX century. The authors of the study pay attention to the works of representatives of various political trends (Slavophiles, Westerners, Narodniks) who adhere to the concept of «two

* Дружевский Антон Олегович — методист II категории научно-образовательного отдела Президентской библиотеки им. Б. Н. Ельцина, магистр истории, выпускник РГПУ им. Герцена. adruzhevskij@mail.ru

Эйльбарт Наталия Владимировна — доктор исторических наук, профессор кафедры истории России с древнейших времен до нач. XIX в. института истории и социальных наук РГПУ им. А. И. Герцена. ejlbart@mail.ru

Гусман Леонид Юрьевич — доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории и философии Государственного университета аэрокосмического приборостроения. blummer@mail.ru

Ivans»to some extent. The article also analyzes the works of professional doctors interested in the era and personality of the first Russian tsar, and draws conclusions about the prospects of natural sciences in their further study.

Keywords: Ivan the Terrible, journalism, Westernizers, Slavophiles, Narodniks, the psyche of Ivan the Terrible.

Противоречивые до полной полярности взгляды на правление и на саму личность царя Ивана Грозного, свойственные еще его современникам [7,11], приобретали все новые штрихи и оттенки сообразно сменяющим друг друга эпохам, развитию социальных и естественных наук и тем вызовам, которые получало в этой связи российское общество. Бурный XIX век, породивший множество общественно-политических движений, исторических школ и даже отдельных научных направлений, не поставил, однако, точку в спорах о Грозном, а лишь обострил и усилил их, в какой-то мере даже породив больше неизвестных составляющих в этой проблеме. С одной стороны, благодаря трудам Н. М. Карамзина, С. М. Соловьева, В. О. Ключевского, публикации Полного собрания русских летописей археографической комиссией, этнографическим исследованиям (изучению народных песен), переводу на русский язык записок иностранцев о России накопился огромный фактический материал. С другой стороны все вышеперечисленные источники систематизировались и анализировались лишь немногими профессиональными историками, публицистике же оставалась в данном случае компиляция или построение концепций на основе введенного предшественниками в научный оборот материала. В настоящей статье мы целенаправленно рассматриваем публицистические работы о Грозном, авторы которых принадлежали к разным общественно-политическим течениям.

Для принятой в то время в российской исторической науке «концепции двух Иванов», сформулированной в основе своей Н. М. Карамзиным, был характерен постулат о том, что примерно до 1560 года царь обладал задатками прекрасного государя-реформатора и семьянина, но позже, психически сломленный смертью первой жены Анастасии и изменами окружения, приобрел все те негативные качества, которые и превратили его в жестокого тирана. Сравнивая правление Ивана IV с правлением его современника, английского короля Генриха VIII, можно и к Грозному отнести слова, некогда произнесенные в адрес короля соотечественником: «В первую половину царствования он был кроток, как ягненок, во вторую — яростен, как лев». Эта двойственная позиция претендовала на объективность и, по сути, была удобна всем: славянофилам, западникам, народникам и пр. Вынести царю «последний приговор» мыслящая общественность не решалась, о чем очень ярко сказал поэт А. Н. Майков в стихотворении «У гроба Грозного»:

Средь царственных гробов в Архангельском соборе
На правом клиросе есть гроб. При гробе том
Стоишь невольно ты с задумчивым челом
И с боязливою пытливостью во взоре…
Тут Грозный сам лежит!.. Последнего суда,
Ты чуешь, что над ним судьба не изрекала;
Что с гроба этого тяжелая опала

Еще не снята; что, быть может, никогда
На свете пламенней души не появлялось…
Она — с алчбой добра — весь век во зле терзалась,
И внутренним огнем сгорел он… До сих пор
Сведен итог его винам и преступленьям;
Был спрос свидетелей; поставлен приговор, —
Но нечто высшее всё медлит утвержденьем,
Недоумения толпа еще полна,
И тайной облечен досель сей гроб безмолвный… [5].

Известный славянофил и философ А. С. Хомяков в статье «Тринадцать лет царствования Ивана Васильевича» называет царя «грозным» и следуя «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина, выделяет в правлении его два этапа: один сугубо положительный и успешный, второй неудачный и кровавый. С восхвалением пишет он о принятии Судебника в 1550 году, созыве Земского собора, успешном управлении с помощью верных подданных, покорении Казани и утверждает, что гармония в государстве бывает тогда, когда царь слушает советов «мудрых подданных», часто собирает Земский собор. Все жестокости Грозного, многочисленные казни А. С. Хомяков считает последствиями его несчастного детства, лишенного заботы и любви. Для него царь идеал, предмет для подражания: «Кроток и милостив, незлопамятен, немстителен, правдолюбив, враг всякой неправды, правосуден к боярам и отец для своего народа — таков был Иван Васильевич в продолжение 13 лет. И было на России благословение Божие, и глубокая, искренняя, несказанная любовь народа платила царю за его добрые дела» [9]. Через весь текст проходит идея знаковости числа 13 для русского государства, по-видимому, автор увлекался модной в то время нумерологией. А. С. Хомяков пытался создать целостную картину того времени, но у него получился царь, которого безумно любил народ, но восставал против него, и царь, благочестивый и преданный народу, но лишенный чувства любви к нему же.

Помимо славянофилов Грозным интересовались и западники. Ярким их представителем был К. Д. Кавелин, который в статьях «Взгляд на юридический быт Древней России» и «Мысли и заметки из русской истории», обращаясь к личности Ивана Грозного, привлекал сочинение Н. М. Карамзина. По его мнению, Петр I — продолжатель дела Ивана Грозного. Царь представлен как человек, который не смог победить патриархальную среду, из-за этого стал «ханжой, тираном и трусом» [3], некоей жертвой обстоятельств и жестокой эпохи. К. Д. Кавелин сравнивал внука и деда: Ивана III с Иваном IV — и будучи профессиональным юристом считал, что Судебник 1550 года стал продолжением Судебника 1497 года. Он наметил дальнейшие перспективы исследования эпохи Ивана Грозного: необходимость скрупулезной критики источников, всеобъемлющего их анализа, перепроверки свидетельств иностранцев и пр., однако в дальнейшем сам к образу Ивана Грозного не обращался.

Книга теоретика народничества Н. К. Михайловского «Иван Грозный в русской литературе» была издана в 1894 году, но написана за два года до этого и являлась солидным обобщающим трудом, включающим в себя почти столетнюю историю русской общественно-политической мысли применительно

к этому государю. Не будучи профессиональным историком, автор сделал попытку попробовать понять, каким царь был «на самом деле», сравнивал позиции различных исследователей и на основании этого пришел к выводу: «Выходит такая длинная галерея портретов, что прогулка по ней в конце концов утомляет. Утомление тем более понятно, что, хотя со всех сторон галереи на вас смотрят изображения одного и того же исторического лица, но вместе с тем, лицо это в столь разных видах представляется, что не единым человеком является» [6]. В конце концов, Михайловский пришел для себя к выводу, что никогда не удастся установить, каким «на самом деле» был царь Иван Грозный, так как от него нас отделяют столетия, а источников того времени «сохранилось не очень много». Однако принимая во внимание тиранию Ивана, то, что «жестокость к государю перешла от отца и деда», он адресовал последнее слово в этом вопросе к профессиональным психиатрам, о чьем мнении мы еще скажем ниже. Сочинение Н. К. Михайловского является важным в понимании развития образа царя в литературе, так как в нем привлечены почти все имеющиеся на тот момент источники; проведен анализ работ историков о царе; автор пишет живым языком, из чего видно, что личность Грозного, которую он тщательно исследовал, волновала его до глубины души.

Не ставя здесь перед собой задачу охарактеризовать все публицистические произведения, транслирующие концепцию «двух Иванов», упомянем, что к этой теме обращался К. С. Аксаков («Об Иване Грозном»), И. В. Беляев («Царь и великий князь Иоанн IV Васильевич Грозный, Московский и всея Руси»), В. Г. Величкин («Покорение Казани московским царем Иваном Васильевичем Грозным»), Е. А. Тихомиров («Первый царь московский Иоанн IV Васильевич Грозный»), Е. А. Соловьев «Иоанн Грозный. Его жизнь и государственная деятельность») и др. Наряду с выдающимися произведениями русской художественной литературы, такими как «Князь Серебряный» А. К. Толстого или «Кудеяр» Н. И. Костомарова, в большом количестве издавались и весьма посредственные, такие как историческая повесть Н. И. Фомина «Достопамятный брак царя Иоанна Васильевича Грозного» [8]. О последней, как, впрочем, и обо всей массе подобной литературы довольно резко высказался критик В. Г. Белинский: «Странная вещь! Как московские литераторы, прославившиеся истинными талантами, превосходят петербургских, пользующихся там большим авторитетом, так мелкие литературные промышленники Петербурга превосходят свою московскую собратию по ремеслу!.. Изделия наших дюжинных производителей вечно являются нечесанными, неумытыми, без грамматики, без смысла; петербургские же всегда опрятны, красивы всегда с грамматикою (верно, по милости хороших корректоров). Но в этом и вся их разница; во всем остальном они одинаковы. Поименованная историческая повесть есть не иное что, как скучная диссертация о детстве Иоанна Грозного, выбранная или, лучше сказать, выбранная из «Истории» Карамзина» [1].

Психиатрия как наука в ее современном виде зарождается в XIX веке и заимствует методы как из гуманитарных, так и из естественных наук. Возникает интерес к психическому здоровью, размеру мозга выдающихся личностей и, конечно, Иван Грозный не миновал участи быть исследованным и под этим углом зрения.

Врач, историк русской медицины Я. А. Чистович написал в 1882 году книгу «История первых медицинских школ в России», в которой он прослеживал становление госпитального дела в государстве. Исследование содержит большое количество приложений, одно из которых посвящено царю Ивану Грозному («Душевная болезнь царя Ивана Васильевича Грозного»). Автор опирался только на «Историю государства Российского» Н. М. Карамзина, не используя других источников, что по сути своей, ставит его выводы под сомнение. Я. А. Чистович разделял «концепцию двух Иванов», но объяснял ее психическими отклонениями в здоровье государя. Автор считал, что царь заболел не сразу, а после смерти Анастасии Романовой, в 1560 год и поставил государю свой неутешительный диагноз: «Одержимость неистовым умопомешательством, вызванным и поддерживавшимся яростным сладострастием и распутством» [10]. Из этого следует, что Иван Васильевич был неадекватен, следовательно, не мог нести ответственности за то, что происходило в период его правления, являлся жертвой собственной болезни. Я. И. Чистович, как врач и как гражданин жалел самодержца, который для него по его словам «не более чем пациент», то есть Иван Грозный «более несчастный по болезни, чем злой по природе своей» [10]. Версия эта для своего времени являлась новаторской, но с точки зрения исторической науки дилетантской, так как выводы доктор сделал на основании очень ограниченного круга свидетельств. Кроме того, здоровье, особенно психическое, является уникальной способностью каждого человека, и заочная постановка диагноза возможна лишь в случаях исключительных.

В январе 1894 года вышла книга историка и психиатра П. И. Ковалевского «Иоанн Грозный и его душевное состояние. Психиатрические эскизы из истории» [4]. На наш взгляд она содержала более обстоятельный и обоснованный анализ психики царя. Работа состоит из двух частей: 1. Вырождение; 2 Иоанн Грозный. В первой части автор рассматривал психические заболевания, которые являются причиной отклонения в поведении людей. Вторая часть посвящена жизни и деятельности государя. При написании этого труда автор пользовался большим объемом источников: русскими историческими песнями; сочинениями Н. И. Костомарова, Н. М. Карамзина, Н. Н. Фирсова, Н. А. Полевого, Д. И. Иловайского, К.С, Аксакова, С. М. Соловьева; письмами русских царей, свидетельством А. Поссевино, русскими летописями и пр. Автор указывал на причины жестокости царя — неблагополучный нравственный климат в семье и плохую наследственность со стороны его матери, отца и деда. Автор продолжал развивать версию Я. А. Чистовича и относится к царю не как к государственному деятелю, а как к пациенту, который болен: «…от природы нервнонеустойчивый, впечатлительный и раздражительный человек, унаследовавший жестокость и бессердечие от своих предков, постепенно развивал в себе жестокосердие и кровожадность: сначала на животных, потом на низшем классе людей и наконец на боярах и вельможах» [4, с. 77]. Врач ставит царю диагноз психического заболевания (паранойя или мономания), которое с годами прогрессировало. Иван Грозный, как пишет автор, был склонен к «дегенератству», т. е. вырождению рода, поскольку подавляющее большинство психических заболеваний носят наследственный характер (наука о наследственности в то время еще только зарождалась и П. И. Ковалевский,

не владеющий в должной мере ее достижениями, не смог сделать здесь каких-то серьезных выводов). Следовательно, по причине болезни государь не был ни выдающимся политиком, ни государственным деятелем, ни талантливым писателем, а человеком, который в силу своей болезни и слабоволия не мог принимать самостоятельные решения и полностью опирался на свое окружение. Его нравственные качества видоизменялись под воздействием того, кто его окружал. П. И. Ковалевский утверждал, что царь применял различные жестокие казни над подданными во время опричнины, тат как людям с такой болезнью доставляет удовольствие мучить других. Но в отличие от многих психических больных у царя был сохранен интеллект: «Обладая острым, но не устойчивым умом Иоанн обладал еще большей фантазией, богатой игрой воображения» [4, с. 81]. На наш взгляд, сочинение П. И. Ковалевского является важным этапом в развитии представления о личности Ивана Грозного и примером того, как естественнонаучные методы исследования помогают гуманитарным методам и позволяют приблизиться к истине.

В целом необходимо констатировать, что на протяжении всего XIX века в российской публицистике существовала широкая амплитуда оценок деятельности Ивана Грозного — наряду со сторонниками концепции «двух Иванов» наиболее ярко выраженной в «Истории государства российского» Н. М. Карамзина, существовали и многочисленные оппоненты такого воззрения — как апологеты, так и безоговорочные обличители личности Ивана Васильевича. Для тех, кто идеализировал государя, так и для тех, кто его клеймил, Царь был только один и не раздваивался на «хорошего» реформатора и «плохого» опричника. С другой стороны, впервые личность Грозного была рассмотрена, что называется «под большим увеличением», с точки зрения психиатрии, и на наш взгляд именно это и стоит считать, наряду с сочинениями профессиональных историков, основным достижением в изучении царя за данный период. И если говорить о дне сегодняшнем, то по нашему мнению для составления «документального портрета» Ивана Грозного необходимо вернуться к той отправной точке, с которой начинали А. Я. Чистович и П. И. Ковалевский, линию от которой продолжил М. М. Герасимов изучением останков государя в 1963 году [2]. Именно не использованные в полной мере до настоящего времени достижения естественных наук дадут обильную пищу для «дополненного» портрета царя, а соответственно и для оценки его правления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белинский В.Г. ПСС, Т. 1. М.: Издательство Академии наук СССР, 1953. — С. 171.

2. Герасимов М. М. Документальный портрет Ивана Грозного // «Краткие сообщения института археологии Академии Наук СССР». — 1965. — Вып. 100. — С. 139–142.

3. Кавелин К. Д. Взгляд на юридический быт Древней России // Царь Иван IV Грозный. Самодержавный и самовластный. Свидетельства прижизненные. Да ведают потомки… Изд. Подг. С. В. Перевезенцев. — М.: Русский мир, 2005. — С. 489.

4. Ковалевский П. И. Иоанн Грозный и его душевное состояние. Психиатрические эскизы из истории. — М., 2012.

5. Майков А.П. У гроба Грозного // Русский вестник. — 1888 — № 5. — С. 116.

6. Михайловский Н. К. Критические опыты. — Спб.: тип. Б. М. Вольфа, 1895. — С. 9.

7. Мутья Н. Н. Иван Грозный: историзм и личность правителя в отечественном искусстве XIX–XX вв. — Спб.: Алетейя, 2010.

8. Фомин Н. И. Достопамятный брак царя Иоанна Васильевича Грозного. -М.: Книга по Требованию, 2012. — С. 27.

9. Хомяков А. С. Тринадцать лет царствования Ивана Васильевича// Иоанн Грозный. Антология. — М.:2004. — С. 328.

10. Чистович Я. И. История первых медицинских школ в России. — СПб.: Тип. Якова Грея, 1883. — С. 720.

11. Эйльбарт Н. В. Кандидатура Ивана Грозного на трон Речи Посполитой в польских политических памфлетах времен первой «вольной элекции» (1572–1574) // Genesis: исторические исследования. — 2020. — № 3. — С. 93–103.

БИБЛИОГРАФИЯ

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.037
УДК 325.25

П. Н. Базанов*

СПЕКТОРСКИЙ Е. В. ВОСПОМИНАНИЯ / ВСТУП. СТ. С. И. МИХАЛЬЧЕНКО, Е. В. ТКАЧЕНКО; ПОДГОТОВКА ТЕКСТА, КОММЕНТ. С. И. МИХАЛЬЧЕНКО; КОММЕНТ. П. А. ТРИБУНСКОГО. — РЯЗАНЬ, 2020. — 654 с. (СЕРИЯ «НОВЕЙШАЯ РОССИЙСКАЯ ИСТОРИЯ: ИССЛЕДОВАНИЯ И ДОКУМЕНТЫ», Т. 13)

P. N. Bazanov

Spektorsky E. V. Memories / Intro Art. S. I. Mikhalchenko, E. V. Tkachenko; preparation of the text, comments. S. I. Mikhalchenko; comment. P. A. Tribunsky. — Ryazan, 2020. — 654 p. (Series «Recent Russian History: Research and Documents», vol. 13)

Отечественное эмигрантоведение обогатилось новым интересным источником! В России вышли мемуары знаменитого русского ученого Евгения Васильевича Спекторского (1875–1951). Е. В. Спекторский известен как незаурядный русский философ, правовед, обществовед и социолог. Он входит в когорту российских ученых не простого обогативших отечественную культуру Серебряного века и Русского Зарубежья, но выведших нашу науку на самый высокий мировой уровень.

Нельзя сказать, что про жизнь и деятельность Е. В. Спекторского ничего не известно, с начала 1990-х гг. о нем написаны десятники статей, его научные работы активно переиздаются, его творчество прочно вошло в современную российскую науку. И вот наконец вышли его воспоминания. Они делятся на три большие части: «Варшава» (детство, юношество, молодость), «Киев» (профессорство и ректорство), «Эмиграция» (Белград, Прага, Любляна).

На долю первой эмиграции выпала совершенно необычная жизнь. Биографии многих наших соотечественников порой напоминают захватываю-

* Базанов Петр Николаевич, доктор исторических наук, профессор, ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный институт культуры», bazanovpn@list.ru

щие приключенческие романы. Реальная жизнь государственных деятелей, писателей и ученых интереснее любого художественного, авантюрного, беллетристического произведения. Профессор Е. В. Спекторский — классический академический ученый, ректор Киевского университета, профессор нескольких европейских университетов, но все вышеизложенное применимо к его биографии.

Воспоминания большинства русских эмигрантов традиционно хорошо читаются современной интеллектуальной публикой. Интерес к мемуарам первой половины XX в. легко объясним. Сказывается дореволюционное образование мемуаристов, где не только в гимназии, но и реальном или военном училище учили писать тексты. Сама эпоха с русско-японской войной, «столыпинскими реформами», Первой мировой и Гражданскими войнами, перипетиями эмиграции и т. д. превращала жизнь каждого человека, даже самого «простого», в увлекательный, приключенческий роман. Творчеству, особенно автобиографическим произведениям и мемуарам, способствовало основное настроение русских изгнанников — ностальгия, а основная тема — воспоминания о Родине — РОССИИ, «как было хорошо в России до большевиков», как произошла революция, как белые проиграли Гражданскую войну и т. д.

Даже на фоне блестящего созвездия ученых и общественных деятелей Русского Зарубежья выделяется судьба такого необычного человека, как Е. В. Спекторский — Ррсский ученый мирового уровня, с детства великолепно знавший польский, немецкий и французский языки, декан и даже ректор Киевского университета в роковом 1918 г.

Немногие российские ученые могли похвастаться, что слушали лекции и выступления М. Вебера и В. Зомбарта, как Е. В. Спекторский. К тому же известный ученый был любимым учеником Александра Львовича Блока (даже написал про него мемориальную брошюру) и не просто хорошо знал, но и дружил с его сыном поэтом А. А. Блоком.

Е. В. Спекторский, работая в ведущих российских университетах, знал почти всех известных отечественных ученых начала XX в. В воспоминаниях дается характеристика многие его знакомым, прекрасно описан университетский быт в царствование Николая II, особенности подготовки, публикации и защиты научных работ. Е. В. Спекторский, как истинный ученый, описывает свою защиту магистерской диссертации в Юрьевском (ныне Тартуском) университете, особенности официального диспута. По субъективному мнению рецензента, уже более четверти века работающего в высшей школе, очень многие вещи совпадают с дореволюционными временами, но есть и примечательные особенности. Мало того, университетская среда хотя и стала принципиально более многочисленной, но общие недостатки — наличие самолюбивых и обидчивых людей, считающих себя непризнанными гениями, откровенных бездельников, служащих исключительно ради жалованья остались прежними. «Ладить с профессорами не так-то легко: очень уж много среди них чрезвычайно самолюбивых и обидчивых людей. Даже ученые с крупными именами и несомненными научными заслугами нередко поражают своей мелочностью и нетерпимостью» (с. 240).

Приведем для примера прекрасную характеристику П. Н. Милюкова: «При этом он обнаружил обычную особенность своего характера: последовательную, несокрушимую логику в выводах и ошибочность основной предпосылки…» «Я (Е. В. Спекторский. — П. Б.) всегда считал, что Милюков, как и Струве, манкировали свое настоящее призвание. Из них вышли бы хорошие ученые. Но их загубила политика. Она испортила «Очерки по истории русской культуры» Милюкова. Мне до сих не понятно, почему он, несмотря на свое западничество, изобразил Петра Великого по Валишевскому, как какого-то пьяного и безответственного варвара. Подражая Ключевскому с его подхихикиванием, Милюков острил по поводу того, что Петр Великий обучал мореходству — на Сухаревой башне. Но ведь он действительно обучил. И если это произошло на Сухаревой башне, тем более большая заслуга. В эмиграции я не прощал Милюкову его компании против голодных галлиполийцев, а так же того, что из личного честолюбия он сорвал возможность образования всеэмигрантского комитета после эвакуации Врангелевской армии» (с. 250).

Наибольшую актуальность представляет раздел «Киев». Хотя Е. В. Спекторский и осуждал коллег за политизированность, особенно в науке, но и сам подчеркивал свои политические принципы. «Казалось, что если режим большевиков продлится еще, то жизнь потеряет всякий смысл. Никаких иллюзий относительно их «эволюции» у меня не было. Я и доныне остаюсь их решительным противником. И я не могу преодолеть чувства брезгливости, вызванного во мне нашими соглашателями, так и теми европейцами, которые, мня себя передовыми, восхищаются одной из самых варварских реакций в мировой истории» (с. 265–266).

Столь же отрицательное отношение у русского ученого и к украинским сепаратистам. Е. В. Спекторский в мемуарах незаметно несколько раз подчеркивает, что если ученый из Малороссии выдающийся, то он считает себя по культуре русским, а если бездарность — то сторонник украинского движения. Про «украинских академиков» и публицистов в 1918 г. он пишет, что они были по национальности кем угодно, но только не украинцами (с. 257). С другой стороны, он осуждает легкомыслие многих представителей русской интеллигенции: «Когда казалось, что Украина колеблется и непрочна, они начинали над ней подтрунивать по дурной привычке многих, воображающих что можно разрешить трудный и даже трагический украинский вопрос насмешками вроде фразы «пер самопер до мордопися» (что якобы означало «ехал автомобиль к фотографу»)» (с. 240). Подчеркивает Е. В. Спекторский и то обстоятельство, что именно «полуинтеллигенция» Юга Российской империи давала кадры для украинского движения. Избранный коллегами в 1918 г. ректором Киевского университета он вспоминал: «Только с падения гетмана начались гонения на русский язык, особенно когда появились галичане. Они насильственно насаждали тот галицкий жаргон, который мне великороссу, знающему польский язык, был более понятен, чем коренным малороссам» (с. 244). С нескрываемым удовольствием он, как очевидец, описывает позорную историю с освобождением Киева от красных. «Петлюровцы поспешили водрузить сине-желтый флаг над городской думой. Иным киевлянам показалось стало уже казаться что они попали из огня в полымя. <…> Спускаясь по Фундукле-

евой улице, я услышал со стороны думы треск пулемета. Из затем из-за угла Крещатика появились петлюровцы, которые выражаясь языком гражданской войны, «драпали» вверх по улице. Оказывается, к думе подошли добровольцы, которым была устроена восторженная встреча. Начальник русского отряда распорядился водрузить на балкон думу наш флаг рядом с висевшим украинским. Но какой-то самостийник полез на балкон и сорвал русский флаг. Тогда добровольческому отряду был дан приказ открыть огонь. И хотя пальба была в воздух, петлюровский отряд обратился в паническое бегство. Выбравшись из Киева он подверг его артиллерийскому обстрелу. Несколько снарядов попало в университет, один в квартиру профессора Егиазарова» (с. 266). Ничего не напоминает из новостной информации последних лет?

Большая часть мемуаров Е. В. Спекторского посвящена эмигрантскому периоду. В отличие от большинства соотечественников, он не бедствовал в зарубежье, а жил материально обеспеченно, только «квартирный вопрос» иногда его не устраивал. Знаменитый ученый, он легко получал хорошо оплачиваемую преподавательскую и научно-исследовательскую работу в Белграде и в Праге в 1920-х гг. Причем после трехлетней жизни в Чехословакии он был с снова распростертыми объятьями принят югославскими коллегами. В начале 1930-х гг. Е. В. Спекторский так же спокойно переводится в университет города Любляны. В отличие от Серебряного века в России и даже пражского периода 1924–1927 гг., русская интеллигенция в королевстве Сербов, Хорватов и Словенцев (Югославии) почти не оставила мемуарного наследия, и поэтому подробнейшее описание Е. В. Спекторским жизни наших изгнанников, прежде всего ученых, имеет неоценимое значение. Наши соотечественники стремились показать Западу и советской метрополии уровень и возможности отечественной науки и культуры за рубежом. Воспоминания Е. В. Спекторского убедительно подтверждают эту идею.

Мемуары охватывают огромный период — сорок лет, но не сохранились ранние годы детства и, видимо, не был не написаны воспоминания о последним периоде — Второй мировой войне и эмиграции в США. Воспоминания предназначались для публикации в известном американском издательстве им. Чехова в начале 1950-х гг., но Е. В. Спекторский внезапно скончался, и они вышли в свет только в наши дни.

Текст мемуаров предваряет монументальная вступительная статья брянских историков, специалистов по научной деятельности Е. В. Спекторского — руководителя Центра славяноведения Брянского государственного университета им. академика И. Г. Петровского, доктора исторических наук, профессора Сергея Ивановича Михальченко и кандидата исторических наук, доцента Елены Викторовны Ткаченко. С. И. Михальченко — автор многочисленных статей о жизни и творчестве Е. В. Спекторского, а кандидатская диссертация Е. В. Ткаченко было посвящена научно-образовательной деятельности и общественно-политическим взглядам известного ученого. С. И. Михальченко отдельно написал и вводную статью именно об особенностях публикации данных мемуаров.

Отметим так же и некролог немецкого русиста Дитмара Вульфа (1955–2020), основателя серии «Новейшая российская история: исследования и до-

кументы», написанный профессором истории Нотр-Дамского университета (США) С. М. Ляндресом.

Кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Дом русского зарубежья им. А. Солженицына Павел Александрович Трибунский и С. И. Михальченко написали несколько тысяч (!) комментариев к мемуарам Е. В. Спекторского. Комментарии чрезвычайно обширны, порой излишне кратки, но при таком их количестве часто оправданно формальны. Вместе с тем, не для того чтобы уличить С. И. Михальченко и П. А. Трибунского в ошибках, а для уточнения некоторых деталей, приведем только два замечания. Так, нельзя считать, как в примечании 22, «Современные записки» только литературным журналом (с. 280). В примечании 163 под С. Н. Трегубовым имеется в виду не малоизвестный новисадский эмигрант, а живший в это время в Белграде Сергей Николаевич Трегубов (1867–1945) — сенатор, бывший прокурор Петербургского окружного суда, профессор правоведения, профессор Белградского университета, советник МВД Югославии, председатель правления Общества военных юристов в Югославии, председатель Зарубежного союза русских судебных деятелей, председатель Белградского отдела Комитета Правоведческой кассы, председатель Центрального Сербского организационного комитета по выборам на Зарубежного съезд, генеральный секретарь Российского Зарубежного съезда 1926 г. в Париже от русской эмиграции в Германии, член Верховного круга и руководитель отдела «Братства Русской Правды» в Югославии (с. 552).

На мой взгляд, любой российский гуманитарий найдет в «Воспоминаниях» Е. В. Спекторского для себя много интересного и ценного. Мемуары действительно интереснейший источник по русской культуре дореволюционного времени, эпохе Гражданской войны и Русскому Зарубежью. Дорогие читатели, не пожалейте времени — ознакомитесь с тестом этих мемуаров. Вы получите большое интеллектуальное удовлетворение и от их стиля, и от малоизвестной фактографии, и от размышлений великого русского ученого Е. В. Спекторского.

Учредитель журнала
Частное образовательное учреждение высшего образования
«Русская христианская гуманитарная академия»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
Богатырёв Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор РХГА

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА
Ермичёв Александр Александрович — доктор философских наук, профессор РХГА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ
Преображенская Кира Владиславовна — кандидат философских наук (РХГА)
Рахманин Алексей Юрьевич — кандидат философских наук (РХГА)
Кулиев Олег Игоревич — кандидат философских наук (РХГА)
Синицын Александр Александрович — кандидат исторических наук, доцент (РХГА)
Хромцова Марина Юрьевна — кандидат философских наук (РХГА)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
Масленников Дмитрий Владимирович — доктор философских наук, профессор, проректор РХГА по научной работе (председатель редакционного совета)
Светлов Роман Викторович — доктор философских наук, профессор, директор Института философии человека РГПУ им. А. И. Герцена
Смирнов Игорь Павлович — профессор Констанцского университета (ФРГ)
Григорьев Григорий Игоревич — доктор медицинских наук, доктор богословия, профессор РХГА
Корольков Александр Аркадьевич — академик РАО, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии РГПУ им. А. И. Герцена
Быстров Михаил Юрьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии Института философии СПбГУ
Гуторов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор Института философии СПбГУ
Маслин Михаил Александрович — доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
Самарина Марина Сергеевна — доктор филологических наук, профессор СПбГУ
Руберт Ирина Борисовна — доктор филологических наук, профессор РХГА
Фролова Елизавета Александровна — доктор юридических наук, профессор МГУ имени М.В. Ломоносова, Юридический факультет, Кафедра теории государства и права и политологии
Шапошников Лев Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, президент ФГБОУ ВПО «Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина»
Гарсиа Куадрадо Хосе Анхель — доктор философии, ординарный профессор Университета Наварры (Памплона, Испания)
Инглот Марек — ординарный профессор факультета истории и культурного наследия Церкви Папского Григорианского университета (Рим, Италия)
Пизери Маурицио — профессор истории образования факультета социальных и гуманитарных наук Университета Аосты (Италия)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА
Галат Александр Анатольевич — директор издательства РХГА
Кулиев Олег Игоревич — ответственный секретарь редколлегии

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Публикация платная. Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

— в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
— в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
— название публикации на русском языке, не должно быть набрано прописными буквами,
— аннотация и ключевые слова на русском языке,
— фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
— название статьи на английском языке,
— аннотация и ключевые слова на английском языке,
— текст статьи,
— список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырех строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ_Р7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

— UDC should be given in the top left corner,
— the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
— the title of the manuscript in Russian,
— an abstract and keywords in Russian should be included,
— the author's last name and initials in English in the right corner,
— the title of the manuscript in English,
— an abstract and keywords in English should be included,
— the manuscript,
— references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not ecxeed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_Р7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
vestnik.rhga@mail.ru
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2021. Том 22. Вып. 2.

Подписано в печать __.__.2021. Формат $70 \times 100\,{}^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. ___. Тираж ___ экз. Заказ № ____

Отпечатано в типографии ___
___