

Acta eruditorum 2016

Выпуск 20

Главный редактор

Д. В. Шмонин

**Зам. главного
редактора**

М. Ю. Хромцова

**Отв. секретарь
редколлегии**

В. А. Егоров

**Редакционная
коллегия**

О. Е. Иванов

В. А. Щученко

Т. Н. Рейзвих

С. М. Капилупи

И. С. Пучкова

Издается с 2005 г.



СОДЕРЖАНИЕ

Христианская мысль: богословские, философские, культурологические и социально-психологические аспекты	
О. Д. Куракина	
Наука и религия: единая картина мира в категориях русской философии	3
Д. И. Макаров	
Исихазм и внимание к классическому прошлому: две заметки о чертах своеобразия византийского гуманизма XIII — XIV вв.	10
М. Годава	
Божья благодать — «ласковый» и эффективный выход из ловушки человеческого сочувствия	15
Д. С. Бирюков	
Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве	19
М. Ю. Хромцова	
Концепт «дара» и его тринитарное обоснование в теологии Ж.-Л. Мариона и Дж. Милбанка	22
А. Д. Бертова	
Христианские организации в Японии во время Второй мировой войны и проблема признания ими своей ответственности за действия, совершенные в военный период	29
Д. М. Омельченко	
Отражение оригенистских споров в «Собеседованиях» Иоанна Кассиана Римлянина	34
О. В. Копылов	
А. В. Мень и полемика об эволюционной идее	37
Проблемы литературоведения	
О. В. Богданова	
Истина: диалог философских систем (пьеса М. Горького «На дне»)	43
Г. В. Стадников	
Пьеса Н. А. Полевого «Уголино» в свете художественного наследия Данте и Шекспира (Из истории русско-зарубежных литературных связей)	49
В. Н. Шацев	
«Человек в футляре» и его невидимый автор	54
А. Ю. Миролюбова	
Данте в испаноязычных литературах	58
Е. А. Булучевская	
Русские эмигранты и резиденты в Италии (1900-е — 1920-е гг.) и Данте	61
Исследования в области религиоведения	
И. В. Аладышкин	
Неклассический анархизм и пути обновления религиозного сознания в России первой четверти XX столетия	66
П. И. Талеров	
Классики анархизма о религии и церкви	75

Издаётся
Русской
христианской
гуманитарной
академией

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

Тел. 571-50-48 (доб. 218),
факс (812) 571-30-75
www.rhga.ru

ISSN 2307-6437

Д. Д. Гальцин Современное язычество на Западе: история развития и общие характеристики	81
А. В. Катаева Определение религиозного начала и этнической идентичности российского неоязычества	89
М. А. Малафеева Старообрядческий эсхатологический дискурс XVII — начала XVIII вв. в контексте теории бинарного мировосприятия	93
Критика и библиография	
А. М. Семанов Рецензия на книгу Погасий А. К. «Религиозное правоведение»	97

ACTA ERUDITORUM. 2016. Вып. 20.

ISSN 2307-6437

СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2016.

Подписано в печать 19.05.2016

Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная. Усл. печ. л. 12,5.

Тираж 550 экз. Заказ № 311

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

Отпечатано в типографии «ПОЛИКОНА»
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ: БОГОСЛОВСКИЕ, ФИЛОСОФСКИЕ, КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

УДК 140.8 (075)

О. Д. Куракина

доктор философских наук,
профессор Московского физико-технического института
(государственный университет)

НАУКА И РЕЛИГИЯ: ЕДИНАЯ КАРТИНА МИРА В КАТЕГОРИЯХ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Copyright © 2016, О. Д. Куракина

Наука и религия, претендующие на истинность в своей области компетенции, не могут и не должны на концептуальном уровне противоречить друг другу. Проблема построения единой картины мира как синтеза религиозных представлений, философского анализа и научного эмпиризма, была провозглашена в качестве программы развития самобытной русской философии. От «Философские начала цельного знания» Соловьева В. С. (1877) до «Основ христианской философии» В. В. Зеньковского (1962), русские мыслители прошли большой путь в категориальном осмыслиении христианской картины мира. Любые построения наших дней будут отличаться от предшествующих включением последних достижений совокупного естественнонаучного опыта, которому в наше время придается статус «истины в последней инстанции». Речь идет об интерпретации достаточно апробированных современных научных теорий в рамках общей картины христианского мировоззрения.

Ключевые слова: наука и религия, картина мира, русская философия, В. В. Зеньковский

O. D. Kurakina

Science and religion: a unified picture of the world in the categories of the Russian philosophy

Science and religion, claimed to be true in our area of expertise, cannot and should not conceptually contradict each other. The problem of constructing a unified picture of the world, as a synthesis of religious ideas, philosophical analysis and scientific empiricism, was proclaimed as a program for the development of a distinctive Russian philosophy. From “The beginning of the whole Philosophical knowledge” Solovyov V. S. (1877) to “Foundations of Christian philosophy” by V. V. Zenkovsky (1962), Russian thinkers have come a long way in the categorical interpretation of the Christian worldview. Any of constrictions of our days will be different from the previous inclusion of the latest achievements of natural science of the total experience, which in our time is given the status of “ultimate truth”. It is about interpretation rather proven modern scientific theories in the framework of the overall picture of the Christian worldview.

Keywords: science and religion, world view, Russian philosophy, V. V. Zenkovsky

Наука и религия, претендующие каждая в своей предметной области на истинность в последней инстанции, не должны противоречить друг другу, поскольку имеют один и тот же объект исследования, мир во всем многообразии его проявления. Эта, казалось бы, очевидная истина, однако, продолжает оспариваться разделением области компетенций, согласно которому наука должна заниматься изучением мира материального, а религия — мира духовного. Вплоть до середины прошлого века в научном сообществе материальность сводили к вещественности, однако прорыв в область предельно допустимых масс и энергий, когда все признаки вещества ставятся под вопрос, а масса отождествляется с энергией, грань между материальным и духовным начинает растворяться. В физике микромира от мате-

рии остается только квантованность энергии, а заодно и пространства, т. е. фактически только некие центры сил и взаимодействий, о которых задолго до появления современной физики размышляли философы в связи с проблемой фундаментальных атрибутов материи. С другой стороны, мир духовный в противопоставлении миру материальному не является целиком трансцендентным, запредельным нашему миру, более того, для религиозного человека мир духовный и его каждодневное проявление в нашем тленном существовании является очевидной реальностью, которая и определяет всю жизнь верующего. Религиозный человек в попытке объяснить материалисту свои тонкие духовные переживания также будет говорить о некой силе, только не материального характера, влияющей на наш телесный

мир и проявляющейся в виде чудесных переживаний и совпадений, не укладывающихся в логику обыденных событий.

Обращаясь к предельным основаниям мира материального, мы не находим в нем ничего кроме микроскопических центров сил (иногда говорят о физических полях), которые древние греки стали называть атомами, на роль которых в современной физике претендует целый набор элементарных бесструктурных частиц далее неделимых, проявляющих определенные волновые свойства. При движении от микроскопических размеров к макроскопическим на этой элементарной базе начинает образовываться мир пространственно-объемлющих друг друга уровней бытия, каждый из которых состоит из всего многообразия предыдущих в качестве элементной базы и некоего структурного оформления, которое собственно и характеризует данный вид бытия. По сути, все многообразие мира является последовательным структурированием нижележащих уровней, которое задает принципиально новые свойства, никаким образом не вытекающие из свойств его элементной базы, образуя каждый раз некие новые индивидуальности. Человек, с одной стороны, являясь промежуточным звеном в «матрешке» пространственных вложений от микромира к мегамиру, с другой, — замыкая земную цепочку восходящих уровней осознанного бытия, порой не замечает, что каждый вышележащий уровень чудесным образом появляется на основе нижележащих, образуя нескончаемое чудо, которым восторгаются поэты, философы и люди религиозные, прозревая в этом бесконечную милость Божию по удержанию нашего мира от расплывания в неразличимую хаотическую безду.

Рассматривая построение единой картины мира с точки зрения описания всего его многообразия, о котором нам свидетельствует и научное сознание, и поэтическое прозрение, перед нами встает проблема совмещения, синтеза религиозных представлений, философского анализа и научного эмпиризма. Если обратиться к истории философии, то программа развития самобытной русской философии как раз и заключалась в синтезе науки, философии и религии. Два имени стоят у истоков зарождения самобытной русской философии, А. С. Хомяков (1804–1860) и И. В. Киреевский (1806–1856), которые, хотя и прошли, как тогда было принято, обучение у светил европейской философской мысли, но не желали втискивать в категориальный аппарат рассудочной европейской философии свое православное миропонимание.

Ранние славянофилы не создали какой-либо философской системы, но они изложили «программу развития русской философии», которую ставят в заслугу И. В. Киреевскому, и приступили к разработке собственного категориального аппарата, в которой особенно преуспел А. С. Хомяков, благодаря введению в философский обиход категории «соборность», которую он стал трактовать как prin-

цип устройства мироздания. Этот переход от системы рассудочных понятий, задающих, по мнению Канта, трансцендентальные рамки человеческого мышления к системе категориальных принципов, архетипов, которые не только мыслятся, но и переживаются сквозь телесные покровы бытия как Божественные первообразы, создает принципиально новый тип философствования. Главным отличием этого типа философствования, по мнению русских мыслителей, является «согласие разума с верой», ибо только таким образом возможно достичь полностью «живознания».

Реализация программы построения непротиворечивой картины мира, которая понималась русскими мыслителями как задача построения «Православно-христианского мировоззрения», провозглашенная ранними славянофилами, составила историю русской философии, которая в своей самобытной части стала впоследствии именоваться историей русской религиозной философии сер. XIX — сер. XX вв. В трудах В. Соловьева, по мнению Н. О. Лосского, особенно ярко выразилась эта черта, «характерная для всего оригинального русского философского творчества, — искание цельного знания о целостном бытии» [9, с. 13]. Задача осмысливания мира во всей его полноте привела к выработке соответствующего поставленной задаче языка, который вышел за границы рассудочной европейской философии, приблизившись к архетипическому символизму, ставшему характерной особенностью самобытной русской философии.

В своей ранней статье «Русская философия» (1919) А. Ф. Лосев, непосредственно знавший Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского и др., отмечает эту особенность русской философии, которая почти вся является собой «сверхлогическую, сверхсистематическую картину философских течений и направлений». Причину этого он видит во внутреннем строении русского философского мышления. В отличие от «абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов» европейской философии, русская философия представляет собой внутреннее, интуитивное, «мистическое познание сущего, его скрытых глубин», которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям, а только «в символе, в образе, посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности» [8, с. 213].

Категории русской философии не являются только некоторыми обобщенными рассудочными понятиями, как это характерно для западноевропейской философии (Гегеля, Шеллинга, Шлейермахера, к которым молодые русские юноши ездили на обучение), а исходят из тех глубинных идей разума, которые непосредственно прозреваются «целостным зрением ума». Говоря современным языком, категории русской философии являются архетипическими идеями, архетипами, которые постигаются, созерцаются, прозреваются в онтологических структурах бытия. Для Хомякова такой

фундаментальной категорией стала «соборность», заимствованная им из церковного сознания как соборное единство Церкви, «единство истинное, внутреннее», вокруг которого сформировалось все его религиозно-философское творчество. Основанием такого единства служит «нравственный закон взаимной любви и молитвы», единство, в котором, при всем различии в степени иерархических полномочий на совершение таинств, «все равно призываются быть участниками и сотрудниками в общем деле, словом — единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению, таково единство Церкви» [14, с. 191].

В работе с характерным названием «О необходимости и возможности новых начал для философии» И. В. Киреевский писал об основной цели «верующего мышления», которая состоит в том, чтобы согласовать понятия разума с учением веры, достижение которой он видел в том, чтобы «сам разум поднять выше своего обыденного уровня», чтобы «постоянно искать в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума», и в этом он видел «главное отличие православного мышления» [4, с. 249]. «Живые истины» — не те, которые лежат на поверхности ума и могут приобретаться внешним учением, но те, которые «зажигают душу», которые могут гореть и погаснуть, которые «дают жизнь жизни». Познание истины должно быть «пребыванием в истине», т. е. делом не одного лишь ума, а всей жизни. Знание «живое» приобретается по мере «внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и исчезает вместе с этим стремлением» [5, с. 270].

Хомяков и Киреевский, как истинные чада Православной Церкви, были единодушны в понимании того, что «живая истина» и особенно истина Божия не укладывается в границах логического постижения, которое есть только видимость познавательного процесса. Согласно Хомякову, «целостная истина» доступна человеку, лишь поскольку он причастен Церкви, вне Церкви он способен усваивать лишь отдельные, частные истины. Только «церковный разум» является органом познания всецелой истины. Индивидуальный, обособленный разум, точнее рассудок, осужден лишь на частичные, неполные знания. Истина живая является объектом веры, которую надо понимать, как непосредственную данность, как «веру-интуицию», т. е. способность непосредственного понимания действительной жизненной реальности, вещей в себе. «Все глубочайшие истины мысли, — пишет Хомяков, — вся высшая правда вольного стремления доступны только разуму, внутри себя устроенному, в полном нравственном согласии с всесущим разумом, и ему одному открыты невидимые тайны вещей Божеских и человеческих» [15, с. 282]. Там, где достигнута гармония веры и рассудка, имеется «всецелый разум». Такой разум Хомяков приписывает лишь православной Церкви, где реализуется принцип собор-

ности, как синтез единства и свободы, опирающийся на любовь к Богу и взаимную любовь ко всем, кто любит Бога.

Рассмотренное с формальной точки зрения, учение о соборности Хомякова выходит за пределы привычного понятийного ряда, становясь неким принципом, который не только мыслится, но и переживается как непреложный закон бытия, задавая как бы определенный канон мыслительной деятельности самобытных русских философов. Следующим категориальным принципом, который стал столь же востребованным как и «соборность», и даже был положен в основание целого направления развития русской философии, можно назвать учение о Софии В. С. Соловьева. София, — Божественная Премудрость, Вечная Женственность, — для Соловьева это одновременно и Душа мира, и идеальное человечество — богочеловечество. София — это не только «Великое, царственное и женственное Существо», но и «истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющаяся с Ним все, что есть» [11, с. 577].

По аналогии с категорией «соборность», имеющей статус архетипического принципа, можно говорить и о «софийности» мира, как действенной процессуальности, включенной в круговорот бытия. Учение о Софии породило целое направление, получившее название «софиология» (которое особенно деятельно стали разрабатывать Павел Флоренский и Сергей Булгаков), центральной категорией философии которого естественно назвать «софийность» как принцип, архетип, непосредственный живой опыт, т. е. все те признаки, которые относятся к специфическому характеру категорий русской философии. Соловьев описал в своем поэтическом творчестве трехкратное явление Софии — Премудрости Божией, к нему же как к «величайшей своей интуиции» он многократно возвращался, подходил с разных сторон, искал наиболее точной и исчерпывающей формулировки. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев делает первую попытку включить этот свой опыт в целостную систему метафизических представлений. Смыслом и целью мирового процесса, согласно Соловьеву, является постепенное осуществление «идеального всеединства», становление «абсолютного организма» во времени, «воплощение божественной идеи в мире», соединение божественного начала с душою мира и происходящее отсюда «рождение вселенского организма как воплощенной божественной идеи (Софии)» [12, с. 135–136].

На протяжении всего пути развития самобытной русской философии ее категориальный строй, помимо соборности и софийности, может быть представлен такими понятиями-принципами как одухотворенность, богочеловечность, державность, космичность, тварность, иерархичность, поврежденность и т. д., которые, все вместе и по отдельности,

очерчивали контуры истинной картины мира, порой пересекаясь по своим значениям, и одновременно раскрывая какой-то новый угол видения и понимания. Русские мыслители, которых мы причисляем к классикам русской религиозной философии, были единодушны в своем миросозерцании, демонстрируя, по словам Бердяева, «соборность мышления», поэтому мы можем говорить о некоем едином мировоззрении. В то же время, каждый из плеяды прошел индивидуальный путь развития и, самое главное, имел собственный духовный опыт, который выразился в уникальной настроенности на вполне определенные архетипические основания, которые каждый пытался выразить через соответствующие категории.

Так, общий смысл мировоззрения Соловьева, по словам его близкого друга Л. М. Лопатина, можно свести к трем главным идеям: «внутренней духовности существующего», «абсолютного всеединства» и «Богочеловечества» [7, с. 161]. Бердяев особенно подчеркивал эту настроенность русских мыслителей на архетипические основания, выделяя две ориентации — на «первичность Софии» и «первичность свободы». Сам себя он относил не к «софиологам», таким как Вл. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков, а к антропологам, ибо основными проблемами для него были «проблемы человека, свободы, творчества» [2, с. 19]. Флоренский оставил автореферат, где свою жизненную задачу видел в «проложении путей к будущемуциальному мировоззрению» [13, с. 37]. Н. Лосский пошел дальше всех и не только дал краткий очерк своей собственной системы, указав главный нерв своего мировосприятия как «идеал-реализм», но и описал творчество всех своих предшественников и соратников в одной из лучших «историй русской философии». Последним мыслителем, завершившим этот этап развития отечественного самосознания, стал В. Зеньковский, который исходя из церковной традиции в качестве категориальной структуры бытия предложил три идеи: «тварности, иерархичности, поврежденности» [3]. Собственно об этом писали и все его предшественники, правда, может быть, под другим углом зрения и в другом контексте.

С идеей тварности бытия, мира как творения Божия, не стал бы полемизировать ни один русский религиозный мыслитель, идея иерархичности бытия неоднократно обсуждалась В. С. Соловьевым, Е. Н. Трубецким, П. А. Флоренским, С. Н. Булгаковым, Н. О. Лосским, о поврежденности, «недолжном» состоянии природы сокрушался Н. Ф. Федоров, предлагая «регуляцию природы» как глобальный проект сознательного преобразования всей жизни на земле в соответствии с христианским пониманием человека как образа и подобия Божия. Прагматически-реалистический подход Федорова нашел отклик не только у Соловьева, но вдохновил и Булгакова на написание «Философии хозяйства» (незавершенный второй том которой должен был быть посвящен развитию идей Федорова об «общем деле»

человечества), и Бердяева с его главной идеей дерзновенного творчества, и многих других.

От ранних работ славянофилов и до последней работы Зеньковского «Основы христианской философии», завершившего во времени задуманную ими программу создания целостного религиозного мировоззрения, проблема осмыслиения единой для всех картины мира оставалась так или иначе главным лейтмотивом творчества русских мыслителей, каждый из которых посредством раскрытия своего собственного набора категориальных прозрений внес свой достойный вклад в общее миропонимание. Однако на пути такого миропонимания всегда вставал вопрос о совместимости его с научными представлениями о мире, которые, казалось, противоречат религиозной картине. При этом от имени науки выдвигались тезисы на основе атеистического мировоззрения, подкрепляемые в девятнадцатом веке механико-материалистическими представлениями, а в двадцатом — диалектико-материалистическими, включающими в себя достижения физики первой половины нового века (квантовой механики и теории относительности). В наши дни религиозную картину мира,казалось, необходимо соотносить уже с космологией «большого взрыва», с «струнной теорией» элементарных частиц, с «нанотехнологиями» и т. д.

Любые построения наших дней будут отличаться от предшествующих включением последних достижений совокупного естественнонаучного опыта, которому в наше время придается статус «истины в последней инстанции». Речь идет об интерпретации достаточно апробированных современных научных теорий в рамках общей картины христианского мировоззрения.

Всякая попытка сравнения науки и религии в плане своеобразия картин мира, которые они представляют, конечно, не корректна, поскольку наука, вообще говоря, не является субъектом, от имени которого можно что-либо утверждать или опровергать. Наука — это социальный институт, который представляет собой, прежде всего, сообщество ученых, отстаивающих различные гипотезы и мнения, вплоть до прямо противоположных, даже внутри одного коллектива. То, что преподносится обществу как научно доказанное, а потому истинное, является, всего навсего, узурпированием средств массовой информации одной из научных школ. Прошли те времена, когда ученые представляли из себя закрытые касты, внутри которых проходили нескончаемые споры, далекие от жизни простых обывателей. Современная наука вошла в жизнь каждого человека, не только в виде технических приборов, но и через средства массовой информации утверждением определенных представлений, которые делаются от имени науки, а потому и не подверженных сомнению.

В основании научного знания лежит опыт, достоверность которого не подлежит сомнению, однако интерпретация опыта происходит в рамках

определенной теории, носящей гипотетико-дедуктивный характер, а существование на одной и той же экспериментальной базе альтернативных теорий, обладающих равной степенью доказательной достоверности, многократно усиливает гипотетический характер научного знания по мере перехода к теориям все более обобщающего уровня. Для теорий наибольшей степени обобщения принято название «парадигма», которая является, по сути, некой концептуальной установкой, переводящей её в разряд идеологии, которую можно, без всяких оговорок, сравнивать с любой другой идеологической концепцией, в том числе и религиозной. Апелляция ко всему опыту развития науки, как предпочтительному выбору картины мира, созданной в недрах науки по сравнению с религией, является поэтому некорректной.

Религия, в свою очередь, не является неким монолитом, существуют мировые религии, внутри которых немало различных конфессий, дающих, в свою очередь, различные интерпретации понимания духовного мира. Поэтому о единой картине мира, в равной степени приемлемой и для науки, и религии, можно говорить лишь с определенной оговоркой, которая состоит в том, что сопоставление проводится в рамках христианства, точнее, Православия, и современной науки, возникшей, кстати, в недрах христианской культуры Европы.

Следуя заветам славянофилов, гораздо целесообразнее изменить ракурс рассмотрения и выстроить более естественную для религиозного мышления иерархию познавательного процесса, — начиная с догм православия, бережной интерпретации их в русской религиозной философии и лишь затем переходя к поиску среди целого спектра различных научных теорий тех, которые могут быть непротиворечивым образом включены в религиозную картину мира. Ориентирами в этом направлении поиска могут стать прежде всего такие категориальные принципы устройства бытия как тварность, иерархичность, поврежденность, на которых сосредоточил свое внимание В. В. Зеньковский. Для обозначения вырисовывающейся единой картины мира, в равной степени не противоречащей религии, и современным научным тенденциям, нам представляется уместным говорить о «всединстве иерархического строения бытия, как структуре соборности» [6, с. 115].

Первым и центральным положением православной метафизики является «тварность мира», согласно которой мир является творением Божиим, который Он сотворил «из ничего». В терминах философской метафизики это означает, что существует некий Божественный Мир, отличающийся от нашего мира материальных образований, помещенных в трехмерное пространство и однопотоковое время. Этот Мир выше всех наших определений, и поэтому символизируется либо превосходной степенью, либо как выходящий за пределы любых наших значений. В терминах физикалистского под-

хода Мир Абсолюта находится за пределами нашего пространства и времени, или, что почти то же, может быть обозначен как Мир многомерного (бесконечномерного) Пространства и Времени, Мир бесконечных возможностей. Тогда наш мир может мыслиться как некое новое образование в бесконечномерном Пространстве, как образование троичной пространственной структурированности вещественных материальных форм. Наш трехмерный «антропный» мир творится «из ничего», поскольку «новообразованная» материальность создается как новая структурированная сущность небывших доселе форм вещества и проявлений энергии. Последним мельчайшим проявлением материи, из которой образуется весь наш материальный мир, становятся элементарные непроницаемые энергетические структуры, неделимые далее в пределах трехмерного пространства, получившие название «струны», «мембранны», «бранны».

Современная физика предоставляет пытливому уму множество модельных представлений, которые с успехом могут быть интерпретированы в рамках единой религиозной картины мира как физическое описание современного оплотненного, замкнувшегося в себе в результате грехопадения трехмерного антропного кокона. Во-первых, это «антропный принцип» в космологии, во-вторых, — теория «физическога вакуума» в микрофизике, в-третьих, — «струнная теория» и т. д., не исключая и модели мироздания в целом: мир как живой организм, мир как многообразие волн и резонансов, мир как гигантская голограмма, мир как структурированное энергетическое поле и тому подобное. Сторонники космологии «большого взрыва», в ответ на критику своей модели, в качестве последнего аргумента приводят возражение о том, что ничего другого предложено не было и потому эта сомнительная интерпретация экспериментальных данных должна быть сохранена как «рабочая» версия за неимением лучшей. В рамках русской философии, особенно в трудах последних русских мыслителей, двух историков русской философии, Н. О. Лосского с его идеей «мира как органического целого», образованного иерархией «субстанциальных деятелей», и В. В. Зеньковского, выстроившего основы христианской метафизики, дан по-своему исчерпывающий ответ. Русская философия, вобравшая в себя двухтысячелетний опыт развития европейской философии, в качестве достойного плода выработала соответствующие категории для понимания мира, в равной мере приемлемого и для научного сообщества, и для религиозного.

На смену концепции «зарождения вселенной» в результате «Большого взрыва» можно предложить в категориях русской философии концепцию «повреждения» части Божественного творения и, как следствие, её «оплотнение», замыкание в своей самости и подчинение законам тления. Мы живем в мире, утратившем первоначальное сияние Божественного творения, в мире уплотнившейся материи,

в мире непроницаемых, затемненных материальных образований, в мире физических тел и жестких излучений. Этот мир таков, что только в нём и может жить оплотненное человечество, это — антропный мир, параметры которого тесно взаимосвязаны с материальной телесностью нынешнего человека. Не удивительно, что даже ученые обратили на это внимание в середине двадцатого века, исходя, конечно, из некоторых теоретико-физических соображений, связанных с тонкой подгонкой физических постоянных по отношению к возможности образования в трехмерном пространстве атомов, молекул, вещественных материальных структур. Это так называемый антропный принцип в космологии, который гласит об уникальности нашей Вселенной, ибо только в ней на определенном этапе возможно «возникновение» высшей органической жизни в лице человека, осознающего самого себя. Перед нами развернут «восьмой день творения», в котором человеку уготована роль со-творца, со-правителя антропного универсума.

По словам британского астрофизика-теоретика Мартина Риса, «наша космическая Обитель» является лишь частью огромного мультиверса, лишь «одной из ансамбля возможных Вселенных, ограниченных только тем требованием, что она должна допускать наше возникновение» [10, с. 168]. Понятие о мультиверсе (мультимире, или множественности вселенных) как многообразии всех возможных вселенных, имеющих различные фундаментальные постоянные и, как следствие, отличающихся по своим физическим свойствам активно обсуждается, начиная со второй половины двадцатого века в связи с различными космологическими моделями зарождения нашей Вселенной из некоего набора локальных вселенных. В настоящее время этот термин считается устоявшимся и относящимся к Вселенной в целом, различие заключается лишь в том, в рамках каких модельных представлений приходится апеллировать к его содержанию и что включать в набор альтернативных Вселенных и особенностей их пространственно-временного существования. Проблемы, которые встают перед физиками в плане подтверждения присутствия мультиверса за пределами нашего Универса, столь далеки от хотя бы какого-то разрешения, что ставят под сомнение саму возможность каких бы то ни было доказательств его существования. Несомненно, одно представление о мультиверсе, вне зависимости от физических концепций и гипотетико-теоретических моделей, является существенным элементом любой теологической традиции, выводящей Создателя за пределы своего творения.

В той части представления о мире, где научное сообщество останавливается в нерешительности, приводящей к многочисленным дискуссиям, — о научных проблемах, которые при этом возникают, можно судить хотя бы по книге Ф. Адамса «Наш живой мультиверс» [1], — православное мышление особых сомнений не испытывает. Для любого верующего мир не ограничивается нашей трехмерной

физической реальностью, «миром видимым», помимо него существует «мир невидимый» — Мир Божественный, мир ангельский и область падших духов, вдобавок к этому «рай и ад», уготованный посмертному человеку в зависимости от степени праведности его жизни. Любой православный знает о том, что мир имеет различные уровни реальности и наше земное бытие является лишь малой частью всего сотворенного мира. Это знание для молитвенного созерцания верующего представлено в богослужебном каноне, в росписи храмов, в иконе, в писании и предании, в душеполезном чтении. Мир для православного человека изначально является мультиверсом, даже если он и не знает такого слова, но в силу самой своей веры обладает его пониманием.

Несмотря на скептицизм относительно существования мультиверса той или иной части космологов, православное мышление будет выбирать его в качестве базовой модели устройства мироздания. Более того, предпочтение будет отдаваться тем моделям, в которых утверждается многослойная иерархия уровней бытия, пространственно-временная многомерность, разноматериальность локальных универсумов и, соответственно, различие протекания «физических» процессов, и, быть может, самое главное, принципиальная возможность влияния человеческого бытия на закономерности локального Универсума, содержащего это человеческое бытие.

Поврежденность природы, постоянно переживаемая православными мыслителями, поэтами и художниками, бросает вызов тем современным космологическим концепциям, которые дойдя, казалось бы, до первооснов бытия, останавливаются в нерешительности перед признанием несамостоятельности наличной реальности, её вторичности и, вдобавок, поврежденности. В терминах универсумных построений этот факт можно констатировать следующим образом. Современное состояние мира является следствием антропной катастрофы, приведшей к обособлению первозданного земного Универса, открытого к полноте божественного многомерного Мультиверса, в кокон трехмерного пространства и однопотокового времени. Человек, первоначально обладающий светоносной, бессмертной телесностью, оплотнился и лишился возможности самолично управлять вверенным ему космосом, в том числе и своим отяжененным трехмерным телом. Тело человека в трехмерном мире стало смертным, а пространство души — эмоциональной, интеллектуальной и волевой сферой, попало в число «свернутых размерностей» и потеряло свойство непосредственного творения в этом мире материальной вещественности.

Грядущее Преображение касается не только изменения стихий, но и пространства и времени, которые прейдут, и времени больше не будет. Из замкнутого пространства последовательности событий однолинейного времени человек должен выйти на просторы соборного творчества. Пространственная иерархия вложенных вещественных структур приобретет характер сотовречества «субстанциаль-

ных деятелей» в мире светоносных сущностей, формирующих пространственные формы в мире размерностей тем больших, чем ближе к творческому Замыслу Бога может подняться преображеный Человек, славящий соборность Божественного мироустройства.

Литература

1. Адамс Ф. Наш живой Мультиверс: Книга Бытия в 0+7 главах. — М.: Институт компьютерных исследований, 2006.
2. Бердяев Н. А. Моё философское миросозерцание / Н. Бердяев о русской философии; сост. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. Ч. 1. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 19–25.
3. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. — М.: Изд-во Свято-Владимировского Братства, 1992.
4. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Иван Васильевич Киреевский. Разум на пути к истине. — М.: Правило веры, 2002. — С. 214–268.
5. Киреевский И. В. Отрывки // Иван Васильевич Киреевский. Разум на пути к истине. — М.: Правило веры, 2002. — С. 269–290.
6. Куракина О. Д. Философская культура отечественного самосознания. — М.: МФТИ, 2014.
7. Лопатин Л. М. Философское мировоззрение В. С. Соловьева // Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. — М., 2000.
8. Лосев А. Ф. Русская философия // Философия. Мифология. Культура. — М.: Политиздат, 1991. — С. 209–237.
9. Лосский Н. О. Вл. Соловьев и его приемники в русской религиозной философии // Путь. — 1926. — № 2. — С. 13–25.
10. Рис М. Наша космическая обитель. — Москва–Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2002.
11. Соловьев В. С. Идея человечества у Августа Конта // Сочинения в 2-х т. Т. 2. — М.: Мысль, 1988.
12. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения в 2-х т. Т. 2. — М.: Правда, 1989. — С. 3–172.
13. Флоренский П. А. Автореферат // Сочинения в 4 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1994. — С. 37–43.
14. Хомяков А. С. Еще несколько слов Православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений Латинских и Протестантских о предметах веры // Соч. в 2-х т. Т. 2: Работы по богословию. — М., 1994. — С. 129–195.
15. Хомяков А. С. По поводу отрывков найденных в бумагах И. В. Киреевского // Полное соб. соч. в 8 т. Т. 1. — М., 1900. — С. 263–284.

УДК 2-23/28

Д. И. Макаров

доктор философских наук, доцент, профессор Уральской государственной консерватории имени М. П. Мусоргского

**ИСИХАЗМ И ВНИМАНИЕ К КЛАССИЧЕСКОМУ ПРОШЛОМУ: ДВЕ ЗАМЕТКИ
О ЧЕРТАХ СВОЕОБРАЗИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО ГУМАНИЗМА XIII — XIV ВВ.*.**

Copyright © 2016, Д. И. Макаров

Статья посвящена своеобразию этики Никифора Влеммиды (1197–1269) и некоторым специфическим чертам учения о культуре Феодора Метохита (1270–1332). Оба автора славились глубиной проникновения в античную мыслительную традицию. Но если Влеммид прежде всего — монах, описывающий (надо полагать) личный исихастский опыт, хотя и формулируя его на языке аристотелевской этики и перипатетической традиции (понятия должного суждения и дистрибутивной справедливости), то Метохит ставит античную традицию скептицизма гораздо «ближе к центру» собственного миросозерцания, вместе с тем, не до конца отходя от приверженности православной традиции (степень этой приверженности, что очевидно, подлежит уточнению). Если Влеммид — представитель третьей, «теоцентрической» ветви гуманизма, то Метохит может быть отнесен к первой, античной, однако, в его учении (как нам кажется) пропускали ростки и второй, антично-христианской ветви гуманизма. Впервые приводится русский перевод 34 и 35 глав диалога Метохита «Об образовании» по критическому изданию Я. Полемиса.

Ключевые слова: Никифор Влеммид, Феодор Метохит, исихазм, этика Аристотеля, критика Платона, гуманизм антично-христианский, гуманизм теоцентрический, теория дистрибутивной справедливости, философия, художественное творчество.

D. I. Makarov

Hesychasm and the Attention to the Classical Past: Two Notes concerning Specific Features of the Byzantine Humanism during the Thirteenth and Fourteenth Centuries

The article analyzes specific features of Nicephorus Blemmydes' (1197–1269) ethics and some peculiarities of Theodore Metochites' (1270–1332) doctrine of culture. Both these authors were famous for their deep involvement into the traditions of Antique thought. But there is a huge difference between the two. Blemmydes was first and foremost a monk who presumably described in the *On Virtue and Ascesis* (ca. 1267–1268) his own Hesychast experience, even if he tried to articulate it on the language of the Aristotelian ethics and of the peripatetic tradition in general (as we see in his using the notions of “the right rule” and the distributive justice). But Metochites put the Ancient skeptical line of thought much closer to the heart of his thinking (e. g., about Plato in the Ch. 35 of his *Dialogue on Ethics, or On Education*), while at the same time he seems not to certainly move away from the traditional Orthodox standpoint in a number of questions. But the last point should be further cleared up. So, If Blemmydes is a representative of the third, “theocentric” branch within the late Byzantine Hesychasm, then, Metochites may be reckoned among the adherents of the first, “Antique” one, whereas the seeds of the second, Ancient and “Christianizing” one, became faintly visible in his *Dialogue* from which we give here for the first time Chs. 34 & 35 in our Russian translation made from I. Polemis' critical edition of the text.

1. Никифор Влеммид: аристотелевская этика, исихастская антропология и теория справедливости

Продолжающийся подъем интереса к фигуре Никифора Влеммиды (ок. 1197–1269), одного из величайших византийских интеллектуалов, привел к публикации в 2016 г. небольшого, но очень важного трактата «О добродетели и подвиге», который оказывается 2-й главой из составленного автором Типикона монастыря Христа Сущего. Игуменом этого монастыря Влеммид явился на протяжении ряда лет, о чем свидетельствуют надписи на л. 108^в рукописи Berolin. Philippicus gr. 1517 (113) [13, p. XXVIII], а также надписи в рукописях О (Matriensis gr. 4688 = N-59) [Ibid., p. XXX] и Н (Oxon. Bodl.

Holkham gr. 71 (103)] [13, p. XXXVI; ср. указания в самом тексте источника: 20, p. 3.2; 3.4].

Трактат ставит перед исследователем ряд проблем, из которых в данной заметке нам хотелось бы кратко рассмотреть лишь одну, а именно — проблему сочетания в антропологии Влеммida элементов аристотелевской этики с идеями и принципами, восходящими к духовной практике поздневизантийского исихазма. Последний, как известно, испытывает период оживления и подъема как раз со второй половины XIII в. — времени создания источника. Это время можно определить, следя М. Ставру, как 1267–1268 гг., по аналогии с трактатом «О вере (извлечение из первой главы Типикона)», т. е. текст был создан буквально за год или два до смерти Влеммida [18, p. 284]. Понятно, что он содержит обобщаю-

* Исследование проведено при поддержке гранта РГНФ № 15–03–00665 «Многообразие гуманизма и его путей: Интеллектуальное наследие поздней Византии XIII — XIV вв.»

щие антропологические рассуждения о высоком призвании человека. Сделать это тем более важно, что исихастская составляющая учения Влеммида оставлена без внимания издательницей, сосредоточившейся в аппарате и комментариях на установлении античных и антиклизирующих параллелей идеям великого византийца.

Согласно св. патриарху Герману II (1223–1240), бывшему, пожалуй, главным наставником Влеммида в пору юности, видимый мир создан исключительно ради человека (*διὰ μόνον... τὸν ἄνθρωπον*) [23, р. 220.29–30]. Каким же видели мыслители XIII в., и прежде всего ученик св. Германа Никифор Влеммид, человека, его душу и бытийственное предназначение?

Для ответа на этот вопрос вспомним, что именно Герман принял юного Влеммида в ряды клира в Нимфеуме, поставив около 1223 г. в чтецы, затем — в дьяконы, а потом назначив его логофетом [19, р. 8.12.15–20]. Он же был бы рад видеть Влеммидом своим преемником, однако император Иоанн II Дука Ватац избрал другого клирика — Мефодия II (1240) [19, р. 35.69.10–11]. Как известует из содержания двух актов св. Германа (№№ 1245 и 1246), около 1227 г. он назначил Влеммиду управлять вдовствовавшей на тот момент Никейской кафедрой, однако Влеммид бежал в поисках уединения на Лесбос, откуда актом № 1246 Герман велел ему вернуться (1227–1230). Это было исполнено, и не из страха [17, pp. 52–53].

Итак, согласно Никифору, необходимо прилагать всяческие усилия по исправлению своей свободной воли [20, р. 5.60–61]. Причина же всякого благого дела — молитва, поскольку она привлекает к молящемуся милость Божию [20, р. 5.64–66]. Чем бы мы ни занимались, подлинная молитва может и должна осуществляться не время от времени, но постоянно (συνεχῶς) [20, р. 5.67–70]. Напрашивается сопоставление этого отрывка с аналогичными и широко известными поучениями св. Николая Кавасилы («Семь слов о жизни во Христе»), св. Григория Богослова и исихаста Григория, одного из наставников юного св. Григория Паламы, о котором мы узнаём из «Энкомия Паламе» св. Филофея Коккина [21, р. 76.42.1–78.42.15; 22, col. 573B — 574B]. Что касается св. Григория Паламы, то только та молитва, которую учитель безмолвия называет εἰλικρινῆς (букв. «чистая», «беспримесная»), может привести практикующего ее к самопревосходению и видению Бога (при этом бого видение, доступное в настоящем веке, представляет собой залог того, что будет доступно праведным в Царствии Божием) [см., например, «Святогорский Томос» (1340): 24, р. 568.27–569.1; 2, р. 18–27; 3, р. 51–71, особ. 58–60]. М. Джорджевич кратко перечисляет ряд тем, общих для св. Николая Кавасилы и паламитской традиции; само собой разумеется, что в этот перечень входит и тема постоянной молитвы [11, р. 177].

К этому следует добавить, что в тексте Влеммида присутствуют такие классические исихастские

термины, как *трезвение* (*υγῆς*) и *поучение* (*μελέτη*) [20, р. 6.85–87; 24.525–527]. С другой стороны, во влеммидовское определение человека, достигшего воздержания (это тот, кто препобеждает чувственные вожделения, обладая верным суждением и проявляясь с его помощью в направлении всё большего целомудрия [20, р. 15.315–319]) неотъемлемой частью входит понятие «*верного суждения*» (досл. «*логоса*»: *τὸν ὄφθον λόγον*). Очевидно, что это понятие заимствовано автором из «Никомаховой этики». В самом деле, в EN VI, 13 1144b 25–28 говорится о том, что добродетель — это «склад [души], согласный с верным суждением (κατὰ τὸν ὄφθον λόγον)» (цит. в переводе Н. В. Брагинской: [1, с. 189]).

Понятие верного суждения обладает системной значимостью для Влеммида. В этом легко убедиться, рассмотрев его теорию *дистрибутивной справедливости*, напоминающую взгляды диакона Агапита, VI в. (ср.: [7, с. 123–130, с. 128]). Это же понятие ἰσότης Феофан Никейский в 70-е гг. XIV в. считал одним из свойств Божиих [4, с. 149]. Справедливость вообще есть общая добродетель для раздражительной и вожделательной частей души [20, р. 12.238–239]. Иначе говоря, справедлив тот, кто воздает каждому члену общественного целого τὸ κατάλληλον, «сопразмерное» (или «подобающее»: [20, р. 12.242–248; 16.329–334; cf. р. 18.374]). *Справедливость* как таковая, по Влеммиду — «навык свободной воли, распределяющий каждому то, что соответствует его достоинству, согласно с верным суждением (ἔξις προαιρετικὴ κατὰ τὸν ὄφθον λόγον τοῦ κατ ἀξίαν παρεκτική) [20, р. 16.337–338].

Но вот что важно: аналогичным образом, наблюдая за собственной душой, христианин должен сохранять те навыки и состояния, которые приличествуют каждой из частей души (т. е. рассудочной, раздражительной и вожделательной) [20, р. 16.345–347], чтобы все эти три части находились в состоянии взаимного равновесия и гармонии. Между прочим, в последних словах отразилось старое платоническое представление (которому отдали дань Алкиной, Филон Александрийский и Климент Александрийский), «играющее, — говоря словами Ю. Константиновской, — столь заметную роль у Евагрия — о том, что добродетель представляет собой гармонию низших частей души между собой, а также с верховным началом» [15, р. 91 and nn. 99–103].

Если возвратиться к определению справедливости, данному Влеммидом, то чуть далее можно прочесть, что такого рода гражданская (досл. «подобающая гражданину», πολιτοπρετής) добродетель делает обладающего ей такой личностью, которая умалила страсти (но не искоренила их полностью) (μετριοπαθή) [20, р. 32.717–718; cf. р. 29.651–652]. Допустимо ли сравнить этот ход мысли с тем, что Д. Краусмюллер недавно назвал иконоборческим идеалом святости (с оговоркой о предположительном и реконструируемом характере этого идеала)? Ученый реконструировал данный идеал на основании

Житий святых: Евдокима Харсианского (BHG 607e) и Филофея Опсикийского (оба жили в первой половине IX в.). В данных Житиях ставится особый акцент на «общественных» добродетелях — таких, как справедливость (!) и милосердие [16, pp. 143–155, особ. р. 154]. Надо полагать, что такого рода концептуальное осмысление добродетели было достаточно нехарактерным для представителей традиционных кругов византийского монашества...

Видимо, что-то подобное имел в виду Феодор Метохит (ок. 1270–1332), герой второй части нашего диптиха, когда рассуждал в своем диалоге «О воспитании» на тему *πολιτική τις... ἀρετή* (букв. «своего рода гражданской добродетели»; ср. краткие замечания Г. Хунгера: [14, pp. 4–19, р. 14]). Если у Метохита это понятие — закономерный элемент формируемой им системы светской этики (хоть и ориентированной на традицию, как античную, так и православную), то, согласно Влеммиду, *гражданская добродетель* — первая ступень *добродетели практической*, предшествующая *бессстрастию* (*τὴν ἀπάθειαν*) [20, p. 29.652–653]. Подход Метохита связан с общей переориентацией интеллектуального поиска: не откровенное знание о Боге беспокоит этого интеллектуала, близкого к трону, но естественное и рациональное познание сущих [26, р. 151–]. В этой связи поучительно вспомнить, что «Никомахова этика» сама по себе задумывалась как трактат по политической теории и как предисловие к «Политике» (EN1102a). Последнее обстоятельство недавно было вновь отмечено Д. Г. Ангеловым [8, р. 23–50, р. 29–30].

В Комментарии на «Никомахову этику» Евстратия Солунского (конец XI — начало XII вв.), которым Влеммид регулярно пользовался, *дистрибутивная* природа справедливости принадлежит к числу центральных тем [8, р. 31]. Евстратий говорит о правителе как о том, кто выказывает дистрибутивную справедливость по отношению к своим подданным, сообразно с должной мерой для каждого (κατὰ τὸ ἀνάλογον). Эту идею Влеммид, возможно, заимствует у него [12, р. 2.31–3.6; о позднеантичных источках теории Евстратия 8, р. 30–31]. Будучи игуменом монастыря, Никифор усваивает выработанный перипатетиками и Евстратием идеал справедливого правителя и переносит некоторые из базовых черт данного идеала на фигуру духовного старца, которая описывается им с двуединых позиций исихастской и перипатетической антропологии.

Подведем краткие итоги. Трактат Никифора Влеммода «О добродетели и подвиге» (около 1267–1268) — успешный пример того, как одному мыслителю в одном относительно небольшом тексте удалось совместить некоторые базовые принципы аристотелевской этики с рядом фундаментальных понятий и положений афонского исихазма XIII — XIV вв., часть которых в перспективе восходит к платоновской и евагрианской традиции. При этом несомненно, что центральной и стержневой для Влеммода остается третья — теоцентристическая — ветвь гуманизма.

2. Феодор Метохит: апология культуры, окрашенная нотками скептицизма (Заметка к теме)

Цель нижеследующих строк — едва ли не впервые в российском византиноведении предложить вниманию читающей публики перевод хоть и небольшого, но всё же связного фрагмента из «Диалога на темы этики, или О воспитании» (ок. 1305) — одного из наиболее интересных и непростых византийских писателей, поэтов и мыслителей эпохи Палеологовского гуманизма — великого логофета (т. е., говоря сегодняшним языком, премьер-министра) Византийской империи в 1321–1328 гг. Феодора Метохита (ок. 1270–1332) (PLP 17982, там же см. старую библиографию о Метохите), сына Георгия Метохита (PLP 17979), сопроводив текст краткими вступительными замечаниями.

Среди новых трудов о Метохите, число которых заметно увеличилось с начала XXI в., центральное место занимают новые издания его текстов, подготовленные Дж. Фэзерстоуном, Я. Полемисом и Б. Бюденом [10, р. 32–52; о датировке диалога 26, р. 9*].

Оценивая духовное своеобразие Метохита — так, как оно отразилось в диалоге «О воспитании», Я. Полемис склоняется к мнению о том, что автор не является оригинальным и самобытным философом, зато его можно назвать настоящим стоическим мыслителем, учитывая и превратности последних лет его жизни, и то, как он переносил их сам и как учил других переносить подобные тяготы [26, р. 154*–155*]. Мы не станем оспаривать это суждение. Как увидит читатель, темы, поднимаемые Метохитом — судьба философских идей и память об их авторах, сохранение культуры, соотношение литературно-философского и художественного творчества — нельзя назвать уникальными именно потому, что постановка такого рода проблем характерна для любого развитого периода в истории европейской и мировой эстетики и мысли вообще (начиная как раз с Платона, от которого автор так подчеркнуто отмежевывается в 35-й главе). Характерно, что в 34-й главе автор, по сути, отстаивает тезис об определенном превосходстве произведений изящных искусств над литературными и философскими трактатами, то есть — в отличие, допустим, от Георгия Акрополита (ок. 1217–1282) [5, с. 489–513, с. 494–495] — связывает *сладость* познания не столько с *чтением* текстов, сколько с *визуальным созерцанием* выполненного в бронзе, мраморе или краске артефакта. Отсюда и упоминания Лисия и Полигнота. Вместе с тем, христианский св. Евлалий, о литературном творчестве которого (насколько нам известно) не сохранилось никаких данных, в данном перечне имен (гл. 34) выполняет роль своего рода христианского Сократа, учившего, как известно, не словесами, а жизнью... Возможно, это другая духовность [26, р. 153*–154*] — не исихастская, более антикизирующая, более пластиично-созерца-

тельная, чем у того же Никифора Влеммиды, но разве справедливым было бы предположение, что такого рода течение в истории мысли и духовной культуры изначально было *обречено* на конфликт с победившими паламитами? Как бы то ни было, Метохит — не Григора (подвергнутый, как известно, осуждению на Константинопольском поместном Соборе 1351 г.), и, говоря о великом логофете империи, мы бы усомнились в изначальной и априорной справедливости этой до сих пор живучей и отстаиваемой Я. Полемисом бинарной схемы: исихасты — (светские) гуманисты. Возможно (но этот вопрос требует дальнейшего изучения!), в учении Метохита назревали возможности и предпосылки для фор-

мирования гуманизма второго типа — синкретичного, или антично-христианского. В этом плане очень интересной задачей, к которой еще предстоит обратиться специалистам по византийской философии, является (по мнению К. Афанасопулоса) рассмотрение влияния идей и концепций Метохита на воззрения его студента по классу философии — св. Григория Паламы [9, р. 361–373, р. 369]. А та же любовь к книгам, о которой удачно написала М. Баццани [10, р. 40–43], очевидным образом роднит Феодора с Никифором Влеммидом. Увидеть в текстах мыслителя, по крайней мере, ростки такого рода возможностей будущего развития мысли — задача историка.

Феодор Метохит. «Диалог на нравственные темы, или О воспитании»

Глава 34

Перевод этой и следующей глав выполнен по изданию Я. Полемиса: [25, р. 148.34.18–154.35.11]. Переводчик принимал во внимание новогреческий перевод и комментарии издателя (см. ниже). Упоминаемый ниже в 34 главе Евлалий — греческий святой середины IV в., по-видимому, отец Евстафия Севастийского, одного из учителей молодого св. Василия Великого. Вопрос о том, какую кафедру занимал Евлалий (возможно, что Кесарии Каппадокийской), остается спорным.

Перевод со среднегреческого Д. И. Макарова

Есть и те, кто утверждает, что бессмертным человеком талантливый (*τὸν σπουδαῖον*) становится лишь благодаря образованию (*παιδείας*). По их словам, о таком муже в будущем останется непреходящая (*πολυμήκης*) память и неумирающая (*ἀείζωον*) слава — благодаря оставленным им сочинениям (*λόγων*). Именно в этом, похоже, и заключается удел не только мудреца, но и, бесспорно, многих и многих других людей, малых и великих — как[, например,] Фидия и Полигнота, или же нашего [собственного] Евлалия, или же Зевксиппа и Лисиппа, или кого бы тебе ни было угодно [привести в пример]. Все они отличились в самых разных искусствах; стало быть, и создания (*ἔργα*) рук их сохранятся навек (*παραμένειν ἔχει*). Да и [сами эти создания], как говорится, возвещают и доказывают со всей убедительностью, что [их творцы] точно так же не умирают навечно (*οὐ θνήσκοντας*): за одного [говорят] письменные сочинения (*οἱ λόγοι*), за других — живописные изображения и статуи, за третьих — иного рода сооружения, за четвертых — те или иные постройки и судостроительные мастерские, а за пятых — что-то еще. А если кто-то, может статься, поведет речь о том, что именно вышеназванное, а не что иное, и есть наиболее полезное и пригодное для жизни, — это уже другой вопрос. А что наиболее пригодно мудрецу (как живущему, так и свершившему свой век) то дело и занятие (за какое бы он ни взялся), которое [волнует] и остальных людей, — и я так утверждаю, и, как мне кажется, ни один из тех, кто хоть в какой-то степени обладает умом, не станет говорить иначе. Сущая истина заключается также в том (об этом и была моя речь), что некая неизбежность (*τὴν ἀνάγκην*), с которой сохраняется память

о мудреце, ничуть не в большей степени служит причиной его длительной жизни после смерти (иные склоняются и к такой мысли), чем и другим [творцам] — их собственные [произведения]. В самом деле, поставленный нами вопрос состоял не в том, какое из занятий, свойственных отдельным людям, лучшее и самое полезное в жизни, но, как мне кажется, в том, только ли [литературные и философские] сочинения (*οἱ λόγοι*) гарантируют своим создателям вечную память, не позволяя [окончательно] умереть (*κεῖσθαι*). Рассмотрев его, мы заключили, что и остальные [произведения] равным образом способствуют тому, чтобы их отцы (ср. *Plat. Tim. 50 cd*) не оказывались забытыми и не умирали — благодаря [наличию] памяти о них. И правда, разве без данных [произведений] (*χωρὶς τούτων*) существовало бы это величие [в принципе]? Что же это такое — сочинения (*οἱ λόγοι*) мужа талантливого (*τῷ σπουδαῖῳ*), оставшиеся [после его смерти]? И что проку такому человеку от сочинений, которые он оставил [после себя] — пусть даже их изучают (*σπουδαζομένων*) и воздают им [подобающие] почести (ср.: Еккл. 1, 2–3; 12, 8)? Разве из-за этого станет он сильнее радоваться и получит большую пользу, чем иные люди (неважно, кто), умершие, как и он, но жизнь свою провели в грубости и неотесанности?

Глава 35

Но такого рода речи (*οἱ λόγοι*), как кажется, более характерны для безудержных поклонников (*έραστῶν*) [словесности и изящных искусств], которые полагают, что нужно с благодарностью дарить всё[, что только

можна,] тем, кем они занимаются — [именно] по причине испытанного [ими] воздействия (*τῷ πάσχειν*). Мы наверняка поймём таких [людей], но, будучи сами в здравом уме, не дадим [им] себя убедить (*οὐ πεισόμεθα*). Ведь мы ни в коем случае не послушаемся и не поверим (*οὐ πεισόμεθα*) ни Платону, ни кому-либо еще из оных древних и наимудрейших мужей (хотя бы он и сражался за философию в первых рядах), если он попытается и захочет (пусть даже понуждая, что есть сил, некими неотвратимыми приемами или узами диалектики) [убедить нас в том, что философия] — единственное, что обладает независимостью (*αὐτάρκεις*) в делах общественных, что всё прочее в них без философии — ничто, только она — союзница царской власти в деле гармоничного (*ἡρμοσμένην*) управления людьми (ср.: *Plat. Resp.* 473d; *Ep.* 7, 326b) и, короче говоря, только с ее помощью — при ее наличии и предводительстве — могут обустроиться (*ἄν όρθοί το*) и идти подобающим образом (*καλῶς*) все дела в нашей жизни, а если она исчезнет, то ничто и никак не будет ладиться, напротив — [кругом воцарятся] бессмыслица (*λῆπος*) и непотребство (*ἀηδία*), так что [не останется] ничего целого и невредимого (*ύγιες*). Зато мы узнаём и поймём, что [Платон] с такой силой отстаивал [данные положения, будучи движим] себялюбием и защищая то, чему посвятил всю свою жизнь — и понятно, с какой целью: дабы у всех сложилось представление, будто он избрал [для себя нечто] превосходнейшее и лучшее, чем у остальных, и дабы, как мне кажется, никто не пришел в негодование, заметив как инертность жизни данного мужа, так и бездеятельность, присущую его образу действий в целом и связанную с таким выбором (ср.: *Plat. Ep.* 7, 338c; *Aelius Arist. De quaeratuor...*, 135, 10 (ed. Dindorf, 182)). В самом деле, он, похоже, считал, что ему необходимо всерьез отнести к этой необходимости [активного действия] и доказать, что благодаря философии ему подвластны (пробо́нта) все дела (πράγματά) вообще (нет ничего такого, к чему он не был бы подготовлен) и что у него есть сила — которая, впрочем, не находя объектов [для приложения] (*τόν πραγμάτων*), поскольку по причине неопытности, неведения и практически непереносимого (*δυσβάστακτον*) бремени должного (*όρθης*) правления многие начали его избегать, стала отворачиваться [от людей] и преследовать свои собственные интересы, считая ниже своего достоинства смешиваться с постыдными и сумасшедшими нравами [своих современников].

Литература

1. Аристотель. Сочинения. — М., 1984. Т. 4.
2. Иов (Геча), архим. Литургическое богословие исихастского движения // Христианская мысль. — Киев, 2006. Т. 3. С. 18–27.
3. Каллист Диоклийский. «Действовать в покое»: Влияние исихазма XIV века на византийскую и славянскую цивилизации // Символ. Париж — М., 2007. Т. 52. С. 51–71.
4. Макаров Д. И. Мариология Феофана Никейского в контексте византийской богословской традиции VII–XIV вв. С приложением переводов текстов Никифора Влеммида и св. Каллиста I Константинопольского. — СПб., 2015.
5. Макаров Д. И. От мёда поэзии — к Первоистоку. Взаимодействие античных и христианских элементов в риторических и философских произведениях Георгия Акрополита // Црквене студије / Church Studies. Niš, 2015. Р. 489–513.
6. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. — СПб., 1997.
7. Медведев И. П. Ισότης как принцип социальной справедливости у византийцев // ВВ. 1989. Т. 50. — С. 123–130.
8. Angelov D. G. Classifications of political philosophy and the concept of royal science in Byzantium // The Many Faces of Byzantine Philosophy / Ed. B. Bydén, K. Ierodiakonou. — Athens, 2012. — Р. 23–50.
9. Athanasopoulos C. Demonstration (*ἀπόδειξις*) and Its Problems for St. Gregory Palamas: Some Neglected Aristotelian Aspects of St. Gregory Palamas' Philosophy and Theology // The Ways of Byzantine Philosophy / Ed. M. Knežević. Alhambra, CA, 2015. Р. 361–373.
10. Bazzani M. Theodore Metochites, a Byzantine humanist // Byz. 2006. V. 76. Р. 32–52.
11. Đorđević M. Nikolas Cabasilas. Ein Weg zu einer Synthese der Traditionen. — Leuven — Paris — Bristol, CT, 2015. (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales; Bibliotheca, 13).
12. Eustratii et Michaelis Ephesii et anonyma in Ethica Nicomachea commentaria / Ed. G. Heylbut. Berlin, 1892. (CAG, XX).
13. Gielen E. Introduction // Nicephori Blemmydae De virtute et asceti; Josephi Racendytae De virtute / Ed. E. Gielen. Turnhout, 2016. (CCSG, 80). Р. I — CXLV.
14. Hunger H. Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz // BZ. 1952. Bd. 45. S. 4–19.
15. Konstantinovsky J. Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic. Bodmin, Cornwall: Ashgate, 2009.
16. Krausmüller D. Sleeping Souls and Living Corpses: Patriarch Methodius' Defense of the Cult of Saints // Byz. 2015. Vol. 85. Р. 143–155.
17. Laurent V. Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. 1. Les actes des patriarches. Fasc. IV. Les regestes de 1208 à 1309. — Paris, 1971.
18. Nicéphore Blemmydès. Œuvres théologiques / Introd., texte critique, trad. et notes par M. Stavrou. — Paris, 2013. T. 2. (SC, 558).
19. Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum vitae necnon Epistula universalior / Ed. J. A. Munitiz. Turnhout — Leuven, 1984. (CCSG, 13).
20. Nicephori Blemmydae De virtute et asceti // Nicephori Blemmydae De virtute et asceti; Josephi Racendytae De virtute / Ed. E. Gielen. Turnhout, 2016. (CCSG, 80). Р. 1–32.
21. Nicolas Cabasilas. La vie en Christ. Livres V — VII / Intr., texte crit., trad. et annot. par M. — H. Congourdeau. Paris, 1990. (SC, 361).
22. Philothei CPolitani patriarchae Encomium Palamae... // PG. 151. Col. 551B — 656C.
23. Γερμανός ὁ Β., πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως — Νικαίας (1222–1240). Βίος, συγγράμματα και διδασκαλία αὐτοῦ. Ανέκδοτοι ομιλίαι και ἐπιστολάι / Τὸ πρῶτον ἐκδιδόμεναι ὑπὸ Σ. Ν. Λαγοπάτη. Ἐν Τριπόλει, 1913.
24. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / ἐπιμ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. Β. Θεσσαλονίκη, 1994.
25. Θεόδωρος Μετοχίτης. Ἡθικὸς... // Θεόδωρος Μετοχίτης. Ἡθικὸς ἥ περι παιδείας / Εἰσαγωγὴ — Κριτικὴ ἔκδοση — Μετάφραση — Σημειώσεις ἀπὸ Ι. Δ. Πολέμη. Αθήνα², 2002. Σ. 2–279.
26. Πολέμης Ι. Δ. Εἰσαγωγὴ // Θεόδωρος Μετοχίτης. Ἡθικὸς ἥ περι παιδείας / Εἰσαγωγὴ — Κριτικὴ ἔκδοση — Μετάφραση — Σημειώσεις ἀπὸ Ι. Δ. Πολέμη. Αθήνα², 2002. Σ. 7* — 1

УДК 241(17)

М. Годава

доктор наук,
доцент Папского университета Иоанна Павла II в Кракове

БОЖЬЯ БЛАГОДАТЬ — «ЛАСКОВЫЙ» И ЭФФЕКТИВНЫЙ ВЫХОД ИЗ ЛОВУШКИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СОЧУВСТВИЯ

Copyright © 2016, М. Годава

Проблема сочувствия является исключительно важной темой, которая определяет мышление западного гуманистического подхода. Сочувствие означает добровольное участие в чьей-то трудности. Наряду с позитивными сторонами этого понятия существуют, однако, факторы, которые приводят к чрезмерному умножению эмоциональной активности вместо поиска действительного и правильного решения — обращению к помощи божьей благодати, которая представляет настоящий выход из моральной ситуации. Данная статья ставит своей задачей ответить на ряд вопросов, касающихся понятия *благодати* и ее «работы» внутри человека (английский вариант данного текста под заглавием Christian-Spiritual Way Out of Anthropological Compassion Trap был представлен и будет опубликован в рамках конференции Truth and Compassion/Resnica in sočutje, Celje, Slovenia/Slovenija. November 5th–7th, 2015). Мы рассматриваем самое понятие благодати наряду с двумя определяющими аспектами — *эффективностью* и *лаской*. Практическая часть исследования представлена анализом свидетельства святого Августина о его духовом переломе. В работе используются тексты, которые отражают христианскую науку и церковное наследие, необходимое современному миру.

Ключевые слова: сочувствие, правда, Божья благодать, эффективный и «ласковый» фактор действия, мир сердца.

M. Godawa**Christian-Spiritual Way Out of Anthropological Compassion Trap**

Against all the positive aspects of the question of compassion (empathy, tolerance) it can also arise the trap of human compassion when one's understanding and help are confined only to human capacities while exactly the divine grace is the effective and gentle way-out. The aim of my presentation is to expose the liberating role of grace in two dimensions. Firstly, in accordance with Christian theology I am going to present the concept of grace along with some particular questions of its cooperation with man's efforts in the context of leaving the trap of compassion. Secondly, I would like to illustrate the problem by the analysis of St. Augustine's clear example.

Keywords: Compassion, truth, divine grace, effective and gentle agent, peace of heart.

Термин «сочувствие» означает участие в ситуации кого-то, тем более, когда она тяжелая. Этот добровольный жест является одной из самых позитивных и гуманных реакций, заслуживающей глубокого уважения. Мир существует, пока рука руку поддерживает и пока исполняется просьба Окуджавы: «Не запирайте вашу дверь» — «Когда метель кричит как зверь» [6, с. 150], при этом можно сказать, что выражение «крик метели» иллюстрирует бремя эмоциональных выживаний. Эту позицию можно наблюдать и в пространстве мысли: как в светском, экзистенциальном гуманизме Альберта Камю она представлена в его *Чуме* [7], или как библейский совет святого Павла: «Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими. Будьте единомысленны между собою» [2, *K Римлянам* 12, 15–16]. С очевидностью можно сказать, что способность к сочувствию нераздельна от правильной, христианской жизни. И если Бог решил спасти мир через посредство сообщества Церкви, которая составляет одно тело Христа [2, *I-e Коринфянам* 12], то это значит, что именно сочувствие непосредственно призвано укреплять единство этого тела, писать Божью историю человеческого рода.

1. Ловушка сочувствия

Однако иногда — хотя это кажется удивительным — сочувствие может препятствовать personalizedному развитию, вследствие чего я присвоил ему понятие *ловушки*. Дело в том, что эмоциональность отделена от главного корня жизни, и когда человек сосредотачивается только на чувственной помощи кому-нибудь, он не ищет эффективного и действительного решения в качестве выхода из тяжелой ситуации, искажая тем самым смысл самой помощи. Данную проблему наиболее ярко отображает случай греха, когда ограничение всей помощи только до эмпатического сопровождения кому-нибудь скорее уводит от истинного способа действия. Решение принадлежит только тому, кто ясно считает грех главной причиной кризиса и в результате чего принимает соответственные действия, согласно нравственному церковному учению, авторитетно объясняющему проблему греха. Здесь видно, как это понятие можно подменить *сочувствием* — и вот настоящая, антропологическая ловушка. Такую же ситуацию напоминает абсурдный пример, когда кто-то постоянно измеряет повышенную температуру у друга, грустно ему говоря «Ты заболел! Знай,

что мне тебя жалко», но не приносит ему лекарства. Конечно не термометр лечит грипп, а аспирин, хотя и термометр нужен больному, так как направляет его к врачу. Точно так же и эмпатический диагноз должен привести к осознанию полной истины и оказанию реальной помощи. Таким образом, *обломовщина* нужна не ленивая служба Захара или забота Агафьи Матвеевны Пшеницыной, но дружеская активность Андрея Ивановича Штолыца и любовь Ольги Сергеевны Ильинской [8].

Проблема ловушки сочувствия отчетливо продолжает наблюдаться и в различных сферах современной жизни, в политкорректном отношении к меньшинствам, например, к гомосексуалистам. На фоне возникающих общественных напряжений и у верующих появляются голоса, призывающие проявлять глубокое сострадание и заботу о них. Пока это касается лишь диагноза, ориентированного на дальнейшее, правильное поведение, о такого рода активности можно говорить, что она соответствует церковному пониманию в плане сочувственного отношения. Однако далее в этой точке появляется очевидное, существенное расхождение, поскольку христианский подход, принимая по-человечески грешника, исключает принятие его греха и считает грех реальной причиной духовной проблемы, являющейся источником определенного отношения к грешнику. Понимание психологических трудностей, которыми иногда ограничена моральная ответственность, не отменяет, однако, значимости персонального решения. Так и Иосиф Тишнер, замечательный польский философ, указывает различие между состраданием и милосердием: сострадание единственно существует, в то время когда милосердие, чувствуя, понимает человека [13, с. 13–23].

Речь о выходе из ловушки сочувствия значима и необходима современному миру, однако эта проблема и трудноформулируема по причине радикальных изменений в понимании личности человека, как описал это Ш. Тайлор [12]. Автор *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* представляет человека, который, отказавшись от Бога, а потом и от природы, ищет в самом себе источник смысла жизни и выражает свои усилия через *епифанию*, отражающую его уход от ряда объективных реальностей. Вследствие этого ему легче замкнуться в пространстве натуральных эмоций, делая из своего сочувствия такую же епифанию вне объективности.

Назвать ситуацию *ловушкой* — значит рассмотреть ее в целом и предложить не только ее описание, но и решение. Согласно учению христианской церкви, Бог дотрагивается до каждого человека [2, *Откровение* 3, 20; 4, с. 425], поэтому христианский ответ на проблему сочувствия заключается в термине *благодать*.

2. Эффективная и «ласковая» благодать

Понятие Божья благодать объясняется текстом Катехизиса католической церкви: «Благодать — без-

взмездный дар, который Бог даёт нам, чтобы сделать нас причастниками жизни Пресвятой Троицы и дать способность действовать через его любовь» [4, с. 423]. Первое и самое важное: благодать соединяет человека с Богом, вследствие чего человек остается не одинок со своими проблемами, но в связи с Богом, от которого через благодать получает и знание о том, что надо делать, и силу для последующего осуществления. Надо помнить, что это средство кажется *внешним*, поскольку, во-первых, оно уводит людей от эгоизма к трансценденции, к любви Святой Троицы, а во-вторых, оно может быть предоставлено только через Бога, поэтому благодать называется «сверхъестественной».

Интересующий нас результат соединения произведен в двух формах. Первая — *постоянная благодать* — это «освящение» либо участие человека в Божьей жизни тождественное с его «усыновлением» [2, *К Галатам* 4,5–6; *К Римлянам* 8, 14–17], а в то время как вторая — обнимает множество способов *воздействующими* на человека дарами, соответствующим различным ситуациям [4, с. 424]. Персональный характер благодати отмечен словами Кароля Войтылы — святого Иоанна Павла II: «[благодать] — это Бог самый, словно проливающийся в душу человека» [14, с. 1241, перевод М. Годавы]. Интересно, что похожий мотив воды отражает действие Святого Духа у святого Кирилла Иерусалимского:

«Ибо не изменяющийся сам в себе дождь, не сходит то в том, то в другом виде; но входя в состав тех вещей, которые его приемлют, в каждой производит своё действие. Так и Дух Святый, будучи един и одинаков и неразделим, каждому разделяет благодать, как Ему угодно. И как сухое дерево, напояемо будучи водою, пускает отрасли; равным образом и грешная душа, посредством покаяния получив Духа Святого, произращает плоды правды» [5, с. 12].

Коннотации дождя символизируют единого Духа, который умеет адаптироваться к разным нуждам человека, предоставляя ему соответственное воздействие. Зная «составь» человека, знает Он тоже, каким способом и какой особенной благодатью вести его к доброте и спасению. Видимая здесь эффективность связана с «ласковым» подходом:

«Нет не таков Дух Святый; Его, напротив, действия направлены ко благу и спасению. И во первых явление Его краткое, при Его принятии бывает благовоние, бремя Его самое лёгкое. Лучи света и ведения блестят перед Его явлением. Приходит Он с любовию истинного Попечителя. Ибо приходит спасти и уврачевать, научить, вразумить, утвердить, утешить, просветить ум сперва того, кто приемлет, а чрез Него умы и других» [5, с. 16].

Две цели действия обозначают две черты. «Спасение» относится к эффективности, в то время как «благо» — к „ласковому“ способу, само же «направление» указывает, что оба аспекта принадлежат

к самой сути дела, они не дополнительны. Они отражают любовь, с которой Дух приходит, то есть само Божье существо. Следовательно, Бог лучше всех знает, что делать — как показано Кирилловым каталогом разных благодатей — а также как делать, что доказывается следующими определениями: «кроткое» явление, «утешение» или «самое лёгкое бремя» [см. 2, *От Матфея* 11, 28–30], которые показывают, в каком мере благодать воздействует на реальный труд жизни.

Мотивы эффективности, «ласковости» и силы благодати продолжаются в церковном изучении документа *Indiculus*, который датируется серединой пятого века (около 440). В нем говорится, что Бог, в *Огласительном поучении* Кирилла его называют «Попечителем», умеет воздействовать на души так, что человек хочет и исполняет Божье желание без нарушения своей свободы [9, с. 141; 4, с. 425]. Благодать является не только необходимым условием упразднения грехов [9, с. 136] или познанием заповедей [9, с. 137], но и главным фактором гуманного действия. Она представляется силой, направляющей человека к осуществлению того, что он любит и считает должным: «etiam facere diligamus atque valeamus» [10, с. 245]. Дальше, благодать является фактором, который доминирует в каждом хорошем деле человеческой воли: «in bonis quibusque voluntatis humanae singulis motibus magis illius valere, non dubitemus, auxilium» [10, с. 243]. Благодать осуществляет воздействие в продвижении какого-либо дела своей силой и таким образом, чтобы стало эффективным и „ласковым“. Кстати, греческий термин для благодати — *χάρις* обозначает вещь приятную и радостную [11].

В итоге можно повторить, что Божья благодать является единственным выходом из всех трудных ситуаций, в том числе и в решении проблемы ловушки сочувствия. Восстановив всю истину о своей жизни, человек получает через благодать силу, ведущую его к доброте, счастью и духовному, а после воскресения и к телесному здоровью. Он не полагается только на свои силы, не останавливается на своем пути, но позволяет Богу вести себя до счастливого завершения. Можно сказать, что вместе со своим «ласковым» способом воздействия благодать представляется также и полным, обнимающим все человечество сочувствием Бога, приобщающим к славе Божьей [2, *К Римлянам* 15, 7].

3. Действие благодати по Святому Августину

Вопрос благодати можно проиллюстрировать свидетельством святого (блаженного) Августина о его духовном переломе, которое помещено в его *Исповеди*. Августин представляет себя персоной, проходящей глубокий кризис, выраженный в осознании своей нищеты и в радикальном желании истины, то есть связи с Богом. Внутреннее страдание

выражается в словах: «И страшная буря во мне разразилась ливнем слёз» и в жалобе: «Господи, доколе? Доколе, Господи, гнев Твой? Не поминай старых грехов наших! [...] Опять и опять: „завтра, завтра!“ Почему не сейчас? Почему этот час не покончит с мерзостью моей?» [1, с. 8,12]. В этой ситуации Алипий, любимый друг, сопровождает Августина, где мы видим место для настоящего сострадания. Однако сам Августин отодвигает его сочувствие, зная, что оно не может решить проблемы: «Чтобы целиком излиться и выговориться, я встал — одиночество, по-моему, подходило больше, чтобы предаться такому плачу, — и отошел подальше от Алипия; даже его присутствие было мне в тягость. В таком состоянии был я тогда, и он это понял» [1, с. 8,12]. Алипий соглашается с этим жестом и разумеет, что они нашли границу, перед которой сочувствие надо оставить. Благодаря такому сознанию, они избегают ловушки сочувствия, а отход Августина указывает именно то пространство, в котором сама благодать может лечить человеческую боль.

Так действительно и происходит. Формой благодати является голос «будто мальчика или девочки, часто повторяющий нараспев: „Возьми, читай! Возьми, читай!“» [1, с. 8,12]. Таинственный характер происходящего можно видеть в том, что голос возникает снаружи и обращает внимание персоны на наступающую помощь благодати. Правильность такого понимания доказывается результатами: «Подавив рыдания, я встал, истолковывая эти слова, как божественное веление мне: открыть книгу и прочесть первую главу, которая мне попадется» [1, с. 8,12].

Августин, когда ему открывается религиозный смысл этого события, приобретает духовные силы для преодоления кризиса. Таинственный голос Августин интерпретирует как голос благодати, называя его «божественным велением» к «первой главе» Священного Писания. Поддержку он видит в примере святого Антония, находит в словах из *Письма к Римлянам*: «не в пирах и в пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти» [*К Римлянам* 13:12–14], которые обеспечивают его состоянием покоя и уверенности в познании правды, то есть Бога: «Я не захотел читать дальше, да и не нужно было: после этого текста сердце моё залили свет и покой; исчез мрак моих сомнений» [Там же]. Здесь очевидно, что Августин получает точно ту помощь, которая отсутствовала у него прежде и таким образом воздействие благодати представляется соответственным и эффективным. Бог знает, как призвать человека к себе и как согласовать ее воздействие благодать к нуждам души. Наряду с этим действие благодати является «ласковым», осуществляющим свое намерение мягко по направлению к духовному покою, тем более, что его символом выступает голос ребенка. Тот же голос вместе с наступающей реакцией Августина, чтением Писания и его результатами доказывает еще, что в этом воздействии на человека

Божья благодать является фактором главным, ведущим и обеспечивающим человека своей силой. Следовательно, в описании данного события у Августина упоминаются оба качества благодати, то есть ее эффективность и «ласковый» способ воздействия, представляющие Божий дар важнейшим и инициативным сотрудником работы преображения. В конце рассказа надо еще отметить возвращение Августина к Алипию и своей матери для того, чтобы радоваться их обществом и помощью, что означает в жизненном плане важное место и для человеческого сочувствия, но при условии непротиводействия Божьей любви.

Данная статья раскрывает проблему ловушки человеческого сочувствия, значение сочувствия относительно с ролью благодати и это позволяет сделать нам следующие выводы:

— Ловушка сочувствия сводит помочь в трудной ситуации исключительно к человеческой эмпатии и эмоциональному наставлению без обращения к Божьей любви.

— Божья благодать представляет истинный выход, отличающийся эффективностью и «ласковостью».

— Благодать — это главный и ведущий фактор в свободном сотрудничестве Бога и человека и самое полное сочувствие, которое способен воспринять человек.

Литература

1. Августин. Исповедь [Электронный ресурс]: / URL: http://azbyka.ru/otechnik/Avtelij_Avgustin/ispoved/ [дата обращения: 14.04.2016].
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета [Синодальный перевод] [Электронный ресурс]: / URL: [/ http://prav-book.ru/books/view/1-библия-книги-священного-писания-ветхого-и-нового-завета-синодальный-перевод](http://prav-book.ru/books/view/1-библия-книги-священного-писания-ветхого-и-нового-завета-синодальный-перевод). [дата обращения: 12.10.2016].
3. Эмпатия/ [Электронный ресурс]: / URL: [www.psychologies.ru › empatiya](http://www.psychologies.ru/empatiya). [дата обращения: 16.04.2016].
4. Катехизис католической церкви. Компендиум [Электронный ресурс]: / URL: [/ www.vatican.va> archive> document](http://www.vatican.va>archive>document) [дата обращения: 13.04.2016].
5. Кирилл Иерусалимский. Огласительное поучение шестнадцатое/[Электронный ресурс]: / URL: http://www.odinblago.ru/sv_otci/poucheniya/17/ [дата обращения: 13.04.2016].
6. Окуджава Б., Песенка об открытой двери // Б. Okudžawa. Zamek nadziei. Wiersze i pieśni — Kraków-Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1984.
7. Camus A. Dżuma / Пер. с фр. J. Guze. — Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1995.
8. Gonczarow I. Obłomow/ Пер. с русс. N. Drucka. — Wrocław-Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990.
9. Indiculus // H. Denzinger [et. al.]. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / английский. Старая нумерация // [Электронный ресурс]: / URL: <http://patristica.net/denzinger/#n100> [дата обращения: 10.08.2015].
10. Indiculus // H. Denzinger [et. al.] Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / латинский. Новая нумерация // [Электронный ресурс]: / URL: <http://patristica.net/denzinger/enchiridion-symbolorum.html> [дата обращения: 10.08.2015].
11. Słownik Grecko-Polski /ред. Z. Abramowiczówna — Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965.
12. Taylor C. Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej/ Пер. с англ M. Gruszczynski, O. Latek [et. al.] — Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
13. Tischner J. Drogi i bezdroża miłosierdzia/Kraków: Wydawnictwo AA, 1999.
14. Wojtyła K. Kazanie na 50-lecie śmierci Brata Alberta // Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego, т. III. / Poznań: Pallotinum, 1987.

УДК 223/28

Д. С. Бирюков

кандидат философских наук, PhD,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
ведущий научный сотрудник

УЧЕНИЕ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ О ПОЗНАНИИ И УМНОМ ЧУВСТВЕ

Статья посвящена исследованию темы познавательной способности человека и концепции умного чувства, разрабатываемой Григорием Паламой в ходе споров о статусе Фаворского света в XIV в. Споры о Фаворском свете упирались в вопрос о том, каким образом и в какой мере человек может знать Бога. Оппонент Паламы Варлаам Калабрийский исходил из представления о замкнутости человеческого существа в пределах собственной природы. Согласно Варлааму, знание о Боге человек может иметь, исходя из тварных вещей, либо исходя из апофатического богословия. Поэтому и Фаворский свет понимался Варлаамом не как явление Самого Бога, но как знание, указывающее на Бога, но не связывающее с Ним. В свою очередь, Григорий Палама настаивал на возможности преображения Божественной благодатью человеческих способностей к восприятию. Говоря о способности к восприятию Фаворского света, Палама делает акцент на том, что она относится и не к в собственном смысле уму, и не к в собственном смысле чувству, и утверждает, что это некое «умное чувство».

Ключевые слова: познание, умное чувство, энергия.

D. S. Biryukov

Gregory Palamas' teaching of cognition and intellectual perception

The paper focuses on the topic of cognition and the idea of “intellectual perception”, developed by Gregory Palamas in polemics about the status of the Tabor Light in the XIV century. Disputes about the Tabor Light rested on the question of how and to what extent a human being is able to know God. Palamas’ opponent Barlaam of Calabria proceeded from the assumption of an isolation of a human being within his own nature. According Barlaam, man can have knowledge of God based on created things or apophatic theology. Therefore, Barlaam understood the Tabor Light not as a manifestation of God himself, but rather as knowledge which points to God but which does not connect with him. In contrast, Gregory Palamas insisted that the Divine can transform a human’s capacity to perceive. Gregory emphasizes that it is not mind or touch in the proper sense, but this is the kind of “intellectual perception”.

Keywords: cognition, intellectual perception, energy.

Одним из важнейших моментов в паламитских спорах (перв. половина — середина XIV в.) был вопрос о том, как понимать Фаворский свет — то есть свет, явившийся апостолам во время Преображения Христа (см.: Мф. 17, 2; Мк. 9, 2). Антипаламиты считали этот свет тварным либо тварно-нетварным, в то время как Григорий Палама и паламиты настаивали на том, что этот свет представляет собой вечную нетварную Божественную энергию, восприятие которой доступно для людей не только в эпоху пришествия Христа, но и в любое время.

Полемика о Фаворском свете была связана с вопросом о том, каким образом для человека доступно познание Бога. Оппонент Григория Паламы Варлаам Калабрийский учил о том, что собственные проявления Бога недоступны для человека. Варлаам считал, что человек не может быть причастным к тому, что превышает возможность быть для него познанным. По Варлааму, человек может иметь некое знание о Боге, исходя из сотворенных Богом вещей, либо из апофатического богословского дискурса. Соответственно, Варлаам настаивал, что Фаворский свет представляет собой не собственное явление Бога, но некое символическое и тварное видение и знание, указывающее на Бога, но не дающее причастность к Нему (Триады 2.1.37, 2.3.64;

о богословских и философских взглядах Варлаама Калабрийского см. особенно следующие исследования: [4; 5; 7; 8; 12].

Полемизируя с этим представлением, Григорий Палама настаивал на возможности преображения Божественной благодатью человеческих способностей к восприятию. Палама был согласен с тем, что о восприятии Фаворского Света можно говорить как о знании, однако, по нему, это знание не в собственном, а в переносном смысле (Триады 1.3.3, 1.3.7), то есть знание, превосходящее рассудочную способность человека, так же как и осознательное чувство (Триады 1.3.10). Палама говорит о восприятии Фаворского света как об «умном» и «духовном». Согласно Паламе, когда человек видит Фаворский Свет, он воспринимает Самого Бога, Который, хотя и пребывает скрытым в Своей сущности, однако нисходит посредством собственной энергии (или деятельности), отличной от сущности, к преодолевшему страсти и способному Еgo воспринять человеку.

Полемика с Варлаамом подталкивала Григория Паламу к необходимости сформулировать собственное понимание специфики восприятия Фаворского Света человеком. Позиция Паламы в этом отношении, в частности, связана с его антропологическими

представлениями. Развивая свое учение о восприятии Фаворского Света, Палама несколько модернизирует традиционную византийскую антропологию.

Согласно Паламе, Фаворский Свет воспринимается человеком не посредством ума в собственном смысле и не посредством телесного осознательного чувства (возможность воспринимать Бога посредством телесных чувств ждет христиан лишь в будущем веке (Триады 1.3.37)). Но, ссылаясь на книгу Притч Соломона (Прит. 2, 5, ср.: Прит. 5, 2; Прем. 7, 22–25), Палама говорит, что Фаворский Свет воспринимается человеком посредством некоего «умного чувства» (νοερὰ αἴσθητις) (Триады 1.3.20; ср. с понятием «Божьего чувства» у Оригена (Против Цельса 1.48: 98.9–12 (Koetschau), PG 11, 749A-B; Толкование на Евангелие от Иоанна 10.40: PG 14, 385C); ср. также у свт. Григория Нисского: Толкование на Песнь Песней 1.3: 34.1–6 (Langerbeck), PG 44, 780C). По Паламе, хотя это умное чувство и выше ума, оно называется «умным», так как Божии дары человек воспринимает прежде всего через способность ума, и уже через него происходит приобщение к Богу и тела (Триады 1.3.33).

Понятие же «чувство» в выражении «умное чувство» отсылает к тому факту, что восприятие Божественной благодати дается христианину непосредственно и в виде наличной данности. По Паламе, как зрение неспособно действовать без наличия светящего извне света, так и осуществление способности умного чувства невозможно без действующего Божественного света.

Григорий Палама сравнивает способность ума обладать знанием с теплом, исходящим от огня; эта способность к знанию имеет место и когда ум подвержен различным страстям. Способность же ума к восприятию Божественного света — умное чувство — проявляющаяся, когда ум человека освобождается от страстей, соотносится Паламой со светом, излучаемым огнем. Таким образом, Палама, говоря о восприятии Божественного Света, проводит различие между теплом и светом, исходящими от огня, где тепло соответствует знанию в нормативном смысле, а свет — деятельности умного чувства:

Эта аналогия со светом и теплом от огня (Солнца), как ее использовал Григорий Палама, также призвана прояснить одно из проблемных мест паламитской доктрины, которое было предметом полемики между паламитами и их противниками: если Божественные энергии нетварны и посредством них христиане становятся нетварными по благодати, то поскольку и мир сотворен нетварными Божественными энергиями, возникает опасность мыслить его нетварным либо обладающим Божественными свойствами. Различие же между боготворящими и творящими энергиями, с одной стороны, и с другой — уподобление боготворящих энергий (Фаворского Света) свету огня (Солнца), а творящих энергий — теплу огня, каковое может быть воспринято без восприятия света, предлагает путь решения

этой проблемы (возражение со стороны антипала-мита Никифора Григоры см. в: Факрасис. Диспут 8).

В «Триадах» Палама, используя аналогию света и тепла в подобном контексте, уподобляет тепло лишь одному типу из природных способностей, даруемому Богом тварному существу — разумной и умной способности человека (всего Палама различает — по нисходящей в плане меры общности — шесть таковых способностей, которыми обладают тварные существа в зависимости от их места в иерархии тварного бытия: бытийную, жизненную, чувственную, разумную, умную и духовную (ср.: [3])). По мысли, которую Григорий Палама проводит в «Триадах», способность к обладанию знанием и разумную способность человека можно поставить в соответствие с *теплом*, исходящим от огня; эти способности имеют место и когда ум человека подвержен различным страстям. Способность же ума воспринять Божественный обоживающий свет — умное чувство, или глаз души, — актуализирующаяся, когда ум освобождается от страстей, соотносится со *светом*, излучаемым огнем. Как чувственное зрение не может функционировать без света извне и, видя освещенные предметы, само становится светом, возникая, таким образом, вместе со светом, так и умное чувство актуализируется посредством нисхождения Божественного Света к человеку, который может воспринять его. Соединяясь с этим Светом, ум сам как бы становится им и видит в себе и во всем этот разлитый свет (Триады 1.3.9, ср.: Триады 2.3.36; о том, что святые видят Божественный свет в себе, см.: Там же 1.3.5)).

По Паламе, люди, достигшие состояния видения Божественного света, становятся равными ангелам (Триады 1.3.5, 1.3.18). Деятельность ума у таких людей успокаивается, ум становится пассивным и полностью проникается Божественным действием-энергией (Триады 1.3.17–18). Это состояние отличается от состояния, когда рассудок пребывает в естественной активности так же, как обладание отличается от знания (Триады 1.3.34, 42). На высшей стадии созерцания и единения с Богом ум и тело человека воспринимают божественные свойства. Достигший этого состояния человек становится способным к чудотворениям, прозорливости, знанию того, что происходит на расстоянии и т. д. [Слово на житие прп. Петра Афонского 18]. Григорий Палама учит, что такие люди становятся богами по благодати — как Бог, безначальными, бесконечными и нетварными [О Божественных энергиях и их причаствуемости 37, 39: 122, 124 [6, т. 2]. Следуя Максиму Исповеднику (см.: Трудности 25: PG 91, 1137–1141), Григорий Палама ведет речь о единой энергии Бога и святых (Письмо к Иоанну Гавре: 344–345 [6, т. 2]): святые не только причаствуют Богу, но и сами являются источником Божественности (О Божественной и обоживающей причаствуемости: 151 [6, т. 2]).

Палама заимствует у Пс. — Дионисия Ареопагита и автора толкований к корпусу *Areopagitik* [О Божественных именах 7.1: PG 3, 856C; схолия: PG

4, 344A] различие между мыслящей способностью ума, направленной на мыслимое, и превосходящим природу ума единением — способностью, посредством которой ум соприкасается с тем, что выше его. В связи с этим Палама говорит о двух энергиях ума: одна энергия имеет место, когда ум нисходит к помышлениям и через них к множеству тварного сущего, тогда как другая, высшая энергия, является деятельность ума самого по себе и представляет собой энергию единения, связь между умом и Богом, благодаря чему человек может сочетаться с Богом. Насколько можно судить, общее понимание свт. Григорием мыслительных и познавательных процессов, в их отличии от деятельности умного чувства, состоит в том, что первое возможно только во времени, в то время как последнее, имея в виду вневременной характер Фаворского Света, представляет собою вневременное событие. Высшая энергия ума, энергия единения, представляет собой то же, что и «умное чувство» [Триады 1.3.20, 1.3.45, 2.3.48, подробнее см. в: [11, р. 374–390]]. Палама использует ареопагитскую линию и когда говорит о состоянии ума, предшествующем единению, — о кругообразном движении ума, собирающегося в себя [Триады 1.2.5]. Палама здесь имеет в виду различие, проводимое в Ареопагитском корпусе, между прямолинейным, круговым и спиралевидным движением ума: О Божественных именах 4.8–9]. Григорий Палама связывает этот кругообразный способ движения ума с положением тела исихаста во время молитвы, взглядом которого, дабы исключить рассеяние помыслов, устремлен на собственный пуп [Триады 1.2.8; см. также: Григорий Синаит. О безмолвии и двух способах молитвы 2]. Таким образом, влияние идей корпуса *Ареопагитик* на антропологию Григория Паламы достаточно велико, и Антонио Риго [2, с. 75–76, ср.: 115], указывая на заимствования Паламы из *Ареопагитик*, отмечает неправомерность взгляда о. Иоанна Мейендорфа [1, с. 206–207], согласно которому антропологическая парадигма, представленная у Григория Паламы, является собой синтез «неоплатонического спиритуализма» Евагрия и библейско-семитской антропологической линии Макариева корпуса. В действительности же, имея

в виду указанное влияние Ареопагитского корпуса на учение Григория Паламы о способностях человека к восприятию Фаворского Света и связанного с ним учением о Паламы о способности к познанию, можно говорить, что антропологическая система Паламы гораздо сложнее.

Литература

1. Мейендорф И., протопресв. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. — СПб., 1997.
2. Риго А. Византийская духовность и Псевдо-Дионисий Ареопагит // Символ. 52, 2007.
3. Birukov D. Hierarchies of Beings in the Patristic Thought. Maximus the Confessor, John of Damascus and the Palamite literature // Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique. Vol. 10: Syrians and the Others: Cultures of the Christian Orient in the Middle Ages / Ed. B. Lourié, N. Seleznyov. — Gorgias Press, 2014. P. 281–304.
4. Flogaus R. Palamas and Barlaam revisited: a reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th century Byzantium // St. Vladimir's Theological Quarterly. 42:1, 1998. P. 1–32.
5. Fyrigos A. Barlaam Calabro tra l'aristotelismo scolastico e il neoplatonismo bisantino // Il Veltro. 27, 1983. P. 185–195.
6. Γρηγορίου του Παλάμα Συγγραφάτα, Επικ. Π. Κ. Χρηστού, Θεσσαλονίκη, Т. 1, 1962; Т. 2, 1966; Т. 3, 1970; Т. 4, 1988; Т. 5, 1992; Т. 6, 2015.
7. Krausmüller D. Do we need to be stupid in order to be saved? Salvation according to the fathers of the church // The Proceedings of the Sixth International Patristic Conference / Eds. V. Twomey, D. Krausmüller. Maynooth/Belfast, 2005.
8. Lourié B. An Aristotelian ontology around the Proclean Henad: the theology of Barlaam of Calabria and its byzantine background // Аристотель и средневековая метафизика / Отв. ред. О. Э. Душин. — СПб., 2002. P. 137–144.
9. Rigo A. Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo. — Firenze, 1989. (Orientalia venetiana 2)
10. Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed., transl., study by Sinkewicz R. E. C.S.B. — Toronto, 1988. (Studies and Texts 83).
11. Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Христианский Восток. — 1999. 1(7). P. 374–390.
12. Sinkewicz R. The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian // Mediaeval Studies. 44, 1982. P. 181–242.

УДК 27-144.89; 27-675

М. Ю. Хромцова

кандидат философских наук,
доцент Русской христианской гуманитарной академии

КОНЦЕПТ «ДАРА» И ЕГО ТРИНИТАРНОЕ ОБОСНОВАНИЕ В ТЕОЛОГИИ Ж.-Л. МАРИОНА И ДЖ. МИЛБАНКА

В статье рассматривается идея дара, разработанная в трудах Ж.-Л. Мариона и Джона Милбанка. Дар является одной из важнейших тем философии постмодерна. Хотя идея дара лежит в центре христианской теологии, дар является самой неуловимой теологической концепцией из всех. Вопросы экономики, долга и обязательства возврата приводят к усложнению понимания феномена подлинного дарения, не ориентированного на какую-либо компенсацию. Концепт дара является трудноразрешимым, но незаменимым условием понимания коммуникации Бога и человека. Этот вопрос представляет существенную заботу для философии и теологии, оставаясь предметом постоянного диалога между ними. Троица понимается как общение любви, предлагающее дар жизни и дар общения, дар жертвы и спасения. Все существующее является даром-данностью, соучаствующим в совершенном тринитарном процессе дарения-возвращения, явленного во Христе и Духе. Это тот образ Бога, который богословие заново предлагает человечеству в эпоху постмодернизма.

Ключевые слова: дар, Троица, теология, постмодернизм, Ж.-Л. Марион, Джон Милбэнк.

M. Y. Khromtsova

The concept of the gift and its trinitarian justification in theology of Jean Luc Marion and John Milbank.

This article examines the idea of the gift developed in the works of Jean Luc Marion and John Milbank. The gift is one of the most important topics of postmodern philosophy. While the idea of a gift lies at the center of Christian theology, the gift is the most elusive theological concept of all. Economy, debt and exchange return repeatedly to complicate the appearance of genuine giving, that is not aimed at compensation and return. The concept of the gift is as intractable as it is indispensable condition for the understanding of communication between God and man. This question remains a powerful concern for philosophy and theology, it is the subject of an ongoing dialogue between them. The Trinity is understood as a communion of love, offering the gift of life and the gift of communion, the gift of sacrifice and salvation. All gift-giving participates in the perfect trinitarian giving-and-receiving revealed in Christ and the Spirit. This is the image of God, which is again theology offers to humanity in the era of postmodernism.

Keywords: Gift, Trinity, theology; postmodernism, Jean Luc Marion, John Milbank.

Теология постсекулярной эпохи создается в контексте постмодерна, который принес новый вызов религии — искушение абсолютной свободой, в том числе религиозной. И этот вызов ставит, естественно, религию перед необходимостью как-то ответить на него — изнутри религиозной традиции. [2]. Поэтому одной из характерных черт современной постсекулярной теологии является активное изучение и использование языка и идей постмодернистской философии с целью вступления с этой философией в диалог по поводу той проблематики, которая всегда вызывала богословский интерес. Дар — одна из таких проблем, интерес к ней связан с темой Откровения и всего характера общения Бога и человека. В христианской теологии путь или способ, посредством которого осуществляются отношения между Богом и человеческим существованием, часто описывается как дар. Божественная самотдача, которая инициирует это отношение, позволяет ему быть устойчивым. Можно сказать, что дар является наиболее важной и наиболее неуловимой философской и теологической идеей из всех. Эта тема вызывает сегодня и живой интерес, и постоянное беспокойство для философии и теологии, поскольку вопросы экономии, долга и обязательства возвра-

щения вновь и вновь приводят к усложнению понимания феномена подлинного дарения, не ориентированного на какую-либо компенсацию [19, с. 7]. В своем понимании природы дара М. Мосс доказывал, что взаимообмен дарами обязывает получателя ответить взаимностью, а Ж. Деррида стремился продемонстрировать призрачную природу дара. Христианство же акцентирует внимание на том, что Божественная благодать никак не связана с компенсацией за добрые дела и милосердие, а является даром, который принципиально «непостижим» для человека. Это устанавливает определенную ответственность человека, не ослабевающую ни по отношению к милосердию, ни к состраданию и не ожидающую при этом никакой взаимной выгоды, ни ответного вознаграждения. Часто бывает наоборот, дар христианина связан со страданием, добровольным несением мученического креста. Такое понимание ответственности явились определенным вызовом христианства предшествующим формам религии, в которых оно играло второстепенную или экономическую роль. Концепт дара является трудноразрешимым, но незаменимым условием понимания коммуникации Бога и человека, поэтому идея дара лежит в центре христианской теологии.

Теологическая программа католического мыслителя Ж.-Л. Мариона, являющегося также одним из крупнейших современных французских феноменологов, может быть описана как критика и преодоление традиционной западной метафизики. Марион испытал влияние Хайдеггера, Левинаса, Деррида и стремился использовать их философские подходы для выражения важнейших христианских интуиций. В своей книге «Бог без бытия» Марион рассматривает онтологию Хайдеггера, которая представляется ему просто дискурсом тотальности, подчиняющим мышление о Боге мышлению о бытии. Он продолжает критику метафизики как онтотеологии, но, тем не менее, в самой истории метафизики выделяет мыслителя — Псевдо-Дионисия Ареопагита, у которого находит свободу Бога от бытия. В работе «Идол и дистанция» Марион размышляет о Боге после «Его смерти» и приходит к выводу, что «умирает» всего лишь идол Бога. Для Мариона Бог не ограничивается рамками традиционных метафизических понятий, которые, с его точки зрения, являются, по сути, идолопоклонством, являющимся следствием желания человека взглянуть на Бога с точки зрения своего человеческого опыта, понимания и воображения, измерить его своей меркой, объективировать, приблизить и сделать его доступным [4, с. 21]. Мыслитель делает особый акцент на дистанции между Богом и творением, на дистанции дара, на свободе Бога от онтологического различия. Он говорит, что радикальная инаковость Бога, соотносимая с его непостижимостью, трансцендентностью предполагает непоглощаемый зазор, непреодолимую дистанцию, которая должна быть удержанна, чтобы речь о Боге не была идолатрической. Именно иконическое видение, с точки зрения Мариона, не уничтожает дистанцию, а оберегает и высвечивает ее на глубине необозримого и открытого образа [4, с. 22]. Икона провоцирует видение, она не перестает отсылать к тому, что никогда не будет к ней сведено (в отличии от идола). Она уникальным образом воплощает поворот от позиции видящего к позиции видимого: сама она отказывается быть объектом наблюдения, отвергает все притязания превратить ее в объект зрения. Икона бросает вызов взгляду, мало-помалу насыщая видимое невидимым [3, с. 59]. Она является бесконечный взор: не просто отдаленный, а влекущий к себе, дарующий дистанцию, это мгновение бесконечного взгляда, который также открыт зренiu, и действует, и проявляет себя — внутри конечного [11, с. 362]. Кроме этого, по Мариону, дистанция сохраняется также и в языке хвалы и молитвы, используемых ради обращения к Богу и общения с Ним. Вместо того чтобы быть предметом разговора, Бог становится Тем, к Кому обращено слово. Исследуя богословие Дионисия Ареопагита, Марион обнаруживает прагматический или литургический богословский дискурс, в котором хвала играет роль языка, приспособленного к дистанции, иконически включающей в себя сам язык [4, с. 233].

Мыслитель описывает самоотдачу Бога посредством дистанции, хранящей человека, само признание неустранимой дистанции позволяет говорить о возможности принятия дара, который может быть осуществлен именно потому, что никогда не сливаются с дарителем и одариваемым. Бог не дарит ничего, кроме движения бесконечного кенозиса любви, т.е. всего. Непреодолимое расстояние или дистанцию Ж.-Л. Марион понимает как «различие, разделяющее и тем самым, все теснее соединяющее», как несоизмеримость между Богом и человеком, «дающую место близости» [4, с. 198]. Согласно этой логике дистанции (отличающей ее и от онтологического различия, и от деконструктивистского различия), Бог приближается к человеку самим фактом Своего отдаления, и в отсутствии, причиненном Его отдалением, особенно ощущается его близость [4, с. 80].

В противовес традиционным метафизическим понятиям Марион предлагает альтернативное представление о Боге: Бог как милосердие, как агапэ, как благо, как дар — Бог как любовь, реализующаяся в постоянном отдавании себя. При этом движение дара описано им незэкономически: дар никогда не может быть возвращен дарителю. Таким образом, Бог может раскрыть себя для мышления вне понимания, свойственного идолатрическому подходу, а именно — как любовь, следовательно, как дар, дарение себя мышлению как мышление о даре [14, с. 49].

С именем Мариона связывают так называемый «теологический поворот» в феноменологии, поскольку он пытается обозначить новый, пролегающий по ту сторону метафизики путь, который феноменология намечает для философии. В феноменологии, с его точки зрения, основные черты Бога как данного-сущего, то есть в качестве отданного, можно наметить, следуя простой данности. Марион считает, что метод феноменологической редукции Гуссерля может быть расширен до обнаружения безусловного явления «чистой данности». Данность у него становится основной характеристикой феномена: феномены не просто появляются, а «дают» себя, показывают себя, тогда как воспринимающее Я оказывается у Мариона не производителем «конституированной предметности», а получателем. Данное является принимающему в откровении как проецирование «невидимого, но принимаемого» на принимающее. С его точки зрения, данность как глубинное свойство всех феноменов позволяет феноменологически описывать не только объекты, как это делал Кант и отчасти Гуссерль и не только бытие, как это было у Хайдеггера, но и такие странные феномены, которые интересовали Левинаса, Рикера, Гадамера, Мишеля Анри как «этика другого, историческое событие, нарратив, *différance* и т. п.», о которых трудно сказать что они являются объектами, равно как и сказать что они «есть» вообще [8, 147]. Феномены, выражаемые, используемые в сфере религиозного опыта, такие как Евхаристия, прощение, жизнь в Духе, даваемая в таинствах также

являют себя как «данные». Мыслитель привлекает внимание к явлениям, которые человек не может определить и увидеть объективно, но которые все же ему даны в опыте. Он говорит о возможности феноменов, которые меняют условия горизонта (выходят за его границы вместо того, чтобы в них вписываться) и которые меняют направление редукции (невидимые к Я, но, напротив, редуцирующие Я к себе) [5, с. 70]. Он называет их «насыщенными феноменами», которые обладают избытком созерцания, а значит, превосхождением данности над интенцией, над понятием и над помысленным. Эти явления не могут быть испытаны в соответствии с логикой повседневных объектов, но только в согласии с пониманием дара. Сталкиваясь с насыщенным феноменом, Я не может его не видеть, однако не может смотреть на него как на предмет, не способно его конституировать, располагая господствующей точкой зрения на созерцание, а, наоборот, чувствует, что оно само его конституирует [5, с. 94]. В случае теофании, говорит Марион, избыток созерцания приводит к парадоксу: невидимый взгляд смотрит на меня с любовью. Таким образом, на смену конституирующему субъекту у Мариона приходит конституируемый свидетель или субъект по последнему зову: позиция Я не является по отношению к этим феноменам главенствующей, напротив, они даются, дарят себя, и Я может сделаться лишь *свидетелем* их появления.

Феноменология, считает мыслитель, следуя насыщенному феномену, находит возможность невозможного. В качестве примера насыщенного феномена Марион упоминает и идею бесконечного Декарта, и доктрину «возвышенного» Канта. Все феномены, с точки зрения Мариона, можно разделить на феномены, лишенные созерцания или бедные созерцанием (формальные языки, математические идеализации), обычные феномены и насыщенные феномены, которые ускользают от предметного конституирования. К насыщенным феноменам относятся и чистые исторические события, оказывавшие конституирующее влияние на Я, и феномены откровения, возможность которых не зависит ни от какой предварительной детерминации [5, с. 98]. К проблеме Другого Марион также подходит с позиций анализа видимого и невидимого: лицо Другого выражает бесконечность значений, которые невозможно схватить, оно также является в режиме «обращения», заставляя развернуть направление взгляда и не объективируя Другого.

В противопоставлении с подходом Деррида к анализу дара Марион в известной дискуссии о даре, состоявшейся между ним и Жаком Деррида в сентябре 1997, говорит о «даре без дающего, либо даримого предмета, либо получателя», и таким образом пытается преодолеть апории Деррида и говорить о феномене дара, избегая включения его в экономический обмен. Деррида последовательно исходил из невозможности дара в системе присутствия: бескорыстность дара (делающая его даром

как таковым) невозможна из-за включенности дара в круговые механизмы обязывания. Марион видит возможность дара в горизонте данности как таковой, когда дарящий, даримое и одаряемый не участвуют в конституировании феномена дара, а подлинный дар не нуждается в обосновывающей причине. Он приводит примеры, когда в конкретных обстоятельствах каждый из полюсов события дарообмена может быть обособлен или взят в скобки, таким образом, можно описывать феномен с двумя, а не с тремя элементами. Так, акт дарения может осуществляться при наличии дара, получателя, но без дарителя; или с дарителем, даром, но без получателя, или с дарителем, получателем, но в отсутствии передаваемой вещи. Например, можно вообразить дар без какого-либо дающего: в случае получения наследства дарителя уже нет или он не знает получателя, однако такой акт дарения будет вполне осуществлявшимся. Дар является даром и милостью, на которую нет отклика и встречной благодарности, когда, например, деньги даются благотворительной организации. Подлинный акт дарения осуществляется без предметной составляющей, когда мы дарим себя, свою жизнь, свое время, когда мы даем слово [8, с. 155]. В случае дарения обручального кольца как символа верности нет никакого реального объекта дара, обручальное кольцо лишь представляет его. Во всех этих случаях, указывает Марион, дар проявляется как чистая данность, избегая понимания его как взаимного экономического обмена [13, с. 116]. Таким образом, с его точки зрения, можно описывать дар вне горизонта экономии, поскольку появляются новые феноменологические правила, нежели те, которые прилагаются к предмету.

Примером ситуации религиозного описания дара при отсутствии получателя может служить Христос, имеющий эсхатологический статус получателя, с которым даритель никогда не встретится в этом мире. Когда кто-то давал милостыню бедным, он на самом деле давал это Христу, но до сокончания мира он не мог представить себе, что это давалось Христу, а отдавал свой дар анонимному получателю или даже получателю, реально отсутствующему. Дар имеет особое измерение нашего опыта реальности, включая возможность откровения, поэтому, говорит Марион, не следует пытаться его конституировать, а необходимо принимать как данность. Данность в случае Бога предполагает, что Он дан без ограничений и без остатка, данность, осуществляемая Богом, способна оставаться идентичной самой себе (данность как дающий акт), лишь выходя за собственные границы. Если Бог метафизики, замечает Марион, действует только ради себя, то Бог феноменологии, действует только, поскольку он не замкнут в себе и не остается собой [6, с. 141].

По Мариону, дар Бога дается только через дистанцию, в удалении и существует взаимосвязь между даром и заброшенностью, когда очевидное отсутствие дарителя не является препятствием для дара, а самоотдача Бога не требует возвращения.

Сынами Божими делает людей именно та бережная удаленность, из которой более обретают доступ к фигуре Отца. [4, с. 144]. Немыслимая дистанция являет себя как Благость, дистанция Благости дает себя не понять, но принять.

Марион пишет о даре присутствующего: само сущее следует понимать исходя из дара, понимать его в «дано» в событии дарения. Принять дар как данный означает, в конечном счете, принять дарение как способ данности, помыслить присутствующее как дар, в коем непрерывно, позволяя ему быть, совершается дарение. Марион весьма глубоко пишет о той скуке и тоске, которая овладевает человеком, если, созерцая мир, он не видит его как дар Божьей любви, и о той пустоте, которую он по этой причине обнаруживает во всех вещах; красота присутствует лишь там, где побывала любовь, но там, где свет любви погас, — лишь тщета и скука [14, с. 137–138].

Дистанция, по Мариону, соотносится с Троицей. Сын принимает от Отца сам порыв дара, коим Отчий дар даруется безоговорочно и безвозвездно, Он получает не что иное, как дарение и даримость дара, принятие дара Сыном означает, что он вечно теряет жизнь ради Отца [4, с. 208]. Марион говорит о «непосредственном опосредовании» передачи дара, имеющего своим прообразом внутритроичное дарение, когда одаряемый опосредует передачу дара, через которую он и возможен как получающий дар. Дар принимается лишь для того, чтобы вновь быть отданным. Получатель дара обеспечивает то, что можно назвать избытком дара, передавая его дальше: дар может быть принят, только если он отдается, принять дар означает принять акт дарения, не пытаясь завладеть им, «содержимое» дара вне акта дарения на самом деле не стоит ничего. Кто ничего не отдает, тот ничего и не получает, ибо тотчас омертвляет полученное, завладевая им. Только дар дара способен принять дар, не завладев им и не разрушив его простым владением [4, с. 199]. Таким образом, считает Марион, каждый становится в строгом смысле должником другого, ибо дар благодати приходит к нему лишь через избыток: если по вине одного человека, не уподобившегося дару, избыток не сможет передать изначальный дар, недостаточность поражает его ближнего и тех, кто идет следом. Каждый человек становится для другого таинством Христа — или Его отсутствия, каждый становится неуклонно ответственным за своего ближнего.

Марион настаивает на необходимости мышления о Боге в свете бесконечного божественного дара, он использует концепцию дара, чтобы помочь человеку понять присутствие Бога всюду и всегда как любви, осуществляющейся в самоотдаче. Этот дар, оставаясь тайной, не всегда явно воспринимается человеком. Христос есть Божественный дар человечеству во временной реальности. Божественный дар человек не способен принимать через мышление, дардается без какой-либо причины, всегда неожиданно, неся благодать в каждом новом контакте.

Евхаристия — высшая степень этой связи, в которой Бог присутствует через любящее действие самоотдачи, когда дардается без расчета на вознаграждение. Дар Евхаристии, раскрывающийся в единственной силе божественной любви дается без ожидания какой-либо экономии, без заботы об ответной взаимности.

Евхаристические дары питаются тех, кто пребывает в удаленности, а значит, пытаются благовейно «обитать» в ней, что и можно, согласно Мариону, назвать прохождением дистанции. Евхаристическое присутствие является даром сверхвременным, сообщаемым Богом, который включает в себя все моменты времени — и настоящего, и прошлого, и будущего. Евхаристический дар лишает центрального значения здесь и сейчас, раскрывая дар каждого момента как проявления Божией милости. В этом контексте Евхаристическое присутствие ниспровергает ход времени. Участники Евхаристии определяются не только прошлым и настоящим. Эсхатологическое понимание Евхаристии создает контекст для понимания настоящего, ориентированного на грядущее. Евхаристическое присутствие относится не только к моменту настоящего, а приглашает к соучастию в наступающем будущем, грядущем приближении Царства. Эсхатологическое присутствие Бога в Евхаристии предвосхищает будущее: направляя к тому, что мы будем когда-то видеть и как мы сможем любить, одновременно и приглашая к дальнейшему соучастию в Божественной жизни и укрепляя сообщество верующих [14, с. 174]. Евхаристия оживляет прошлое, настоящее и будущее в одном осознанно принятом моменте встречи с бесконечным даром Бога. При осознанном восприятии этой встречи прошлого и будущего в Евхаристическом моменте открывается для нашего взгляда более широкий и глубокий контекст бесконечного божественного дара, который находится за пределами нашего концептуального понимания, дара, который может быть воспринят через открытость для этой встречи. Как икона дарует близость и делается посредником между взыскующим человеком и Божественным любящим актом, так и Евхаристия явно и незримо проявляет священную реальность. Для ее участников открывается возможность преображения их прошлого, с одной стороны, а с другой — они делаются открытыми для будущей надежды. Дар Евхаристии устанавливает преемство и неразрывность целостного времени.

Таким образом, теология дара Ж.-Л. Мариона, базисом которой являются идеи феноменологии, выступает с критикой теории «невозможного дара» Ж. Деррида и раскрывает возможность дара вне экономии, дара, имеющего своим прообразом внутритроичное дарение. Троица понимается как общение любви, предлагающее дар жизни и дар общения, дар жертвы и спасения. Все существующее является даром-данностью, соучаствующим в совершенном тринитарном процессе дарения-возвращения.

Джон Милбанк является одним из основателей и лидеров христианского движения «радикальная ортодоксия», которая провозгласила своей целью возвращение к корням патристики и отстаивает задачу реабилитации теологии, потерявшей свое центральное место в научном дискурсе. Милбанк использует понятие «дар» как центральную категорию, по отношению к которой рассматриваются все темы теологии. Под влиянием идей Анри де Любака он видит всю природу как зависимую от божественной благодати, являющейся безвозвездным и односторонним даром [12, с. 262]. Любак считает, что дар существования дан для того, чтобы вернуться к Богу через благодарение. Милбанк черпает у Любака идею дара-пожертвования, значительно превышающего представление о чувстве долга по отношению к дарителю. Истинный дар взаимен, он исходит от дарителя к получателю таким образом, что и получатель тоже становится дарителем, свободным от обязательств в этом обращении дара и благодарения. Свою концепцию дара Милбанк рассматривает в тесной связи с разрабатываемой в опоре на идеи Августина и Эриугены доктриной партиципации, согласно которой ничто не существует вне Бога, все существующее имеет трансцендентное измерение. Милбанк анализирует партиципацию как всеохватывающий принцип порядка, определяющий каждому существу свое место в божественном мироустройстве, что вносит дополнительный принцип связности всех существ через Бога, который реализуется во всей полноте в тринитарной жизни Церкви. Создание является даром Бога, вместе с тем, и развивающимся порядком, где существующие различия являются творческим выражением продолжающегося излучения божественного дара. Все конечное участвует в бесконечном. Бог соучастует во всем сотворенном, являясь дающим источником и внутренней реальностью всего. Создание — дар Божий, который напоминает о Подателе. Создание и благодать являются дарами, Воплощение является высшим даром, в то время как падение, зло и насилие являются отказом от дара [15, IX].

Свою концепцию бытия-дара Милбанк противопоставляет концепциям Мосса, Деррида и Мариона. Он предлагает онтологию дара, основанного на идее «очищенного обмена дарами», включающего и взаимность, и неравноценность. Он утверждает, что единственная истинная реальность должна пониматься как коллективная, она — результат дара и неотделима от обмена. Получатель всегда должен отвечать на дар благодарением, но не в плане возвращения равноценного дара обратно, как контрдара, что было бы оскорблением. В настоящем обмене дарами, считает Милбанк, присутствует «неидентичное повторение» между первичным и «встречным» дарами, настоящий дар должен выражать нечто от дарителя и все же оставлять получателю определенную свободу, чтобы ответить с благодарностью [16, с. 125]. Обмен включает в себя свободный дар, но также и чувство признательности,

что он не будет исполнен без осуществления моего совершенно свободного ответа

В своей работе «Возможен ли дар? Пролегомены к будущей тринитарной метафизике» он рассматривает и анализирует мышление о даре Деррида и Мариона. Он указывает, что для современной дискуссии о даре акцент делается на противопоставлении между договором и даром, который должен быть дан с чистым намерением, без ожидания какого-либо возвращения, т. о. в полном безразличии к содержанию дара, когда даром может быть все, что угодно. Это четкое различие между договором и даром начинает, однако, размываться, если учесть, что для христиан заповедь любви есть одновременно и дар. Что отличает дар от договора? После Бурдье, Милбанк утверждает, что дар характеризуется отсроченным возвращением и исключает повтор того же самого. Кроме того, дар не регулируется никакими жесткими правовыми нормами и всегда можно отказатьься от возвращения дара. Если же существует примат долга, ни о каком даре нельзя вести речь. С точки зрения Милбанка, для Деррида понятие «чистого дара» противоречиво, это дар, в котором нет дающего, нет и получающего. Но такой дар не может быть дан, он не имеет смысла. Милбанк утверждает, что обмен дарами может быть защищен от отсроченного возвращения и повторения, только если будет очищен от присущего ему насилия. С его точки зрения, христианская любовь к ближнему скорее, чем акцент на «чистом даре» может раскрыть нам истинную природу дара: она есть «очищенный обмен дарами», который воспроизводит себя в круге благодарения и обязательства [16, с. 131]. В таком случае, задержка и «неидентичное повторение» совсем не обязательно должны превращаться в корыстную стратегию, а предполагают творческое самовыражение дарителя, такой обмен дарами включает в себя «неидентичное повторение» дара в благодарении, усиливая, таким образом, чувство обязательства с каждым новым даром.

Теологическая интерпретация дара как «очищенного дарообмена» не подразумевает простой взаимности между дающим и получающим. Этой взаимности, взаимообмену всегда предшествует односторонний Божественный дар. Бог дарует, и поэтому верующий должен стремиться возвратить дар и даже если он никогда не сможет вернуть его во всей полноте, возвращается что-то другое, хотя и в ответ на данный дар [16, с. 150].

Милбанк дает тринитарное обоснование своей концепции «очищенного дарообмена», ее основой является образ Божественной природы, который основан на внутритроичной любви, реализующейся во взаимности и обмене дарами. Внутренняя жизнь Св. Троицы — постоянное «дарение, получение и дарение вновь», любовь Отца, Сына и Св. Духа, которые со-принадлежат, со-пребывают друг в друге во взаимном обмене и творческом дарении. Человечество соучастует в тринитарном взаимообмене дарами, получая дары от Бога, начиная с творения

и продолжая в деле искупления и возвращая обратно: человек дарует любовь ближнему, которую он получает от Бога. Это значит, что невозможно получить Божий дар и в свою очередь отказываться давать его ближнему. Дар «не предшествует, а сопутствует отношениям», так что они неотделимы друг от друга, будучи тесно взаимосвязанными как на горизонтальном, так и на вертикальном уровнях [16, с. 137].

Милбанк отмечает сходство между взглядами Мариона и Деррида в отношении одностороннего характера дара [18, с. 345]. С его точки зрения, эта односторонность у Мариона выражена в том, что дарение совершенно безразлично к любому возвращению, акцент делается на односторонней само жертвенной божественной самоотдаче, не нуждающейся в другом. Такой акцент на необъятном, безграничном даре откровенния обесценивает характер взаимности отношений, получатель при таком понимании лишь пассивно принимает дар. Милбанк по отношению к пониманию Мариона подчеркивает содержательную сторону дара. Указывая на событие Благовещения, Милбанк отмечает, что без взаимности дар не может быть исполнен, дар предложен Марии, но не дан. Он становится таковым, когда предложение принимается и осуществляется. Следовательно, условием осуществления дара является и принятие, и взаимообмен, одновременно заповедь и любви к Богу, и любви к ближнему. Чтобы быть христианином, необходимо различным образом повторять содержание жизни Христа, отвечая повторением другому и, возвращаясь, преодолевая линейность времени, к вечному кругу перихорезы. Согласно Милбанку, дар предшествует бытию и само бытие пронизано взаимосвязью отдачи-принятия. Мы любим, потому что Бог прежде возлюбил нас. Прощение также тесно связано с идеей дара как взаимообмена. Получение прощения за прошлые деяния, однако, часто невозможно, поскольку потерпевших уже нет в живых. Прощение может быть найдено только в более широком контексте «неограниченного положительного взаимообращения» через участие в эсхатологическом реальности Царства. В конечном счете, источником всякого истинного прощения является Христос как высшая жертва, важность Его воплощения в том, что оно делает возможным это прощение. В конечном счете, как и Марион, Милбанк находит содержание дара в Евхаристии как единственной возможной парадигме дара и прощения [12, с. 262].

Этическое, с точки зрения Милбанка, является настоящим дарением, асимметричным, неравнозначенным и неповторимым. Согласно Августину, свободной воле необходима поддержка благодати, ее действие зависит от дара благодати, что разительно отличается от кантовского взгляда на свободу как абсолютно автономную. В работе «Этика самопожертвования» Милбанк выступает против этической позиции Канта и его последователей, включая Дерриду и Левинаса, Паточку, и, в определенной

степени, Мариона, для которых самым высоким этическим жестом является жертвенная самоотдача, не ожидающая ничего взамен. Эти мыслители говорят о бескорыстном самопожертвовании как о наивысшем благе своих этических систем, поощряя односторонний дар без участия второй стороны и даже без признания дара как такового, а их этический императив обращен к анонимному и, следовательно, обобщенному Другому. Милбанк же подчеркивает важность взаимности и дружелюбного взаимодействия. Он утверждает, что асимметричный принцип взаимности и неидентичное повторение позволяют увидеть достаточный элемент свободы в обмене дарами и отличить таковой от контракта. Но, даже если дардается без гарантии возврата, можно было бы сказать, считает Милбанк, что всегда остается надежда на ответный жест в эсхатологической перспективе, тогда как идея чистой жертвы исключает онтологический видение, включающее бессмертие души или воскресение тела.

Он обращает внимание на то, что само вручение дара способствует установлению взаимопонимания между дающим и получателем. Ответная благодарность также способствует дальнейшему разворачиванию и углублению этого взаимопонимания, в каком-то смысле, ответный дар возвращает тот же дар взаимности, который был предложен первым дарителем. Без благодарного принятия дар остается нераспознанным и поэтому его значение стирается. В этих рассуждениях Милбанк близок пониманию дарообмена П. Рикера, который в своей работе «Путь признания» делает акцент на категории признательности или высшей форме признания, которая диалектически соединяет в себе и асимметрию между действующими лицами обмена, и взаимность их отношений, что позволяет в сердцевине взаимности сохранить неизменную дистанцию, соединяющую уважение с частной жизнью [10, с. 247]. Согласно Рикеру, при дарении даритель и одариваемый осуществляют операцию взаимного признания, которое и сообщает значение всему тому, что является даром. Мыслитель считает, что под знаком *агапэ* следует говорить не об обязательстве ответить на дар, а об ответе на зов, идущий от великодушия начального дара. Обязанность на ответный дар выступает в виде признательности, ведущей к великодушию, равному тому, которое вызвало первый дар. [10, с. 229].

Милбанк считает, что именно Воскресение, в перспективе которого только и может быть достигнуто окончательное примирение, а не смерть, является основанием этического. Не правы те, с его точки зрения, кто утверждает, что обещание вечной награды искажает чистоту предписания безвозмездного дарения. Святой Дух именуется как «дар», что обозначает не только одностороннее проявление милосердной любви, но также и то, что Дух выражает бесконечно реализуемый взаимообмен между Отцом и Сыном. А если воскресшие должны целиком быть включены в жизнь Троицы, то воскресение

отнюдь не является последующей наградой за их бескорыстное милосердие, не предполагающее никакой отдачи. Скорее всего, заключает он, для христианина, возможность самоотдачи всегда сопрягается с ответной взаимностью и с надеждой на бесконечную взаимность [17].

Таким образом, Милбанк отрицает ригористическое рассмотрение дара и видит в нем эхо некоего богословского течения, которое столь сильно отделило *агапэ* от *эроса*, что свело первую к бесплодному, почти самоубийственному расточению любви. Агапэ, очищенная от эроса, неотличима от полного безразличия, такая любовь, отдающая все без остатка, но и без желания взаимной отдачи, никогда не может быть чем-либо иным, кроме как энергией бесконечного долга [11, с. 399–400]. Любовь, которая неотделима от желания, от заинтересованности в другом действительно более бескорыстна, чем безвоздушная чистота незainteresованно-безучастного растрачивания. Милбанк замечает, что для ап. Павла агапэ является еще и желающим томлением как по другим людям (Рим. 1: 11–12), так и по высшему видению Бога (1 Кор. 13:12; Рим. 8:23). Агапэ подразумевает не просто левинасовскую нежелающую любовь к бесконечному в другом без аналогического опосредования, а именно желающую любовь, непередаваемым образом дающую осознание изумительного сопряжения нашего воображаемого желания с символическим присутствием другого как отдаленное участие в реальном изобильном бесконечном [7, с. 244].

В отличие от Мариона, Милбанк считает, что воля проявляется в экстатическом, активном принятии дара посредством участия в обмене Троицы и общины людей. Его мышление о даре сфокусировано на социальной и диалогической личности, которая стремится преодолеть свою самозамкнутость через вовлеченность в процесс взаимного дарообмена с присущими для него радостным принятием и благодарением. Вместо следования индивидуалистической этике самопожертвования Милбанк стремится открыть путь к участию и посредничеству во всеобщей коммуникации и взаимодействии, выраженных в терминах дарообмена. Он понимает дар в качестве главного регулятора общественных, экономических и политических отношений, посредством этого понятия он пытается противопоставить идею бытия как борьбы различий идею их гармонии и мирного сосуществования, заложенных в творении как свободном даре Триединого Творца. Троичный Бог осуществляет себя в Церкви, которая как сообщество существует и развивается через гармоничное взаимодействие различных даров [15, с. IX], поэтому она должна стать посредником в установлении мирного, гармоничного существования людей, объединяя все творение и вовлекаясь в бесконечную взаимность внутритечного дара Отца — Сыну и Его ответного дара Отцу.

Таким образом, в концепциях представителей постсекулярной теологии учение о Троице дает ключ для понимания природы тварного бытия в терминах

любви и дара. Эти понятия оказываются весьма плодотворными в более глубоком постижении смысла и каждого отдельного человеческого бытия, как дарованного Богом и призванного к любящей самоотдаче, которая способна сделать данное существо соучастником божественной жизни, и также и модели подлинной коммуникации с другим как «непосредственного опосредования» и возобновления передачи дара, имеющей своим прообразом внутритроичное дарение.

Литература

1. Биллингс Тод. Богословие дара Джона Милбанка и богословие благодати Жана Кальвина. Критическое сравнение Modern Theology, выпуск № 21:1, январь 2005 года. <http://www.reformed.org.ua/2/677/Billings>
2. Кыргелев А. Постсекулярная эпоха. // Континент, 2004. — № 120 <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html>
3. Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. — К.: «Дух і Літера», 2014. — 416 с.
4. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. Пер. Галины Вдовиной // Символ (56). Париж-Москва, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
5. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен// (Пост) феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами/ сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. — Академический проект; Гаудеamus, 2014. с. 63–99
6. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии / Логос. — 2011. — № 3 (82). — С. 124–143
7. Милбанк Дж. Материализм и трансцендентность // Logos. — 2011. — № 3. — С. 206–244
8. О Даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом. // Логос. — 2011. — № 3 (82). — С. 144–171
9. Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. Серия «Сучасна теологія» Богословський портал. — Харьков, 2010.
10. Рикер П. Путь признания. Три очерка. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 268 с.
11. Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. — М.: ББИ, 2010. — 673с.
12. Grumett D. Radical Orthodoxy // The Expository Times. — 122, 6 (2011). — P. 261–270.
13. Marion Jean-Luc. Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness. Translated by Jeffrey L. Kosky. Stanford: Stanford University Press, 2002. Translation of *E' tant donné*: Essai d'une phénoménologie de la donation, 3rd ed. (2005; 1st ed., Paris: Presses Universitaires de France, 1997).
14. Marion Jean-Luc. God Without Being. Translated by Thomas A. Carlson. — Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
15. Milbank J. Being reconciled: Ontology and pardon. — London & New York: Routledge. 2003
16. Milbank J. Can a gift be given? Prolegomena to a future Trinitarian metaphysic. Modern Theology 11(1) 1995:119–161
17. Milbank J. The Ethics of Self-Sacrifice. First Things 91 (Mfrch 1999) <http://www.firstthings.com/article/1999/03/004-the-ethics-of-self-sacrifice>
18. Milbank J. Soul of Reciprocity: Part One: Reciprocity refused. Modern Theology 17 (3) 2001: 335–391
19. Severson Eric R. Economy, Gift and Mystery /Gift and Economy: Ethics, Hospitality and the Market Edited by Eric R. Severson
20. Vorster N. A critical assessment of John Milbank's christology// Acta Theologica 2012:2: 277–298

УДК 261.7

А. Д. Бертовакандидат философских наук,
АНОО ВО «Восточный институт»

ХРИСТИАНСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ В ЯПОНИИ ВО ВРЕМЯ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ И ПРОБЛЕМА ПРИЗНАНИЯ ИМИ СВОЕЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ ЗА ДЕЙСТВИЯ, СОВЕРШЕННЫЕ В ВОЕННЫЙ ПЕРИОД

Статья посвящена рассмотрению деятельности христианских организаций в Японии во время Второй мировой войны и послевоенных последствий их политики. В этот период христиане в Японии вынуждены были существовать в условиях усиления милитаристских и националистических тенденций в правительственные кругах. Государство пресекало все возможные проявления неповиновения общему политическому курсу, насаждая идею о божественности японского императора и японского народа как обладающего особой миссией в Азии. В результате устоявшиеся христианские организации вынуждены были принять и поддержать эту линию. Коллаборационистские действия таких организаций, как Японская Католическая Церковь и Объединенная Церковь Христа неоднократно подвергались критике в послевоенный период. Тем не менее, официальные извинения, принесенные христианскими организациями, считаются запоздалыми и неполными. На данный момент эта недосказанность со стороны ведущих христианских организаций вызывает внутреннее напряжение между их членами, приводящее к возникновению внутрицерковного раскола.

Ключевые слова: христианство в Японии, милитаризм, коллаборационизм, государственный синтоизм.

A. D. Bertova

Christian organizations in Japan during the WWII and the problem of recognition of the responsibility for their activities in the war period

The article describes the activities of Christian organizations in Japan during the WWII and the aftermath of these activities in the postwar period. In the war period Christians in Japan had to survive in the atmosphere of rising militarist and nationalist tendencies in the Japanese government. The authorities suppressed all possible manifestations of non-obedience to the general police of the state, and inculcated the idea of the divine character of the Japanese emperor and the Japanese people as having a special mission in Asia. As a result, most established Christian organizations had to accept and support this general course.

Collaborationist actions of such organizations as the Japanese Catholic Church and the United Church of Christ were continuously criticized in the postwar period. However, official apologies made by Christian organizations, have been considered as tardy and incomplete. At present this understatement practiced by the leading Japanese Christian organizations results in the internal tension among their members and the split inside the churches.

Keywords: Christianity in Japan, militarism, collaboration, state Shinto.

Первая половина XX века стала непростым периодом для существования японских христианских миссий и организаций. Это время охарактеризовалось постоянным усилением националистических и экспансионистских тенденций в японском правительстве, развитием фашистского движения, а также жестким государственным контролем за религиозной сферой. Основной идеологией Японии со второй половины XIX века был государственный синтоизм, провозглашавший божественность японского императора, Японских островов и японского народа, а также необходимость беспрекословного подчинения императорской воле как высшему божественному указанию со стороны всех жителей страны, вне зависимости от их сословной или религиозной принадлежности.

После того, как в 1900 году синтоизм был объявлен «Путем японского народа», его ритуалы, приобретшие характер «патриотических», должны были соблюдаться всеми японцами вне зависимости от вероисповедания. В эти ритуалы входило, в частности,

обязательное ежегодное паломничество в крупнейшее синтоистское святилище Исе, ритуалы поклонения императору в рядовых синтоистских святилищах, поклонение тексту Императорского указа об образовании 1890 года и т. д.

Для христианских организаций официальное введение синтоистских ритуалов в качестве обязательных для исполнения стало серьезным испытанием. На протяжении 1920–30-х гг. Японская Католическая Церковь неоднократно сталкивалась с этой проблемой: многие студенты католических университетов отказывались исполнять эти ритуалы, что ставило само положение Церкви под серьезный удар все более ужесточавшейся цензуры и карательных органов. В этой сложной ситуации Церковь обратилась к Ватикану за помощью с просьбой надавить на японское правительство, чтобы то сделало для японских католиков исключение, однако в тот момент Ватикан находился в не менее шатком и опасном положении в связи с усилением фашистских тенденций в Италии. Поэтому его представители посоветовали восприни-

мать синтоистские ритуалы не как религиозные, а как государственно-патриотические [14, р. 11].

В результате японская Церковь вынуждена была официально запросить японское Министерство образования о характере проводимых в святынях ритуалов, на что представители Министерства заверили, что ритуалы не имеют отношения к религии [3, с. 163–164], поэтому церковные руководители стали официально призывать своих членов к участию в этих мероприятиях [11, р. 85]. К тому же мнению пришло большинство протестантских организаций, за исключением таких групп, как Свидетели Иеговы, Адвентисты Седьмого Дня, Армия Спасения, «Нечерковное движение» и т. п.

Во время расширения японской экспансии в Маньчжурии в начале 1930-х гг., а особенно с момента начала японо-китайской войны в 1937 году, японское правительство стало не только следить за лояльностью христианских организаций, но и призывать их к сотрудничеству и поддержке агрессивной политики. Японских христиан призвали к проведению «духовной мобилизации» населения, целью которой было сплочение японского народа под эгидой идей государственного синтоизма. В результате многие христиане действительно прониклись мыслью о том, что их задача в сложившихся условиях — проповедание азиатских народов, духовная защита их от влияния западных колонизаторов [10, р. 20]. В связи с этим в среде японских интеллектуалов возникло представление о «японском христианстве» (*Nihonnteki kirisuto-kō*). Это выражение впервые было опубликовано в одном из наиболее влиятельных христианских изданий — «Евангельский Вестник» (*Fukuin Simpo*) в декабре 1937 года, в статье, резко критикующей политику Великобритании и США, а также их влияние на распространение христианства в Азии. Издание призвало японских христиан дистанцироваться от западных миссионеров, которые слишком политически ангажированы и несут с собой не столько христианство, сколько западные ценности, желая подавить азиатские народы [11, р. 88]. Взамен японским верующим следовало развивать так называемое «японское христианство» и распространять его среди азиатских народов.

Основной идеей «японского христианства» было слияние христианских положений с японской национальной духовностью и культурными ценностями, однако понятие это было довольно размытым и в разные времена подразумевало разные вещи. Тем не менее, неизменным оставалось желание образовать независимое от западного влияния христианское движение. Если поначалу некоторые защитники «японского христианства» были оппозиционно настроены по отношению к государственной доктрине *Кокутай* и стремились к созданию мирного государства в Азии, основанного на христианских принципах, то к концу 1930-х годов концепция «японского христианства» значительно изменилась: теперь христианские лидеры практически безоговорочно поддерживали политику правительства.

Особую роль в этом сдвиге играли громкие успехи Японии в военных действиях, которые трактовались как освобождение Восточной Азии от западного владычества. Захваченные территории становились объектом активной миссионерской деятельности японских христианских проповедников, по-своему распространявших «новый порядок в Восточной Азии» [11, р. 89].

Тем не менее, правительство с помощью различных мер постепенно брало христианские организации под все больший контроль. В частности, выявлением «инакомыслящих» христиан занималась т. н. Особая высшая полиция (*Tokubetsu ko: to: kē-saizu*, основана в 1928 году), следившая за деятельностью религиозных христианских групп до и во время войны. В 1938 году полицейские разослали в различные христианские церкви в городе Осака анкеты, где потребовали от представителей этих церквей высказать свое мнение по поводу отношений императора и Христа, природы японских богов, культа предков, идолопоклонства и пр., после чего многие группы попали под особый надзор как потенциально опасные. В частности, гонениям подверглись сектантские христианские организации, в первую очередь, «Свидетели Иеговы» (*Эхоба-но сё: нин*), а основатель глава этого общества в Японии Акаси Дзюндзо (1889–1965) был приговорен к 12 годам каторжных работ за отказ от участия в военных действиях и проповеди о скором пришествии Христа [12, р. 269–270].

Еще одним средством подчинения христианских организаций правительству стал закон «О религиозных организациях» (*Сю: кё: дантай хо: — 宗教団体法*) 1939 года [12, р. 263–264]. Согласно этому закону, министерство образования получало возможность посредством губернаторов провинций и местных чиновников держать под постоянным наблюдением организационную структуру, персонал, деятельность и учение всех религиозных организаций Японии. Более того, в 1940 году, когда закон вступил в силу, выяснилось, что правительство будет официально признавать только те религиозные организации, которые имеют не менее 50 церквей и 5000 членов [11, р. 90], при этом во главе религиозной организации не мог стоять иностранец. Целью подобного закона было заставить разрозненные христианские группы объединиться, сформировать более крупные, но и более подконтрольные государству образования.

Закон о религиозных организациях затронул, в первую очередь, многочисленные протестантские группы, поэтому большинство из них, за исключением Адвентистов Седьмого Дня и Англиканской Церкви, вынуждены были в 1941 году сформировать так называемую «Объединенную Церковь Христа в Японии» (*Nihon Kirisuto Kō: dan*) [далее — Объединенная Церковь] [4, с. 17]. В ее состав входило около 30 организаций, самыми значительными из которых были: Церковь Христа в Японии (*Nihon Kirisuto Kō: kai*), Японская Методистская Церковь (*Nihon Mēsodzisuto Kō: kai*) и Японская Конгрега-

циональная Церковь (*Нихон Кумиай Кирисуто Кё:кай*). Кроме того, в нее вошли Японская Епископальная Церковь (*Никон Сэйко: кай*), Армия Спасения (*Кю: сэйгун*), а также Союз Христианской Молодежи и Союз Христианской Женской Молодежи [6, р. 521].

На первом съезде новой организации ее члены заявили следующее: «Мы — христиане, но, в то же время, мы — японские подданные, и в первую очередь мы подчиняемся нашему государству» [6, р. 521–522].

Чтобы выжить при милитаристском националистическом режиме и сохранить остатки влияния в японском обществе, руководство Объединенной Церкви решило поддерживать основной политический курс, определенный в 1938 году тогдашним премьер-министром принцем Хидэмаро словами «новый порядок для Восточной Азии». Многие японские протестантские группы нашли выдвинутые Хидэмаро положения о ведении «священной войны» весьма убедительными и получили, таким образом, оправдание для более активного участия в военной подготовке страны, всячески помогая в этом правительству. Руководители Церкви решили, что раз война была «священной», то можно было трактовать военные действия как попытку распространения цивилизации (а значит, и христианства) в Азии, поэтому участвовать в подобной войне было не только не зазорно, но и почетно. Поэтому они стали позволять себе одобрительные заявления в адрес проводимой властями политики, при этом призывая верующих сплотиться против западных стран.

Создание Объединенной Церкви послужило для групп, вошедших в ее состав, еще одним подтверждением правоты своих действий, потому что теперь они могли чувствовать превосходство над всеми остальными западными протестантскими организациями, которые, несмотря на все усилия, так и не сумели достичь подобного единства и продолжали конфликтовать друг с другом. Находясь под непосредственным контролем правящих кругов, Объединенная Церковь неминуемо пропиталась теми ультранационалистическими настроениями, которые существовали в правительстве, поэтому во время войны мысль о божественности японской нации оставалась одной из основных идей, на которые опирались протестантские силы.

В 1941 году положение христианских церквей еще более усложнилось в связи с пересмотром Закона о поддержании общественного спокойствия. Этот закон, введенный в 1900 году, был ужесточен еще в 1925 году. В то время он был направлен против пользовавшего большим влиянием социалистического и коммунистического движения, однако со временем правительство посчитало, что христианские организации также должны подлежать серьезнейшему контролю. Отчасти поводом для этого стали антивоенные выступления членов маргинальных христианских организаций, в первую очередь, Адвентистов Седьмого Дня, Свидетелей Иеговы и представителей «Некерковного движения». Если раньше под закон подпадали те группы, которые отрицали частную

собственность и пропагандировали идеи, подрывающие национальную доктрину *Кокутай*, то теперь разные степени наказания предназначались для тех, кто в той или иной форме выражает неуважение Императорскому дому и синтоистским святыням или же не разделяет представления о божественной сущности японского императора [12, р. 263–264].

В 1942 году 96 человек из трех направлений, связанных с Церковью Святости (*Хоринэсу Кё: кай*), основанной харизматическим проповедником Накада Дзюдзи, были схвачены Высшей полицией по подозрению в нарушении закона о поддержании общественного спокойствия. Пятеро из них умерли в тюрьме, еще двое скончались от болезней, полученных во время заключения, сразу после освобождения [4, с. 22–23]. Также гонениям подверглись представители «Некерковного движения», которые, вслед за Утимура Кандзо, следовали идеалам философии *хансэнрон* — пацифизма, считая, что Япония должна не воевать, а сохранять мир. Идеалам пацифизма следовал и профессор Токийского университета, известный протестантский лидер Янаихара Тадао, который в своем труде «Идеал государства» (*«Кокка-но рисо:»*) говорил о том, что идеалом для государства является мирное существование, поэтому Японии, поправшей этот основополагающий принцип, нужно пасть, чтобы потом вновь возвращаться, уже очищенной [4, с. 23].

Для упрочения своего положения в период националистической пропаганды Католической Церкви пришлось пойти на уступки правительству, поддерживая агрессивную политику Японии в Азии. Нередко доходило даже до того, что она принимала участие в гонениях на представителей других христианских конфессий, отказавшихся подчиняться указам о проявлении патриотических чувств и участии в военных действиях [5].

С началом войны политика подчинения религиозных групп трону еще более усилилась, а те, кто был заподозрен в нелояльности, подвергались преследованиям со стороны властей. Правительство также вело активную антихристианскую пропаганду посредством газет, радио, школьного обучения. За учителями-христианами велось постоянное наблюдение, на занятиях присутствовали военные инструкторы. К церквям стали относиться с большим подозрением, многие прихожане перестали их посещать. Священники были вынуждены заниматься различными гражданскими работами, потому что правительство требовало, чтобы все, кто был в состоянии, принимал участие в общем труде на благо родины.

Во время Второй мировой войны Церковь понесла большие потери. Особенно болезненным ударом послужила атомная бомбардировка города Нагасаки, который исторически, еще с XVI века, считался оплотом католицизма. В результате бомбардировки был разрушен собор Ураками, считавшийся одним из самых крупных в Азии.

Когда воздушные налеты и бомбардировки больших городов стали происходить все чаще, на-

чалась массовая эвакуация населения в сельские местности, и маленькие группы христиан были рассеяны по всей стране. Поэтому, когда война закончилась, христианские организации в Японии находились в крайне ослабленном положении: множество храмов и учебных заведений было разрушено или повреждено во время бомбардировок, многие японцы-христиане погибли; возникали проблемы с продовольствием и жильем, запрещено было возвращение эвакуированных в города, поэтому городские церкви восстанавливались довольно медленно.

Однако, кроме материальных потерь, христиане испытали и сокрушительный моральный удар. Шок, вызванный среди японцев поражением, несомненно, отразился и на японцах-христианах, а в первую очередь на тех из них, кто выступал за поддержку ведения войны [9, р. 20–21].

Исследователи отмечают, что когда миссионеры вернулись, они были очень рады встретиться со своей паствой и стали оказывать японцам активную гуманитарную и духовную помощь. Они с такой любовью относились к японцам, что у тех не было времени на то, чтобы покаяться за совершенные во время войны прегрешения. В первые послевоенные годы начался настоящий христианский бум, и к началу 1950-х гг. церквям удалось практическим выйти на довоенный уровень по количеству членов. В 1946 году началась массовая кампания по покаянию в своих грехах, начатая находящимся во время войны под арестом протестантским лидером Кагава Тоёхико под названием «общее покаяние ста миллионов» (*итиоку со: дзангэ*). Этот лозунг был выбран в противовес военному лозунгу итиоку иссин (*«сто миллионов — одно сердце»*). Однако стремление к всеобщему покаянию привело к тому, что, по мнению многих, лидеры нации и церквей в результате не признали свою личную ответственность за военные преступления. В частности, в 1946 году Объединенная Церковь попросила у японского народа извинения за то, что не смогла сохранить страну от краха, что многими было воспринято как сожаление о том, что Япония не выиграла войну. При этом практически никто из церковных руководителей, управлявших христианскими организациями во время войны, не был смещен [9, р. 21].

Однако благодаря помощи миссионеров, а также обширным материальным поступлениям из-за границы, христианским организациям удалось довольно быстро восстановиться. В том числе, послевоенное развитие Японской Католической Церкви было настолько активным, что с 1946 по 1962 год ей удалось фактически утроить количество своих членов, которое достигло 300 тысяч человек [8]. Тем не менее, в течение 20 лет христианские церкви не задумывались о признании своей ответственности за свою деятельность во время войны, считая, что своим поражением они уже автоматически искупили свою вину.

В середине 1960-х годов Объединенная Церковь, выступавшая тогда за разоружение и противостоящая войне во Вьетнаме, начала исследование соб-

ственного военного прошлого. Поводом для этого послужила, в частности, проведенная в 1965 году Генеральная ассамблея корейских пресвитерианских епископов, на которой должен был выступить тогдашний глава Объединенной Церкви, Омура Исamu. Неожиданно для последнего собравшиеся корейцы не захотели его слушать, что явилось проявлением давно скрываемой неприязни по отношению к представителям Объединенной Церкви, в военное время участвовавшей в японской агрессии на территории Кореи [9, р. 25]. Это привело к смене руководства в Объединенной Церкви и приходе к власти новых лидеров, не имевших отношения к военному прошлому организации. В результате, в 1967 году Объединенная Церковь Христа под руководством Судзуки Масахиса впервые опубликовала документ под названием «Признание ответственности за события Второй мировой войны». Иерархи Церкви признавали то, что были связаны с военными целями правительства, поддерживали войну и молились за победу Японии. Судзуки Масахиса в этом документе привлек внимание членов церкви к проблемам взаимоотношений с азиатскими народами, пострадавшими от японской агрессии во время войны. Этим признанием Церковь попыталась отыскать будущую основу для существования [7, р. 100–101]. Однако многие христиане посчитали официальное «Признание...» неполным, недостаточно искренним и неубедительным, что повлекло за собой возникновение противоречий внутри организации. В результате этого Объединенная Церковь раскололась на два лагеря — консервативный и радикальный, что пагубно сказалось на проповеднической деятельности этой организации.

Японская Католическая Церковь решилась частично признать свою вину только в сентябре 1986 года на съезде «Ассоциации азиатской епископской конференции» в Токио, где глава Японской Католической Церкви, Сираянаги Макото, сказал следующее:

«Мы, японские епископы, являясь японцами, просим прощения у Господа и наших азиатских и тихоокеанских братьев за те трагедии, которые происходили во время Второй мировой войны. Мы несем ответственность за то, что мы участвовали в этой войне, а также за гибель более 20 миллионов человек в Азии и Тихоокеанском регионе. Мы открыто признаем тот факт, что это оставило глубочайший след на жизни и культуре людей этого поколения и просим за это прощения» [5].

В изданном 25 февраля 1995 года документе под названием «Хэйва-э-но кэцуи» («Твердое решение сохранять мир») это признание было повторено, причем более детально, и Католическая церковь извинялась не только за смерти более 20 миллионов человек, но и за убийства бесчисленного количества женщин, детей и гражданского населения. В качестве ответственности Японской Католической Церкви «как религиозной организации» в документе указано следующее: «[Просим прощения за то, что] не об-

ращали внимания на бесчеловечные и совершенно неевангельские тенденции, … не смогли в достаточной степени осознать ту роль, которую нужно было сыграть [Церкви] в соответствии с волей Господа» [5], однако никаких подробных объяснений действий Церкви не дается.

Англиканская Церковь в Японии признала свою ответственность за события военного периода только в 1996 году, извинившись за поддержку японской агрессии и колониального управления, а также за отсутствие признания своей ответственности ранее. Церковь признала, что шла на уступки правительству, а также то, что признавала волю императора волей Бога и поддерживала идею правления японцев над другими народами [7, р. 101].

Тем не менее, признания Церквей были запоздалыми, более того, они так и не решились на признание личной ответственности Церкви и ее лидеров [7, р. 101]. В связи с этим, христианские организации в Японии, в первую очередь, Японская Католическая Церковь, Объединенная Церковь Христа в Японии и Японская Англиканская Церковь, до настоящего времени испытывают на себе последствия событий военных лет и по сей день не могут освободиться от груза собственной ответственности за события того времени.

Литература

1. Бесстремянная Г. Е. Японская Православная Церковь: история и современность. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.
2. Боголюбов А. М. Православная Церковь в послевоенной Японии // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 3. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. С. 211–214.
3. Светлов Г. Е. Путь богов. — М.: Мысль, 1985.
4. Канэда Рю: ити. Сэндзика кирисуто-кё:-но тэйко: то дзасэцу. — То: кё: Синкё: сюппанся, 1985.
5. Нисияма, Тосихико. Каторикку кё: кай-но сэнсо: сэкинин. — Сан-Пауро, 2000. [URL]: <http://peace-appeal.fr.peter.t.nishiyama.catholic.ne.jp/sub3.html#>
6. A History of Japanese Religion / Ed. by Kasahara Kazuo. — Tokyo: Kosei Publishing Co., 2001.
7. Bergen J. M. Ecclesial Repentance: Churches Confront Their Sinful Pasts. — New York: T & T Clark International, 2011.
8. Catholic Bishops' Conference of Japan [официальный сайт Японской Католической Церкви]. [URL]: <http://www.cbcj.catholic.jp>.
9. Furuya, Yasuo. Postwar Protestant Missionary Work in Japan: A Retrospective Account and Theological Appraisal // Japan Christian Review. — Vol. 64. — 1998. P. 20–27.
10. Ion, A. Hamish. The Cross in the Dark Valley (The Canadian Protestant Missionary Movement in the Japanese Empire, 1931–1945). — Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1999.
11. Ion, A. Hamish. The Cross under an Imperial Sun — Imperialism, Nationalism, and Japanese Christianity, 1895–1945 // Handbook of Christianity in Japan / Ed. by Mark Mullins. — Leiden: Brill, 2003. P. 69–100.
12. Mullins, Mark R. Ideology and Utopianism in Wartime Japan // Japanese Journal of Religious Studies. — Vol. 21. — Iss. 2–3. — 1994. P.261–280.
13. Nirei, Yosuke. Toward a Modern Belief // Japanese Journal of Religious Studies. — Vol. 4. — Iss. 1. — 2007.
14. The Encyclopedia of Christianity / Ed. by G. W. Bromiley. — Vol. 3. — Grand Rapids, Cambridge, Leiden, Boston: W. B. Eerdmans Publishing, 2003.

УДК 223/28

Д. М. Омельченко

кандидат исторических наук,
младший научный сотрудник Отдела научной систематизации литературы
Библиотеки Академии наук

ОТРАЖЕНИЕ ОРИГЕНИСТСКИХ СПОРОВ В «СОБЕСЕДОВАНИЯХ» ИОАННА КАССИАНА РИМЛЯНИНА

В статье анализируются особенности повествования Иоанна Кассиана Римлянина (ок. 360 — ок. 435) об одном из эпизодов споров вокруг учения Оригена — «антропоморфитской смуты». На фоне представления «антропоморфитов» — противников Оригена — как людей неучёных победа образованных «оригенистов» у Иоанна выглядит вполне естественной. О гонениях на последних, о собственном отъезде из Египта в связи с этим нет ни слова. Возможные причины столь тенденциозного рассказа связаны с назидательным характером «Собеседований». В дидактической стратегии Кассиана история «антропоморфитов» служила ярким примером недолжного образа мыслей. С другой стороны, подчёркивая необразованность впавших в заблуждение, Иоанн стремился развенчать сложившийся на Западе миф о том, что именно «неучи похищают Царство Небесное». Наконец, не стоит забывать, что в момент написания «Собеседований» отношение Церкви к учению Оригена было неоднозначным. Нельзя исключить того, что отсутствие упоминаний об Оригене связано со стремлением Кассиана отвести подозрения от собственного произведения.

Ключевые слова: монашество, Иоанн Кассиан Римлянин, антропоморфиты, Ориген.

Omelchenko D. M.

Reflection of the Origenist Controversy in “Collationes” of John Cassian the Roman

The article analyzes the characteristics of the narrative of John Cassian the Roman (about 360–435) on the “discord of Antropomorphites” — an episode of the controversy surrounding the doctrine of Origen. Opponents of Origen were presented by Cassian as uneducated people and the victory of educated “Origenists” looked quite natural. John did not say anything about the persecution of the latter and his departure from Egypt in connection with this.

Possible reasons for such a biased story related to the didactic nature of the “Collationes”. As part of the didactic strategy Cassian history of “Antropomorphites” served as a shining example of improper way of thinking. On the other hand, underlining ignorance of those who erred, John sought to discredit the Western myth that only “illiterates steal the Kingdom of Heaven”. Finally, do not forget that at the time of writing the “Collationes” the attitude of the Church to the doctrine of Origen was ambiguous. We can also assume that Cassian did not mention Origen to divert suspicion from own works.

Keywords: monasticism, John Cassian the Roman, Antropomorphites, Origen.

Имя Иоанна Кассиана Римлянина (ок. 360 — ок. 435) принято связывать с началом регулярного монашества на Западе. В первой четверти V в. он основал мужской и женский монастыри рядом с крупным средиземноморским городом — Массилией [10]. По просьбе нескольких южногалльских епископов, он написал «Собеседования египетских отцов» («Collationes») [11; 3] — книгу, которая для нескольких поколений западных подвижников станет второй после Библии [6, с. 7]. «Собеседования» призваны были раскрыть латиноязычным читателям особенности аскетической практики восточных (главным образом, египетских монахов). Написанные в форме бесед со старцами о различных вопросах духовной жизни «Собеседования» основывались на личном опыте Кассиана, в молодости проведшего в египетских общинах около семи лет.

Хотя идеалом для Иоанна навсегда осталось египетское монашество, он трезво смотрел на возможности заимствования восточного опыта на Западе. Ему были слишком очевидны отличия климата Южной Галлии, быта и нравов её обитателей от того, что он наблюдал в Египте, чтобы слепо

копировать аскетическую и бытовую практику «Града Пустыни». В его «Собеседованиях» постоянно присутствует попытка приспособить восточный идеал к конкретным галльским реалиям. Кассиан никогда не забывал о своём латиноязычном читателе и постоянно имел в виду вполне конкретную задачу своего произведения, поэтому его книгу невозможно рассматривать только лишь как воспоминание о прожитом.

Стоит отметить, что в данной статье для нас не будут иметь принципиального значения сомнения в аутентичности, которые вызывали и вызывают у исследователей произведения Кассиана, в том числе и «Собеседования» [14, p.13–33; 13, p. 18–22]. Сомнения эти связаны, прежде всего, с тем, что книги о Египте написаны спустя полтора десятка лет после того, как автор уехал оттуда. Нас будет интересовать не достоверность рассказа Кассиана, а способ его описания значимого для истории монашества и для него самого события — «антропоморфитской смуты» [9, с.103–109; 4, с.89–108; 7; 14, p.33–36].

О «смуте» нам известно крайне мало и из источников позднего происхождения. К тому же мы

слышим голос только одной из сторон конфликта. «Антропоморфитами» в полемической литературе именовались монахи, которые буквально понимали слова Книги Бытия 1: 26: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему». Они полагали, что Бог имеет человеческий образ и именно так Его следует представлять в молитвенной практике. Им противостояли монахи, следовавшие александрийской экзегетической традиции, наиболее влиятельным представителем которой был Ориген (ок.185–254). Поэтому оппонентов «антропоморфитов» именовали «оригенистами». Последние полагали, что толковать указанное место Писания надо аллегорически, и подобие человека Богу заключается не в физическом облике, а в умной природе его духа [2].

Согласно церковному историку Созомену (ок. 400–ок. 450), начало смуты положило Пасхальное послание Патриарха Александрийского Феофила, составленное около 399 г. В нём, в духе александрийской богословской традиции, отмечалось, что «Бога надобно почитать бестелесным и чуждым человеческого вида» [8, VIII. 11]. Это вызвало резкое неприятие со стороны многих монахов, которые направились в Александрию к Феофилу и, угрожая ему смертью, призвали отказаться от своих слов и анафематствовать сочинения Оригена. Патриарх, руководствуясь собственными соображениями, резко переменил свою позицию. В результате многие монахи «оригенисты» вынуждены были покинуть Египет: кто-то бежал в Палестину, кто-то искал справедливости у Константинопольского Патриарха Иоанна Златоуста. Кассиан тоже в это время оказался в Константинополе. Впрочем, нельзя с уверенностью утверждать, что гонения коснулись и его. Возможно, как предполагают издатели его произведений в «Патрологии» Ж.-П. Миня, Кассиан, не принимая ничью сторону в споре, сам решил обратиться за разъяснениями к авторитетному церковному иерарху [11, р. 32–34].

Теперь обратимся к «Собеседованиям». Отголоски «антропоморфитской смуты» мы обнаруживаем в Десятом собеседовании аввы Исаака Скитского о молитве. Иоанн сообщает, что Пасхальное послание Патриарха, содержащее «длинное рассуждение против нелепой ереси антропоморфитов», почти всеми монахами, обитающими в Египте, было отвергнуто — «по ошибке, сделанной от простодушия» (*pro simplicitatis errore susceptum*) [12, X. 2]. Во всей египетской стране лишь авва Пафнутий, настоятель общины, где в тот момент находился Иоанн, разрешил читать послание. Услышанное ввергло в сблазн некоего старца Серапиона:

«Его невежественное мнение об указанном докладе (т. е. о подобии человека Богу — *O. D.*) столько же наносило ущерб всему содержащему истинную веру, сколько сам он заслугами жизни и возрастом превосходил почти всех монахов. После многих увещеваний святого пресвитера Пафнутия он так

и не смог стать на стезю правой веры, поскольку это мнение казалось ему чем-то новым, чего предки не открывали и не передавали. В это время один весьма учёный диакон по имени Фотин <...> пришёл из Каппадокии. <...> Когда он объяснил, что все начальники церквей понимают образ Божий и подобие не в низменном буквальном смысле, а в духовном <...>, то старец, поддавшись многим и убедительным доказательствам учёного мужа, склонился к вере кафолического предания. Все мы с аввой Пафнутием исполнились радости о том, что такому древнему и совершенному в стольких добродетелях мужу, который впал в грех лишь по невежеству и сельской простоте, Бог не позволил до конца уклоняться от стези правой веры <...>. Между тем, старец в молитве смутился духом, поскольку из сердца его исчез тот образ божества антропоморфитов, который он привык представлять себе в молитве. Он вдруг зарыдал, с частыми всхлипываниями пал на землю и с громким воплем стал восклицать: «О несчастный я! Отняли у меня Бога моего; кого теперь держаться, не имею, или кому кланяться и молиться, уже не знаю» [12, X. 3].

Этой реминисценцией на плач Марии Магдалины (Ин. 20: 13) завершается рассказ о Серапионе. О дальнейшей судьбе незадачливого аскета читателям ничего не сообщается. Далее повествуется о том, как Иоанн и его друг Герман, смущённые увиденным, обратились к авве Исааку за разъяснениями случившегося со старым подвижником. Молодые люди склонны были объяснить заблуждение Серапиона, едва не ставшее причиной его духовной погибели, искушением демонов. Однако Исаак увидел причину в другом:

«Не нужно удивляться тому, что человек простейший, никогда не учившийся пониманию Божественной сущности и природы, мог до сих пор, вследствие неотёсанности (*rusticitatis vitio*), держаться древнего заблуждения или обольщаться <...>. Это заблуждение связано не с теперешним наваждением демонов, как вы думаете, а с незнанием прежнего язычества. Следуя давней привычке, когда почитали демонов, представлявшихся в образе людей, [некоторые] и в наше время думали, что необъятное и неизреченное величие истинного Бога надо почитать в каком-нибудь зритом образе. Этот, стоя на молитве, [они] постоянно умоляли и всегда держали перед глазами <...>. Это заблуждение <...> по неискршённости или невежеству привилось и в душах тех, кто никогда не был осквернён языческим суеверием <...>. Ересь антропоморфитов произошла от превратного толкования, и [некоторые], упорные в своём извращении, настаивают, что безмерное и простое существо Божие сложилось с нашими чертами, в образе человеческом. Но кто наставлен в кафолических доктринах, тот отвращается этого, как языческого богохульства, и тем самым достигает такой чистоты молитвы, что не представляет в уме никакого видимого изображения Бога или телесного Его очертания» [12, X. 4].

Далее авва Исаак переходит к пространному рассуждению о том, как следует правильно молиться и совершенствоваться в аскезе, чтобы увидеть Христа не «еще смиренным и во плоти», а созерцать Его «в Божественной славе и величии». [12, X. 6–14]. Истоки этого «трактата о молитве» восходят к Оригену, точнее к интерпретации его учения современником Иоанна — Евагрием Понтийским (ок. 345–399) [7; 11, р. 26]. Но даже если не знать об этом, у читателей Кассиана может сложиться впечатление, что победу в «антропоморфитской смуте» одержали именно «оригенисты». О гонениях на них и о собственном уходе повествователя из Египта в связи с этим в «Собеседованиях» нет ни слова. Не раскрывает Кассиан подробно и содержательную сторону «ереси антропоморфитов».

Ввиду узости источниковой базы по истории собственно «смуты» и скучности сведений о жизни автора «Собеседований», нам вряд ли удастся до конца выяснить мотивы столь тенденциозного рассказа. Однако можно выдвинуть несколько предположений.

На поверхности лежит то обстоятельство, что Ориген оказал существенное влияние на различные аспекты богословия Иоанна. Поэтому, не упоминая нигде его имени и не говоря о гонениях на «оригенитов», Кассиан мог отводить подозрения в следовании неоднозначному учению и от собственных произведений.

С другой стороны, Иоанн ведь мог и совсем не упоминать об этой «смуте». Но зачем-то ему понадобилось сообщать о ней западным читателям, далёким от богословских баталий египетской пустыни. Видимо, ключ к объяснению нужно искать в названии радела, где содержится данный рассказ, — «О молитве». Сцена с Серапионом помещена в середине пространного рассуждения о том, к чему стоит стремиться и от чего уклоняться в молитвенной практике. Недолжный ход мыслей получает название и яркий, запоминающийся пример. Отталкиваясь от этого, читателям, возможно, было бы легче усвоить правильное учение о молитве. Иными словами, рассказ об «антропоморфитах» у Кассиана — это своего рода дидактический приём. Из нежелания отвлекать читателей от главной темы раздела, скорее всего, проистекает и краткость повествования о самой «смуте», и отказ от детального разбора «антропоморфизма».

Нельзя не обратить внимания и на следующее обстоятельство. Как и другие авторы, сообщающие об «антропоморфитах», Кассиан подчёркивает их необразованность, противопоставляя её «высокой учёности» сторонников аллегорического метода толкования Писания. Скорее всего, в действительности ситуация была гораздо сложнее, и столь чёткое разделение вряд ли было возможно [7]. Однако Кассиан, описывая египетское монашество, стремился, в том числе, разрушить некоторые стереотипы о Египте, сложившиеся к тому времени у западных ревнителей аскезы. [Подробнее наши

рассуждения об этом см.: 5]. Одним из таких стереотипов был миф о том, что именно «неучи похищают Царство Небесное» [1, VIII. 8. 19]. В противоположность этому представлению, герои «Собеседований» — это, прежде всего, образованные монахи, не только познавшие на практике законы духовной жизни, но и умевшие рассуждать об этом в терминах аскетического богословия. Таким образом, приводя в качестве примера «заблуждение антропоморфитов», Кассиан стремился предостеречь своих читателей от умиления перед «простотой» ума.

Итак, рассказ Иоанна Кассиана об «антропоморфитах» следует поместить в более широкий контекст тех задач, которые онставил перед собой при написании «Собеседований». Один из важнейших аспектов этого произведения — назидательный. Поэтому только те события из прошлого получали право на упоминание, которые могли чему-то научить актуальных в тот момент читателей. И свет на эти события мог падать лишь таким образом, чтобы не затенять основного предмета повествования. Кроме того, размышляя о том, что говорил и о чём молчал Кассиан в рассказе об «антропоморфитах», не стоит забывать и о том, что сам он был сторонником Оригена, учение которого в тот момент вызывало в Церкви далеко не однозначное отношение.

Литература

1. Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергеенко. — М.: Канон+, 2003. — 404 с.
2. Асмус М., диакон. Гомilia I Оригена Александрийского на книгу Бытия // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Богословие. Философия. — 2008. — Вып. 1 (21). С. 17–40.
3. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников // Он же. Писания / Пер. еп. Петра (Екатериновского). — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — С. 165–520.
4. Мейendorf И. Введение в святоотеческое богословие. — Минск: Лучи Софии, 2001. — 360 с.
5. Омельченко Д. М. Образ Египта в произведениях Иоанна Кассиана Римлянина // Петербургский исторический журнал. — 2015. — № 3. С. 68–86.
6. Поздеевский Ф., иером. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. — Казань, 1902. — 337 с.
7. Флоровский Г., прот. Антропоморфиты египетской пустыни [Электронный ресурс] // <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=427> (дата обращения 15.12.2015).
8. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. — СПб. Типография Фишера, 1851. — 670 с.
9. Читти Д. Град Пустыня. — СПб.: Библиополис, 2007. — 320 с.
10. Gennadius Massiliensis. De scriptoribus ecclesiasticis. 61// PL LVIII. Col.1094–1096.
11. Guy J. — C. Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle. Paris, 1961. — 147 p.
12. Ioannes Cassianus. Collationes // Patrologiae cursus completus. Ser. Latina / Ed. J. — P. Migne. Paris. T. XLIX. Col.477–1328.
13. Chadwick H. The Early Church. L., 1969. — 289 p.
14. Chadwick O. John Cassian. — Cambridge: Cambridge University Press, 1950. — 213 p.

УДК 130.2

О. В. Копылов

старший преподаватель Пермского института (филиал)
Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова

А. В. МЕНЬ И ПОЛЕМИКА ОБ ЭВОЛЮЦИОННОЙ ИДЕЕ

В статье рассматривается вопрос противостояния эволюционной идеи и креационизма в России. На примере религиозно-философских взглядов А. Меня анализируется возможность взаимодействия науки и религии.

Ключевые слова: А. Мень, эволюция, креационизм, наука и религия.

O. V. Kopylov

Alexander Men and the controversy about evolutionary idea

The article deals with the issue of opposition evolutionary and creationist ideas in Russia. For example of religious and philosophical beliefs of Alexander Men analyzed the possibility of interaction between science and religion.

Keywords: A. Men, evolution, creationism, science and religion.

Многогранная проповедническая и просветительская деятельность, а также многочисленные публикации выдающегося отечественного богослова протоиерея Александра Вольфовича (Владимировича) Меня (1935–1990) в основном были сосредоточены на двух важных проблемах. Первая из них — роль религии в отечественной и в мировой духовной культуре. Вторая — соотношение религии и науки. Обе эти проблемы сегодня весьма актуализированы социально важной задачей поддержания культурного диалога и укрепления нравственно-гражданского сотрудничества верующих и неверующих сограждан в реформируемом постсоветском обществе.

На наш взгляд, в разрешении этой важной задачи наибольшие сложности порождает вышеназванная вторая проблема, поскольку миф советских времен о несовместимости и даже об антагонизме науки и религии в особенной мере провоцирует недопонимание и споры между верующими и неверующими согражданами. Чаще всего, в центре этой полемики имеет место столкновение между научной идеей эволюции и религиозной идеей Божественного сотворения мира (креационизмом). Наш экскурс к позиции А. Меня в этой полемике может содействовать процессу перехода от неримиемых споров, разделяющих верующих и неверующих к толерантному диалогу, способствующему укреплению взаимопонимания между ними.

Как известно, становлению эволюционной идеи в особенной мере способствовали труды Ч. Дарвина (1802–1882), который смог обобщить научные исследования о происхождении и изменении биологических видов, а также обосновать роль естественного отбора в этом процессе. Дальнейшее обоснование научно-эволюционной парадигмы (исходной модели, образца, примера) вплоть до нашего времени происходит в условиях, когда в духовной культуре западного мира агрессивный креационизм продолжает притязать на доминирование. В особен-

ности эти притязания усилились со второй половиной минувшего века. Так, в ответ на укрепление позиций эволюционной теории христианские теологи предложили две обновленные альтернативные концепции. В качестве первой представлена концепция эклектичного синтеза христианского вероучения и эволюционизма (назовем таковую концепцию «теистическим эволюционизмом»). Наиболее ярким представителем этой концепции был выдающийся христианский мыслитель и палеонтолог Тейяр де Шарден (1881–1955). Другую концепцию выдвинули сторонники религиозного фундаментализма, которые категорически отвергают идею эволюционизма с позиций так называемого «научного» креационизма [15, т. 2, с. 318–319].

Притязания креационистов на «научность» своего учения вызвали аргументированную критику со стороны ученого сообщества [19]. Ученые правомерно указывали на то, что действительно научное построение должно быть независимым от конфессиональных, мировоззренческих, ценностных и иных предпочтений. В то же время, оно должно быть верифицируемым, т. е. подтверждаемым эмпирическими данными. Такую верификацию не выдерживают даже наиболее ухищренные версии креационизма. Показательно, что вслед за этой оценкой со стороны ученого сообщества, их признали в качестве замаскированных религиозных верований недавние судебные процессы на Западе. В том числе признана несостоятельной и новейшая «теория разумного замысла» [21, с. 444].

Русская православная церковь Московского патриархата (РПЦ МП) до настоящего времени не имеет единой официально утвержденной позиции по отношению к идее эволюции или же к «научному» креационизму. Правда, уже во второй половине 19 — начале 20 вв. православные мыслители разошлись в своих взглядах на теорию эволюции. Подавляющая часть богословов и религиозных философов, обладая идеологической монополией в ду-

ховной культуре дореволюционной России, критически и даже враждебно восприняла теорию эволюции. «Ревнители православия» хулили эволюционную идею в проповедях и стремились остановить ее распространение с помощью цензуры. И все же некоторые православные мыслители придерживалась концепции *конкордизма* (возможности согласования библейского сказания о сотворении мира с данными науки) [8, Т. 2, с. 81–82]. Так, к числу дореволюционных сторонников конкордизма принадлежал известный историк и богослов Н. Н. Фиолетов (1891–1943), короткое время трудившийся в Перми.

В советский период истории основные представители антиэволюционных взглядов находились в эмиграции и примкнули к Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ). Наиболее яркий представитель этого направления богословской мысли — иеромонах Серафим Роуз (1934–1982). Однако православное зарубежье прошлого века знало не только антиэволюционистов. В православном богословском институте Парижа трудился профессор В. Н. Ильин (1891–1974), написавший богословское исследование «Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира» (1930). Основное назначение этого исследования — поиски параллелей между библейскими «днями творения» и длительными геологическими периодами.

С конца 1980-х гг., когда процесс подавления свободы совести и репрессий по отношению к служителям религии в нашей стране стал ослабевать, поднялась волна интереса к всевозможной теологической литературе. РПЦ МП смогла восстановить и укрепить свое влияние в постсоветском обществе. Но церковный консерватизм, в противодействие духу «изменчивого времени», породил в православной среде новый виток противостояния религиозного миропонимания и научного знания. Так, с конца 1980-х гг., прежде всего, при поддержке РПЦ МП активизируется издание дореволюционных и зарубежных (в переводе на русский язык) публикаций и учебных пособий по «креационной науке» [3].

В 2000 году «Православное общество защиты и раскрытия святоотеческого учения о сотворении мира» выпустило сборник статей, который назывался «Шестоднев против эволюции» [23]. Опираясь на ветхозаветную книгу «Бытия» и учение Отцов церкви, авторы сборника обратились к развенчанию эволюционизма. Этот сборник можно считать манифестом современного православного «научного» креационизма. Под давлением РПЦ МП Министерство образования РФ в 2002 году выпустило «Примерное содержание по предмету „Православная культура“», где в скрытом виде было рекомендовано изучение креационной модели сотворения мира [6, с. 152]. В 2007 году в одном из судов Санкт-Петербурга был заслушан иск школьницы Марии Шрайбер, потребовавшей, чтобы Министерство образования включило в программу старших классов школы «альтернативу» теории эволюции.

На этом процессе присутствовали представители РПЦ МП, которые выступили в защиту креационизма [7, с. 151–152]. Иск был отклонен судом.

С 2005 по 2009 гг. в рамках организуемых РПЦ Международных Рождественских образовательных чтений были проведены ежегодные сессии «Православное осмысление мира и современная наука», по результатам которых ежегодно издавался одноименный сборник докладов конференции [17]. Основная тематика всех сборников находится в рамках «святоотеческого учения о сотворении мира, жизни и человека, проповеди неповрежденного Православия и поддержки научных разработок, помогающих делу христианской миссии и апологетики». Особое внимание в сборнике «уделяется богословской и научной полемике с различными проявлениями эволюционизма — дарвинизма, неодарвинизма, учения Тейяра де Шардена, прот. А. Меня и др.».

Противостояние «научного» православного креационизма и православного эволюционизма в новейшей истории, до 2009 года, проходило с перевесом в сторону учения Творения. Этому есть простое объяснение: являвшийся в это время предстоятелем РПЦ МП патриарх Алексий II относительно происхождения человека исходил из буквального библейского учения. На 15-х Рождественских образовательных чтениях он заявил: «Никакого вреда не будет школьнику, если он будет знать библейское учение о происхождении мира. А если кто хочет считать, что он произошел от обезьяны, — пусть так считает, но не навязывает это другим» [16].

После смерти патриарха Алексия II (2008 г.) ситуация поменялась кардинально. Уже в 5 выпуске «Православное осмысление...» (2009) прослеживается обеспокоенность приверженцев «научного» креационизма в отношении дальнейшего существования и поддержки высшего клира своей доктрины [17, выпуск 5/16, 2009. С. 6–15, 416–419]. И эта обеспокоенность не была напрасной, 16-е Рождественские образовательные чтения стали последними чтениями, где работала секция «Православное осмысление творения мира и современная наука», а 5 выпуск сборника стал последним вышедшим изданием. Позднее в Рунете появляется критическая статья руководителя Отдела по работе с молодежью Новосибирской и Бердской епархии Русской Православной Церкви священника Андрея Ромашко [20], в которой автор указывает на несовместимость доктрины «научного» креационизма с православным миропониманием и отношением к научным достижениям.

Как уже сказано, и по сей день отношение Русской православной церкви к эволюционизму и креационизму не обрело однозначной и официально оформленной позиции. Наиболее общую позицию в рамках русского православия по отношению к эволюционизму озвучил по телевидению профессор Московской Духовной Академии, член Межсоборного присутствия РПЦ МП, академик РАЕН А. И. Осипов по каналу «Культура» 26 апреля 2012 г.

В лекции «Оценка теории эволюции» он утверждает: «Теория эволюции имеет очень серьезные изъяны... Эволюция — это не теория. Эволюционная теория — это слишком громко. Это некая гипотеза, причем мечтательная — поскольку она не отвечает ни на один из вопросов... И чем дальше — тем меньше остается возможностей ответа. Ответа нет» [18]. Такова краткая история взаимоотношений креационизма и эволюционизма в лоне РПЦ МП.

В этом контексте весьма контрастной остается позиция протоиерея А. Менья. Он констатировал, что креационизм — это «богословское учение Библии о творении», которое «не зависит от конкретных космогонических теорий, выдвигаемых наукой» [8, Т. 2, с. 94]. Вместе с тем, А. Мень утверждал, что «величественная картина мировой эволюции, увенчанная созданием человека, не только не ослабляет религиозный взгляд на творение, но обогащает его» [9, с. 110]. Таким образом, А. Мень полагал, что эволюционизм способствует поддержке религиозного мировоззрения, его соответствия «духу времени».

Но в первую очередь такое соответствие необходимо по отношению к науке биологии, в рамках которой теория эволюции обрела главенствующее положение. Биологи, следуя эволюционной концепции Ч. Дарвина, обычно подразумевают такие органические модификации, которые приводят, в конечном счете, к качественным изменениям, и сопровождаются возникновением новых биологических видов. В биологической науке концепция эволюции получает свое фундаментальное значение, поэтому в биологии эволюционная концепция Дарвина стала той основой, на которой осуществляется действительное прирастание специального знания.

Концепция Ч. Дарвина дала толчок к возникновению семейства эволюционных теорий и построений, касающихся процесса развития в живой и не живой природе. Идея эволюции весьма актуальна для ряда отраслей как естественнонаучного, так и гуманитарного знания.

Современные эволюционные теории заметно отличаются от построений Ч. Дарвина. Так, построения Ч. Дарвина не способны объяснить возникновение жизни, поскольку механизмы жизненной самоорганизации, основанные на «наследственной изменчивости» и «естественному отборе», начинают действовать только после возникновения жизни. Тем более, эти механизмы не приложимы к объяснению общественного развития.

К середине XIX века эволюционизм стал основным принципом не только биологии, геологии, космологии, но и антропологии, психологии, философии истории и культуры [25, с. 1127]. Появление в XX веке тектологии, генетики, теории ноогенеза В. И. Вернадского, синтетической теории эволюции (СТЭ), теории систем, кибернетики, принципа необходимого разнообразия У. Р. Эшби, синергетики привели в итоге к появлению новой, глобальной парадигмы эволюционизма — универсальный эволюционизм [14, с. 3–29]. Универсальный эволюциони-

онизм, в свою очередь, имеет много общего с концепцией ноосферы Тейяра де Шардена, в отношении которого А. Мень в своих воспоминаниях пишет, что нашел «родную душу» [2, с. 80]. Пьер Тейяр де Шарден — французский теолог и философ, священник-иезуит, один из создателей теории ноосферы. Он внес значительный вклад в палеонтологию, антропологию, философию и теологию, разработал модернизированное течение в католицизме, которое основывалось на синтезе христианского учения и теории космической эволюции.

Мир, согласно концепции Тейяра де Шардена, постоянно находится в процессе изменения, развития от простого к сложному, от низшего к высшему. Тейяр отмечает также взаимосвязь количественных и качественных изменений и считает, что появление нового качества нельзя объяснить, если не ввести в естественную историю понятия «скачка» как критической точки изменения состояний, через который последующий этап эволюции отрицает предшествующий. «Во всех областях, — писал Тейяр, — когда какая-либо величина достаточно выросла, она резко меняет свой вид, состояние или природу. Кривая меняет направление движения, плоскость переходит в точку, устойчивое рушится, жидкость кипит, яйцо делится на сегменты...». Тейяру присуще понимание развития как серии «скаков», «узловой линии мер». «В общем, разного рода скачки в ходе развития, — по его мнению, — это единственный, но зато истинный способ представить себе „первый момент“» [22, с. 71–72].

Основными критическими точками процесса развития мира, космогенеза выступают у Тейяра следующие этапы: неорганическая природа («преджизнь»), органическая материя («жизнь»), духовный мир («мысль», «ноосфера») и Бог («точка Омега»). Тейяр, по признанию А. Менья, подтолкнул его к размышлению в русле эволюционизма. Но во взглядах Тейяра де Шардена и А. Менья есть существенные отличия. Одно из главных различий содержится в принципе тейядизма, по которому Бог является первым фактором для развития эволюции. А. Мень, опираясь на православную традицию, справедливо констатирует, что Тейяр «готов видеть в этом сообщении материи творческой энергии вхождение самого Бога в творение. Таким образом, кажется, что исчезает грань между божественной и тварной энергиями» [10, с. 97]. А. Мень разделяет позицию православного богослова В. Зеньковского, который обвиняет Тейяра в *акосмизме* и *порицает* Тейяра за *пантеизм*. Сам же Мень по поводу творения придерживается другого мнения и говорит о том, что творение должно являться «победой Логоса над Хаосом» [9, с. 94]. Если Тейяр старается подогнать религию под научную теорию, то Мень исходит из допущения, по которому наука и религия предстают не как конкурирующие или взаимозависимые, но как взаимодополняющие гносеологические познавательные стратегии.

Исходя из стратегии дополнения науки и религии, А. Мень замечает, что «Тейяр проходит мимо проблемы греховности человека». Здесь тейярдизм нуждается не в «приложении», а в существенном дополнении» [10, с. 100]. Так, «Тейяр полагает, что мир мог быть создан только в виде раздробленности и множества... в мировом конусе развития соединяются... и Творение, и Падение, и Искупление... Мир творится неизбежно несовершенным... В точке „Омега“ „естественные факторы эволюции“, в виде несовершенства и греха, уничтожаются, и Творение достигает своей высшей цели через Искупление космическим Христом» [9, с. 600–601].

Критикуя Тейяра с позиций православного мировоззрения, А. Мень адресует ему несколько вопросов: «... Из чего видно, что мир мог возникнуть только в виде раздробленности и множества? Не стираются ли в его теории границы человеческого и природного? Не выводится ли несовершенство человека и несовершенство природы из *одной* причины?»

В конечном счете, А. Мень, критикуя проявления пантеизма в теологической концепции тейярдизма, в то же время допускает, что она родственна православию. Система Тейяра «оставляет простор для философской и богословской мысли»... и является важным «элементом современного христианства» [10, с. 101].

Сам же А. Мень остается ярким представителем православного «теистического эволюционизма» во второй половине 20 века. В своих работах, главным образом, он говорит о духовности, личности и свободе. Но идея эволюционизма в его произведениях словно бы пребывает на втором месте. Мень пишет: «Говоря об эволюции, необходимо раз и навсегда установить, что ее частные механизмы играют для религиозного взгляда роль второстепенную» [9, с. 94]. Вместе с тем, Мень констатирует, что понятие эволюции (особенно развития человека и общества) входит в число важнейших категорий его мировоззрения.

Об этом, в частности, свидетельствуют труды А. Меня по истории религий. По этим трудам можно судить, что прогресс религиозного мировоззрения он рассматривает как эволюцию человеческого сознания. Основная антропологическая проблема в произведениях А. Меня определяется как эволюционный процесс, который сопрягается с обретением Духа. Приведем его следующее высказывание: «На протяжении веков люди исходили несметное множество дорог и тропинок; они испытали и взвесили почти все, что в состоянии был охватить человеческий дух, — от *мироотрицающей* мистики до *богоотрицающего* материализма. И лишь тогда, когда пути были пройдены и поиски исчерпаны, наступила, выражаясь библейским языком, «*полнота времени*», а отсюда можно сделать вывод: в христианстве завершился длительный всемирно-исторический процесс религиозных исканий человечества» [9, с. 9]. Не последнее место в работах Меня

занимает тема биологической эволюции и антропокосмогенеза. Так, он утверждает, что «Библия рисует космогенез как восхождение по ступеням от низшего к высшему, от неорганического — к человеку: этот процесс совершался опосредованно» [9, с. 91].

Мень являл собой образ разносторонне образованного и смелого мыслителя, весьма толерантного к новым открытиям и гипотезам. Даже к тем, которые, казалось бы, расшатывали религиозную веру. Тем не менее, он остался до своей смерти верен как религии, так и науке. На наш взгляд, здесь уместно сопоставить позицию А. Меня с позицией сторонника эволюционизма Ф. Г. Добржанского. Выдающийся российский (в последствии американский) генетик (1900–1975), который был глубоко верующим приверженцем православия. Как и А. Мень, Ф. Г. Добржанский был согласен с основными положениями тейярдизма и отдавал свои предпочтения науке. Для Добржанского именно наука, а не религия играет основную роль в культуре, обществе и в истории человечества. По его высказыванию, «наука радикально изменила идеи человека о мире, в котором он живет. Что, возможно, наиболее важно, наука изменила представление человека о самом себе». Научные убеждения этого знаменитого генетика подтолкнули его как приверженца православия к критике религии, противопоставляя ей эволюцию, которая, по его мнению, может дать человеку больше, чем религиозные концепции [5].

Примем во внимание, что Мень своим главным призванием все же выбрал проповедь в среде интеллигенции, С. С. Аверинцев назвал его «миссионер для племени интеллигентов» [1]. Для этой роли требовалось не только интеллектуальное подвижничество, но и энциклопедические знания. Этому способствовало полученное А. Менем высшее биологическое образование. Мень хорошо понимал, что в той среде, где он решился проповедовать, недопустимо опираться на устаревшие факты, необходимо, как сейчас говорят, быть «конкурентоспособным», то есть находиться в курсе последних научных открытий, объективно, умело и строго их интерпретировать.

Восьмого сентября 1990 года, накануне своей трагической гибели, он прочитал свою последнюю публичную лекцию «Христианство» [11, с. 91]. В ней А. Мень, анализируя историческую традицию этой мировой религии, придерживается позиции глубоко верующего ученого. И одновременно он выступает как высокообразованный просветитель науки, стараясь не отступать от принципа объективности. Так, по отношению к эволюции А. Мень остается верен принципу: «Бог творит с помощью эволюционных процессов». Здесь на А. Меня, несомненно, оказал влияние Анри Бергсон со своей идеей «творческой эволюции». В своей работе А. Мень цитирует Анри Бергсона ничуть не меньше, чем и Тейяра де Шардена. Опираясь в своем творчестве на тезис Бергсона о том, что эволюция не может осущест-

вляться линейно «и предстает как ряд резких скачков...» [4, с. 124], Мень утверждает, что есть три акта развития, которые могут возникать только через качественные скачки, при помощи творческой силы [9, с. 95–96].

В книге «Истоки религии» А. Мень рисует картину творения с помощью эволюции. Для этого он использует Библию, которую цитирует аллегорически. Весь период Божьего творения мира путем эволюции Мень разделяет на три творческих акта:

1. «Вначале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною» — этот вид акта подразумевает материю в виде сингулярного состояния;

2. «Да будет свет!» — время после Большого Взрыва и формирования звезд и планет;

3. «Да произведет вода душу живую» — появление жизни и человека [9, с. 98–101].

В отношении развития человека и общества, Мень старается рассмотреть научные данные через призму своей религиозно-философской концепции. При этом он опирается на труды как верующих исследователей (Карл Линней, Тейяр де Шарден), так и на приверженцев материализма (Ф. Энгельс, И. П. Павлов и др.) [9, с. 9–204]. А. Мень призывает к полноценному диалогу приверженцев религиозного и научного сознания.

Ноосфера в социально-философской рефлексии А. Меня играет роль силы, которая «окажется не только разрушительной, но и созидательной». Именно эта сила принесет на Землю «плоды разума, а, следовательно — смысл и цель» [9, с. 175]. Если естественнонаучный эволюционизм для католика Тейяра есть основная магистраль в его научной концепции, то А. Мень утверждает: «Эволюция биосферы — это побег от смерти, история же человека — это путь к воскресению и одухотворению материи. следовательно, неразрушимость духа есть лишь этап, а не вершина прогресса» [9, с. 137–138].

А. Мень был одним из первых в православной традиции, кто поставил эволюционизм во главе своей специфической религиозно-философской концепции и стал одним из первых же православных проповедников, которые вопреки влиятельным консервативным апологетам ортодоксии, вступили в диалог с представителями современного научного знания. Такая методологическая установка, в свою очередь, позволила ему войти в современное научное сообщество и быть признанным мыслителем не только на богословском поприще, но и в истории, и в социально-философских дисциплинах.

Литература

1. Аверинцев С. С. Миссионер для племени интеллигентов // О протоиерее А. Мене [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.alexandrmen.ru/biogr/averin2.html> (проверено: 08.12.2015).
2. Александр Мень. О себе... Воспоминания, интервью, беседы, письма. — М.: Издательство «Жизнь с Богом», 2007.
3. Алферов Т. Наука о сотворении мира: Православный взгляд. Пособия для учащихся. — М., 1996. (Вып. 1. Серия: Русский учитель.); Алферов Т. Природоведение. Учебник естествознания для младших классов православных гимназий и воскресных школ. — М., 1998; Алферов Т. Православное мировоззрение и современное естествознание. Уроки креационной науки в старших классах средней школы. — М., 1998.
4. Бергсон А. Два источника морали и религии. — М.: «Канон», 1994.
5. Конашев М. Эволюция была их божеством // Наука и религия. — 2007. — № 6 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.scorcher.ru/journal/art/art238.php> (проверено: 08.12.2015.)
6. Левит И. В. Об отношении современного православия к эволюционной теории // Религиоведение. — 2005. — № 4.
7. Левит И., Хоссфельд У., Олссон Л. Креационизм в картине российского образования // Историко-биологические исследования. — 2009. — Т. 1 — № 1. С. 151–152.
8. Мень Александр, протоиерей. Библиологический словарь. В 3 т. — М.: Фонд имени Александра Меня, 2002.
9. Мень А. Магизм и единобожие. — М.: Эксмо, 2004.
10. Мень А. О Тейяре де Шардене // Вопросы философии. — 1990 — № 12.
11. Мень А. Христианство // Знание — сила. — 1992. — № 11.
12. Митрохин Л. Н. Мои философские собеседники. — СПб.: Изд-во РХГА, 2005.
13. Митрохин Л. Н. Философские проблемы религиоведения. — СПб.: Изд-во РХГА, 2008.
14. Моисеев Н. Н. Универсальный эволюционизм (Позиция и следствия) // Вопросы философии — 1991. — № 3.
15. Новая философская энциклопедия: в 4 т./ Ин-т философии РАН; Нац. обществ. — науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Степин. — М.: Мысль, 2010.
16. Патриарх Алексий II заявил о недопустимости навязывания школьникам теории происхождения человека от обезьяны / Российская газета [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.rg.ru/2007/01/29/patriarh-anons.html> (проверено: 08.12.2015).
17. Православное осмысливание творения мира: сб. докладов/13-е Международные Рождественские Образовательные чтения; сост. свящ. К. Буфеев. — М.: Изд-во Миссионерско-Проповедательский Центр «ШЕСТОДНЕВЬ», 2005; Православное осмысливание творения мира: сб. докладов. Вып. 2 / 14-е Международные Рождественские Образовательные чтения; сост. свящ. К. Буфеев. — М.: Изд-во Миссионерско-Проповедательский Центр «ШЕСТОДНЕВЬ», 2006; Православное осмысливание творения мира: сб. докладов. Вып. 3 / 15-е Международные Рождественские Образовательные чтения; сост. свящ. К. Буфеев. — М.: Изд-во Миссионерско-Проповедательский Центр «ШЕСТОДНЕВЬ», 2007; Православное осмысливание творения мира: сб. докладов. Вып. 4 / 16-е Международные Рождественские Образовательные чтения; сост. свящ. К. Буфеев. — М.: Изд-во Миссионерско-Проповедательский Центр «ШЕСТОДНЕВЬ», 2008; Православное осмысливание творения мира: сб. докладов. Вып. 5 / 16-е Международные Рождественские Образовательные чтения; сост. свящ. К. Буфеев. — М.: Изд-во Миссионерско-Проповедательский Центр «ШЕСТОДНЕВЬ», 2009.
18. Проект ACADEMIA. Алексей Осипов. Спецкурс «Происхождение человека». «Оценка теории эволюции». Видео. [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://culture.ru/cinema/view/372> (проверено: 08.12.2015).
19. Резолюция ПАСЕ № 1580/2007. Неприемлемость креационизма для школьного и высшего образования/Светский гуманист. [Электронный ресурс] — <http://humanism.al.ru/articles.phtml?num=000504> (проверено: 08.12.2015)

20. Ромашко Андрей, священник. О сектантском происхождении так называемого «научного креационизма» /Научный богословский портал «Богослов. RU». [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/393452.html> (проверено: 08.12.2015).
21. Смит Дж. Псевдонаука и парапротивные явления: критический взгляд /Джонатан Смит; Пер. с англ. — М.: Альпина нон-фикшн, 2011.
22. Тейяр де Шарден П. Божественная среда. — М.: Наука, 1987.
2. Шестоднев против эволюции. Под ред. Д. Сысоева. — М., 2000 [электрон. ресурс]. — Режим доступа: <http://www.creatioorthodoxy.ru/sbornik/idex.html> (проверено: 08.12.2015).
24. Энциклопедия религий /Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М.: Академический проект; Гаудиумус, 2008.
25. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. — М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009.

ПРОБЛЕМЫ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ

УДК 82–21

О. В. Богданова

доктор филологических наук,
профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета СПбГУ

ИСТИНА: ДИАЛОГ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ (ПЬЕСА М. ГОРЬКОГО «НА ДНЕ»)

В статье предлагается новый взгляд на пьесу М. Горького «На дне». В отличие от привычного дуализма «истина — сострадание», традиционного для отечественного горьковедения, в статье рассматривается триада горьковских философов «язычество — христианство — ницшеанство». Анализ показывает, как от «диких» люди-зверей (по Платону), через религиозно уверовавших в единого Бога (Христа), герои Горького поднимаются на высшую ступень эволюционной лестницы — к Гордому Человеку (вслед за Ницше). В ходе анализа пьесы высказывается предположение о том, кто в действительности убил хозяина почтальона Костылева и кому предназначались слова о Гордом Человеке.

Ключевые слова: история русской литературы XX в., драматургия М. Горького, пьеса «На дне», философская система.

O. V. Bogdanova

The truth: the dialogue of philosophical systems
(«The lower depths» by M. Gorky)

The article offers a new perspective on the reading of the play «The lower depths» by M. Gorky. In contrast to the usual dualism that accepted in Russian science the article examines the triad of the philosophical ideas «platonism — Christianity — nietzscheanism». The article shows how «wild» humans-animals (according to Plato), through religious believers in one God (Christ), the heroes of the play climb to the highest step of the evolutionary ladder — to a Proud Man (following Nietzsche). The analysis of the play suggests a solution of the question who was a real killer of the owner of the house Kostylev and for whom the words of the Proud Man were intended.

Keywords: history of Russian literature of the twentieth century, plays by M. Gorky, the play «The lower depths», philosophical system.

Согласно традиционному и утвердившемуся в горьковедении мнению, в центре пьесы М. Горького «На дне» лежит принципиально значимая для писателя философема *Человек*, которая организует мировоззренческую систему текста. Соответственно этому, альтернативная дилемма *Правда/Ложь*, обуславливающая базовую парадигму горьковской теории, выполняет роль инструмента, который обнажает идеиную сущность утверждаемой философии, ее доказательность и аргументированность.

Однако еще не приступая к драматическому действу, Горький на уровне вводной ремарки инъецирует слово-сигнал, которое символически вывечивает иную перспективу философских споров драмы-дискуссии. Уже первая фраза — «Подвал, похожий на пещеру» [1, с. 890] — обнаруживает связь опорных идеологем Горького с эйдосами Платона и обнажает мифопоэтические аллюзии. Платоновский миф о пещере становится эксплицированным «шифром» к восприятию семантической значимости горьковской пьесы, условием преодоления конкретики и выхода к масштабам осмысления всечеловеческого бытия. С помощью скрытой цитации мифа о пещере Горький задает координаты идеиного спора, устанавливает границы философского дискутирования о человеке. Не выводя на сцену древнегреческого философа Диогена, драматург

внесценически реинкарнирует его посредством непроизнесенных, но слышимых в подтексте инвектив: «Ищу Человека!».

Импликация Платона в тексте Горького не ограничивается метафорой мира-пещеры. Уже следующий образ-деталь *ключи*, возникающий в тексте вводной ремарки, актуализирует платоновское понимание истины как перехода из небытия в бытие, преодоление границ просвещённости/непросвещённости. На передний план сценического пространства драматург выводит образ Клеща-Харона, который сидит, «примеряя ключи к старым замкам», и «у ног его — две большие связки разных ключей, надетых на кольца из проволоки» [1, с. 890]. Ключи как емкий смысловой комплекс символизируют путь познания мудрости и сокрытого знания, возможность выбора, который допускает для себя человек. Использование в описании почтальона архаизма «своды» [1, с. 890] вырисовывает невидимую арочную мистическую дверь, ключи от которой во владении героев.

Концептуально значим образ-мотив *грязи*, создающий фоновую атмосферу исходной картины (почти все первые явления длится спор о том, кому мести пол в почтальоне). Мотив обнаруживает генетическую связь с теориями Платона, с его представлением о низменной природе человека, подлежащей преображению и облагораживанию.

В еще большей мере философский пласт платоновского интертекста актуализирован в сценографической композиции пьесы, в фокусировании действия вокруг мотива платоновского *пира* — обязательного условия для мудрецов-философов вступить в полилог, согласиться с оппонентом или оспорить чужое мнение, в любом случае — приблизиться к пониманию истинной сущности вещей. Один из самых значимых диалогов Платона «Пир» построен именно так, давая возможность реализовать главный для философа метод познания — диалектику, искусство рождения истины в споредискуссии. Горький подобным образом организовывает метатекстовое пространство, необычным для классической драмы характером мизансцены выявляя диалогические интенции персонажей. Эксплуатация «платоновского» намерения особенно репрезентативно прочитывается в заключительном явлении последнего действия горьковской пьесы: финальные монологи Сатина становятся апофеозом горьковской эристики в формате платоновского «Пира».

Сущностная компонента — одухотворяющая и оплодотворяющая горьковская *Мысль* — в значительной мере производна от идеино-метафорической образности Платона. Так, в диалоге «Федр» Платон рассуждает о душе, которую он представляет в виде крылатой колесницы, запряженной двумя конями. Ум исполняет в колеснице Платона роль возничего. У Горького «свободная подруга Человека» Мысль все и всюду прозревает «зорким, острым глазом», чтобы «растоптать все старое, все тесное и грязное <...> и новое создать на выкованных Мыслью не-зыблемых устоях свободы, красоты иуваженья к людям» [2, с. 44] (поэма «Человек»). Именно эту идею (в весьма сходных выражениях) выскажет в последней «застольной беседе» «На дне» идеино-значимый персонаж Горького.

Эмоциональные интенции горьковских персонажей, внутренние импульсы их поступков, этиология поведенческой манеры, даже любовные модерации героев в значительной мере опосредованы платоновским претекстом. В русле платоновских имплицитов представлены в драме-дискуссии образы непосредственных обитателей подвала-пещеры. Согласно Платону, низшую ступень человеческой иерархии составляют непросвещенные (или непосвященные) люди, подобные скотам, их приземленная животная сущность доминирует, выявляя в них черты зооморфности. По Платону, это воплощение порочных душ, не очистившихся от грязи. Именно такими и представляется Горький «пещерных жителей» ночлежки — они либо носят «насекомую фамилию» (как Клещ), либо издают звуки, подобные звериному рычанию (как Сатин — «лежит на нарах и — рычит»), либо получают прозвища и бранные клички (Квашня — «старая собака», Клещ — «козел рыжий», и др.). Установление связи с платоновскими диалогами на основе приема зооморфности оказывается сквозным и пронизывает всю пьесу.

Понимание «низких» правд постепенно, но неизменно высказывают все пещерные персонажи, по-своему экспонируя и иллюстрируя собственной судьбой некую долю истины. Появляющиеся на сцене почти одновременно, «право голоса» герои обретают последовательно, и в этом смысле важно, что зачин спора о человеке и правде начинают обитатели ночлежки, проживающие на кухне (Квашня, торговка пельменями, Барон и Настя). Для Горького (в духе Платона) близость к кухне становится знаком и укором человечеству в низменности и животности интересов, в стремлении к наполнению желудка. Неслучайно инвективы финального «пиршественного» монолога Сатина обращены против сытости: «Я всегда презирал людей, которые слишком заботятся о том, чтобы быть сытыми... <...> Человек — выше сытости!..» [1, с. 945].

Рядом с мотивом сытости звучит и мотив животной плотской, низкой любви, питаемой физиологическими импульсами. Пары героев Квашня и Абрамка, Барон и Настя, Пепел и Василиса иллюстрируют представление Платона-Горького о любви в намеченной экспозиционной — низменной — плоскости. Книга «Роковая любовь» в этом контексте становится катализатором нового типа представлений о жизни — правды-вымысла, правды-иллюзии, правды-обмана. Наивная героиня проститутка Настя, мечтающая о настоящей любви, литературные образы переводят в плоскость реальности, подменяя ими окружающую жизнь. Платоновский миф о тенях пещеры, об отражениях, которые «наивный человек» ошибочно принимает за истинные вещи, находит у Горького переложение в грезах Настёнки.

В контексте философских идей пьесы функцию своеобразного проявителя платоновского претекста берет на себя концепт-мотив *работа (дело)*. Платоновское представление о труде, четко структурированное древнегреческим социумом и распределенное между общественно полезными гражданами, выявляется у Горького на уровне исходного, первообразного *дела* — работы, которая нацелена на обеспечение потребительских (снова — «низших») нужд «дикого» человека. Именно потому «бывший барин» Барон сопровождает Квашню на базар, Настя торгует собой, Клещ «скрипит подпилком». При этом труда ради чистоты, красоты, света ночлежники не принимают: после долгих препираний по поводу подметания пола, т. е. избавления от грязи, никто из обитателей ночлежки так и взьмется за метлу: пол остается до поры не выметенным. Афористическая сентенция Сатина «Когда труд — обязанность, жизнь — рабство!» становится косвенной характеристикой обитателей дна, которые не свободны и не способны самостоятельно выбрать путь к чистоте, из грязи.

Расфокусированная в сюжетно-композиционном отношении пьеса Горького позволяет вводить персонажей, ранее не задействованных в спорах-диалогах. В этом смысле выделенная, с отдельным входом-дверью коморка, находящая (согласно ремарке автора) на противоположной от кухни сторо-

не, экспозиционно допускает кооптирование нового — альтернативного — героя-типажа, знакомого по ранней прозе Горького. Васька Пепел подобен Челкашу — «заядлый пьяница и ловкий, смелый вор», который «несмотря на свой вид жулика», пользуется «известностью и доверием» (*«Челкаш»*). Однако индивидуалистические черты, составляющие характер Челкаша, смягчены в образе Пепла. Если Челкашу около сорока, он «старый травленый волк» с еще черными, но уже «с проседью» волосами, то Пепел молод, ему двадцать восемь, он юношески влюблен — и предпочитает не роковую страсть к красавице Василисе, а нежную заботу о мягкой и чистой Наташе.

Сигналом сближения образов Пепла и Челкаша становится сон, который видит герой *«На дне»*: «... будто ловлю я рыбу, и попал мне — огромаднейший лещ! <...> И приготовил сачок... вот, думаю, сейчас...» [1, с. 899]. Заметим, что именно как рыбную ловлю описывал Челкаш поплечнику Гавриле особенность предстоящей работы: «Рыбу ловить поедем. Грести будешь...» Известно, что со времен глубокой древности рыба ассоциировалась с образом Учителя, мирового Спасителя, прародителя-мудреца. Именно рыбаки стали первыми учениками Христа, заверив его, что будут «ловцами человеков». В этом мифоэтическом контексте сон Пепла обретает размах идеологемы-символа о грядущей «рыбной ловле», об уловлении душ Человека.

Между тем философский смысл сна Горький уводит в подтекст, выдвигая на первый план толкование его непросвещенными «дикарями» — ночлежниками как завоевание Пеплом любовницы (*«Это не лещ, а Василиса была...»*). Глубинный смысл притчи вуалируется, любовный мотив снижает символический потенциал образа Пепла, но усиливает его реалистическую трактовку.

Поддерживает мысль о «несостоявшемся» в Пепле Челкаше и имя героя. Прозвище Пепел может означать испепеленность в нем «бывшего человека», но, может быть, таит еще не угасшие в нем искры человечности. В философском контексте платоновских идей в имени Пепла могут быть символизированы и остатки, гарь, зола прошлого — как звучит в поэме *«Человек»*, «пепел старых правд». В любом случае образ Пепла низведен Горьким с высоты положения царственной особы (Василий, от греч. базилеус, «царь, царский») или романтизированного образа Челкаша, чтобы пошагово иллюстрировать процессуальность вочеловечения. Статика лейтмотива преодолевается в пьесе его валентностью, различными вариантами жизненных положений и суждений героев.

Идеалистическая теория Платона придавала пьесе Горького формально-композиционную стройность и позволяла смоделировать фундамент мировой системы. Однако наряду с архаичными идеями и символами в недрах горьковского платонизма уже в первом акте пьесы начинают приглушенно звучать мотивы христианской образности. Платоновская пещера в отдельных ракурсах обретает черты ада

(может быть, чистилища), образы ночлежников — приметы «нечистого духа», а действия героев проективно связываются с Церковью (упомянутый сон о рыбной ловле). В этом контексте код *«ключ»* прочитывается в качестве ключей от храма Господня, от (недостижимого для ночлежников) Рая. *Связка* ключей — сигнал к многообразию дверей-путей, которые может избрать для себя человек.

Самый трагичный, но и самый последовательный выбор в *«На дне»* делает Актер. Слово «актер» (*«артист»*) в метасознании начала XXв. сопровождалось символическим смыслом, и его мотивный комплекс стремился к формированию модели мира, в центре которого стоял творец-создатель — Человек-Артист (например, у А. Блока). В отличие от «простых» Анны или Клеща, наивной Насти, приземленной Квашни, Актер причастен знанию и просвещению. Он напрямую связан с центральной дуалистической парой Сатин — Лука.

Уже во вводной ремарке Сатин и Актер даются драматургом не индивидуализировано, как другие герои, но «парно», в одной строке: «Сатин и Актер — приблизительно одного возраста; лет под 40» [1, с. 890]. При появлении Актера на сцене его первая реплика адресована Сатину [1, с. 893]. Однако парность героев — не признак подобия, а экспликация нестрогой конфронтированности персонажей, не достигшей еще апогея в предпозиции пары Сатин — Лука.

Близость Актера Сатину в пьесеdezавиуется пристрастием обоих персонажей к слову. Подобно тому, как Сатин играет непонятными «нечеловеческими» словами, тем самым обретая вес в глазах ночлежников (и в рамках драматического действия пробивая дорогу будущему финальному монологу), так и «невидимый» (по вводной ремарке) Актер обретает свою видимую сущность в значительной степени посредством слова. «Актер (громко, как бы вдруг проснувшись). Вчера, в лечебнице, доктор сказал мне: ваш, говорит, организм — совершенно отравлен алкоголем...» [1, с. 894]. На фоне прочих героев Актер как бы прорисовывается обретением именования *«организм»* — (еще) не человек, но некий организм, словно бы начинаящий эволюционное развитие, в процессе научного дарвинизма претендующий стать Человеком. Через свою (бывшую) причастность театру в споре о Человеке Актер приоткрывает двери бытийных составляющих «нового времени», возрожденческого (шекспировского) вопроса «Быть или не быть?..»

Между тем восприятие образа Гамлета менялось в веках, обретало неоднозначные и по-своему противоречивые трактовки. Начиная с 1880-х годов, периода кризиса народничества, гамлетизм представлялся как философия пессимизма, бездействия и фразерства. Потому вожделенной (в том числе Сатином) силы в «немощном и хилом» Актере нет, глубинного взаимопонимания между Сатином и Актером не возникает — мотив близости/несходства героев проводится Горьким последовательно с первых реплик героев (1 акт) вплоть до последней

фразы Сатина в finale пьесы (4 акт). В сценических взаимосвязях горьковского «ноева ковчега», где «каждой твари по паре», Актер в большей мере со-ставляет корреляционную пару Луке, чем бывшему телеграфисту. Как обнаруживает текст, и *до* появления на сцене Луки, и *после* его исчезновения именно Актер оказывается выразителем своеобразного контрапункта в отношении Сатина, персонифицированным «заместителем» Луки. Он преду-в-домляет появление образа странника-философа.

Недо-человеки, полу-звери, «дикие» люди драматургически сталкиваются с вновь появившимся персонажем Лукой, чтобы эксплицировать, с одной стороны, новый этап в очеловечении, с другой — предложить возможный/невозможный, допустимый/недопустимый, по Горькому, путь вызревания Человека. Ранее пунктирно намеченная линия христианской образности обретает личностное воплощение в характере Луки — неслучайно значение имени Лука «свет» (*лат.*) [3, с.227]. Условно, тьма «антин-ности» сменяется светом «христианства».

Лука с первых реплик завоевывает расположениеnochлежников и воспринимается как герой с ярко-репрезентируемой гуманистической философией: «Мне — все равно! <...> по-моему, ни одна блоха — не плоха: все — черненькие, все — прыгают...» [1, с. 900]. Апелляция к устному народному творчеству, обращение к фольклорной поэтической максиме, а скоро и к народной песне, которую поет Лука: «Середь но-очи... пу-уть-дорогу не-е видать...» — выделяет персонаж на фоне прочих героев, отводя ему особое место. С Лукой действие поднимается на новую ступень сюжетной организации, своеобразной композиционной лестницы. Однако Платон, а вслед за ним и Горький не считали чувственное, духовное знание о мире и человеке высоким или хотя бы сопоставимым со знанием разумным. В представлении Платона, познать истину значит «увидеть <ее> умом». Зреющее недоверие драматурга к философии христианства приводит к тому, что появление Луки на сцене сразу сопровождается тональностью оценивания (точнее недо-оценивания) персонажа.

Между тем на сцене появляется герой, который не обладает еще одним «малым» голосом, но обнаруживает цельную и емкую философию, в основе своей заключающую идеальные положения христианства (уже — толстовства). Неслучайно первые же реплики Луки эксплицируют мотивы жалости, сочувствия и сострадания. Если в начале пьесы Горький-Платон показал героев как полу-животных, полу-зверей, то с появлением Луки-Толстого в тексте зазвучали мотивы-идеи «все... равны», «все — люди». Лука с первых реплик включается в спор о Человеке, высказывая суждения о равенстве и братстве (ко всем обитателямnochлежки Лука обращается «братья» или «братьцы»), поддерживает «диких» и «темных», пребывающих в страхе героев-noчлежников.

Герой-деятель, а не наблюдатель, Лука исповедует народную мудрость «Под лежач камень <...> и вода не течет...» [1, с. 931]. Знаменательно, что дело

(подмести пол), которое никто изnochлежников так и не выполнил, взял на себя прохожий (преодолевающий дорогу) странник Лука. В духе Платона Лука уравнивает понятия *порядок* и *чистота*: «всё по-рядка нет в жизни... и чистоты нет» [1, с. 906], обнаруживая генетическую связь эйдосов *беспорядок* (хаос) — *чистота* (космос).

Категории семантического поля *правда/истина* в присутствии Луки актуализируются настойчивее: будь то игра Василисы смыслами слов «прохожий» и «проходимец» или стремление будочника Медведева доискаться «закона-порядка». Во всех случаях Горький противопоставляет «закон» и «благодать», разум и чувство, тело и дух, неизменно идентифицируя Луку с последним. Философия странника обретает канон нового «Евангелия от Луки» (версию толстовского «Евангелия от Льва»). Ранее пунктирно намеченные христианские черты ада или чистилища обретают статус категориальности, достигая уровня религиозной философской системы. Античная философия Платона вступает в диалоговые отношения с христианством, с «фигурами мысли» нового времени. Несмотря на то, что имя Луки становится основой иронического и снижающего каламбура Лука//лукавый («Что, Лука, старец лукавый...» — Пепел), тем не менее герой оказывается единственным персонажем, чьи речи имеют воздействие на окружающих. Он не просто мудрствует, но делает дело.

В ходе пьесы Лука ко всем героям обращается со словами сочувствия и утешения, однако сильнее, чем на других, слова Луки воздействуют на Актера. В пространстве пары Лука — Актер ярче проступает «скрытая» внутренняя философичность актера. Его слова о таланте, о «вере в себя, в свою силу...» в сопоставлении с позицией Луки позволяют осознать отсутствие в Актере активного таланта жизни, его личностную слабость. Бывший актер Сверчков-Заволжский (псевдоним в духе А. Н. Островского) честно признается Луке — «А теперь вот... кончено, брат! Все кончено!.. <...> я, брат, погиб...» [1, с. 912]. Актер на мгновение вспыхивает рядом с Лукой, вспоминает забытое стихотворение о *безумце*, ищет (и небезуспешно) заработка, но отчетливо осознает, что утратил главный признак человека — «Пропил я душу, старик...» — и понимает невозможность обращения.

Любимое стихотворение Актера о «святой правде» и «золотом сне», образ мыслителя-безумца, который способен осветить «целый мир», оставшийся «без солнца», становится яркой поэтической доминантой сюжетной линии Актера и своеобразным — апофатическим, по Горькому — прославлением/низвержением образа безумца Луки. Смерть же Актера, по замыслу драматурга, должна была служить сигналом лживости утешений Луки и одновременно — философских положений христианства (и толстовства). Однако герой Горького оказывается персонажем биполярным, в его судьбе обнаруживается оригинальный синтез платонизма и христианства. С одной стороны, по Платону, поэты и актеры,

в своем копировании и воспроизведении действительности обречены на роль «недостоверных подражателей», т. е. людей по-своему «слабых». Но в рамках платоновской системы ценностей выбор смерти воспринимался как поступок сильный. С другой стороны, в рамках православных представлений — самоубийство недопустимо и осуждаемо церковью. Между тем русская классическая литература создала высокий трагический образец самоубийцы Екатерины («Гроза» Островского), и в рамках этой парадигмы смерть Актера — сильный и осознанный выбор, нежелание принимать жизнь бездушино, без души и веры. Как для героини Островского смерть была обретением свободы и избавлением от самодурства «темного царства», так и для Актера, пробужденного речами Луки, самоубийство стало знаком возрождения в нем Человека, способного осознать и не принять собственную ничтожность и малость.

Другие персонажи, кажется, более сильные, чем Актер, — например, Сатин или Барон — даже понимая свое положение вnochлежке, принимают свою «пустую», отраженную (по Платону), «невидимую», сонную жизнь. Еще в первом действии Сатин произносит глубокомысленную фразу о мертвенностии дна — «...дважды убить нельзя» [1, с. 893]. О Бароне Настя говорит: «Молчи уж... коли Бог убил...» [1, с. 925]. Однако и для одного, и для другого эти афористически точные диагнозы остаются фразами — «слова, слова!...» Тогда как идейно спланированный уход Актера, который должен был знаменовать собою слабость убеждений Луки, на деле, вопреки замыслу автора, поддерживал если не философию терпения толстовца-странника, то со всей определенностью гуманистическую традицию классической русской литературы. В финале, убивая себя «до смерти», Актер опровергает слова Сатина о том, что «дважды убить нельзя», привнося в диалог-спор собственное понимание правды жизни. В контексте смерти Актера судьбы nochлежников предстают платоновскими «тенями», которые являются собой только отражения, мнимые силуэты истинного бытия на закопченных стенах пещеры-ночлежки.

Как показывает текст Горького, случайных эпизодов и картин в пьесе нет — потому существенными представляются моменты, акцентированные драматургом в конце третьего акта — в преддверии и в момент убийства хозяина nochлежки Костылева.

В конце третьего акта более настойчиво, чем в других явлениях, писателем акцентируется «незримая связь» между Костылевым и Лукой. Их внешнее подобие и внутренняя антитетичность сознательно маркированы на уровне их «зеркально» отраженных реплик, герои впервые вступают в диалог между собой. При этом Лука открыто и неожиданно вызывающе обнаруживает свое отношение к Костылеву. Ни в одной из картин пьесы Горький не показывал Луку столь дерзким и отчаянным.

Накануне убийства хозяина nochлежки Лука выводит Бубнова на рассказ о том, что привело его на дно жизни — о жене Бубнова, которая «спуталась»

с красильщиком и решила сжечь мужа со свету: «...И задумал я тут — уокошить жену... <...> Но во время спохватился — ушел...» [1, с. 933]. Весьма сходную ситуацию о себе рассказывает и вскоре появившийся на пустыре Сатин. Независимо от Бубнова, не успев услышать его рассказ, Сатин открывает, как он «свихнулся со стези своей» — «кубил подлеца в запальчивости и раздражении...» [1, с. 934]. Подобно тому, как две каторжные сибирские истории Луки — о ворах на даче и о «праведной земле» — были связаны Горьким словами сигнализации-цепями, так и в данном случае две «семейные» истории излагаются в тексте «параллельно» и в намеренной близости к трагическим событиям. Истории Бубнова и Сатина экспозиционно моделируют развитие драки на пустыре и проективно предлагают два ее варианта. Однако Горький избирает третий.

Привычно думать, что хозяина nochлежки случайно убил Пепел. Но относительно убийства Костылева ремарки автора хранят некие загадочные нераскрытие детали. Так, в ходе драки, кроме Пепла, Костылева бьют Кривой Зоб и Сатин. После сильного удара Пепла хозяин nochлежки падает. И Горький комментирует: «Костылев падает так, что из-за угла видна только верхняя половина его тела» [1, с. 937]. Возникает вопрос: почему Костылев должен оказаться почти невидимым для героя?

Согласно сценической расстановке персонажей рядом с упавшим Костылевым остается только Василиса, которая, по словам Луки, не только желала, но была решима «сжечь со свету» мужа. Причем василисин крик о смерти Костылева — «Убили...» — раздается не сразу. До него в текст вводится диалог между Пеплом, бросившимся на помощь Наташе, между Квашней и Татарином, где у каждого персонажа есть своя реплика. Горький словно «тянет время», на какой-то момент оставляя Василису одну — тем самым порождая гипотетическую вероятность, что «дьяволица» Василиса сама «ловко» расправилась с мужем. Но на фоне предшествующего дерзкого и решительного поведения Луки рождается и другое предположение — Костылева мог убить беглый каторжник (Сибирь, отсутствие документов, «таинственность» Луки сквозным мотивом проходили через всю пьесу). «Стечние обстоятельств» — объявленный уход, невидимый никем упавший старик Костылев, ощущение безнаказанности убийства и «справедливость» — дают основание предполагать, что убийцей мог оказаться и Лука. При этом Горький сознательно сохраняет тайну смерти старика-кровопийцы, с одной стороны — сюжетно, таинственными и трагичными обстоятельствами объясняя стремительное исчезновение беспаспортного Луки, с другой — затекстово внося «оправдательные» аргументы в пользу невиновности Пепла и упрека в сторону прогнившей государственной системы, которая вряд ли справедливо рассудит героя и его роль в трагических событиях. Не обвиняя героя в преступлении, Горький тем не менее оставляет возможность для подобной ин-

терпретации, порождая неканоническую параллель, в которой герой-странник принял на себя искупительную жертву.

Однако кто бы ни был истинным виновником убийства, неожиданное исчезновение Луки создает наиболее выгодные условия для провозглашения и утверждения новой — собственно горьковской — философии Человека. Как бы намечая эволюцию мировых философских идей — от язычества (Платон) и христианства (Толстой) — Горький шаг за шагом поднимается до верхней ступени идеи Блага и Человека и переходит к изложению собственного варианта новой мировой философии. Неслучайно в начале последнего акта действие пьесы возвращается к исходной картине (язычество, платонизм), на их фоне устойчиво звучат идеи Луки (христианство, толстовство), но как концептуально значимая проводится мысль о том, что «всякое время дает свой закон...» [1, с. 939].

Пиршественное застолье в духе Платона в финальном акте (на столе «бутылка водки, три бутылки пива, большой ломоть черного хлеба») снова дает возможность героям высказать суждения и идеи. Грядущей философии Горьким предписывается мировой масштаб — отсюда поэтический образ-символ ветра в авторской ремарке.

Если не носителем, то провозвестником новой философии становится у Горького бывший телеграфист, любитель слов, шулер Сатин. Образ Константина Сатина выписан штрихами, без видимой телесности. Герой вступает в «мудрую беседу», произносит запоминающиеся, афористически броские фразы, однако действенного участия в событиях жизниnochлежников не принимает. Сатин только «проявляет» героев, тем или иным «непонятным» словом на уровне подтекста порождая стереоскопию видения. Он словом «провоцирует» героев к поступку (особенно это относится к Актеру), т. е. берет на себя функции платоновской *собаки* («рычит»), которая управляет стадом.

Среди героев деятелей и наблюдателей Сатин — наблюдатель, созерцатель, что, по Платону, делает его философом-мыслителем, «любителем мудрости». Однако ум Сатина — горьковский, самобытный. Он не принимает «христианизированной» позиции Луки. Для него неприемлемо толстовское всепрощение. Но Сатин умеет понять воздействие Луки на людей дна: «Да, это он, старая дрожжа <...> подействовал на меня, как кислота на старую и грязную монету...» [1, с. 941]. Последнее — избавление от коррозии — и становится, по мысли Горького, условием пробуждения в Сатине пропагандиста новой философии.

В отличие от более поздних (само)рефлексий Горького, когда он утверждал, что «основной вопрос» пьесы — об истине и сострадании, текст показывает, что в ходе создания пьесы драматург не противопоставлял Луку и Сатина. Согласно художественной идее пьесы, Лука — не антагонист Сатина, а его предтеча. Как странник рассуждал о рождении «лучшего (человека)» [1, с. 941], так и писатель в «На дне» развивает историю эволюционирования идей «для лучшего».

На рубеже веков этим «лучшим» для Горького стала идея Гордого Человека, находящаяся в самом ближайшем соседстве с теорией сверхчеловека Ф. Ницше. Вслед за Ницше Горький хочет показать человечество, пробуждаемое к новой жизни прославлением абсолютной ценности жизни, высшего Гордого Человека.

Идеал, по Ницше-Горькому, может быть реализован при условии возвращения человечества к истокам истории, когда жизнью правили сильнейшие — люди, не отягощенные ни бытовыми, ни социальными, ни религиозными ограничениями, потому абсолютно свободные. По мысли драматурга, христианская религия отрицает свободу, смиление лишает самостоятельности, альтруизм ограничивает выбор человека, потому важно возродить идеал сильной и свободной личности — идеал античности — и отказаться от христианского культа слабости и жертвенности. И хотя Горький не поясняет, в чем суть правды гордого человека, но ранние романтические рассказы — «Макар Чудра», «Старуха Изергиль», «Челкаш» и др. — не оставляют сомнения, каков идеал Человека у писателя. В этом смысле героем, который мог бы мотивированно провозгласить горьковскую идею в последнем монологе «На дне», «должен» был стать Пепла, родственный по жизненным установкам романтическому бояжу Челкашу. Но обстоятельства сюжетного и идейного плана (арест Васьки и желание сохранить тайну интриги с Костылевым) помешали драматургу сделать Пепла глашатаем новой философской теории. Однако «оправдательный» приговор относительно Пепла, (вероятно, действительно) невиновного в смерти Костылева, позволяет говорить об «охранительных» тенденциях в отношении любимого писателем типа героя.

Таким образом, в какой-то мере совпадая с собственно горьковскими представлениями о Человеке, ницшеанская теория сверхчеловека оказалась на данном этапе завершающей ступенью в философских поисках молодого художника, моделируя движение человеческого вида от грязи и скотства — через веру и милосердие — к Солнцу и выходу из пещеры. Т. о. не борьба двух идеологем («правда — ложь» или «истина — сострадание») составила центральный стержень пьесы, но идея гармонического поступательного синтеза, ведущего человечество от грязи и тьмы к свету и абсолютному и совершенному Гордому Человеку. Другое дело, что жизненная реальность не давала (не создала) почву для реализации столь утопически-романтических (юношеских) представлений писателя.

ЛИТЕРАТУРА

- Горький М. На дне // Горький М. Избранные сочинения. — М.: Художественная литература, 1986.
- Горький М. Человек // Максим Горький: pro et contra: антология / вст. ст., сост. и прим. Ю. В. Зобнина. — СПб.: Изд-во РХГИ, 1997.
- Тихонов А. Н., Бояринова Л. З., Рыжкова А. Г. Словарь русских личных имён. — М.: Школа-пресс, 1995. — 736 с.

УДК 82.2; 82.091

Г. В. Стадниковдоктор филологических наук,
профессор Российского Государственного университета им. А. И. Герцена

ПЬЕСА Н. А. ПОЛЕВОГО «УГОЛИНО» В СВЕТЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО НАСЛЕДИЯ ДАНТЕ И ШЕКСПИРА (ИЗ ИСТОРИИ РУССКО- ЗАРУБЕЖНЫХ ЛИТЕРАТУРНЫХ СВЯЗЕЙ)

В статье дается анализ пьесы Н. Полевого «Уголино», являющейся редчайшим примером перевода на язык драматургии одной из сцен эпической поэмы Данте с опорой на художественный опыт Шекспира. И в этом отношении «Уголино» Полевого — интереснейший эпизод в истории русско-зарубежных литературных связей.

Ключевые слова: пьеса Н. Полевого «Уголино», Данте, Шекспир.

G. V. Stadnikov

Piece of N. A. Polevoy “Ugolino” in light of the artistic heritage of Dante and Shakespeare. (From the history of Russian-foreign literary connections).

The article analyzes the play of N. Polevoy “Ugolino”, which is a rare example of the translation into the language of the drama of one of the scenes of Dante’s epic poem, drawing on the artistic experience of Shakespeare. And in this respect “Ugolino” -very interesting episode in the history of Russian-foreign literary connections.

Key Words: play of N. Polevoy “Ugolino”, Dante, Shakespeare.

Почти забытая сегодня пьеса Н. Полевого «Уголино» остается крайне редким примером воплощения в драматургии одного из эпизодов «Божественной комедии» Данте с опорой на традицию Шекспира-трагика. Данте и Шекспир вдохновили Полевого на создание пьесы, их же художественный опыт помог осуществить этот замысел.

Пьеса «Уголино» — первый опыт Н. Полевого в области драматургии. Известный журналист, критик, переводчик Полевой писал пьесу в трудное для него время. На ниве журналистики Полевого постиг тяжелый удар. «Московский телеграф» (1825–1834), один из самых известных русских журналов, которому Полевой отдал десять лет неустанного труда, с которым была связана его работа редактора, критика и литератора, был закрыт. И теперь приходилось думать о новом поприще, которым могла стать драматургия, но пока знакомая Полевому лишь как читателю, критику и переводчику.

К созданию пьесы «Уголино» Полевой приступил почти сразу после того, как «Гамлет» в его переводе был восторженно принят русским зрителем. «Шекспир, старый друг, соблазнил переводить «Гамлета», — писал Полевой. — Успех решил дело и побудил меня на драматургический опыт еще, а потом на другой и третий» [7, с. 14]. Этим, побужденным Шекспиром драматургическим опытом, и стала пьеса «Уголино». А одноименный эпизод из «Божественной комедии» стал тем материалом, который должен был позволить поднять пьесу до высот трагического.

Полевой и раньше в своих критических статьях тесно сближал друг с другом Данте и Шекспира, называя их «великими гениями», «олицетворявши-

ми солнце всемирной поэзии» [18, с. 29, 280]. Издатель «Московского телеграфа», бескомпромиссному защитнику романтизма, Данте и Шекспир представлялись по пафосу их творчества, близкими современниками, «великими вождями романтиков» [18, с. 98].

Эпический поэт Данте и драматург Шекспир, как и романтики, творили не согласно правил навязанной им теории, а по «вечным законам божественного блага и божественной красоты» [18, с. 113]. В своих творениях они в единстве выразили личное, национальное и всемирное, «удовлетворив своими созданиями свой век и самих себя» [18, с. 126]. На страницах «Московского телеграфа» имя Шекспира появлялась часто. И всегда сопровождаясь эпитетами превосходной степени. Выражая мнение своего издания, Полевой писал: «Мир Шекспира безмерен, как вселенная. Поэзия его всецветна, как свет. Он волшебник, и кто однажды заговорил им, тот вечный раб» [6, с. 371].

Данте был редким гостем «Московского телеграфа», но не был поэтом далекого прошлого. Для Полевого создатель «Божественной комедии», «генимый, умерший в изгнании», близок по духу Байрону [14, с. 66]. Данте был интересен читателю, и не случайно, что один из номеров журнала открывался статьей Ф. Шеллинга «О „Божественной комедии“ Данте в отношении философскому» [15, с. 3–21].

Полевой понимал — создать пьесу, которая отсыпала бы к имени Данте, предприятие особенно ответственное. Как её встретят зрители? И даже при том, что её предполагали сыграть в свой бенефис крупнейшие актеры того времени: Каратыгин в Пе-

тербурге, Мочалов в Москве. Беспокойство вызывала и цензурная судьба пьесы. 1 января 1838 года Н. Полевой писал брату: «Сегодня обещали возвратить «Уголино» с цензурной подписью. Он не сгорел, но его обрезывают, требуя разных уступок и перемен. Но, кажется, не важных» [10, с. 521]. Через два дня Полевой записал в дневнике: «Без меня был Карагыгин с известием, что «Уголино» пропущен. Это весело!» [8, с. 659]. Однако сценическая судьба пьесы в Москве оставалась неясной, и 10 января Полевой отмечает в дневнике: «Письмо в Москву, чтобы позволили играть «Уголино» без цензурного экземпляра» [8, с. 660]. 11 января запись в дневнике — как крик отчаяния: «Мысль, что в Москву не могу послать экземпляр «Уголино», мысль об уплате денег в Москве, мысль, что не смогу управляться с работой, недостаток денег; болезнь; холод в квартире. Молил Господа. Он единственная моя защита и спасение!» [8, с. 661].

17 января 1838 года в Петербурге, наконец, состоялась премьера «Уголино». Запись в дневнике того же дня: «В театре — успех «Уголино»» [8, с. 666]. В дневнике 20 января: «Работа. Вечером в театре. Необыкновенный успех «Уголино»... Ну. Слава Богу. Мочалову играть дозволено. Это замечательно!» [8, с. 666]. Запись 22-го, 23-го, 24-го января: «Был в театре на «Уголино». Меня еще раз вызывали! Не понимаю!» [8, с. 662].

21 января того же года «Уголино» была поставлена в Москве и имела успех у зрителей.

Несмотря на столь благоприятный прием пьесы в Петербурге и Москве, Полевого не оставляли сомнения. И слова в дневнике: «Не понимаю» были написаны не случайно. Так ли уж был справедлив суд зрителя? Ведь сам Полевой, нездолго до этого рецензируя имевшую успех у зрителей, «но невыдергивающую никакой критики» драму Н. Кукольника «Рука всевышнего отечество спасла», замечал: «рукоплесканье зрителя не должно приводить в заблуждение автора» [18, с. 270] Пребывая в сомнениях, Полевой в письме к брату просил дать беспристрастную оценку пьесы и определить дальнейшую судьбу её автора на драматургическом поприще: «Скажи, суди, реши, и даже скажи еще: продолжать ли мне? ... должен ли еще писать, или остановиться, сознавая своё жалкое бессилие против великих образцов, и не льстясь на успех, каким, право, божусь Богом, не знаю, за что меня теперь оглушили, ... скажи ты — нет — и я брошу мое драматическое перо» [11, с. 524]. Ответ брата нам не известен. Но а Полевой драматургию не оставил; он написал еще множество пьес, но все они по художественности были очень и очень далеки от тех «великих образцов», на которые он ориентировался, за которыми следовал...

Но обратимся к «Уголино». Выстраивая свою пьесу, Полевой следовал за опытом Шекспира, решительно отменяя все требования доктрины классицизма [16 с. 372]. Пьеса, состоящая из пяти актов, была написана в прозе с небольшими стихотворны-

ми вставками. Как в шекспировских хрониках и трагедиях в ней множество персонажей, представителей разных слоев общества: воины, слуги, пажи, крестьяне, крестьянки, народ. Единство места не соблюдено даже в пределах одного акта. События пьесы охватывают период длительностью в год. Действие развивается по двум сюжетным линиям, тесно связанным друг с другом.

Одна сюжетная линия — борьба за власть архиепископа Руджери и графа Уголино — строится по законам исторической хроники, другая — несчастная любовь Нино и Вероники — по закону трагедии. Ссылаясь на опыт Шекспира, Полевой утверждал, что для творца исторической драмы важен «выбор предмета драмы», «глубина постижения идеи, составляющей узел ряда событий», и «полное и верное развитие идеи» [18, с. 247, 248]. Следуя этому правилу, Полевой выбрал в «Божественной комедии» эпизод, «почитающийся совершенством поэзии в итальянской поэзии» [9, с. 256]. А главная идея этого эпизода так виделась Полевому: «Страшная смерть Уголино заставила забыть в нем преступного честолюбца» [9, с. 253]. Но если у Данте эта идея выражена «полно и верно», то у Полевого непоследовательно и противоречиво.

Данте не рассказал саму историю коварного предательства, повинны в которой были и Руджери, и Уголино. А потому в «Комедии» Уголино показан, главным образом, как жертва безжалостного тирана, как несчастный отец, в своих страданиях дошедший до безумия. Полевой показал коварство и злодейство Уголино до того, как он оказался в страшной башне, обреченный на голодную смерть вместе с детьми. Так что в глазах зрителя до финальной сцены Уголино оставался злодеем. Но в финальной сцене Полевой, пытаясь вызвать к Уголино сочувствие, как бы забывает о его «преступном честолюбии». И в пьесу чуть ли не дословно переносится эпизод из поэмы, который не может не затронуть каждого. Угасающий от голода мальчик, обращается к отцу со словами: «Отец, отец, прости. (Уголино кусает руки в бешенстве. Анзельмо обнимает его колени) Ты родил нас. Когда ты голоден, зачем ты гложешь руки? Ешь нас» [9, с. 257]. Данте довел историю Уголино до пределов трагического: в «Комедии» сцена обрывается в тот момент, когда мучимый голодом Уголино бросается на трупы своих детей — и о том, что происходит дальше, — умалчивается. Полевой снижает таинственно-трагическую ноту финала. Уголино и двое оставшихся в живых его детей, освобождены из башни. Уже будучи на свободе, Уголино умирает, успев несколькими отрывочными фразами откликнуться на призыв покаяться в своих грехах.

Одна из первых трактовок финальной сцены пьесы появилась на страницах «Северной пчелы»: «Пятый акт есть эпилог к драме, в которой заканчивается развязка участия Уголино». Этот эпизод из Данте — главный пункт перспективы, в котором сосредоточены все лучи. В заглавии драмы сказано, что сюжет её подчерпнут из Данте, и в целой драме

только темница, в которой Уголино осужден на голодную смерть, принадлежит Данте исключительно» [19, с. 1]. Это суждение появилось в обширной статье, которая публиковалась в трех номерах газеты и была подписана инициалами Ф. Б., что отсылало к авторству Ф. Булгарина. Но, вероятнее всего, это была мистификация. На самом деле статья принадлежала самому Н. Полевому, что доказывается следующим образом. Две первые части статьи состояли из текста, написанного Полевым в качестве предисловия к пьесе «Уголино». И второе, оценка пьесы была исключительно хвалебной. В статье утверждалось, что «автор показал значительный драматический талант» и выражалось пожелание «чтобы появилось поболее оригинальных русских драм, такого достоинства, как драма «Уголино» [19, с. 2].

Однако других положительных отзывов о «дантовской» сцене пьесы Полевого не было. Особенно резким был отзыв в «Литературном приложении к „Русскому инвалиду“»: «Мы решительно не можем понять, что такое в „Уголино“ заимствовано из Данте. Здесь его слыхать не слышно, видом не видимо» [12, с. 217]. И все-таки строгий рецензент признал, что пьеса Полевого вызвала у него интерес именно своим обращением к Данте: «Мы не занимались бы этой незначительной драмой, если бы предмет её не был так важен, и если бы при названии её не было поставлено имя бессмертного Данте» [12, с. 218]. В. Ф. Одоевский, которому пьеса показалась на сцене «совсем не дурной», а первые четыре акта «без сомнения выше всех драм Дюма и всех... характеров Гюго», пятый акт оценил как «дурной и лишний» [17 с. 16]. Интересно, что В. Г. Белинский в своей статье «Уголино», ни разу не упомянул имени Данте, полностью отстранив пьесу Полевого от «Божественной комедии». Для Белинского «Комедия» Данте — явление эпохальное, «истинная „Илиада“ средних веков, выразившая собою всю глубину духовной жизни своего времени, в свойственной этой жизни и этому времени формах» [3, с. 434]. Из русских критиков и переводчиков, обращавшихся к Данте, Белинский выделял только А. Пушкина, который в стихотворном отрывке «подражание Данте» дал о «Божественной комедии» «лучшее и вернейшее понятие, чем доселе сделанные по-русски переводы в стихах и прозе» [4, с. 294]. Что же касается пьесы «Уголино», то «Комедия» Данте настолько возвышалась над ней, что Белинский, видимо, посчитал недопустимым вести совместный разговор об этих произведениях...

Если пятый акт пьесы Полевого, условно говоря, был «дантовским», то первые четыре акта «шекспировскими». Так, история смертельной вражды, борющихся за власть Руджери и Уголино отсылает к коллизиям и образам исторических хроник и трагедий Шекспира. Оба героя — из ряда злодеев, подобных шекспировскому Ричарду III и Макбету. По характеристике Полевого «Граф Уголино — честолюбец, свирепый, жадный, храбрый и смелый... не думая о средствах, успел обмануть всех... Руд-

жери скрытый и жестокий, знатный родом, лукавый, коварный, бесчестный честолюбец» [9, с. 254]. Все-поглощающая страсть властвовать убила в том и другом чувства любви, дружбы, верности, сострадания. Судьба Уголино, до его пленения, напоминает трагический урок жизненный катастрофы Макбета: убийца убивает самого себя, убивает в себе человека. Макбет, вступив на кровавый путь, внутренне раздваивается, утрачивает прежнее мужество и силу. Подобное происходит и с Уголино. Совершив убийство, он теряет себя. Ему постоянно слышатся стоны, временами ему является одетый в белое призрак. Окружающим кажется, что прежний несгибаемый правитель тронулся умом. А одна из сцен четвертого акта пьесы прямо отсылает к кульмиационной сцене третьего акта трагедии «Макбет». Шекспир показывает: и сам Макбет осознает, что еще недавно был «как мрамор целен, как утес незыблем», теперь же «страхом связан, скован, подавлен, сломлен» [21, с. 53–54]. Явившись в пиршескую залу, Макбет в ужасе видит на месте, приготовленном для него, окровавленный призрак Банко. Полевой, учитывая эффект этой шекспировской сцены, подобную же создает в своей пьесе. На пиру Уголино с ужасом отталкивает от себя бокал с вином, ибо в страхе ему мерещится, что в бокале кровь.

Шекспировский герой остается злодеем до последнего дыхания; возрождение для него невозможно. Полевой смягчает трагический финал жизни героя. Испытав великие муки и страдания, Уголино делает попытку искупить покаянием свои преступления.

Другая сюжетная линия пьесы Полевого отсылает к трагедии Шекспира «Ромео и Джульетта». Молодым героям, Нино и Веронике, представителям двух враждующих кланов, было достаточно одной встречи, чтобы любовь накрепко связала их судьбы. Нино, как и Ромео, вначале беззаботный юноша, меняется под влиянием любви. Он взрослеет, тяготится окружающим его миром, и вместе с Вероникой бежит к простым людям, близким к природе. Но и там зло настигает влюбленных: Вероника безвинно убита. А Нино готов покончить жизнь самоубийством и только желание мести удерживает его от этого шага. Нино теперь ожесточен, он не может молиться. Все ему видится в темном свете. Но происходит неожиданное преображение героя. Дальнейшее словно отсылает к «Новой Жизни» Данте. К той сцене, когда явившийся образ умершей Beatrice, наставляет героя на праведный путь. И в пьесе Полевого изображено, как в легком свете перед Нино возникает тень умершей Вероники. И она, небесная заступница Нино, призывает его жить. А далее жизненная судьба Нино выстраивается по излюбленному приему Полевого: ситуация умножается, трагическое трансформируется в трогательное. Нино находит высокую цель в жизни. Он становится рыцарем, решая посвятить свою жизнь борьбе с неверными. Но прежде он желает очистить свою совесть и милует своего смертельного врага

Уголино. Так мститель в finale пьесы является в образе милостивого христианина.

Уже упомянутый рецензент «Литературного приложения к „Русскому инвалиду“», не нашедший ничего «дантовского» в пьесе «Уголино», с завидным усердием сопоставлял её с шекспировскими пьесами. И при этом доказывал очевидное: пьеса Полевого уступает творениям Шекспира. Так, в «Уголино» не было шекспировской «исторической достоверности», любовные сцены «приторны до невероятности», Вероника — карикатура на Джульетту, Нино — «то во вкусе Гюго, то Дон Жуан, то Ромео, то Гамлет» [12, с. 214] и т. д. Но обращает на себя внимание один критический упрек рецензента: «Он (Полевский. — Г. С.) сочинил лица по образцам, которые легко могут указать на Шекспира, Гёте, Шиллера, Вик. Гюго, А. Дюма» [12, с. 213]. Однако рецензент, вероятно, не заметил, что его упрек является и опосредованной похвалой, ибо свидетельствует о том, насколько хорошо была знакома русскому драматургу западноевропейская драма и как высок был интерес к её художественному опыту.

Отзыв о спектакле, сыгранном в Москве, был тоже критичен. Рецензент отметил, что в пьесе нет единства действия, так как два главных персонажа — Нино и Уголино «разделили внимание зрителя», в пьесе нет основной идеи, «которая бы составила душу драмы», «Вероника — напоминает Джульетту», невыдержан характер Нино, «который превращается то в Карла Мора, то Гамлета, то Ромео, то маркиза Поза» [13, с. 296]. Однако итоговый вывод статьи снижал её критический пафос. Рецензент признал, что пьеса Полевого сыграла полезную роль в современной театральной жизни: «Мы благодарны Полевому: он пробудил сколько-нибудь жизнь на нашей, т. е. московской, безжизненной сцене, пробудил толки, мнения между любителями театра» [13, с. 298].

Окончательная репутация «как плохой пьесы» [1, с. 357] закрепилась за «Уголино» Полевого благодаря статье В. Белинского, появившейся в майской книжке «Московского наблюдателя» за 1838 год. Причем первое, пока не полное знакомство Белинского с пьесой Полевого состоялось осенью 1837 года. На вечере у издателя и литератора Н. С. Селивановского Белинский услышал два акта пьесы в чтении автора. И впечатление от услышенного у критика осталось в целом благоприятное. Белинский писал Бакунину (ноябрь, 1837 г.): «А драма Полевого — что оно такое? — спросишь ты; да славная вещь — отвечаю я. Некоторые характеры обрисованы художнически, есть места истинно поэтические, остальное фразы, но какие фразы! Успех будет полным» [5, с. 90]. Тогда же Белинский познакомился с Мочаловым, которому была назначена в будущем спектакле роль Нино. Этот персонаж показался Белинскому не совсем удачным, но была надежда, что Мочалов своей талантливой игрой «поможет» драматургу. Белинский писал: «Мочалову роль славная — кипучая, бешеная, страстная. Надо сказать, что самое нехудожественное лицо,

но зато в высшей степени эффектное и по мерке Мочалова сделанное» [2, с. 319].

21 января 1838 года Белинский, по приглашению Мочалова, был на премьере «Уголино». Горячий поклонник «великого актера», Белинский в своей статье «Уголино» с сожалением отметил, что на Мочалова «было жалко смотреть» и в сцене явления тени Вероники и в восьмой сцене последнего акта. Белинский имел ввиду текст, который актеру приходилось исполнять. Следует отметить, что хотя статья называлась как пьеса Полевого, посвящена она была в большей степени общему вопросу: чем истинное произведение искусства отличается от произведений «ремесленных». И в качестве примера такого произведения Белинский и выбрал пьесу Полевого. Критик утверждал: в произведениях ремесленных «форма существует отдельно сама по себе, а идея сама по себе, или, лучше сказать, форма приискана для идеи и приклеена к ней». В истинном художественном произведении «выражается конкретное слияние идеи с формой и идея существует только через форму» [2, с. 324]. В пьесе же Полевого не было главного: органического слияния идеи и формы. Отмечены критиком и многие отдельные слабые места. Белинского не удовлетворило наличие в пьесе двух сюжетных линий, благодаря чему нельзя было решить, кто в пьесе главный герой. Признать таковым Нино нельзя, «ибо в нем собраны все недостатки Карла Мора и Фердинанда и ни одного из их достоинств». Сцены объяснения в любви молодых героев — «пародия на любовные сцены «Ромео и Джульетты», «Вероника — образ без лица» [2, с. 324]. Но при этом Белинский и отметил, что в драме есть и «счастливые выражения, счастливые положения». Своебразной «критической похвалой» пьесы можно считать и замечание Белинского о том, что «У Гюго и Дюма найдется драма хуже «Уголино» и мало столь хороших: но это не похвала, а приговор» [2, с. 328].

В том же 1838 году, вскоре после того, как пьеса была сыграна на сцене, она вышла в печати отдельным изданием [20]. Открывалась книжка пространным введением, в котором Полевой характеризовал историческую ситуацию в Италии времени, к которому относились события в пьесе. Издание пьесы не вызвало интересов у прессы, если не считать нескольких строк на страницах «Библиотеки для чтения». Журнал, возвещая о выходе в свет пьесы Полевого, отказался от её оценки и возложил эту миссию на читателей, «которым всегда были сродни чувства приличия и благородства» [6, с. 57]. Пьеса Полевого очень быстро утратила свой интерес, и, переизданная в 1843 году [9], осталась практически незамеченной.

В заключение остается отметить, что пьеса Полевого «Уголино» была не лучше и не хуже множества других, что пополняли репертуар русского театра тех лет. Как правило, их недолгая жизнь на сцене театров, заканчивалась почти полным забвением. И хотя подобна этому и судьба пьесы

Полевого, она есть нечто совершенно особое, как редчайший пример перевода на язык драматургии одной из сцен эпической поэмы Данте с опорой на художественный опыт Шекспира. И в этом отношении «Уголино» Полевого — интереснейший эпизод в истории русско-зарубежных литературных связей.

Литература

1. Анненков П. В. Из замечательного десятилетия // В. Белинский в воспоминаниях современников. — М., 1977.
2. Белинский В. Г. Собр. соч. в 9-ти т. — М., 1982. Т. 2.
3. Белинский В. Г. Собр. соч. в 9-ти т. — М., 1979. Т. 4.
4. Белинский В. Г. Собр. соч. в 9-ти т. — М., 1979. Т. 6.
5. Белинский В. Г. Собр. соч. в 9-ти т. — М., 1982. Т. 9.
6. Библиотека для чтения. 1839. Т. 28, раздел У.
7. Бояцовский В. Н. А. Полевой как драматург. — СПб., 1896.
8. Дневник Н. А. Полевого // Исторический вестник. — 1888, март.
9. Драматические сочинения и переводы Н. А. Полевого. — СПб., 1843. Ч. 3.
10. Записки К. А. Полевого // Исторический вестник. — 1887. — № 9.
11. Исторический вестник. — 1887. — 39.
12. Литературное прибавление к «Русскому инвалиду». — 1838. — № 11, март.
13. Литературное прибавление к «Русскому инвалиду». — 1838. — № 15, апрель.
14. Московский телеграф. 1825. — Ч. 4. № 13.
15. Московский телеграф. 1829. — № 21, ноябрь.
16. Московский телеграф. 1833. — Ч. 53. № 19.
17. Одоевский В. Ф. Письмо к С. Шевыреву // Русский архив. — М., 1878. — Кн. 2.
18. Полевой Н. А., Полевой Кс. А. Литературная критика. — Л., 1990.
19. Северная пчела. 1838, № 36, 15 февраля.
20. Уголино. Драматическое представление. Соч. Н. Полевого. — СПб., 1838.
21. Шекспир У. Пол. соб. соч. в 8-ми т. — М., 1960. — Т. 7.

УДК 882

В. Н. Шацев

кандидат филологических наук,
доцент кафедры педагогики и философии образования Русской христианской гуманитарной
академии

«ЧЕЛОВЕК В ФУТЛЯРЕ» И ЕГО НЕВИДИМЫЙ АВТОР

Эта статья продолжает серию эссе о прозе Чехова, хрестоматийные произведения которого часто лишь кажутся очень простыми по смыслу. При этом кажутся именно тем, кто этот рассказ давно не перечитывал. В «Человеке в футляре» незаметный автор скрыт в глубокой тени придуманного им красноречивого героя-рассказчика. И тем не менее, неназойливое чеховское присутствие ощущимо. Оно заметно в пейзаже; в портретах персонажей, нарисованных не рассказчиками, а автором; в концовке; даже в некоем почти очевидном мистическом элементе.

Ключевые слова: автор, герой-рассказчик, нечто мистическое.

V. N. Shatcev

“Man in a Case” and its invisible author

This research paper is the second from a series of papers on Chekhov. Some of his very popular stories may seem too plain and obvious to explain but their simplicity is deceptive. *The Man in a Case* is a text-book short-story worth rereading nowadays. The topic of this paper is the almost invisible Author’s presence in the deep shade of the Narrator. However it is possible to recognize Chekhov’s presence. An attentive reader could see it in the portraits of the characters, in the ending of the short-story, and in a certain almost manifest mystical element.

Keywords: author, narrator, certain mystical component.

В чеховских повествованиях от первого лица («Рассказ неизвестного человека», «Дом с мезонином», «Скучная история», «Моя жизнь») поиск собственно авторского мнения сильно затруднен. В маленькой трилогии эта особенность усугубляется: автор скрыт в глубокой тени придуманных им красноречивых героев-рассказчиков, заслонен ими созданными колоритными персонажами внутренних новелл. Более всего авторское присутствие заметно в структуре цикла, в порядке следования его частей, в названиях отдельных рассказов, в пейзажах, концовках и перекличке между ними, в портретах персонажей, нарисованных не рассказчиками, а автором, в знаках препинания, наконец.

Маленькая трилогия — завершенный цикл. Запланированное продолжение так и не было написано. Как не была, несмотря на существовавшее намерение, продолжена «Степь», как повесть «Мужики» не была продолжена, так маленькая трилогия осталась без четвертой части. По всей видимости, это не случайность, а закономерность творческого процесса: остается главное. Поэтому представляется очень трудным, даже едва ли возможным делом судить о текстах Чехова по несостоявшимся, часто зыбким, намерениям, а не по тому, что было прочитано автором в корректуре и сдано в печать. А после публикации в «Русской мысли» работа над текстом для собрания сочинений пошла по линии его сокращения, а не увеличения. Исключены два предложения, содержащиеся в журнальном издании [6, т. X, с. 261], изменился финал всей трилогии за счет сокращения абзаца, прежде бывшего заключительным в рассказе «О любви».

В пользу органичности именно трех-, а не двух- или четырехчастной формы говорят некоторые факты. В сборниках Чехова иногда возникали подобия именно триптихов, когда смысловая связь объединяла первый, заключительный и центральный рассказы. Так было в «Пестрых рассказах», «Невинных речах», «Рассказах», «Повестях и рассказах». Отчетливой триадой стали, как было показано, отобранные Чеховым из «осколочного» прошлого «Три рассказа» для сборника «Памяти Белинского». Важно и то, что в прозе Чехова часто присутствует некоторое «тяготение к триадическому членению» внутри сложного предложения и к триадическому объединению нескольких предложений [2, с. 58].

Устойчивый, за десятилетия сложившийся термин *маленькая трилогия* замещает отсутствующее общее название цикла. Возникающий в исследовательской литературе подбор тех или иных общих заглавий: «Трилогия о “футлярных людях”» (М. Л. Семанова), «Как мы искали человека» (С. П. Залыгин) и др. — каждый раз придает всему циклу определенный смысл. Отсутствие же общего заглавия открывает возможности для обнаружения целого спектра смыслов, накладывающихся друг на друга. В этом, очевидно, и состоит проявление авторской воли.

«На самом краю села Мироносицкого, в сарае старосты Прокофия расположились на ночлег запоздавшие охотники» [6, т. X, с. 42] — первое же предложение трилогии указывает на место действия, время и на тот сорт досуга, которому, по желанию автора, отдают предпочтение герои-рассказчики. Они «охотники» (можно заметить, что у раннего

Чехова есть свои охотничьи рассказы начала 1880-х гг., в которых повторяется аналогичная жизненная ситуация). Отношение Чехова к этому занятию видно из его письма к Суворину от 17 декабря 1892 г.: «Если увидите Лескова, то скажите ему, что у Шекспира в «Как вам будет угодно» (имеется в виду «Как вам это понравится», «As You Like It» — В. Ш.), действие 2, сцена 1, есть несколько хороших слов насчет охоты. Шекспир сам был охотником, но из этой сцены видно, какого плохого мнения он был об охоте и вообще об убийстве животных» [6, т. V, с. 144]. Эти несколько слов в переводе П. И. Вейнберга Чехов цитирует в письме к И. И. Горбунову-Посадову от 8 или 9 ноября 1893 г.:

Туда пришел страдать бедняк-олень,
Пораненный охотничьей стрелою;
И, верьте мне, светлейший герцог, так
Несчастное животное стонало,
Что кожаный покров его костей
Растягивался страшно, точно лопнуть
Готов был он; и жалобно текли
Вдоль мордочки его невинной слезы. [6, т. V, с. 242]

Чехову охота была неприятна. В «осколочных» рассказах «Петров день» (1881), «Двадцать девятое июня» (1882) охотники не таковы, как у Тургенева, Аксакова, Толстого. Их путешествия на тарантасах в лес сопровождаются отвратительными событиями. Особенно это заметно в «Петровом дне», где компания пьяниц истребляет окружающую их природу:

...генерал поднес перепелку ко рту и клыками перегрыз ей горло. <...> Капитан 2-го ранга убил камнем суртика.

— Господа, давайте анатомировать суртика! — предложил письмоводитель предводителя дворянства, Некричихвостов.

Охотники сели на траву, вынули перочинные ножи и занялись анатомией.

— Я в этом суртике ничего не нахожу, — сказал Некричихвостов, когда суртик был изрезан на мелкие кусочки [6, т. I, с. 72–73].

Учитель Буркин и ветеринар Чимша-Гималайский не похожи ни на этих героев, ни на сладострастного кутилу графа Карнеева из «Драмы на охоте», пафосно изрекающего: «Одна охота может сплотить воедино все лучшие силы уезда» [6, т. III, с. 312]. Изображены в маленькой трилогии, конечно, другие *охотники на привале*. Ни зверь, ни птица, ни возлияния для них не цель. В отличие от толстовских героев, чеховские рассказчики не увлечены ловлей, не знакомы с тонкостями травли, с восторженным ожиданием зверя в засаде, не гордятся метким выстрелом зверю в глаз или в ухо и даже не имеют желания рассуждать о чем-нибудь вроде равенства зверя, птицы, комара с человеком. Они, как пушкинский Белкин, как обитатели и словоохотливые гости хутора близ Диканьки, как лермонтовский офицер, путешествующий по Кавказу, *до всяких историй охотники*. Эти охотники ловят слушателей в сети

своих слов. Эти охотники в капканах своих искусственных слов деформируют образы тех, о ком очень хочется вспомнить плохо, и щадят прежде всего себя и тех, кто дорог и близок. Автор так расположил этих охотников в начале рассказа, что один из них, который и будет первым рассказчиком, скрыт, как будто бы в засаде. «Буркин лежал внутри на сене, и его не было видно в потемках» [6, т. X, с. 42]. И пока еще Иван Иваныч не знает, что за история зазвучит из тьмы сарая, он вместе с Буркиным первым нарративным выстрелом «убивает» невидимую Мавру, превращая ее из человека в персонажа — в персонажа пролога к поучительной новелле.

В преддверии основной истории про Беликова дан краткий портрет Ивана Иваныча: «...высокий, худощавый старик с длинными усами, сидел снаружи у входа и курил трубку; его освещала луна» [6, т. X, с. 42]. По завершении внутренней новеллы оказывается сам рассказчик: «Учитель гимназии вышел из сарая. Это был человек небольшого роста, толстый, совершенно лысый, с черной бородой чуть не по пояс; и с ним вышли две собаки. — Луна-то, луна! — сказал он, глядя вверх» [6, т. X, с. 53]. Высокий Иван Иваныч и невысокий Буркин, *тонкий и толстый*, представляют из себя «своего рода карнавальную пару» [5, с. 192], взаимозависимую пару, которая состоит из неравнодушного слушателя и искусного рассказчика. Они освещены луной и поглощены лунным пейзажем:

Была уже полночь. Направо видно было всё село, длинная улица тянулась далеко, верст на пять. Всё было погружено в тихий, глубокий сон; ни движения, ни звука, даже не верится, что в природе может быть так тихо. Когда в лунную ночь видишь широкую сельскую улицу с ее избами, стогами, уснувшими ивами, то на душе становится тихо; в этом своем покое, укрывшись в ночных тенях от трудов, забот и горя, она кротка, печальна, прекрасна, и кажется, что и звезды смотрят на нее ласково и с умилением и что зла уже нет на земле и всё благополучно. Налево с края села начиналось поле; оно было видно далеко, до горизонта, и во всю ширь этого поля, залитого лунным светом, тоже ни движения, ни звука [6, т. X, с. 53].

Село Мироносицкое тянется «верст на пять» (это больше пяти километров), направо, а налево до горизонта видно поле. Автор помещает рассказчика и слушателя в точку соединения этих гигантских, на грани правдоподобия, протяженностей, охваченных тишиной и умиротворением. Кроме того, герои оказываются на пересечении литературных традиций. В почти пушкинской *вечной красой сияющей природе* присутствует также что-то от гоголевского чуда («...вдруг стало видимо далеко во все концы света» [3, с. 211], а также от толстовского антропоморфного звездного неба («Звезды, как будто зная, что теперь никто не увидит их, разыгралися в черном небе. То вспыхивая, то потухая, то вздрагивая, они хлопотливо о чем-то радостном,

но таинственном перешептывались между собой», [4, с. 196]). Здесь, как еще в finale рассказа «Студент» («...и жизнь казалась ему восхитительной, чудесной и полной высокого смысла» [6, т. IX, с. 309]), говорится не только о великолепии, но и о возможной призрачности этого торжества красоты и добра («...и кажется <...> что зла уже нет на земле и всё благополучно»). Ивану Великопольскому, студенту духовной академии, кажется, что ему открылась божественная даль. С рассказчиком и слушателем «Человека в футляре» происходит нечто иное:

— То-то вот оно и есть, — повторил Иван Иваныч. — А разве то, что мы живем в городе в духоте, в тесноте, пишем ненужные бумаги, играем в винт — разве это не футляр? А то, что мы проводим всю жизнь среди бездельников, сутяг, глупых, праздных женщин, говорим и слушаем разный вздор — разве это не футляр? Вот если желаете, то я расскажу вам одну очень поучительную историю.

— Нет, уж пора спать, — сказал Буркин. — До завтра! [6, т. X, с. 54].

Этот монолог Ивана Иваныча и встречная реплика Буркина часто рассматриваются как столкновение совестливой неуспокоенности и неспособного к обобщениям и самокритике равнодушия. Такая точка зрения была бы полностью справедлива, если бы только что не был описан пейзаж, в котором все «погружено в тихий, глубокий сон». Вот и восхищавшийся луной Буркин, завороженный магией природы, хочет спать. И в этом его гармония с природой. Слова же Ивана Иваныча на фоне вечности звучат не особенно убедительно, потому что, как бы ни утомительна была жизнь горожанина, в ней, наверное, есть и свои достоинства; потому что мужчины не все бездельники, а женщины не все глупы; потому что не обязательно говорить вздор всегда и собеседник-единомышленник не такая уж большая редкость. В сравнении с красотой природы *кипящие слова разума возмущенного* теряют свою содержательность и лишь контрастируют с бесконечностью и таинственностью мира.

Оба пошли в сарай и легли на сене. И уже оба укрылись и задремали, как вдруг послышались легкие шаги: туп, туп... Кто-то ходил недалеко от сарая; пройдет немного и остановится, а через минуту опять: туп, туп... Собаки заворчали. «Это Мавра ходит», — сказал Буркин. Шаги затихли [6, т. X, с. 54].

Иллюзия изученности первой части *маленькой трилогии*, заставляющая нас редко перечитывать тексты, кажущиеся нам знакомыми, и инерция, созданная этой иллюзией, заставляет многих исследователей считать, что первый рассказ все-таки довольно прост, как и процитированный эпизод: Беликов умер, а ограниченная женщина Мавра ходит и ходит, футлярность неистребима, *дело его живет* и т. п. Но стоит прочитать этот фрагмент (как и, *судырь ты мой*,

внимательно даже эту, любезно представленную вдумчивому вниманию благонадежного читателя вдохновенную статью) очень медленно, как возникают вопросы, ответы на которые не столь уж прости. Вспомним точку зрения Е. Г. Эткинда [7, с. 361]: «...даже «Человек в футляре» не так элементарен, как может показаться при поверхностном восприятии». Заметим, впрочем, что даже это высказывание, приглашая пересмотреть сложившиеся представления о плакатности рассказа, все-таки трактует его как произведение довольно понятное и простое — как всего лишь не слишком элементарное.

Откуда у Буркина уверенность, что ходит здесь именно Мавра? Ведь слышны легкие шаги, а не тяжелое шарканье, которое было бы естественным для женщины, якобы десять лет сидящей сиднем за печкой по 14–16 часов в день. Почему *легкие* шаги принадлежат именно Мавре? И почему шаги затихли? Потому ли что человек удаляется? Да и на человека ли заворчали собаки? Или эти шаги принадлежат нематериальному порождению дивной лунной и звездной ночи? Не ошибается ли сонный Буркин только слыша, но не видя того, кто ходит?

Эти вопросы, может, и не имели бы права на существование, если бы звукоподражание *туп, туп*, усиленное многоточием, не вызывало в памяти употребление такого же звукоподражания в другом произведении Чехова.

Саша <...> сказала, глядя на церковь: «В церкви бог живет. У людей горят лампы да свечи, а у бога лампадки красненькие, зелененькие, синенелькие, как глазочки. Ночью бог ходит по церкви, и с ним пресвятая богородица и Николай-угодничек — туп, туп, туп...» (*Мужики*, [6, т. IX, с. 291]).

Быть может, допустимо предположить, что «на самом краю села Мироносицкого» *охотникам до разных историй* ночью, после двенадцати, является нечто мистическое, что они по своей простоте принимают за местную старостиху. Эти легкие стихшие шаги невидимого — как не вспомнить, что в позднем Чехове символисты распознали своего предтечу [1] — невольно побуждают Ивана Иваныча произнести другой монолог, в котором он признается, что зло — не только в *заедающей среде*, но и в нем самом:

— Видеть и слышать, как лгут, — проговорил Иван Иваныч, поворачиваясь на другой бок, — и тебя же называют дураком за то, что ты терпишь эту ложь; сносить обиды, унижения, не сметь открыто заявить, что ты на стороне честных, свободных людей, и самому лгать, улыбаться, и всё это из-за куска хлеба, из-за теплого угла, из-за какого-нибудь чинишка, которому грош цена, — нет, больше жить так невозможно!

— Ну, уж это вы из другой оперы, Иван Иваныч, — сказал учитель. — Давайте спать.

И минут через десять Буркин уже спал. А Иван Иваныч всё ворочался с боку на бок и вздыхал, а потом встал, опять вышел наружу и, севши у дверей, закурил трубочку» [6, т. X, с. 54].

Переворачиваясь с одного бока на другой, Иван Иваныч переворачивает и довольно устойчивую пришибеевскую модель жизни, которая сводима к словам: «Виновен не я, а все прочие» [6, т. IV, с. 121]. Оказывается, что зло прежде всего в том человеке, который ищет его истоки в других. Как уже было замечено выше, этот фрагмент оставляет читателя не с уснувшим Буркиным, а с закурившим во тьме Иван Иванычем и его мыслями. Но еще важно учесть, что оставленный наедине со своими тревожными мыслями Иван Иваныч помещен в уже описанный и потому легко вообразимый августовский безмолвный лунный пейзаж, который внушает иллюзию, будто зла в мире больше не существует. Тем самым Чехов оставляет рассказчика Буркина в пространстве сна, а его не всегда внимательного, но в то же время очень активного слушателя Ивана Иваныча — в пространстве природы и размышлений. А нечто, чьи легкие шаги услышали в темноте оба героя, растворилось в объединившем мертвцевки спокойный сон Буркина и во-

прошающее любопытство Ивана Ивановича «мире, где так мягок лунный свет» [6, т. X, с. 31]. Рассказ завершается примирением и умиротворением вроде бы не согласных друг с другом героев, но как часть трилогии он готов к продолжению.

Литература

1. Белый А. А. П. Чехов // Белый А. Критика, эстетика, теория символизма. — М., 1994. — Т. 2. — С. 356–358.
2. Бицилли П. М. Творчество Чехова: Опыт стилистического анализа. — София, 1942.
3. Гоголь Н. В. Страшная месть // Полн. собр. соч. и писем: В 23 т. Т. 1. — М., 2003.
4. Толстой Л. Н. Война и мир // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 9–12. — М., 1937.
5. Тюпа В. И. Анализ художественного текста. — М., 2006.
6. Чехов А. П. Полное собрание сочинений. В 30 т. — М., 1974–1983.
7. Эткинд Е. Г. А. П. Чехов // Эткинд Е. Г. Психопоэтика. «Внутренний человек» и внешняя речь. Статьи и исследования. — СПб, 2005.

УДК 821.134.2

А. Ю. Миролюбова

кандидат филологических наук,
доцент кафедры истории зарубежных литератур
Санкт-Петербургского государственного университета

ДАНТЕ В ИСПАНОЯЗЫЧНЫХ ЛИТЕРАТУРАХ*

В статье обозначены основные вехи влияния Данте на литературу испаноязычного мира от XV до XX вв. (Сантильяна, Хуан де Мена, Фернандо де Рохас, Гарсиласо де ла Вега, Сервантес, Тереса де Хесус, Хуан де ла Крус, Кеведо, Грасиан, Эспронседа, Перес Гальдос, Валье-Инклан, Лугонес, Рибера, Борхес, Рульфо); названа и мера влияния — подражание, переосмысление, структурное подобие, интерпретация. Уделено внимание основным переводам на испанский язык: Вильены, Росселла, Митре, Гутьерреса.

Ключевые слова: влияние Данте, испаноязычный мир, переводы «Божественной Комедии».

A. Y. Mirolubova

Dante in the Spanish language literatures

In the article are nominated principal landmarks of Dante's influence on the literature of Spanish language world from XV to XX ss. (Santillana, Juan de Mena, Fernando de Rojas, garcilafo de la Vega, Cervantes, Teresa de Jesus, Juan de la Cruz, Quevedo, Gracian, Espronceda, Perez Galdos, Valle Inclan, Lugones, Ribera, Borges, Rulfo); is declared too a measure of influence: imitation, assimilation, structure similarity, interpretation. Some attention is given to most important translations of "Divina Commedia" into spanish: Villene, Rossell, Mitre, Gutierrezes.

Keywords: Dante's influence, Spanish language world, translations of "Divina Commedia".

Связи между Испанией и другими европейскими регионами, в частности, с Италией, до X в. не отличались особой стабильностью из-за того, что христиане Пиренейского полуострова были заняты длительной войной с мусульманами, Реконкистой. Всему христианскому миру, однако, был известен путь паломников в Сантьяго де Компостела, о котором упоминает Данте в «Божественной Комедии» («Рай», XXV); кроме того, итальянский поэт упоминает богословия Исидора Севильского («Рай, X») и кастильского короля Фердинанда IV («Рай», XIX).

В XIV в. налаживаются торговые связи между Венецией и Флоренцией, с одной стороны, и Валенсией — с другой. В XV в. появляются первые переводы «Божественной Комедии». К 1428 г. относится перевод дона Энрике де Арагона, маркиза де Вильены (1384–1434). Это — интереснейшая личность: выдающийся политик, интриган, пользовавшийся славой мага и чернокнижника (в такой своей ипостаси он сам стал литературным героем, привлекая внимание писателей более поздних эпох — Франсиско де Кеведо (1580–1645), а потом, уже в новейшее время, — Х. Л. Борхеса; Вильена — герой его рассказа «Роза Парацельса»). Перевод Вильены — слегка приукрашенный подстрочник, с окказиональной рифмовкой, обусловленной сходством итальянского и испанского языков; тем не менее, ему удалось достаточно полно раскрыть если не форму, то основной смысл дантовской «Комедии».

Лучшим другом Вильены был самый выдающийся испанский поэт той эпохи, Иньиго Лопес де Мендоса, маркиз де Сантильяна (1398–1458), в чьём оригинальном творчестве можно усмотреть влияние Данте, особенно в аллегорических и морально-дидактических произведениях. Это — «Comedida de Ponza» («Маленькая комедия о Понце», 1444), жанровая природа которой аналогична дантовскому шедевру: произведение с печальным началом и благополучным концом (поражение, которое потерпели близ Понцы войска Альфонсо V и пророчество Фортуны о скором освобождении из плена короля и его братьев); «Ад влюблённых», поэма, которая напрашивается на сопоставление с V Песнью «Ада». Не на «Божественную Комедию», но на «Новую жизнь» ориентируется поэт в сборнике «42 сонета на итальянский лад»: это — первый опыт введения в испанскую поэзию сонетной формы, еще не завершённый, не приведший к ее ассимиляции.

То же можно сказать и о поэмах Хуана де Мены (1411–1456), младшего современника Сантильяны. Одна из них посвящена старшему другу: в поэме «Коронация Сантильяны» можно сопоставить с «Божественной Комедией» Данте саму её пространственную динамику, в ней описывается спуск в тёмные области Фарсалии, а затем подъём на Парнас, где Сантильяну увенчивают лавровым венком. Ещё сильнее влияние Данте ощущается в наиболее известной аллегорической поэме Мены «Лабиринт

* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 15-04-00524 «Дантоведение как проблема мировой и отечественной гуманитарной науки».

Фортуны», особенно в структуре «мировой машины», состоящей из трёх колес: два неподвижных символизируют прошлое и будущее, а третья, не-прерывно движущееся, — настоящее; каждое состоит из семи колец соответственно семи известным тогда планетам; на кольце прошлого поэт встречает знаменитых героев древности, персонажи настоящего — короли, вельможи и поэты; на колесе будущего — пророчество относительно успешного царствования тогдашнего испанского короля Хуана II. Наряду с бросающимся в глаза структурным подобием интересно проследить явные расхождения в тематике и идеологии, поскольку целью Хуана де Мены было не обрисовать полную картину загробного мира на самом высоком уровне тогдашнего научного, богословского и философского знания, а сделать некий экскурс в историю, интересный именно для испанцев, создать национальную эпopeю.

Некоторое структурное подобие «Божественной Комедии» можно усмотреть и в «Трагикомедии о Калисто и Мелибее» Фернандо де Рохаса (ок. 1462–1541): противопоставление «верха», куртуазного целомудрия, и «низа», плотского греха; образ Селестины, «проводника», осуществляющего связь между двумя мирами. Надо отметить, что такое структурирование городского пространства впоследствии органически войдёт в испанский реалистический роман.

В XVI в. испано-итальянские связи приобретают другое измерение: Неаполь и Сицилия попадают под власть Испании, император Карл Габсбург постоянно вмешивается в итальянские дела, что подразумевает военное присутствие испанцев на Апеннинском полуострове. В таком качестве побывал в Италии Гарсиласо де ла Вега (1501?–1536), офицер, приближенный к Карлу V и первый в Кастилии ренессансный поэт, преобразовавший испанский стих по модели Данте и Петрарки: именно он окончательно внедрил в испанскую поэзию сонетную форму, а его элегии написаны терцинами.

Пять лет (1570–1575) провёл в Италии Сервантес, тоже солдат испанской армии; всё его творчество пропитано идеями итальянского гуманизма; в некоторых эпизодах «Дон Кихота» можно усмотреть реминисценции из «Божественной Комедии»: например, образ Критского Старца («Ад», XIV) и описание герцогини («Дон-Кихот», II, XLIX) и «Новой Жизни» (любовь Дон Кихота к Дульсинеей); имеются и прямые отсылки к Данте («Галатея», VI, «Дон Кихот», II, 6).

Интересно было бы проследить влияние Данте на испанскую мистическую литературу, особенно на «Чертоги» (1577) Тересы де Хесус (1515–1582), а также на апофатическую лирику Хуана де ла Крус (1542–1591).

Активно обращается к «Божественной Комедии» и испанское контреформационное барокко, причём здесь мы видим не заимствование или влияние, но переосмысление текста и структуры

источника в духе изменившегося времени и, соответственно, ради иных целей. В свой цикл «Сновидения» («Сновидение о Страшном суде», 1606; «Бесноватый альгуасил», 1607; «Сновидение о превиподней», 1608; «Мир изнутри», 1612), где изображается потусторонний мир и разрабатывается тема воздаяния, Франсиско де Кеведо вводит читателя, сообщая ему, что он «смежил глаза над книгой Данте», но потусторонний мир у испанского сатирика предстаёт хаотичным, аллегория превращается в гротеск. В философско-аллегорическом романе Балтасара Грасиана (1601–1658) «Критикон» (1651–1657) сделана заявка на «дантовский», вселенский размах: в пёструю, мозаичную картину человеческой жизни включены и грех, и воздаяние, и добродетель, и награда за неё; интересно сравнить с четырьмя смыслами аллегории Данте и барочный, эмblemатический аллегоризм Грасиана.

Веку Просвещения Данте оказывается чуждым, внимание к нему возрождается только в XIX в., в эпоху романтизма, когда великие писатели Возрождения (Данте, Шекспир, Сервантес) воспринимались как «романтики», выражавшие национальный дух народа, в противоположность классикам, стремящимся к некой вневременной норме «хорошего вкуса». Испанский романтик Хосе де Эспронседа (1808–1842), задумывая поэму «Мир Дьявол» (1841, в конечном счёте неоконченную), заявлял, что она будет представлять собой синтез Данте, Мильтона и Гёте. Некоторое подобие дантовскому спуску в преисподнюю можно усмотреть в его поэме «Студент из Саламанки», 1837.

В реалистическом романе XIX в. структурное и образное подобие «Божественной Комедии» реализуется спонтанно, отображая общий для католического сознания семантико-изобразительный код. Так построено пространство нового Мадрида в романе Бенито Переса Гальдоса (1843–1920) «Фортуна и Хасинта», 1886–87 (сверху вниз, с севера на юг, с холма в низину, от монастыря в трущобы); так же структурирует придуманный им драматический жанр, «эсперпенто», модернист Рамон Мария де Валье Инклан (1866–1936): герой «Светочей богемы» (1920) слепой поэт Макс Эстрелья скитается по кругам объятого смутой ночных Мадрида/Ада в сопровождении плутоватого проводника дона Латино, анти-Вергилия.

В XIX в. появляются и новые переводы: в 1871 г. Кайетано Росселла, под редакцией известного драматурга-романтика, переводчика и книгоиздателя Хосе Эухенио Арсенчура (1806–1880). В 1889 г. перевод «Божественной Комедии» появляется в Латинской Америке: его автор — Бартоломе Митре (1821–1906), крупный политический деятель, президент Аргентины в 1862–1868 гг.; до 1960 г., когда из печати вышел современный перевод Фернандо Гутьерреса, он считался лучшим. Этим, возможно, обусловлено признанное, но мало изученное влияние Данте на поэзию латиноамериканского модернизма,

в частности, на аргентинского поэта Леопольдо Лугонеса (1874–1938), а также на теллурическую прозу, ярким примером чего является роман Хосе Эустасио Рибера (1888–1928) «Пучина» (1924), где путь в глубь тропического леса изображается как спуск в преисподнюю.

Чрезвычайно интересна концепция творчества Данте, развернутая в некоторых текстах Х. Л. Борхеса («9 эссе о Данте», «Хуан Безграмотный. Литературный крестовый поход»): «вселенского библиотекаря» привлекают такие аспекты «Божественной Комедии», как место автора в нарративе, сложность авторской позиции, концепция пространства и времени. В литературе «латиноамериканского бума» можно назвать роман Хуана Рульфо (1917–1986) «Педро Парамо» (1955), где в русле чисто мексиканской концепции соседства мира мертвых с миром живых описывается путешествие в загробный мир.

Литература

1. Данте Алигьери. Божественная Комедия. — М.: Наука, 1968.
2. Данте Алигьери. Малые произведения. — М.: Наука, 1968.
3. Борхес Х. Л. Девять эссе о Данте. — СПб: Амфора, 1999.
4. Голенищев-Кутузов И. Н. Творчество Данте и мировая культура. — М.: Наука, 1971.
5. Плавскин З. И. Литература Испании. Т. 1: IX–XVIII вв. — СПб.: Издательство СПбГУ, 2005.
6. Плавскин З. И. Литература Испании. Т. 2. XIX–XX вв. — СПб.: Издательство СПбГУ, 2009.
7. Alborg J. L. Historia de la literatura española. T.II. Época barroca. — Madrid: Gredos, 1970.
8. Alborg J. L. Historia de la literatura española. T.IV. El Romanticismo. — Madrid: Gredos, 1980.
9. Cervantes Saavedra M. Obras completas. — Madrid: Aguilar, 1960.
10. Gracian B. Obras completas. — Madrid: Catedra, 2011.
11. Quevedo F. Poesía. Los sueños. — La Habana: Editorial Arte y Literatura, 1976.

УДК 82

Е. А. Булучевская

аспирант Санкт-Петербургского государственного университета

РУССКИЕ ЭМИГРАНТЫ И РЕЗИДЕНТЫ В ИТАЛИИ (1900-е — 1920-е гг.) И ДАНТЕ

Данте для русских эмигрантов и резидентов Италии 1900-х — 1920-х гг. служил символом изгнаничества. История обращения русской эмиграции к наследию Данте — история неопубликованных переводов и незавершенных научных работ. Дантовская тема воплотилась в исторических исследованиях (В. Н. Забугин), переводах (Вяч. Иванов, Б. К. Зайцев, В. Ф. Эрн), поэтическом воспевании «городов Данте» — Флоренции и Ravennы (В. А. Сумбатов, П. П. Муратов, А. А. Блок). Романтизация образа Данте и его произведений во многом формировала единую духовную основу рассредоточенной русской эмиграции в Италию в 1900-х — 1920-х гг.

Ключевые слова: Данте, русская эмиграция, Италия, В. Н. Забугин, Вяч. Иванов, Б. К. Зайцев, В. Ф. Эрн, В. А. Сумбатов, П. П. Муратов, А. А. Блок

E. A. Buluchevskaia

Russian emigrants and residents in Italy (1900-s — 1920-s) and Dante.

For Russian emigrants and residents of Italy during the 1900-s — 1920-s Dante was like a symbol of life in exile. The history of their interest to Dante's body of work is a history of unpublished translations and unfinished research papers. Dante's theme was embodied in historical researches (V. N. Zabughin), translations (V. Ivanov, B. K. Zaytsev, V. F. Ern), poetic anthems of "Dante's cities" — Florence and Ravenna (V. A. Sumbatov, P. P. Muratov, A. A. Blok). Idealization of Dante and his works formed a unified spiritual foundation for a dispersed Russian emigration to Italy during the 1900-s — 1920-s.

Keywords: Dante, Russian emigration, Italy, V. N. Zabughin, V. Ivanov, B. K. Zaytsev, V. F. Ern, V. A. Sumbatov, P. P. Muratov, A. A. Blok.

Одним из основных мотивов эмиграции деятелей русской культуры в Италию (особенно после 1917 г.) был сформировавшийся в их сознании идеализированный образ родины Данте. Несмотря на рассредоточенность русской эмиграции в Италии, писателей, поэтов и переводчиков сплотил их интерес к личности и наследию Данте. Среди них — эмигранты (Вяч. Иванов, В. Н. Забугин, В. А. Сумбатов) и резиденты, на творчество которых существенно повлияло их пребывание в Италии (В. Ф. Эрн, Б. К. Зайцев, П. П. Муратов, А. А. Блок).

Источниками для исследования темы «Вяч. Иванов и Данте» являются, в первую очередь, фонды Римского Архива Вячеслава Иванова и Института русской литературы (Пушкинского дома), где хранятся фрагменты незавершенных Вяч. Ивановым и В. Ф. Эрном переводов произведений Данте. Фрагменты «Пира» Данте были впервые опубликованы в сборнике статей “Europa Orientalis” [6], «Божественной комедии» — в антологии «Данте: pro et contra» [7, с. 836–842]. В монографиях и статьях П. Дэвидсон [21; 22], Л. М. Баткина [2], А. А. Асояна [1], К. Ю. Лаппо-Данилевского [13], И. Н. Голенищева-Кутузова [4; 5], А. Б. Шишкина [20] исследуются различные аспекты воплощения дантовской темы в творчестве Иванова. В. Н. Забугин посвятил Данте еще не переведенную на русский язык монографию «Дантовский загробный мир классического средневековья в эпоху Возрождения» [24]. В творчестве В. А. Сумбатова дантовская тема воплотилась

в его поэтическом наследии и неопубликованных переводах. П. П. Муратов воспел Флоренцию Данте в «Образах Италии» (1911–1912) [14], А. А. Блок — в «Итальянских стихах» (1909). Для Б. К. Зайцева пребывание в Италии определило главный интерес его жизни — перевод «Ада» Данте [9, с. 305–492].

На фоне значительного корпуса источников и историографии необходимо выделить специфику восприятия Данте русскими эмигрантами и резидентами Италии первой половины XX в. Именно на родине Данте представители русской культуры особенно остро осознавали свое изгнаничество, сопоставляя мироощущение Ренессанса и современной им Европы, личные судьбы и жизненный путь создателя «Божественной комедии».

Владимир Николаевич Забугин (1880–1923) — историк, журналист и музыкант, покинул Россию в 1903 г., получив стипендию для работы в Ватиканской библиотеке Рима. После первой русской революции ученый остался в Италии, а с 1912 г. Забугин стал одним из ведущих преподавателей гуманистической литературы в Римском Университете. В 1910-х гг. ученый публиковал работы по истории итальянского Возрождения и гуманизма, неизменно подчеркивая значение христианства для изучаемой им эпохи. Сегодня труды Забугина о Данте считаются классикой итальянской науки, однако в XX в. они были малоизвестны. Незначительное влияние работ Забугина на итальянскую культуру связано с качеством их издания после гибели ученого (За-

бугин погиб в 1923 г. в горах северной Италии): текст не был отредактирован, в нем отсутствовали указатели и примечания.

Среди трудов историка, посвященных изучению Данте, выделяются две монографии — «Вергилий в эпоху итальянского Возрождения от Данте до Торквато Тассо» [27; 28] и «Дантовский загробный мир классического средневековья в эпоху Возрождения» [24]. В работе о Вергилии — продолжении сочинения Д. Компаретти «Вергилий в Средние века» — Забугин писал: «На Данте заканчивается повествование Компаретти о судьбе исследований по Вергилию в Средние века, и от Данте начнется наш путь под руководством мантуанца по гуманистической эпохе Италии до первых лет XVII века» [27, VI, р. 29]. В издании «Вергилия...» 2000 г. А. Кампана подчеркнул: «у первого [Компаретти — Е. Б.] синтез в виде исторической фрески, а у второго [Забугина — Е. Б.] тщательный и подробный анализ огромного числа фактов до самых малых и микроскопических» [28, р. XVIII]. По словам Забугина, главной целью его исследования являлась необходимость «показать, иногда под микроскопом, через какие научные и филологические опыты проходит литературный “метемпсихоз” от Вергилия к Данте и от Данте к Тассо» [27, Vol. I, р. 14]. Тема загробной жизни также ярко воплотилась в работах «Данте и иконография загробного: искусство византийское, романское, готическое» [23] и «Четыре дантовских иероглифа» [25].

Монография «Дантовский загробный мир классического средневековья в эпоху Возрождения» объединяет основные выводы Забугина относительно рецепции темы загробного мира в «Божественной комедии» в XIV–XV вв. Работа историка делится на восемь глав: «Античный и средневековый мир у Данте», «Ранние последователи и противники Данте», «Франческо Петрарка и Джованни Бокаччо», «Данте и гуманистическое мышление», «Эпигоны Данте до Федерико Фрецци», «Федерико Фрецци», «Литературные видения XV века», «“Экстатический” и “теологический” загробный мир XV века». Ввиду того, что монография В. Н. Забугина не переведена на русский язык, приведем ее отдельные фрагменты, отражающие прекрасное знание итальянского языка и выразительный стиль авторского повествования. Так, Забугин завершает первую главу следующими словами:

«“Божественная комедия” — изумительная средневековая картина, обрамленная светлой рамкой античности. Поэт абсолютно прав, когда признает заимствование у Вергилия в первую очередь “прекрасного стиля”. Античный материал служит ему, как позже будет служить он Ариосто, непревзойденным образцом поэтического мастерства, отменного стиля, мощной “узды искусства”. Средневековый же материал служит ему грубой кладкой, из которой создает он грандиозный собор эпоса. Однако было бы несправедливо утверждать, что средневековые ле-

генды могли быть для Данте чем-то большим, чем был для Микеланджело мрамор Луниджаны, который он с таким трудом искал. Эти легенды были для совершенного поэта именно тем, чем позже для Ариосто станут романы каролингского и артуровского циклов — источниками вдохновения, родниками сладостной, свежей поэзии, или грустной, или радостной, но всегда наполненной яркими красками и благоухающей здоровьем и лесным ароматом. Никто никогда не смел отрицать, что Лодовико прекрасно разбирался в вопросах, связанных с Францией; в случае Данте, которого представляли величайшим человеком и поэтом, со взглядом через микроскоп педантов-карликов хотелось бы отвергнуть то, что даруется всем гениям: право использовать сокровища предшествующей традиции. И какой традиции! Живой, прочной, стойкой на протяжении всего Возрождения, вплоть до Тассо! Традиции, безжалостно уничтожившей все или почти все дантовские “нововведения” и заставившей деятелей эпохи Возрождения и Барокко, восхищавшихся Данте, смотреть на загробный мир взглядом классиков и средневековых визионеров» [24, р. 22].

«Данте не испытывал ни малейших угрызений совести, изучая языческих поэтов. Последние годы его жизни были отмечены более “гуманистическими” сочинениями: “Эклогами”. Он “был шестым среди мудрости такой” — блестящей школы поэтов-классиков не только на цветущем лугу Первого круга Ада, но также и в Эмпирее.

Он оставляет позади себя Вергилия и Стация; его сопровождает лишь Бернард: но он [Данте — прим. Е. Б.] вырывается вперед, живой поэт, простой мириянин, вплоть до непосредственного созерцания Божества, до того созерцания, которым наслаждался издалека, с небес, монах Альберико. Он [Данте — прим. Е. Б.] нисколько не сдерживался в приукрашивании античных наказаний и предостережений, присущих Чистилищу: эта была попытка, не считавшая изучение античных поэтов губительным для благоденствия христианской души. Конечно, в восхитительной гармонии его [Данте — прим. Е. Б.] души, слишком страстной и потому зачастую мучаемой, стремление к познанию античности было частью бесчисленных “страстных желаний”, формировавших пирамиду, о которой мы уже размышляли ранее, и на вершине которой находится крайний предел, Бог. Именно в этом смысле Данте станет основоположником христианского Возрождения» [24, р. 72].

Последний тезис историка получил свое развитие и в монографии «История христианского Возрождения в Италии» [26], дополнившей «Вергилия...». Таким образом, Данте для В. Н. Забугина — главный объект исследований ученого. Историк проанализировал своеобразие личности и наследия Данте, отражение мотива загробного мира в «Божественной комедии», рецепцию дантовского Ада в художественных произведениях XIV–XV вв.

Характерный для Забугина интерес именно к «Аду» Данте был свойственен и для Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972), работавшего над переводом «Ада» с 1913 г. до 1961 г. (когда «Ад» наконец был опубликован). Зайцев справедливо считается французским иммигрантом (в 1922 г. эмигрировал в Берлин, в 1923 г. — в Париж), однако именно итальянский период его жизни (1904–1911) непосредственно повлиял на главный научный и творческий интерес писателя. В 1912–1917 гг. П. П. Муратов, посвятив Б. К. Зайцеву «Образы Италии», посоветовал ему перевести дантовский «Ад» ритмической прозой. Зайцев быстро освоил итальянский язык: его учителем выступил Э. Ло Гатто — основатель итальянской русистики и переводчик. Спустя много лет Зайцев писал Ю. О. Домбровскому: «<...> Единственный иностранец, с которым на “ты”, — профессор Ло Гатто, итальянец, по-моему, русскую литературу и Россию любит больше, чем Италию. Всю жизнь переводит Пушкина» (Париж, 1 марта 1970 г.) [18].

К 1918 г. перевод «Ада» был завершен, в 1922 г. в свет вышла брошюра «Данте и его поэма» [8] — предисловие к тексту перевода. Задачей Зайцева была передача духа дантовского произведения посредством особой языковой стилистики. Вероятно, выбор ритмической прозы был обусловлен не только советом П. П. Муратова, но, в первую очередь, влиянием А. Белого, чьи «Симфонии» (1900–1908), а также ряд последующих произведений, были выдержаны в аналогичной стилистике. Зайцев облеч изящество дантовской поэзии в строгую прозаическую форму. Ритмическая проза встречается и в античной литературе (например, в романе «Дафнис и Хлоя» (II в.), и в средневековой (лауда «Песнь о Солнце» Фр. Ассизского (ок. 1225)). По мысли Зайцева, при переводе необходимо было учитывать контекст той эпохи, когда создавалась «Божественная комедия». Именно ритмическая проза воспринималась переводчиком как наиболее органичная форма подачи материала: «Перевод Лозинского виртуозен, — писал Б. К. Зайцев Б. Л. Пастернаку, — но звука Данте нет, несмотря на терцины, в Данте не было никакой виртуозности. Он вполне первозданен, даже дик. Не знаю, удалось ли мне дать этот отзвук...» (Париж, 5 апреля 1959 г.) [18]. Перевод Б. К. Зайцева вышел в свет в Париже лишь в 1961 г., однако писатель был рад столь длительной и кропотливой работе над Данте, что отметил в письме Бунину: «<...> перевел его 25 лет назад, трижды получил под него авансы, трижды издательства разорялись войнами и революциями, а теперь я рад, что он не вышел в прежнем виде. Это было бы неприятно мне теперешнему» (Париж, апрель 1943 г.) [18].

Невозможно раскрыть тему «Данте и русская эмиграция», не рассматривая творчество Вяч. Иванова. Интерпретациям дантовских образов и мотивов посвящено множество работ (П. Дэвидсон, А. А. Асояна, К. Ю. Лаппо-Данилевского и ряда

других исследователей), реминисценции из «Божественной комедии» наполняют «Римские сонеты» Иванова. Интерес поэта к наследию Данте (особенно в контексте развития русского символизма) был стойким и выражался не только в поэтическом творчестве. В 1910-х — 1920-х гг. Вяч. Иванов несколько раз обращался к переводам «Новой жизни», «Божественной комедии» и «Пира» Данте, не завершив ни один из них. Перевод «Божественной Комедии» должен был осуществиться в двух редакциях — стихотворной и прозаической. В 1920 г. Иванов заключил соответствующий договор с издательством «Брокгауз — Ерон», по которому поэт обязался перевести поэму Данте в стихах за три года [10]. О своих планах Вяч. Иванов писал А. Н. Чеботаревской: «<...> писал я Перельману [последнему владельцу издательства «Брокгауз — Ерон» — Е. Б.], напоминая ему о подписанным мною и издательством Брокгауз — Ерон в 1920 г. договоре о Данте и о взятом мною авансе и предлагая высыпать регулярно песнь за песнь Бож^ественной Комедии с тем, чтобы плата мне также регулярно высыпалась, — но на это мое письмо не получил я никакого ответа. Между тем мне было бы крайне желательно вести эту очаровательную и важную работу здесь и создать себе тем правильный заработок; но видно, теперь в России нет возможности приняться за это дело и оно по нашим временам не на очереди спроса. Это очень жаль. Здесь познакомился я со многими итальянскими литераторами, обо мне думают, что я перевел “Чистилище”, и я должен опровергать это мнение <...>» [15, с. 291]

Мысль о переводе Данте Иванов не оставлял в течение многих лет. В письме от 5 сентября 1928 г. А. В. Луначарскому Иванов просил последнего продлить научную командировку в Италии: «<...> мне было бы желательно и отсюда содействовать делу просвещения в Сов^етской России путем издания моих переводов классической поэзии. Академия Худ^ественных Наук уже давно имеет в своем распоряжении часть моего “Эсхила”, за обнародованием которой естественно должно было бы следовать продолжение публикации готового к печати труда. В то же время я был бы счастлив получить от Госиздата заказ на перевод поэмы Данта, мною начатый, — что доныне мне не удавалось» [16].

В Римском Архиве поэта сохранились отдельные фрагменты переводов «Чистилища» и «Пира» [17]. Перевод «Пира» Иванов начинал с философом В. Ф. Эрном (1882–1917). Иванов переводил канцоны, а Эрн — философские комментарии к ним [6]. В 1911–1913 гг. Эрн находился в Италии в научной командировке, собирая в Ватиканской библиотеке материалы для диссертации «Розмини и его теория знания». Вяч. Иванова и В. Эрна сплотила любовь к итальянской культуре и общность религиозных исканий. И Эрн, и Иванов, подобно Забугину, полагали необходимым объединить католическую и православную традицию, духовный опыт Запада

и Востока. По-видимому, именно следствием идейных и религиозных исканий В. Н. Забугина и Вяч. Иванова стал их переход в католичество по византийскому обряду (1907 г. и 1926 г. соответственно). Л. В. Иванова вспоминала: «В Риме каждый день аккуратно после завтрака, <...> являлся к нам Эрн, и начинались между ним и Вячеславом интереснейшие дискуссии, длившиеся до вечера. Главной темой римских разговоров была апология католичества со стороны моего отца, апология православия со стороны Эрна» [11, с. 51]. Начатая работа над переводом «Пира» была прервана Первой мировой войной. Остался неосуществленным и перевод трактата Данте «Монархия», фрагменты третьей главы которого хранятся в Пушкинском доме [12]. К. Ю. Лаппо-Данилевский предположил, что Эрн и в данном случае мог выступать переводчиком части текста [13]. Кроме того, судя по материалам «Римского архива» поэта, трактат «Монархия» был включен в курс лекций «Данте и Петrarка», читавшихся Ивановым в Баку спустя десятилетие, в 1920–1924 гг., что свидетельствовало о непреходящем интересе Иванова к творению Данте.

Увлечение русских эмигрантов личностью и наследием Данте нашло выражение и в поэзии зарубежья. В стихотворных циклах В. А. Сумбатова и А. А. Блока особое внимание уделено локусам дантовского пространства — Флоренции и Равенне. Князь Василий Алексеевич Сумбатов (1893–1977) эмигрировал в Италию в 1919 г. Он поселился в Риме, в конце 1950-х переехал в Больцано, на север, а позже — в Ливорно (Тоскана). На своей новой родине Сумбатов занимался и дизайном по тканям, и живописью (работал художником в Ватикане), и переводами. Если поэтические сборники Сумбатова («Стихотворения» 1922 г., «Стихотворения» 1957 г. и «Прозрачная тьма» 1969 г.) известны и формируют наше представление о Сумбатове-поэте, то его переводы, за редким исключением, не опубликованы. Переводы Шелли, Леопарди, д'Аннуницио и ряда других поэтов были для Сумбатова увлечением. Он переводил для себя, оттачивая мастерство и подражая в размере стиха А. С. Пушкину (Сумбатов, как правило, использовал тот же размер, что и Пушкин в «Борисе Годунове» (пятистопный ямб с выдержанной цезурой после четвертого слога)). Как свидетельствует Ст. Гардзонио, опубликовавший несколько переводов Сумбатова [3], «<...> известны его [Сумбатова — Е. Б.] переложения нескольких глав “Божественной комедии”... белым стихом» [3]. Одни из самых проникновенных строк посвятили Сумбатов Равенне: «Здесь веет славою нетленной, / Перед которой время — прах. / Здесь вечность гре-зит вдохновенно, / Заснув у Данта на руках». Поэт перефразировал известные строки А. А. Блока («Ты как младенец спиши, Равенна, / У сонной вечности в руках»). А. Блок кратко посетил Италию в 1909 г., воспев в «Итальянских стихах» Флоренцию и Равенну, а в «Песне Ада» обратившись непосредственно к образу Данте.

Таким образом, каждым русским эмигрантом и резидентом Италии Данте воспринимался, в первую очередь, как символ изгнанничества. Как тонко отметили М. С. Самарина и И. Ю. Шауб, «<...> Дантовское изгнанничество — это глубоко обоснованная нравственная позиция, сознательно выбранный образ жизни, воспринятый писателями первой волны русской эмиграции. Данте — великий индивидуалист и беспощадный оппозиционер системе <...>» [19, с. 21–22]. Русская эмиграция в Италию представляла собой не единое целое, но совокупность ярких индивидуальностей, и Данте для эмигрантов закономерно стал идеалом творческой личности. Для А. А. Блока и В. А. Сумбатова судьба Данте являлась лишь одной из тем их творчества. Для Вяч. Иванова «Божественная комедия» служила неиссякаемым источником поэтических образов символизма.

Б. К. Зайцев — пример резидента Италии, для которого дантовская тема стала магистральной. Перевод «Ада» ритмической прозой отразил тонкое восприятие Зайцевым стилистики «Божественной комедии», контекста и духа эпохи ее создания. Незавершенные переводы Иванова и Эрна также отличаются своеобразной формой и стилем передачи дантовского текста.

Исследования историка В. Н. Забугина посвящены теме загробной жизни в «Божественной комедии», а также рецепции данного сюжета в XIV — XV вв. Глубокая и многоплановая разработка темы позволяет говорить о значительном вкладе историка в дантоведение, несмотря на малоизученность его работ. Особое внимание Забугин уделял исследованию языческого и христианского влияний в культуре Ренессанса в целом и в произведениях Данте в частности. Сравнивая эпоху Данте и современность, историк настаивал на необходимости сплочения Запада и Востока, католичества и православия. Данная концепция в 1910-х гг. объединяла В. Н. Забугина, Вяч. Иванова и В. Ф. Эрна.

В целом, русские эмигранты и резиденты Италии искали общую идейную основу в далеком прошлом, а не в современности. Эмигранты, в большей или меньшей степени, воспринимали себя изгнанниками — «Данте XX века». Идеализация образа Италии — символа вечной, вневременной культуры, а также романтизация Данте как части этой культуры формировали единую духовную основу рассредоточенной русской эмиграции в Италию в первой половине XX века.

Литература

1. Асоян А. А. Данте и русская литература. — Свердловск: Изд-во Уральск. ун-та, 1989. — 172 с.
2. Баткин Л. М. Данте и его время. Поэт и политика. — М., 1965. — 197 с.
3. Василий Сумбатов [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vekprevoda.com/1887/sumbatov.htm> (дата обращения 5. 01. 2016)

4. Голенищев-Кутузов И. И. Жизнь Данте и его малые произведения// Данте. Малые произведения. — М.: Наука, 1968. С. 448–473.
5. Голенищев-Кутузов И. И. Данте в России// Творчество Данте и мировая культура. — М.: Наука, 1971. С. 455–486.
6. Данте Алигьери. Пиршество/ Пер. В. Эрна, стихи в переводе Вячеслава Иванова; Публикация В. Кейдана // *Europa Orientalis*. XXII. — 2003. — № 1. С. 233–295.
7. Данте: *Pro et contra*. Личность и наследие Данте в оценке русских мыслителей, писателей, исследователей. Антология. — СПб.: Издательство РХГА, 2011. — 958 с.
8. Зайцев Б. К. Данте и его поэма. — М.: Вега, 1922. — 32 с.
9. Зайцев Б. К. Собр.соч.: В 11 т./ Сост. Т. Прокопов. — М.: Русская книга, 2000. Т. 8. Усадьба Ланиных. — 512 с.
10. Иванов Вяч. Божественная комедия <Фрагменты>/ Данте: *Pro et contra*. С. 836–842.
11. Иванова Л. В. Воспоминания: книга об отце / Подг. текста и comment. Дж. Мальмстада. — М.: Феникс, 1992. — 431 с.
12. ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 118. Л. 273–275.
13. Лаппо-Данилевский К. Ю. Римские поэты в трактате Данте «Монархия»: неизвестные переводы Вячеслава Иванова // Русская литература. — 2013. — № 2. С. 173–179.
14. Муратов П. П. Образы Италии. В 3 т. — М.: Арт-Родник, 2008. — 1024 с.
15. Письма Вячеслава Иванова к Александре Чеботаревской// Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1997 год/ РАН, Институт русской литературы (Пушкинский дом); Отв.ред. Т. Г. Иванова. — СПб.: «Дмитрий Буланин», 2002. С. 238–295.
16. РГАЛИ. Ф. 279. Оп. 3. Ед. хр. 4. Л. 6–7.
17. Римский Архив Вяч. Иванова. Опись 2. Картон 10. Папка 1. Данте Алигьери. «Божественная комедия».
18. Русский «Ад» Бориса Зайцева [Электронный ресурс]. URL: <http://inieberg.ru/node/618> (дата обращения 4.01.2016).
19. Самарина М. С., Шауб И. Ю. Наследие Данте и современность// Данте: *Pro et contra*. Личность и наследие Данте в оценке русских мыслителей, писателей, исследователей. Антология. — СПб.: Издательство РХГА, 2011. С. 7–28.
20. Шишkin A. Б «Пламенеющее сердце» в поэзии Вячеслава Иванова и дантовское видение «Благословенной жены» // Дантовские чтения. 1995. — М.: Наука, 1996. С. 95–114.
21. Davidson P. Vyacheslav Ivanov's Translations of Dante// Oxford Slavonic papers. Vol. XV. — Oxford: Clarendon Press, 1982. P. 103–131.
22. Davidson P. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's perception of Dante. — Cambridge: Cambridge University Press, 1989. — 319 p.
23. Zabughin V. Dante e l'iconografia d'oltretomba: Arte bizantina, romanica, gotica. Con centocinquantacinque illustrazioni in tavole fuori testo. — Milano-Roma: L. Alfieri, 1921. — 46 pp.
24. Zabughin V. L' Oltretomba Classico Medievale Dantesco nel Rinascimento. Parte prima. Italia: secoli XIV e XV. — Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1922. — 171 pp.
25. Zabughin V. Quattro geroglifici danteschi: Gerione-Lonza, la Corda, il Giunco e il Veltro-Dux-Gran Lombardo// Giornale storico della letteratura italiana. № 19–21. 1921.
26. Zabughin V. Storia del Rinascimento cristiano in Italia/ a cura di Bruno Basile. — Milano, 1924; Napoli: La scuola di Pitagora, 2011. — 430 pp.
27. Zabughin V. Vergilio nel Rinascimento italiano da Dante a T. Tasso: fortuna, studi, imitazioni, traduzioni e parodie: 2 voll. Vol. 1: Il Trecento e il Quattrocento. Vol. 2: Il Cinquecento. Bologna: Nicola Zanichelli, 1921–1923.
28. Zabughin V. Vergilio nel Rinascimento italiano da Dante a T. Tasso: fortuna, studi, imitazioni, traduzioni e parodie: 2 voll. Vol. 1: Il Trecento e il Quattrocento. Vol. 2: Il Cinquecento. — Trento: Editrice Università degli Studi di Trento, 2000. — 402 pp.; 496 pp.

ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

УДК 329.285

И. В. Аладышкин

кандидат исторических наук,
доцент Санкт-Петербургского политехнического университета им. Петра Великого

НЕКЛАССИЧЕСКИЙ АНАРХИЗМ И ПУТИ ОБНОВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В РОССИИ ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX СТОЛЕТИЯ

Статья посвящена проблеме взаимосвязи неклассических форм анархизма и религии в России первой четверти XX столетия. Выявлены факторы и логика сближения, а также ключевые точки пересечения траекторий эволюции анархизма и религии. Отдельно рассматриваются социокультурные основания их притяжения и, прежде всего, процессы форсированной дифференциации и индивидуализации общества с резкой ломкой его традиционных устоев, приобретавшей радикальные формы в ходе революционных потрясений. Эволюция разнокачественных сил притяжения анархизма и религии, скоротечная трансформация характера их взаимосвязи открывала, как углубление и расширение секуляризации общества, так и разочарование, обесценивание идеалов анархистского движения.

Ключевые слова: неклассический анархизм, религия, индивидуализм, новое религиозное сознание, обновленчество, революция.

I. V. Aladyshkin

Non-classical anarchism and the upgrade path of religious consciousness in Russia in the first quarter of the twentieth century

The article is dedicated to the problem of interrelation of non-classical forms of anarchism and religion in Russia in the first quarter of the twentieth century. The factors and the logic of convergence, trajectories of the evolution of anarchism and Christianity are shown. Particular attention is drawn to the socio-cultural basis of attraction of anarchism and religion, the accelerated processes of differentiation and individualization of society with a sharp break of its traditional foundations, which acquired radical forms in the course of revolutionary upheaval. Transforms of non-classical anarchism and religion, the renovation of the fleeting nature of their relationship are shown as a deepening secularization of society, and disappointment, devaluation of the ideals of the anarchist movement.

Keywords: non-classical anarchism, religion, individualism, renovationism, new religious consciousness, revolution.

В стране, где любые политические идеологемы с поразительной легкостью обретали религиозное значение, проблема взаимосвязи анархизма и религии должна была звучать как-то особо. Одна только фигура Льва Толстого, сам феномен толстовства давали повод к подобным выводам. К тому же, не так много стран, в которых анархизм сыграл бы столь важную роль в революционных потрясениях, и, соответственно, в общем развитии государственности, как в России. Действительно, в начале XX столетия, когда леворадикальное движение привычно обретало сакральный оттенок и переводилось в религиозный контекст с характерным привкусом мессианства, эсхатологии и духовно-этической патетики, о теме взаимосвязи предельной свободы и спасения было сказано и написано немало. Между тем, эта тема редко покидала пространство пристрастной публистики, а тогда, когда пристрастие сложилось и уходило в прошлое, тема вызывала все меньшие интереса в стране Советов. Сегодня история соотношения анархизма и религии в России XX столетия сохраняет свою фрагментарность и эпизодичность. И потому, кажется, первое, что требует её

анализ, так это обобщения материала, выявления обстоятельств и логики сближения столь, на первый взгляд, далеких областей общественного сознания.

Пересечения политического радикализма и христианского реформизма отнюдь не были чем-то исключительным и присущим лишь религиозно-политическим перипетиям XX столетия. Тем не менее, своеобразие последних пропускает вполне отчетливо, как и сближение траекторий эволюции анархизма и христианства в России. Теми же, кто открывал очередные пути сближения идеалов безвластия и религиозных заветов, оказались глашатаи радикального культурного обновления — провозвестники символизма и нового религиозного сознания. Уже Д. Мережковский и Н. Минский в первые годы XX века приветствовали сближение эстетики модернизма с «общественностью» и обновляющимся христианством, изображаемое как «встречу» западноевропейской традиции индивидуализма и «соборного сознания церкви» [8, с. 186–187]. Те же идеи в скором времени легли в основание мистических анархизмов и безвластных идеалов теократии, оформление которых заметно облегчалось общей

ценностной дезориентацией и своеобразным состоянием когнитивного диссонанса отечественных интеллектуалов.

На рубеж столетий действительно выпал редкий в отечественной интеллектуальной истории момент аморфности идеологического поля, отсутствия доминирующего в нём направления при качественном расширении некогда довольно узких границ «прогрессивно-критической мысли». Своебразным её расширением казалось и «новое религиозное сознание», становление которого происходило на интеллектуально-мировоззренческом перепутье, на стыке двух периодов: «одного законченного, другого ещё не народившегося» [2, с. 67]. Характеристика эпохи декадентов, данная К. Бальмонтом, здесь вполне уместна. Именно декадентство, обобщавшее многие кризисные и переходные явления европейской культуры рубежа столетий, послужило своеобразной идейной, но, прежде всего, психологической «закваской» религиозно-политического левачества.

Декадентская оппозиционность традициям превращала всё то, что некогда повсеместно осуждалось — крайний индивидуализм, имморализм, иррационализм, мистицизм — во всё более востребованные умонастроения, проецируемые на все сферы общественного сознания, в том числе на религиозные и общественно-политические его составляющие. К началу XX столетия русское декадентство всё настойчивее пыталось согласовать некогда заимствованные эстетические, философские и религиозные установки со спецификой отечественного культурного пространства. Усиление на рубеже столетий «религиозного брожения», мистических поветрий во многом были вызваны отсутствием иной почвы рецепции новых интеллектуально-мировоззренческих параметров. Следствием оказывались всевозможные «новые» и, непременно, религиозные идеализмы, «мистические реализмы», а в дальнейшем — «мистические анархизмы», «соборные индивидуализмы» и прочие самые неожиданные комбинации разнокачественных примет общественной и философской жизни XX столетия. Примечательно, что все они предполагали религиозно-метафизические начала, причем, как правило, укорененные в православной традиции, обеспечивающей соответствие социокультурному контексту российского общества. Оформившееся в первые годы XX столетия «новое религиозное сознание» предстает лишь одной из максимально контрастных иллюстраций подобной комбинаторики традиций и новаций, рожденной русским декадентством и непосредственно связанной с будущими трансформациями анархизма.

В силу своих декадентских оснований новому религиозному сознанию и тесно связанной с ним литературной школе символизма изначально оказались родственны индивидуалистические, иррационалистические и нигилистические аспекты анархизма. Ранее, в близких символизму литературных

кругах Франции и Германии антиэтатистские мотивы, апология безграничной свободы личности уже в конце XIX столетия связывались с анархизмом, обретавшим новый романтический ореол противостояния обществу. После почти полувекового забвения, не без поддержки массового увлечения Ницше, вспомнили и признали чуть ли не очередным «властителем дум» М. Штирнера, реабилитация которого в известной степени стала предвестием формирования неклассического анархизма. Ведь «Единственный и его собственность», эта нигилистическая апология автореференциальной индивидуальности, попирающей любые этические нормы и дискредитирующую любые доводы ratio, представляла собой максимально концентрированное выражение близких декадентству положений анархизма. Теодор Рандаль, автор одной из первых заметок о М. Штирнере на страницах французской периодики, признавался, что «достаточно прочесть эту книгу, чтобы почувствовать себя очищенным от греха, застрахованным от ошибок и освобожденным от гнёта, чтобы быть, наконец, свободным человеком...» [13, с. 317]. Не к этому ли стремились на первых порах многие французские, а за ними и отечественные декаденты?

В России, пусть и с некоторой задержкой, протекали схожие процессы: декаденты преодолевали индивидуалистическую отъединенность в общественности, «воскрешали» имя автора «Единственного...», что из всеми забытого гегельянца на страницах модернистских изданий превращался в «первого ницшеанца» и пророка переоценки всех ценностей [17]. Однако на первых порах религиозно-мистические откровения отечественных модернистов не требовали очевидной связи с политическим радикализмом и лишь имплицитно содержали те мотивы, что в скором времени подтолкнут к анархизму. Для открытого славословия анархизма потребовалась стремительная радикализация представлений об искомой религиозной общественности.

Ситуация резко изменилась с первой русской революцией, когда, по словам А. Белого, «революционная горячка охватила всех». Остро переживая оторванность своих эстетических и религиозно-философских установок от революционного процесса, отечественные символисты и представители нового религиозного сознания пытались, преодолевая, но не порывая со своими декадентскими основами, найти точки соприкосновения с революцией. И такой точкой, концентрирующей и направляющей умонастроения новой эпохи, показалась идея освобождения личности. В результате, глубокое недовольство секуляризированной (внерелигиозной) культурой, враждебной личности государственной и общественной жизнью, «мертвенным» христианством сводилось, в первую очередь, к борьбе за устранение препятствий в утверждении личностного начала. Только оставаясь верными своим новым идеалам и далекими от общественно-политических реалий, церковных и государственных институтов,

отечественные модернисты революционное утверждение личности привычно переводили в религиозно-метафизическую и мистическую плоскость.

Жажда личной веры в Бога и религиозного освобождения общественной жизни не находила опоры в наличии спектре общественно-политических сил и неизбежно вела к поиску своего рода «третьего пути» между правыми (монархическими, националистическими) и левыми (социалистическими) силами. Тогда как либеральная альтернатива многим, особенно радикально настроенным модернистам, казалась прозаичной и блеклой в условиях революционной «горячки». Радикализованный революцией пафос художественного, интеллектуального, общественного раскрепощения подталкивал к анархизму, привлекавшему, кроме прочего, своим максимализмом и столь близким художественной интеллигенции аполитическим бунтарством. Конечно, то был совсем не тот анархизм, что выступал лишь очередным изводом социалистических утопий и сопрягался с реалиями рабочего движения (анархо-коммунизм последователей П. Кропоткина, анархо-синдикализм) или же сектантское толстовство с его непротивленческими заповедями и всепрощающей кротостью. Новому религиозному сознанию требовался новый анархизм.

Оформление нового учения о безвластии, обретавшего черты религиозно-мистического «неприятия мира», тесно переплеталось с эволюцией философско-эстетических основ символистского мироизъерцания и установок на религиозное обновление искусства и жизни в целом, с дальнейшим развитием нового религиозного сознания и отечественной школы идеализма, совершившими поворот к славянофильству, софиологии Вл. Соловьева и консервативно-националистическим традициям русской мысли. «Приручение» антиэтатистских постулатов давалось по-разному, и конкретные формы анархизмов простирались от учения о «религиозной общественности», развиваемого «тройственным союзом» Мережковских и Д. Философова, «анархизма как обратной стороны религиозного соединения» Н. Бердяева до поэтического солипсизма с антисоциальными мотивами Ф. Сологуба и теоретических поисков путей достижения «абсолютной свободы» через «любовь» и «мистическое единение» А. Мейера.

Возможно, самой обсуждаемой попыткой сближения религиозно-мистических прозрений с идеалами безвластия оказался мистический анархизм Г. Чулкова и Вяч. Иванова, предполагавший синтез индивидуализма, мистико-религиозных откровений, идей «всеединства» с проанархистскими декларациями «последнего освобождения личности». Впервые термин «мистический анархизм» был использован Чулковым в нескольких статьях, опубликованных в 1905 году в журнале «Вопросы жизни». Несмотря на интригующее сочетание мистики и анархизма, очевидно, его будничное для русского модерна тех лет содержание. И программное сочинение Г. И. Чулкова «О мистическом анархизме»

со вступительной статьей «О неприятии мира» Вяч. Иванова [29] служило лишь тому подтверждением. В последнем освобождении, декларативной борьбе с догматизмом в религии, философии, морали и политике, как и в неприятии и преображении действительности, тотчас угадываются темы расхожие ещё в декадентские годы. Тот же Г. Чулков свои призывы к внутренней свободе и утверждению мистической личности в общественности, видимо, усвоил из уроков четы Мережковских, с которыми сотрудничал в журнале «Вопросы жизни». В построениях Вяч. Иванова об устремлениях к соборности и свободному, анархическому, единению людей, связанных общностью сознания также было малооригинального. Все эти идеи уже звучали и не раз на страницах модернистской печати, а в ходе революции их излишне декларативно и прямолинейно попытались увязать с анархизмом.

Учение Г. Чулкова и Вяч. Иванова поддержали И. Давыдов, А. Блок, С. Городецкий и многие другие, в первую очередь, петербургские символисты. Не заставили себя ждать последователи, отправившиеся по анархо-мистическому пути синтеза индивидуализма с соборностью (М. Гофман) [6]; не без влияния мистического анархизма развивались религиозно-идеалистические поиски А. Мейера [10; 11] и философско-эстетические построения К. Эрберга (К. А. Сюннерберга) [30; 31]. С мистическим анархизмом косвенно оказалась связана и попытка создания некоего литературного объединения, исповедующего художественные принципы «неприятия мира». Объединение не состоялось, разве что свет увидели три выпуска издаваемого Чулковым альманаха «Факелы» (1906–1908 гг.), во многом формально связавшие на своих страницах широкий круг писателей (кроме символистов участие приняли Л. Шестов, И. Бунин, Л. Андреев, Б. Зайцев, А. Ремизов, С. Сергеев-Ценский, О. Дымов и др.) [24].

Какого-либо организационного оформления мистический анархизм, как и все прочие анархизмы отечественных символистов и богоискателей, не получил, оставаясь движением мысли и слова на различных участках общественно-политического, религиозного, но, прежде всего, литературно-публицистического пространства. Собственно, выпуском нескольких статей, брошюр и сборников история мистического анархизма и исчерпывается. Однако отзывы, рецензии, критические очерки, полемические статьи на темы мистического анархизма и соборного индивидуализма, безгосударственной религиозной общественности и безвластной теократии, обильно рассыпанные в столичных газетах, журналах, альманахах, сборниках за 1906–1908 гг., создавали ощущение чуть ли не движения или, как минимум, широкого распространения соответствующих настроений.

Причины же литературной шумихи вокруг анархистствующих мистиков много позже обозначил сам Г. Чулков, вспоминая, как «неопытный автор слишком громко и неосторожно произнёс такие

слова, какие у многих тогда были в душе...» [28, Л. 12]. Действительно, на изломе революции болезнь мистической левизны поразила многих. Вслед за Октябрьской всероссийской стачкой, декабрьским вооружённым восстанием отчетливо пропало разочарование в перспективах революции при сохранении постреволюционного синдрома радикализма. «Мятежи» уходили «внутрь души» человека, а требования общественного переустройства обирались призывами к преображению личности и метафизических начал мироустройства, что только усиливало религиозно-мистические настроения среди широких слоев отечественной интеллигенции.

Собственно, именно на период спада (1906–1907 годы) революции пришла вся «долгая жизнь» индивидуалистических и декадентских анархизмов, о которых благополучно забыли, как только началось снижение общественно-политической активности. Связи отечественной литературы с анархизмом ослабевали сами собой по мере затихания отголосков революции, дальнейшей эволюции символизма и нового религиозного сознания в условиях постепенной стабилизации обстановки. Движение «вправо» бывших декадентов, «вправо» — к религиозно-консервативным традициям, снимало с повестки дня как безвластные формы неохристианского радикализма, растворявшиеся в мистике и соборных порядках, так и пределы освобождения личности, подвергая забвению все словесные баталии вокруг разноимённых анархизмов. На смену им заступала бульварная «санинщина», а чуть позже и салонная манерность эгофутуризма. Вся русская литература ко второму десятилетию растеряла свою социальную остроту, а новые игроки на её арене были далеки от философской и социально-политической проблематики, включая главных возмутителей спокойствия — футуристов, поглощённых исключительно эстетической стороной бунта.

Скоропостижная потеря интереса к проблематике соотношения анархизма и религии подсказывает, что союз их был довольно поверхностным, лишенным теоретической глубины, твердой веры в его возможность и перспективность, а также укорененности в общественно-политической практике. За редким исключением для символистов и представителей нового религиозного сознания анархизм остался лишь времененным и скоротечным увлечением. А учитывая его литературный характер, стоит ли удивляться, что нередко союз анархизма с религией и мистикой достигался за счет риторических параметров и стилистических нюансов, как в случае с Ф. Сологубом или несколько позже с анархо-биокосмистами и анархо-мистиками. «Последний русский декадент», певец отчужденности и смерти, в годы первой русской революции также приветствовал «великого безвластия согласный вечный строй». Выступая с критикой воззрений мистических анархистов, Сологуб всё же считал, что «путь» ими «указан верно» [16; 20].

В программных работах Сологуба времен первой революции [21; 22; 23] бросается в глаза их сходство чуть ли не с библейскими пророчествами или священными древнеиндийскими писаниями. Безусловно, повторение таких оборотов как: «Благословенно всё и во всём, в неизмеримости пространств и беспредельности времён, — ибо всё и во всём Я, и только Я, и нет иного, и не было, и не будет» [23, с. 76], невольно вызывают ассоциации с древнеиндийскими религиозно-философскими трактатами и в целом богословской традицией выражения безбрежности очередного Абсолюта, вне которого «нет бытия, ни возможности бытия». Прием в литературе отнюдь не новый и, в случае с Сологубом, даровал его текстам, в лучшем случае, привкус религиозности, не более.

Мистерии и пророчества Сологуба напоминали о расхожей в литературе того времени эксплуатации религиозных форматов и стилистики. Многие отечественные литераторы работали во всё ещё привычном религиозном контексте, используя те или иные элементы религиозных текстов, дабы лаконично выразить мысль, придать святости и таинства словам, прибавить им глубины и значимости. Нередко к тому подталкивали и простая бравада и эпатаж, склонность к гиперболам и патетике. Кажется, именно последнее очень характерно для текстов более поздних вариантов стилистических игр, в которых пересекались идеалы безвластия и христианские мотивы. Революционный катаклизм 1917 года и последовавшие форсированные трансформации российского общества порождали столь же изменчивые, неустойчивые, сменяющие друг друга течения в отечественном неклассическом анархизме. Значительная часть подобных течений, мало схожих в теоретическом и тактическом плане с привычными классическими образцами анархизма XIX — начала XX веков, была представлена зачастую небольшими группами единомышленников, среди которых обращает на себя внимание одна из самых экстравагантных групп — анархо-биокосмистов.

«О биокосмизме следует говорить или очень кратко, заметкой, или писать библию», — так претенциозно В. Анист начинал свое описание будней небольшой группы анархо-биокосмистов [1, с. 6]. Кажется, претензии на священное писание выдают лишь декларативность и рисовку очередной литературной группировки, претендующей на ниспрровержение устоев и, заодно, предстающей ещё одной иллюстрацией лингвистических параметров соотношения анархизма и религии. Впервые анархо-биокосмисты заявили о себе в декабре 1920 года в рамках Всероссийской секции анархо-универсалистов А. Гордина. Зачинателями выступили литераторы А. Святогор (А. Агиенко) и А. Ярославский, объединившиеся вокруг себя ряд столичных поэтов и художников (Э. Грозин, Н. Дегтярев, В. Анист, И. Линкст, художники В. Зикеев, П. Лидин и др.). Провозгласив себя началом «великой эры бессмертия и бесконечности», они создали в конце 1921 года организацию

«Креаторий российских и московских анархистов-биокосмистов» и стали устраивать публичные лекции, выступать в печати, участвовать в религиозно-философских дискуссиях, вечерах, диспутах с пропагандой идеи биокосмизма [24, с. 234–235]. Большинство искателей космической свободы особой религиозностью не отличались. Чаще они заявляли о необходимости продолжения борьбы с религиозным сознанием, но борьба эта обретала нередко богооборческий оттенок и порой перемежалась призывами к созданию новой религии с «Христом Биокосмистом».

Конечно, в их планах по написанию нового евангелия, прославлению нового Христа религиозности таковой было мало, а преобладала литературная поза, склонность к патетике и пафосу, прикрывавшей повторения тезисов основоположников русского космизма и вторичность стиля в отношении эгофутуризма. В известном смысле религиозные реминисценции объяснялись самой проблематикой биокосмизма. Видимо, вопросы вселенской справедливости, индивидуального бессмертия, воскрешения мертвых, интерпланетаризма и регенерации ещё не могли оторваться от своих религиозно-мистических корней и волей-неволей оперировали соответствующими образами и терминами.

Казалось бы, все псевдорелигиозные лозунги биокосмистов, поверхностные манипуляции с идеалами безвластия обесценивали саму проблему соотношения анархизма и религии, которая искренне волновала в начале века, а в 20-е годы превратилась в необязательную игру слов столичных литераторов. Но религиозная риторика биокосмистов не была только лишь игрой. Будучи вполне закономерным следствием анархических исканий в области максимального расширения границ самореализации личности, анархо-биокосмизм оказывался и не менее закономерным продолжением религиозного обновления. По крайней мере, проповедники интерпланетаризма искренне считали, что они продолжают и расширяют религиозно-мистическую практику своей телеологической концепцией освобождения личности от смерти и её жизни в космосе [7, с. 6].

Пафос освобождения на новом витке революционного процесса в 1917 году явственно захватил уже саму русскую православную церковь, в которой оформляются силы радикального обновления. Стихийный рост антиэтатистского движения с возросшим страхом грядущей анархии привели к тому, что к анархизму обратили взоры свои уже и священнослужители. Когда «революционный шквал, вздымая всё новые и новые волны, докатился до последних пределов» [4, с. 3], представители обновленческого крыла русской православной церкви, как некогда радикально настроенные модернисты, искали точки соприкосновения с развернувшимся в стране освободительным движением, пытаясь согласовать идеалы христианства со стихийной трансформацией общества. Взгляды и идейные поиски левого духовенства в известной мере выразил один из ос-

новоположников обновленчества А. И. Введенский, которому ещё предстояло прославиться в качестве обновленческого митрополита и «первоиерарха московского и всех православных церквей в СССР». В конце 1917 года он издал ряд брошюр с обоснованием необходимости обновления и говорящими заглавиями: «Паралич церкви», «Социализм и религия». Наиболее содержательной оказалась брошюра «Анархизм и религия», которая, на первый взгляд, представляла собой развернутую критику анархизма, рисовавшимся «логическим выводом, принудительным и неизбежным для всякого последовательного атеиста», для всех сторонников революции.

Введенский довольно своеобычно предлагал рассматривать анархизм, так как в сущностных элементах своих тот полагался не просто отрицанием всякого «архή», «всякой власти», но как высшее, всецелое утверждение личности человека, что подразумевало как «самоутверждение личности, доходящее до включения всего мира в узкие рамки индивидуального сознания (от Канта и Фихте до самого крайнего солипсизма)», так и «всё позволено человеку» (Достоевский), со всеми вытекающими отсюда реально-практическими последствиями [4, с. 6]. Подобное прочтение анархизма скорее отражало идейные пристрастия не столько анархистов, сколько самого священника и заодно левого духовенства, захваченного антропологическим поворотом русской мысли и мировоззренческими коллизиями эпохи модерна. В конечном итоге, Введенский ополчился против эмансиpации и последовательной автономизации личности с низложением высших инстанций, получивших своё развитие в западноевропейской гуманистической традиции. Введенский не анархизм критиковал, а в очередной раз разыгрывал не сходящую с церковных подиумов драму «человекобога», универсальную драму о секуляризации, лжесвятынях и гуманистической антропопатрии. Однако за критикой притязаний анархизма на «высшее, всецелое утверждение личности» проступало признание и расположение, что обернулось констатацией их родства с идеалами христиан в признании бесконечной ценности каждой человеческой личности. По сути, А. Введенский повторял доводы богоискателей начала века о богочеловечестве, ссылаясь для весомости аргументов на слова св. Афанасия Великого: «Христос вочеловечился, чтобы мы обожествились» [4, с. 47].

Симпатии к анархизму А. И. Введенского остались на бумаге, на практике же, как покажет будущее, он и обновленчество в целом выберет несколько иные приоритеты, согласуемые с коммунистическими идеалами и социоцентристскими моделями реорганизации общества. Правда, в самом начале 20-х годов, в сумятице социальных перспектив, дальнейшие преобразования церкви спорадично пересекались с эволюцией анархистского движения, в частности, с уже упоминаемым анархо-биокосмизмом. Среди поборников вселенской анархии и личного бессмертия заметно выделялся основоположник

этого течения — Александр Федорович Агиенко (А. Святогор). Родившись в семье священника, он долгое время оставался противником атеистического мировоззрения и был человеком верующим, соблюдал обряды и посты [9, с. 90]. Увлечение крайними революционными идеями и анархизмом обернулось не отказом от религиозной веры, но своего рода двойственностью в её отношении с постоянными колебаниями от страстного богооборчества к богоискательству и воинствующему атеизму.

Ещё до Первой мировой войны Святогор выступал с идеями иммортиализма и космоплавания, сочетая их с заветами неохристианства. В годы революционных потрясений на страницах украинского журнала «Шлях» он призывал к революции духа и коренному реформированию церкви, которую видел свободным объединением людей сильной воли, не ждущих сошествия Духа Святого, а возводящих его в себе. Своей свободолюбивой религиозностью он напоминал богоискателей и мистиков начала века, впрочем, не так явно идеи Святогора близки и обновленцам в лице А. Введенского. То был общий вектор антропологизации христианства в России, который на максимально радикальных своих участках соприкасался с анархизмом, отравившим предельные формы политического утверждения личностных начал.

В годы активности группы анархо-биокосмистов Святогор выступал на религиозных диспутах с богооборческими идеями, что не помешало ему в ходе раскола и фактически распада объединения биокосмистов совместно с епископом Пензенским Иоанникием (И. В. Смирновым) образовать в ноябре 1922 года «Свободную Трудовую Церковь» [9, с. 93–94]. С привычной для биокосмизма патетикой Святогор пишет уже радикальную программу новой «Церкви» с целью «обеспечить достижение тесного, живого, органического единства Церкви с современностью, а также добиться примирения религии с наукой и социализмом». «Социализация христианства» превратила церковь в дискуссионный клуб, в котором Святогор выступал с чтением своих стихов и заявлял, что Христос своим воскрешением ознаменовал бессмертие и жизнь во Вселенной. Каждый желающий мог высказаться на кафедре, а новообращенных призывали к восхвалению слияния науки с христианским началом, обещали жизнь в бескрайних просторах космоса и окончательную победу над природой [18, с. 5]. История СТЦ и религиозное реформаторство Святогора так же, как чуть ранее анархо-биокосмизм, оказались недолговечны и закончились для него новым идеальным кульбитом. Буквально через несколько лет, в середине 20-х, А. Святогор предстал уже последователем марксистско-ленинского материализма и атеизма, а в скором времени и членом Центрального совета Союза воинствующих безбожников СССР [23, с. 238–240].

Конечно, подобные метания в отношении как христианства, так и анархизма не трудно списать на саму эпоху беспрестанных перемен и превраще-

ний или на специфику витиеватой эволюции взглядов А. Святогора, который всего-навсего искал подходящие формы выражения и распространения заветных для него идей покорения космоса и личного бессмертия. Однако, сколько было тех, кто в течение 20-х годов прощался с анархистским прошлым. Святогор был далеко не одинок и в том убеждении, что формы религии обусловлены, в первую очередь, особенностями социально-экономической организации общества, изменения в которой предопределяют оформление новых религиозных систем. С последним доводом так и хочется согласиться, но если присмотреться к программным положениям СТЦ, то за коммунистическими лозунгами проступают общие принципы религиозного обновления и тех умонастроений, что были заложены в основание сближения анархизма и религии в России. Разве не отстаиваемая Святогором «вера освобожденного индивида» в моменты революционных потрясений оборачивалась актуализацией связи предельной политической и религиозной свободы личности? Подобная вера удачно вписывается в единый вектор эволюции религиозно-политической эманципации российского общества. Может быть, оттого артикулированная в 1924 году Святогором направляющая идеальная цель СТЦ «на основе данного христианством религиозного фундамента» создать «Всеседнюю Вековечную Религию Духа Грядущего Мира Бога-человечества» [14, с. 3–5] так напоминают построения адептов нового религиозного сознания времен первой русской революции.

Возможно, последнее знаковое пересечение эволюции неклассического анархизма и религиозного сознания в стране Советов связано с деятельностью так называемых анархо-мистиков. Начала этого импозантного идеально-литературного течения прослеживаются вскоре после октябрьской революции и связаны с деятельностью одного из лидеров анархистского движения в советской России — А. А. Карелина. Пользовавшийся доверием советского руководства и возглавлявший анархистскую фракцию ВЦИК нескольких созывов Карелин параллельно с привычной для тех лет активностью легального анархиста занимался организацией в различных городах России законспирированных кружков нового толка, членов которых в дальнейшем окрестили «анархо-мистиками» [17, с. 16]. Оправданно ли рассматривать их в качестве реинкарнации в России ордена тамплиеров, как считает ряд исследователей, трудно сказать. За создание А. А. Карелиным Ордена тамплиеров, в первую очередь, свидетельствовал А. Л. Никитин — автор фундаментальных работ по истории орденских организаций, действовавших в СССР в 1920–1930-е годы [12; 14], но его аргументация отнюдь не бесспорна. Сам Карелин предлагал использовать формы орденской организации «для распространения идей анархизма» [27, Л. 66(об) – 67], что расценивалось двояко: как стремление скрыть подлинно орденские устремления мистического плана от сподвижников-анархистов,

не признававших никакой «мистики», или, наоборот, как попытки духовным движением завуалировать политическое содержание. Судя по сохранившимся материалам, всё намного прозаичней и эзотерический характер нового течения оказался выражением пристрастий А. А. Карелина и ряда его сподвижников (А. А. Солоновича, Н. И. Проферансова и др.), желанием расширить социальную почву движения и найти дополнительные легальные формы его дальнейшего развития.

Анархо-мистицизм оформился в контексте общего возрождения и даже широкого распространения, особенно, в первой половине 20-х годов многочисленных оккультных и эзотерических групп, мистико-церковных и антропософских кружков, что, кроме прочего, занимали досуг граждан молодого советского государства, вырывая их из не-приглядных реалий. Интеллектуальная и малообязывающая игра в мистику и анархизм, политику и литературу, к тому же, казавшаяся безопасной (активной борьбы с советской властью не предполагалось), могла быть привлекательным времяпрепровождением, овеянным тягой к таинственному и запретному. Пик распространения нового литературно-эзотерического течения приходится на 1924–1925 годы, когда «рыцарские» кружки некоего абстрактного «Ордена» функционировали в Москве, Ленинграде, Нижнем Новгороде и некоторых других городах страны. Все они носили звучные названия: «Орден Света», «Орден Духа» и так далее, «посвященными» же, как правило, были представители художественной и вузовской интелигенции, студенчество, в меньшей степени служащие [5, с. 223–225, 229].

Конечно, религиозно-мистическое наследие средневекового рыцарства могло претвориться в стране Советов лишь символически и, прежде всего, на уровне внешнего антуража, стилизации с аллюзиями и слабыми претензиями на подобие. И тот во многом безалаберный коктейль из гностицизма, розенкрайцерства, теософии, оккультных наук, каковым представляло учение анархо-мистиков только доказывает это. Причины некоторой вос требованности анархо-мистицизма во многом схожи с обстоятельствами популярности религиозно-мистических анархизмов времен первой русской революции, что дополняется состоянием самого анархистского движения в 20-е годы, когда значительная часть его активистов вступала в ряды ВКП(б), подвергалась репрессиям или покидала пределы страны. О перспективах действенной борьбы за идеалы безвластия в стране Советов, ужесточавшей давление на альтернативные политические силы и, к тому же, сохранявшей ещё заветы мировой революции с мандатом на революционные преобразования, говорить не приходится. Требовалась иные формы движения, иное содержание прежних лозунгов и нет ничего удивительного, что борьба за последнее освобождение вновь приобретала религиозно-метафизические и мистические очертания.

В свете эволюции анархизма в России анархомистики близки к биокосмистам в главном — в стремлении перевести движение с пути активной политической борьбы за идеалы социальной революции на путь мирной работы по самосовершенствованию, индивидуальному развитию, с чем связывалась последующая эволюция всего общества. Во время допросов рыцарей «Ордена Света» на Лубянке те признавались, что главная цель их «...лежит в плане чисто этического порядка и заключается в нравственном совершенствовании личности через восприятие христианских добродетелей» [26, Л. 515]. Подобные признания в большинстве случаев были вполне искренними. В анархо-мистицизме, анархобиокосмизме проблематика будущего безгосударственного устройства под натиском мистики и паранаучного космизма отходила на второй план, вытесняясь добродетелью, вечностью, бессмертием и космосом. Анархобиокосмисты, многие анархомистики продолжали считать себя анархистами, но за их согласием с советской властью, пусть и с надеждой на то, что власть сама исчезнет по мере победы революции, за обращением к духовной сфере личного самосовершенствования, отчетливо пропадает не только сдача последних политических позиций, но и продолжающаяся девальвация идеалов анархизма. Так, для многих новоиспеченных «рыцарей света и духа» анархизм оставался лишь подходящим связующим звеном между религиозно-мистическими, литературными поисками и революционной эпохой. Вариативность же базовых теоретических положений антиэтатизма, отсутствие единых организационных основ вкупе с индивидуалистическими и антропологическими основаниями учения превращали анархизм в подходящую платформу религиозно-мистических поветрий и самых невероятных паранаучных систем.

Наметив разновеликие силы и социокультурные сферы притяжения религии и анархизма в первой четверти XX столетия, выделив некоторые общие черты этого неравномерного процесса, пропадает то общее, что стоит за казуальной поверхностью общественно-политической, религиозной и литературной жизни российского общества. Ни революция, ни отечественный анархизм, ни религиозно-мистическое брожение, ни кризисы духовные и политические не раскрывают сами по себе, либо в формальной их взаимосвязи того, что же обусловливало пересечение анархизма и религии. Сопоставляя отдельные течения неклассического анархизма, что, так или иначе, были связаны с религиозным обновлением и мистическими настроениями, сопоставляя оценки анархизма отечественных богоискателей и представителей церкви, обращает на себя внимание смысловой стержень их текстов. А именно — переживание и осмысление резкого, болезненного расширения пределов личностного самосознания и ломки традиционных устоев российского общества, обусловленной форсированной модернизацией страны.

На останках традиционализма вырисовывался субъект новых отношений — индивид, личность, гражданин — в экономическом плане мнящий себя владельцем собственного тела, жизни, имущества, труда; в политико-правовой перспективе — обладателем свобод, прав и обязанностей, а в религиозной жизни — свободным в вопросах веры, податливой в секулярной, светской культуре. Соответствующие социокультурные измерения обретали черты реальности на горизонте соответствия модификации мировосприятия с реорганизацией социально-экономических, политических и религиозных структур. Однако того исторического периода, весьма незначительного по своей хронологической протяжённости, который был отведён в России на утверждение нового человека и представлений о нём, оказалось недостаточно. Недостаточно для того, чтобы в социально-экономической, политической, религиозной сферах жизни российского общества образовалось достаточно подходящей и плодородной почвы в усвоении сопутствующих интеллектуальных интенций. Такой почвой нередко выступали религиозно-мистические сферы общественного сознания, подчас странным образом примирявшие разнокачественные мировоззренческие порядки.

Очень показательно, что одними из главных провозвестников «утверждения личности» и борьбы за её свободу оказались богоискатели и мистики. Н. А. Бердяев с полным на то правом заявлял с излюбленными нотками трагизма: «наша современная трагедия, неведомая бытым эпохам», неведомая тем, что «личность ощутила небывалую еще оторванность от мира, отъединение и тоску, необычайную жажду самоутверждения, жажду полноты и воссоединения...» [3, с. XXIV]. Трансформация мировоззренческих установок отечественной интеллигенции, антропологизация её мышления с характерным эмансиационным пафосом нашли прямое и яркое отображение в эволюции как религиозного, так и политического сознания. Именно антропоцентризм отечественной культуры начала века оказался той точкой пересечения многочисленных интеллектуальных ориентиров, в которой сходились разновеликие и разнокачественные силы притяжения анархизма и религии, общие в одном — в распознавании и усвоении идеи суверенной личности, закреплении её в индивидуальном и общественном самосознании. Без учёта этого эмансиационного антропоцентризма объяснение всех теологических, мистических и биокосмических анархизмов, симпатий обновленцев к безвластию как предельным формам утверждения личности превращается в набор случайных фактов, пристрастий и совпадений. Между тем, резкое обострение и радикализация эмансиационных настроений в моменты революционных катаклизмов вели к закономерному соприкосновению и пересечению религии и анархизма.

Изменения же самого характера сближения религии и анархизма в России первой четверти

XX столетия открывают, с одной стороны, углубление и расширение секуляризации сознания общества, а с другой, разочарование и обесценивание в анархистских идеалах. В пользу таких выводов говорит, как минимум, та необычайная легкость, с которой обращались биокосмисты и анархомистики 20-х годов с вопросами религиозного порядка и наследием анархизма. Религиозно-мистические поиски всё более удалялись от традиционных корней православного богословия, славянофильства и наследия В. Соловьева, превращаясь в поверхностную манипуляцию широчайшим спектром сакрального и эзотерического знания. Для анархомистиков, завершающих сколь-нибудь общественную практику пересечения анархизма и религии, собственно необходимость в признании Бога отпадала сама собой, так как духовное развитие и самосовершенствование личности представлялось, в первую очередь, как «самовосхождение к Непостижимому». Стоит ли говорить, что в подобных непостижимых пределах исчезает и необходимость в каких-либо политических идеалах. Тем временем, в стране, поглощенной реализацией социалистического проекта, социоцентристская модель построения светлого будущего вступила в принципиальное противоречие с любыми антропоцентристскими идеалами и теми ключевыми мировоззренческими измерениями, на которых, пусть и на краткие периоды революционных катаклизмов и преобразований, оказалось возможным сближение анархизма и религии.

Литература

1. Анист Б. Движения биокосмизма // Биокосмист (Креаторий московских анархистов-биокосмистов). — 1922. — № 1. — С. 6–7.
2. Бальмонт К. Элементарные слова о символической поэзии // Бальмонт К. Д. Стозвучные песни: Сочинения (избранные стихи и проза). — Ярославль: Верх. — Волж. кн. изд-во, 1990. — С. 263–280.
3. Бердяев Н. Мистика и религия // Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. — СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1907.
4. Введенский Ал.Ив. Анархизм и религия. — Пг.: Изд-е кооперат. т-ва духовных писателей «Соборный разум». 1918.
5. Гориневский Г. Воспоминания // Путь. — 1993. — № 3. — С. 217–231.
6. Гофман М. Соборный индивидуализм. — СПб.: Кружок молодых, 1907.
7. Гроздин Э. На пути к биокосмизму // Биокосмист. — 1922. — № 1. — С. 6.
8. Корецкая И. В. «Новый путь»: «Вопросы жизни» // Лит. процесс и рус. журналистика конца XIX — начала XX в.: 1890–1904: Бурж.-либерал. и модернист. издания / Отв. ред. Б. А. Бялик. — М.: Наука, 1982. — С. 179–233.
9. Крапивин М. Ю. Свободная трудовая церковь (1922–1925 гг.). Из истории обновленческого движения в русском православии первой половины XX в. // Новейшая история России. — 2014. — Вып. 1(9). — С. 90–105.
10. Мейер А. Бакунин и Маркс // Факелы. Кн. 2. СПб.: Изд. Д. К. Тихомирова, 1907. — С. 85–135.

11. Мейер А. (Под псевд. А. Ветров) Прошлое и настоящее анархизма // Факелы. Кн. 2. — СПб.: Изд. Д. К. Тихомирова, 1907. — С. 137–161.
12. Никитин А. Л. Мистики, розенкрайцеры и тамплиеры в Советской России: Исследования и материалы. — М.: Вече, 2006.
13. Обзор литературы о Штирнере / Сост. Б. В. Гиммельфарб и М. Л. Гохшиллер // Штирнер М. Единственный его собственность. Издание комментированное. Ч. II. — СПб.: Светочь, 1909. — С. 249–519.
14. Орден российских тамплиеров [В 3 т.] / Публ., вступ. ст., comment., указ. А. Л. Никитина. — М.: Минувшее, 2003.
15. Пересвет-Пересветов А. (Святогор А.) О задачах и целях «Свободной трудовой церкви» // Камо грядеши. — 1924. № 1. — С. 3–5.
16. Письмо Ф. Сологуба Г. Чулкову [от 15 июля 1906 г.] // РГБ. Ф. 371. Карт. 4. Ед. хр. 76. Л. 13–13(об).
17. Саводник В. Ницшеанец 40-х годов: Макс Штирнер и его философия эгоизма. — М.: Б.и., 1902.
18. Сапон В. П. Рыцари Сандей // Российский исторический журнал. — 1999. — № 3(23). — С. 9–21.
19. Святогор А. Бездельная вера и реальное дело // Известия ВЦИК. — 1923. — № 5. 10 янв. — С. 5.
20. Сологуб Ф. О недописанной книге // Перевал. — 1906. — № 1. — С. 40–42.
21. Сологуб Ф. Театр одной воли // «Театр». Книга о новом театре: Сб. статей. — СПб.: 1908. — С. 177–198.
22. Сологуб Ф. Человек человеку дьявол // Золотое Руно. — 1907. — Кн. 1. — С. 53–55.
23. Сологуб Ф. Я. Книга совершенного самоутверждения // Золотое Руно. — 1906. — Кн. 2. — С. 76–79.
24. Ударцев С. Ф. Биокосмизм: предпосылки возникновения, критика и ревизия теории анархизма // Труды XXV чтений, посвящ. разработке научного наследия и развития идей К. Э. Циолковского (Калуга, 11–14 сентября 1990). — М.: Ин-т истории естествознания и техники АН СССР, 1991. — С. 233–242.
25. Факелы [Альманах] / [Ред.-изд. Г. И. Чулков]. — СПб.: Изд. Д. К. Тихомирова (Кн. 1 — 1906; Кн. 2 — 1907; Кн. 3 — 1908).
26. ЦА ФСБ РФ. Д. Р-33312. Т. 7. Л. 515.
27. ЦА ФСБ РФ. Д. Р-35656. Л. 66(об)–67.
28. Чулков Г. И. Автобиография // РГАЛИ. Ф. 548. Оп. 1. Ед. хр. 243. Л. 12.
29. Чулков Г. И. О мистическом анархизме. — СПб.: Факелы, 1906.
30. Эрберг К. (К. А. Сюннерберг) Красота и свобода // Вопросы жизни. — 1905. — № 9. — С. 218–244.
31. Эрберг К. (К. А. Сюннерберг) Безвластие // Золотое Руно. — 1907. — Кн. 4. — С. 36–63.

УДК 329.285

П. И. Талеров

кандидат исторических наук,
доцент Санкт-Петербургского филиала Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»

КЛАССИКИ АНАРХИЗМА О РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ

Классики российского анархизма неоднозначно относились к религии и церкви. Как вера в христианские истины о добре, равенстве, свободе, ненасилии, безвластию религия вполне соответствовала анархистским представлениям о справедливом безгосударственном обществе. Однако, с другой стороны, религия как суеверие, культ, таинства, духовная основа и атрибут власти и государственности противоречила анархистскому мировоззрению. Кроме того, необходимо учитывать различия и эволюцию взглядов мыслителей на религию.

Ключевые слова: анархизм, религия, правительство, церковь, власть, Бакунин, Кропоткин, Толстой, государство, революция.

P. I. Talerov

The classics of anarchism about religion and church

Russian anarchism's classics of ambivalent attitude to religion and the church. The religion as the Christian belief in the truth of good, equality, freedom, non-violence, anarchy consistent in keeping with the anarchist idea of fair stateless society. However, on the other hand, religion as superstition, worship, sacraments, and spiritual foundation of the attribute of power and statehood contradict anarchist worldview. In addition, it's necessary to take into account the differences and the evolution of the views of the russian thinkers on religion.

Keywords: anarchism, religion government, church, political domination, Bakunin, Kropotkin, Tolstoy, state, revolution.

У классиков российского анархизма не было прямого и однозначного отношения к религии и церкви. По крайней мере, это отношение существенно отличается у М. А. Бакунина, П. А. Кропоткина и Л. Н. Толстого. Каждый из них прошел свой путь познания истины. И если Бакунин шел от Бога к безбожию, то Толстой, наоборот, совершил поворот к божественному идеалу уже по прошествии большей части своей жизни. Кропоткин же, как человек науки, видел в деятельности церкви тормоз социального прогресса, хотя, в отдельных случаях, по-видимому, и не отрицал промысла божьего...

Однако не просто определиться с понятием «религия»: заложенный в него смысл можно трактовать и узко (суеверие, вера в сверхъестественное, таинство и др.), и довольно широко (вера во что-либо, включая идею, Бога, творчество, благо и др.). Степень такой веры может тоже значительно различаться у того или иного индивида: от интуитивной, неосознанной тревожности через осознание внешнего фаталистического воздействия до слепого фанатизма без включения какой-либо логики и здравого смысла. Современный российский энциклопедический словарь определяет религию (от лат. *religio* — совместливость, благочестие, набожность, святыня, предмет культа,) как «мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), основанные на вере в существование Бога или богов, сверхъестественного». Хотя ныне существует большое разнообразие религиозных конфессий, здесь мы будем чаще обращаться к христианской религии и, в частности, к православию, в большей мере соответствующему

русской культурной традиции. Вместе с тем, важно отметить, что существуют общие характерные признаки религии, которым подчинены все существующие институты церкви. Большое разнообразие определений религии (более 200) можно разделить на две группы: 1) эксклюзивистские, которые настаивают на абсолютности какой-либо одной религии и соответственно содержащие только ее дефиницию, 2) инклузивистские, дающие чрезвычайно широкую дефиницию религии, под которую можно подвести по существу любое социальное явление [8, с. 488].

Анархизм как многогранное социальное явление, отрицающее власть, насилие, любое давление на личность, связано, в том числе, и с верой — верой в природную свободу человека, в справедливость, гуманизм. Анархизм, как и религию, можно характеризовать как определенное мировоззрение и мироощущение, а также поведение, активное действие, направленное на изменение существующего мироустройства. Хорошо известно, что революционеры (а Бакунин и Кропоткин относились именно к этой когорте — к революционным народникам) до исступления верили в актуальность и справедливость идей освобождения всего человечества от рабства и угнетения путем решительного свержения всяческой власти и отмены государства со всеми его атрибутами власти. С другой стороны, если вчитываться в догматы церкви, можно увидеть много общего между религиозными идеями всеобщего равенства и справедливости, отрицания насилия и угнетения и аналогичными призывами анархистов. Однако реальные действия апологетов как религии,

так и анархизма часто оказываются весьма далеки от исповедуемых ими истин.

Еще У. Годвин (W. Gogwin, 1756–1836), английский писатель и философ, заложивший в своем раннем учении зачатки анархических идей, считал, что «религия приспособляется во всех своих предписаниях к предрассудкам и слабостям человечества» [2, с. 67–68] и вместо того, чтобы предписывать получение людьми всего необходимого для удовлетворения своих потребностей, она, в лице своих институтов, создала вместо системы справедливости систему милосердия и благотворительности, которая «преисполняет богатых безосновательной гордостью, вследствие фальшивых похвал, расточаемых их поступкам, и в то же время делает бедных угодливыми» [2, с. 68]. По мнению мыслителя, истинная задача, стоящая перед религией и церковью, заключается в «искоренении всех представлений о снисхождении и о пре восходстве, и во внедрении всем людям сознания, что добросердечие они проявлять обязаны, и что на про симую ими помощь они имеют право» [2, с. 72].

Суровое порицание «занимающейся поучениями» христианской церкви высказывал французский философ и общественный деятель П. Ж. Прудон (P.-J. Proudhon, 1809–1865), известный проповедник анархизма, считая, что «церковь заблуждалась в области догматов и нравственности; физическая и математическая очевидность свидетельствует против нее». Источником порчи нравов религией, а отсюда — благочестивой ненависти и священных войн, было понимание того, что человек, создав Бога по своему образу и подобию, «стал обращаться с ним, как со своей собственностью, со своею вещью. Бог, представленный в чудовищных формах, сделался повсюду собственностью человека и государства» [5, с. 8]. С отделением духовного от светского и установлением свободы культа «влияние религиозных идей на ход развития общества становится чисто отрицательным, ибо ни один закон, ни одно политическое или гражданское учреждение не имеет ничего общего с религией» [5, с. 21–22]. Более того, Прудон подметил глубокое невежество в вопросах морали, которое проявляют церковные соборы и первосвященники: «Именно это глубокое невежество в области права, справедливости и общественной жизни губит церковь и навсегда дискредитирует церковное просвещение». Все христианские церкви не поняли учения Иисуса Христа; «все грешили против христианской морали и христианского учения; все повинны в поддержке ложных, нелепых, несправедливых и человеконенавистнических принципов». Теперь у церкви остается только одно: просить прощения у Бога и людей, «тогда народ, разочарованный, но верующий и милосердный, согласится» [5, 189–190]. И в этих сентенциях, пусть косвенно, ощущается определенное сочувствие христианской морали, к идеям которой оставался небезразличным классический анархизм.

В связи с этим, знаменательным представляется эволюционный путь развития Михаила Бакуни-

на от откровенно либеральных взглядов и религиозной веры к анархическим идеям. В 1830-х гг. его христианское мировоззрение было вполне определенным. Считая Иисуса Христа всемирным гением, богочеловеком, «проявлением абсолютной любви, бога в человеке посредством чувства», Бакунин в молодые годы отождествлял религию с философией, искренне считая, что «истинная философия и истинная религия должны вытекать из души. Всякая философия и всякая религия, идущие извне и не находящие отклика в уме и сердце человека, являются ложными» [1, с. 64]. И созданы философия с религией «не для подавления страстных движений человека, а для управления ими» [1, с. 69]. В своих письмах к родным и к сестрам Беер будущий анархист, находясь под влиянием немецкой идеалистической философии, убежденно писал о том, что всё, что есть благородного в человеке, включая искусство и науку, происходит из религии. Она бесконечна, и самые высокие помышления освящаются ею; «она дала нам любовь, любовь ко всему человечеству, частную любовь, частную жизнь, стремящиеся влиться в абсолютную любовь, в бесконечную жизнь» [1, с. 72] — патетически завершает Мишель.

Вместе с тем, не без основания допуская возможность ложного толкования евангельских изречений, Бакунин считал, что, окрестясь в мире абсолютной свободы и абсолютной любви и «приобщившись этой божественной любви, мы чувствуем себя существами божественными и свободными, предназначеными для освобождения еще порабощенного человечества и вселенной, остающейся еще жертвой инстинктивных законов бессознательного существования» [1, с. 209]. Здесь уже намечается трансформация взглядов мыслителя в сторону от традиционного религиозного восприятия Божественного к революционным идеям всеобщего освобождения под знаменем христианской религии. В ней он видел особую форму мышления, основу творческой силы и конечный результат человеческого развития; считал, что для религиозного человека нет зла, поскольку он «чувствует свое индивидуальное бессилие, зная, что всё могущество — от бога, и ждет от него просветления, благодати». Вместе с тем, в философско-религиозном миро созерцании будущего классика анархизма нарастает кризис. В «Гимназических речах Гегеля» (1838) Бакунин заявил, что без религии не может быть государства, что она «есть субстанция, сущность жизни всякого государства» [1, с. 213]. А в «Реакции в Германии» (1842) выдвинул идею о том, что демократия — это религия, и «демократическая партия действительно победит весь мир» только тогда, когда уразумеет эту истину, сама став религиозною. В этой поистине революционно-бунтарской статье, напечатанной под псевдонимом Жюль Элизар (Jules Elizar) по-французски, Михаил Бакунин, которого официальная церковь уже отнесла к врагам христианской религии, несколько иначе, чем ранее, трактовал свои религиозные взгляды, воинственно при-

зывая в политике действовать не только политически, но и религиозно — «религиозно в смысле свободы, единственно истинным выражением которой являются справедливость и любовь» [1, с. 224]. Вместе с тем, выдвинувшийся в начале 1840-х гг. в интеллектуальном мире нивелирующий революционный принцип, как и принцип автономии духа, вошел, по мнению русского революционера, «в глубочайшее противоречие со всеми ныне существующими положительными религиями, со всеми современными церквами». Предвещая великий всемирно-исторический переворот, который «будет носить не просто политический, но и принципиальный религиозный характер», Бакунин полагал, что «речь будет идти не меньше, чем о новой религии, о религии демократии, которая под старым знаменем с надписью „Свобода, равенство и братство“ начнет свою новую борьбу, борьбу на жизнь и смерть» [1, с. 240].

Но вот уже в конце 1840-х гг. М. А. Бакунин, встав в ряды революционной борьбы в Европе, диаметрально меняет свое отношение к традиционным формам философии и религии: «Долой все религиозные и философские догмы! Они представляют сплошной обман. Истина — это не теория, а факт, сама жизнь, это — общение свободных и независимых людей, это — святое единение любви, вытекающей из таинственных и бесконечных глубин личной свободы» [1, с. 243]. В этот период завершаются идеалистические опыты мыслителя и намечается переход к радикальному мировоззрению, к анархизму. Последовавшие после поражения европейских революций годы заключения и ссылки не отвернули Бакунина с намеченного пути, хотя в известной его «Исповеди», в переписке и сибирских публикациях вряд ли можно усмотреть будущую крамолу. 1860-е гг. социально-философское миросозерцание Михаила Александровича переносится в совершенно иное, нигилистическое, русло. Отношение к религии становится резко негативным, граничащим с атеизмом. Религия и свобода теперь не отождествляются, а противопоставляются: «Сегодня мир, как никогда, разделен на две системы, вечно противоположные: *божественный принцип и гуманистический, принцип авторитета и принцип свободы*». И далее: «Богословский принцип в своих двух различных параллельных, но неразрывно связанных воплощениях (*церковь и государство*) основан по существу на *презрении к человечеству*. Он открыто провозглашает беспомощность, неполнценность, гнусность, ничтожность человека» [1, с. 258–259]. Против этого принципа и власти выдвигается «*великий революционный принцип свободы, достоинства и прав человека*». Бакунин замечает реакционность церкви, стремящейся нивелировать все земные проблемы и конфликты, поскольку «в обычном и современном значении слово „религия“ говорит об обеднении земли ради неба и переносит решение человеческой участи на небо, неизбежно обрекая землю и вместе с ней живого, реального человека на деградацию, нищету и рабство» [1, с. 265].

А вот дальше, по мнению Бакунина, «за всеми божественными религиями должен последовать Социализм, который, взятый в религиозном смысле, есть вера в *исполнение предназначения человека на земле*». Именно такую веру, «новую, истинную религию, религию не небесную, а земную, не божественную, а человеческую», провозгласила Революция [1, с. 265]. Социализм в середине XIX в. воспринимался как синоним коммунизма, бесклассового и безгосударственного, свободного от насилия и начальства общества, в котором удовлетворяются самые насущные потребности каждого человека, вне зависимости от вклада последнего во всеобщее благосостояние. Хотя, с другой стороны, труд, освобожденный от эксплуатации, удовлетворяя интеллектуальную творческую потребность человека и, тем самым, наполняя содержанием его жизнь, позволяет самому социуму поддерживать на достаточно высоком уровне фонды общественного потребления. Только в таком значении видит Бакунин религиозную веру. «Свобода! Только свобода, полная свобода для каждого и для всех! — пишет он. — Вот наша мораль и наша единственная религия. Свобода — характерная черта человека, это то, что его отличает от диких животных. В ней заключено единственное доказательство его человечности» [1, с. 269].

Иначе стал оценивать Бакунин историческую роль государства, отнеся его к божественному институту. Человек, согласно любому религиозному учению, самостоятельно не может создать справедливое общество и управлять им, поддерживая общественный порядок и двигаясь к свободе и добру. Поэтому для достижения истины «человек нуждается в божественном откровении, для достижения справедливости — в божественном законодательстве, для примирения с богом — в церкви, для создания и сохранения политического и социально-го порядка — в государстве». А отсюда вытекает исключительность государства, стоящего выше человека и общества, «оно его господин, а не слуга». Разум государства возвышается над обычным человеческим разумом, а «особая справедливость», чаще всего противоречащая человеческому сознанию и логике, помогает создать «закон, который сохранит государство, — закон эгоизма». Этому «трансцендентальному, иррациональному разуму должен подчиниться индивидуальный разум, так же как свобода должна безмолвствовать перед порядком, установленным государством, т. е. богом» [1, с. 265–266].

Всё больше врастая в анархическое миросозерцание, Бакунин всё дальше уходит от религиозного начала, объявляя решительную войну всему божественному, церковному, иррациональному, идеалистическому. В неопубликованном при жизни мыслителя творческом наследии можно встретить довольно резкие оценки природы и сущности как христианства, так и всей религии: «систематическое, абсолютное обеднение, уничтожение и порабощение

человечества в пользу божества — высший принцип не только всякой религии, но и всякой метафизики, как деистической, так и пантеистической». И далее: «существование Бога логически подразумевает самоотречение человеческого разума и человеческой справедливости; оно является отрицанием человеческой свободы и необходимо приводит не только к теоретическому, но и к практическому рабству» [1, с. 279–282]. Здесь мы уже не встретим ни отождествления свободы с религией, ни их тесной взаимосвязи, нет и намека на чувственное проявление Бога в человеке. Всё с точностью наоборот. Опыт революционной борьбы, бунта против государственного насилия, чашу которого пришлось испить русскому революционеру в полной мере, научил его более критично относиться к проповедуемых церковью религиозным догматам. Вынося религию жесткий бескомпромиссный приговор, Бакунин утверждает, что она оказывает деморализующее и пагубное влияние на людей, убивая в них разум, и, «наполняя умы божественными нелепостями, доводит народ до отупения, главного источника всякого рабства» [1, с. 313]. Внедряя в людях «презрение к земной жизни в виду небесного блаженства», она убивает в них энергию к труду и производительную мощь. Убивая в людях справедливость, религия склоняет «весы в сторону более сильных, на которых по преимуществу изливается божественная благодать, заботливость и благословение». А убивая в людях человечность, заменяет ее «в их сердцах божественною жестокостью». Более того, «справедливость, эта будущая мать равенства, раз только она перенесена религиозной фантазией в небесные области и переделана в божественную справедливость, тотчас же возвращается на землю уже в теологической форме благодати и, становясь всегда и везде на сторону самых сильных, сеет среди людей лишь насилия, привилегии, монополии и все чудовищные неравенства, освященные историческим правом». Все религии строятся на крови, все они жестоки, поскольку «все покоятся главным образом на идее жертв, то есть на вечном обречении человечества ненасытимой мстительности Божества» [1, с. 459–460]. Вместе с тем, религия представляет собой своеобразный предохранительный клапан, необходимый для народа. Как говорил Вольтер, «если бы Бог не существовал, его надо было бы изобрести». Есть, по мнению Бакунина, разряд людей, которые, «если и не верят, должны по крайней мере казаться верующими». К этой категории относятся все «мучители, угнетатели, все эксплуататоры человечества, священники, монархи, государственные люди, военные, общественные и частные финансисты, чиновники всех сортов, полицейские, жандармы, тюремщики и палачи, монополисты, капиталисты, ростовщики, предприниматели и собственники, адвокаты, экономисты, политики всех цветов, до последнего бакалейщика». В этой когорте священник, наделенный особыми привилегиями, превращается в божественного палача и в нем всегда

(пусть где-то в глубине сердца или воображении ума) остается «что-то жестокое и кровожадное» [1, с. 453].

По этим-то причинам Бакунин и объявляет войну не только государству, но и всякой религии, призывая, ради спасения свободы и безопасности, «освободить массы от религиозных суеверий» [1, с. 282]. Уничтожив политическую власть и ликвидировав государство, этот «вопрос об уничтожении религиозных идей и религиозных культов» становится самым неотложным, поскольку, «пока религиозные идеи не будут радикально искоренены из представлений народов, полная эманципация народа останется невозможной» [1, с. 388]. Освобождение, по мнению мыслителя, возможно лишь двумя путями: *«распространением rationalной науки и пропагандой социализма»*. У сведенного в интеллектуальном, моральном и материальном отношении к минимуму человеческого существования народа остается лишь три средства для выхода из такого состояния, «из коих два мнимых и одно действительное. Два первых — это кабак и церковь, разврат тела или разврат души. Третье — социальная революция». И лишь одна социальная революция «будет обладать силой закрыть в одно и то же время и все кабаки, и все церкви» [1, с. 452–453].

Мятежный князь Петр Алексеевич Кропоткин в своих социально-философских произведениях продолжил антиклерикальную и антирелигиозную критику с позиций теории анархизма-коммунизма. Научный подход к анализу сложных общественно-политических проблем пронизывает все творчество Петра Алексеевича. Источником любого поступка человека, добродетельного или порочного, привлекательного или отвратительного, он видит стремление личности более полно удовлетворить свои природные потребности либо избежать возможного страдания. При таком объяснении механизма поведения человека, что отвергают лишь те, кто не доверяет науке и руководствуется не разумом, а чувствами и предрассудками, нет места божественному промыслу, сверхъестественным силам, исключается сама мысль о бессмертной душе. В самом деле, «если человек всегда повинуется потребностям своей природы, если он, так сказать, не что иное, как „сознательный автомат“, где же место для бессмертной души? Что стало с бессмертием — этим последним убежищем тех, кто много страдал и мало знал радостей и кто верит поэтому, что найдет вознаграждение в другом, загробном мире?» [3, с. 19].

Именно в предрассудках воспитывался человек, когда ему внушалась мысль о том, что он, «представленный самому себе, становится диким зверем». А отсюда недалеко до «войны каждого против всех» и всеобщего разрушения и гибели. Чтобы не допустить таких трагических последствий, необходимыми становятся поставленные над человеческой толпой избранники: «священник, законодатель и судья со своими помощниками: полицейским и палачом». Как раз они и не допускают всеобщей драки всех

против всех, воспитывая людей в уважении к закону. Они «учат их дисциплине и ведут их твердой рукой к тем грядущим дням, когда лучшие понятия созреют в „ожесточенных сердцах“ людей и сделают кнут, тюрьму и виселицу менее необходимыми, чем теперь» [4, с. 276–277]. В молодых умах «всегда искусно развивали, и до сих пор развиваются, дух добровольного рабства, с целью упрочить навеки подчинение подданного государству»; все должны «упражняться в одной добродетели: учиться быть рабами государства. Государство — твой бог!». С этой целью всегда стремились задушить философию, проникнутую любовью к свободе, извратить историю, исказить психологию личности и общества, оправдывая «граштенный союз — из солдата, попа и палача» [4, с. 447].

Как и Бакунин, Кропоткин объявляет войну, но «не только отвлеченной троице: закону, религии и власти», — он предлагает вступить «в борьбу со всем этим грязным потоком обмана, хитрости, эксплуатации, развращения, порока — со всеми видами неравенства, которые влиты в наши сердца управителями, религией и законом». «Мы объявляем войну, — продолжает Кропоткин, — их способу действовать, их форме мышления» [3, с. 38]. Однако нельзя прийти к новым формам высшей нравственности, традиционно используя для этого церковь с ее религиозными догматами. Хотя последняя и проповедует среди народа чувства равенства, глубокой сплоченности и единения, но их широкое распространение возможно лишь в иных, новых формах и в иных условиях, поскольку «церкви за владевали ими, чтобы использовать их в пользу духовенства», аналогично тому, как и «экономическое освобождение произойдет только тогда, когда будут разбиты старые политические формы, нашедшие свое выражение в государстве» [4, с. 329–330].

Обиняком по отношению к анархистским взглядам М. А. Бакунина и П. А. Кропоткина находится христианский анархизм Л. Н. Толстого. Если первые пришли к атеистическому отрицанию религии как основы социальной иерархии, то Лев Николаевич, наоборот, именно в религии, в особенности, христианской, находил перспективы общественного освобождения от государственного и всех прочих разновидностей насилия. Сущность всякой религии великий русский писатель видел в отношении человека к окружающему его бесконечному миру, «или началу и первопричине его, и разумный человек не может не находиться в каком-нибудь отношении к нему». Поэтому человек не может жить без религии, т. е. без какого-либо отношения к миру, так же, как невозможно представить человека без сердца. А отношение к миру у человека может выражаться только в двух формах: «личное, состоящее в признании смысла жизни в благе личности, приобретаемом отдельно или в соединении с другими личностями, и христианское, признающее смысл жизни в служении пославшему человека в мир. Второе же

отношение человека к миру — общественное — в сущности, есть только расширение первого». В определении религии Толстой видел три различных значения: первое приписывают религии люди, «верующие в какую-нибудь одну из существующих религий и считающие поэтому эту одну религию истинною». Они полагают, что «религия есть известное, данное богом людям истинное откровение и вытекающее из этого откровения богочтание». Во втором значении «религия есть свод известных суеверных положений и вытекающее из этих положений суеверное богочтание». Такое значение приписывают религии люди неверующие вообще или не верующие в ту религию, которую они определяют. Третье же значение приписывают религии «люди равнодушные к религии как религии, но считающие ее полезным орудием государственности». Они считают религию сводом «придуманных умными людьми положений и законов, необходимых грубым народным массам как для их утешения, так и для сдерживания их страсти и для управления ими». Но все три этих определения не раскрывают, по мнению Толстого, сущность религии, а лишь обозначают веру «людей в то, что они считают религией». Под понятие религии при первом определении «подставляется вера того, кто определяет религию; при втором определении — вера других людей в то, что эти другие люди считают религией; при третьем определении вера людей в то, что им выдают за религию» [7, с. 3–19].

При таком размытом (инклузивистском, как сказано выше) определении религии, на наш взгляд (здесь даже можно усмотреть аналогию с понятиями «анархия», «акратия», «анархизм»), под ней можно понимать всё, что угодно, включая, например, веру в светлое будущее, в то, что «завтра будет лучше, чем вчера». Вместе с тем, религиозная вера четко и определенно относится к вере в божественное, к трансцендентному, чему человек не может противиться или противодействовать, находясь по отношению к нему в фатальной зависимости. И, на верное, мало сводить различия между существующими религиями лишь к сопутствующим им по своим географическим, этнографическим и историческим условиям или признакам. Однако в своих основных философско-религиозных работах («В чём моя вера?», «Царство божие внутри вас») Л. Толстой обращается именно к учению Иисуса Христа, которое, по мнению писателя, в обществе явно позабыли, втянувшись в бесконечные распри, конфликты и войны. Больше всего во всем Евангелии трогало и умоляло Льва Николаевича то учение Христа, в котором «проповедуется любовь, смирение, унижение, самоотвержение и возмездие добром за зло» [6, с. 306–308]. Именно в этом заключалась сущность христианства для Толстого, но ее-то он и не увидел в учении православной церкви: «Оттолкнули меня от церкви и странности догматов церкви, и признание и одобрение церковью гонений, казней и войн, и взаимное отрицание друг друга разными исповеданиями;

но подорвало мое доверие к ней именно это равнодушие к тому, что мне казалось сущностью учения Христа, и, напротив, пристрастие к тому, что я считал несущественным». Правила, которые диктовала церковь, нисколько не приближали Толстого к дорогому ему «христианскому настроению и, скорее, удаляли от него». Больше всего смущало нашего писателя то, «что всё зло людское — осуждение частных людей, осуждение целых народов, осуждение других вер и вытекавшие из таких осуждений: казни, войны, всё это оправдывалось церковью». С другой стороны, учение Христа о смиренении, неосуждении, прощении обид, о самоотвержении и любви «на словах возвеличивалось церковью, и вместе с тем одобрялось на деле то, что было несовместимо с этим учением» [6, с. 311–313]. В поисках христианской истины Толстой сделал серьезную попытку глубоко проанализировать Евангелия. По мнению мыслителя, слова «не противиться злу или злому», понятые в их прямом значении, были для него истинно ключом, открывшим ему буквально всё. А не противиться злому — значит «не противиться злому никогда, т. е. никогда не делай насилия, т. е. такого поступка, который всегда противоположен любви. И если при этом тебя обижают, то перенеси обиду и все-таки не делай насилия над другим». Поэтому становится невозможным одновременно «исповедовать Христа-бога, основа учения которого есть непротивление злому, и сознательно и спокойно работать для учреждения собственности, судов, государства, воинства, учреждать жизнь, противную учению Христа, и молиться этому Христу о том, чтобы между нами исполнялся закон непротивления злому и прощения» [6, с. 315].

Выступив таким образом со своими откровенно анархистскими взглядами в оппозиции к официально действующему духовному ведомству, с петровских времен относящемуся в Российской империи к атрибутам власти, Лев Толстой, тем самым, навлек на себя недовольство и непосредственно репрессии со стороны Русской православной церкви, попытавшейся даже формально отлучить строптивого писателя от церкви и давшей команду повсеместно предавать его имя анафеме. Хотя на самом деле конфликт можно было свести к теологическому спору, но уж очень неординарной личностью был Лев Николаевич, да и полюбовно решить проблему не представлялось возможным именно из-за особо-

го статуса РПЦ. Как можно было изменить политику государства и церкви, устранившиесь от правления или хотя бы ослабив свое влияние на общее состояние дел в обществе?

Таким образом, кратко подытоживая сказанное, можно отметить в целом негативное отношение классиков российского анархизма к церковным догматам и неоднозначность в отношении к религии как таковой. Религия, трактуемая расширительно, как вера в христианские истины о добре, равенстве, свободе, ненасилии, безвластию вполне коррелировала с анархистским представлением о справедливом безгосударственном обществе. Однако религия как суеверие, культ, таинства, духовная основа и атрибут власти и государственности претила анархистскому мировоззрению. В любом случае, анархисты всегда выступали против слепого повиновения кому- или чему-либо вопреки логике и собственным и/или общественным потребностям и интересам.

Литература

1. Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма / [Вступ. ст. «М. А. Бакунин как философ», с. 3–52; сост., подготовка текста, примеч. В. Ф. Пустарнакова]. — М.: Мысль, 1987. — 573, [1] с., 1 л. порт. — (Для науч. б-к).
2. Годвин У. О собственности / Пер. с англ. и комм. С. А. Фейгиной; вступ. ст. В. П. Волгина. — М.: Изд. АН СССР, 1958. — 261 с. — (АН СССР. Предшественники научного социализма).
3. Кропоткин П. А. Нравственные начала анархизма. — Лондон: Листки „Хлеб и воля”, 1907. — 64 с. — (На тит. л. номер изд.: № 5).
4. Кропоткин П. А. Хлеб и воля; Современная наука и анархия / Ин-т философии АН СССР; Филос. о-во СССР; [Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. С. А. Миноянца; Предисл. Э. Реклю; Журн. «Вопр. философии» и др.]. — М.: Правда, 1990. — 638 с., 1 л. порт. — (Из истории отеч. филос. мысли).
5. Прудон П. Ж. Что такое собственность? или Исследование о принципе права и власти; Бедность как экономический принцип; Порнография, или Женщины в настоящее время / Подг. текста и comment. В. В. Сапова. — М.: Республика, 1998. — 367 с. — (Б-ка этической мысли).
6. Толстой Л. Н. Полное собр. соч. в 90 т. — Т. 23: Произведения 1879–1884. — М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1957. — XXXIII [2], 583, [1] с., порт.
7. Толстой Л. Н. Полное собр. соч. в 90 т. — Т. 39: Статьи 1893–1898. — М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1956. — LX, 260, [1] с., порт.
8. Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. — 7-е изд., перераб. и доп. — М.: Республика, 2001. — 720 с.

УДК 299.572(059)

Д. Д. Гальцинкандидат исторических наук,
научный сотрудник Библиотеки РАН

СОВРЕМЕННОЕ ЯЗЫЧЕСТВО НА ЗАПАДЕ: ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ И ОБЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Современное язычество (неоязычество) формируется на Западе в качестве альтернативной религиозности с начала XX в. Оно представляет собой множество религиозных, духовных, философско-мировоззренческих традиций, чаще всего основанных на культурно-историческом наследии неавраамических религий. Эти традиции не обладают непосредственной преемственностью от тех религий, к которым они обращаются за вдохновением, но нередко с ними себя идентифицируют. В XX в. зарождается множество религиозных деноминаций, которые можно определить как реконструкционистские и синкретические язычества. Первые стремятся по возможности точно реконструировать древние религии, вторые более или менее свободно конструируют новые учения и культуры на основе религиозного наследия прошлого. В статье рассматриваются основные этапы развития современного язычества в XX — начале XXI вв., дается попытка определить основные черты современного западного язычества как нового религиозного движения.

Ключевые слова: современное язычество, неоязычество, новые религиозные движения, викка, асатру, друидизм, реконструкционизм, синкретизм.

Galtsin D. D.

Modern Paganism in the West: Its Evolution and Main Characteristics

Modern Paganism, or Neopaganism, has been present in the West as an alternative religion since early 20th century. It is a plethora of religious, spiritual and philosophical traditions, mostly based on the heritage of non-Abrahamic cultures. These traditions, however, historically are not continued religions which they use for inspiration, though they sometimes identify with those religions. The 20th century has seen an emergence of many religious denominations which can be defined as Reconstructionist or Eclectic Paganism. The former seek to reconstruct the ancient religions, the latter more or less freely construct new teachings or rituals based on the legacy of the past. I trace the main phases in the evolution of the 20th— 21st century modern Paganism and try to define the main characteristics of modern Western Paganism as a new religious movement.

Keywords: modern Paganism, Neopaganism, new religious movements, Wicca, Asatru, Druidism, Reconstructionism, Eclecticism.

За последнее время в отечественной религиоведческой литературе, посвященной неоязычеству, прослеживается интерес к истории зарубежных инвариантов этой религиозности. Однако в доступных публикациях этот интерес сосредотачивается на определенных областях движения — либо на современном языческом ведовстве [5], либо на «этнических» язычествах [4]. Настоящий очерк посвящен истории оформления современного западного язычества в качестве специфической религиозности до первых десятилетий XXI в. в различных его проявлениях и деноминациях. Понимая невозможность исчерпывающе охватить, даже в виде энциклопедии, все протеическое разнообразие современного язычества, я ставлю своей целью обозначить основные направления его развития.

Современное язычество или неоязычество — термин, не менее проблематичный в исследовательской и популярной литературе, чем сам термин «Запад». В настоящей статье понятие «Запад» географически охватывает США и Канаду, южную Европу, Израиль, романские, германские и не входившие в СССР славянские страны Европы, а также Литву, Латвию, Эстонию и Армению.

Границы современного язычества очертить весьма непросто. В этой статье, следуя за Воутером Ханеграаффом, я попробую использовать определение «современное язычество» как «эссенциально-интуитивный» термин, который первоначально не нуждается в определении, поскольку «предполагается, что мы и так знаем, о чём говорим» [Ханеграафф здесь пользуется терминологией И. Снука (Snoek): [24, p. 8]. При этом важно помнить следующее:

1. «Язычество» (англ. Paganism (иногда — Heathenry) и его кальки в других языках) — это самоназвание большей части тех групп, индивидов и традиций, о которых пойдет речь. Это эмный термин, который здесь используется в этном смысле — притом лишь в сравнительно небольшой области его этное использование окажется шире.

2. «Неоязычество» — вполне легитимное русское название всего большого движения, однако, поскольку некоторые его представители могут воспринимать «неоязычество» как пейоративный термин (и это слово действительно иногда используется как таковой агрессивными противниками современных язычников с целью делегитимировать

движение), есть причины пользоваться им с осторожностью. «Современное язычество» (Modern Paganism) как исследовательский термин, в частности, популяризируется единственным международным рецензируемым журналом в области академического исследования язычества “The Pomegranate”.

3. Отнесение многими, особенно отечественными авторами современного язычества к движению «Нью-Эйдж» крайне проблематично. Т. н. «Нью-Эйдж» — самостоятельное явление современной культуры и к язычеству имеет не большее отношение, чем к любой другой религиозной традиции.

Также необходимо уточнить, что я говорю о «язычестве Запада» просто потому, что об отечественных течениях современного язычества уже существует богатая русскоязычная литература как научного, так и научно-популярного характера. О видах язычества, отличных от этно-ориентированных традиций Восточной Европы и Азии, научной литературы на русском языке практически нет. Но по существу современные язычества бывшего СССР выглядят органической частью общемирового язычества, и моя задача — контурно обрисовать этот общемировой контекст.

Современное язычество — это множество религиозных, духовных, философско-мировоззренческих традиций, чаще всего основанных на культурно-историческом наследии неавраамических религий. Эти традиции не обладают непосредственной преемственностью от тех религий, к которым они обращаются за вдохновением, но нередко с ними себя идентифицируют. Вместе с тем, современное язычество возникает в начале — середине XX в. в культурах, где доминируют различные версии христианства, и это обстоятельство оказывается весьма важным. Практически каждая из деноминаций современного язычества вынуждена определять свою позицию по отношению к «большим» религиям — и, вопреки расхожим стереотипам, эта позиция далеко не всегда непримиримо антагонистична. В то же время, «большие» религии за все времена существования язычеств в целом пока не увидели серьезной угрозы в этих маргинальных новых религиях, и могут себе позволить не замечать их, со-средотачивая апологетические ресурсы на фронте борьбы с другими вызовами современного мира. Наконец, почти все язычества практикуются малыми группами (самые многочисленные религиозные объединения могут объединять несколько тысяч человек, но они крайне редки), структурно варьирующими между сетевым объединением энтузиастов и культовым обществом.

В качестве базовой рабочей классификации групп и направлений современного язычества я могу предложить следующую:

1. Реконструкционистское язычество. Язычества, в которых особый упор делается на преемственность с историческим материалом, к которому они обращаются (вплоть до полного отождествления

с «древней верой предков»). Реконструкционисты стремятся к наибольшей адекватности собственной практики и учения древней религиозности. Иногда подобные традиции обозначаются как «этнические религии». Славянские язычества, доминирующие в России, следует отнести в эту категорию, т. к. решающей для них является риторика «этнического» и «традиционного» («славянского» или «русского»).

2. Синкретическое язычество. Традиции, основанные на ряде заимствований из разных источников, в которых самими практиками/создателями декларируется факт изобретения или инновации. Одновременно, риторика «этнического» здесь не играет большой роли, и ее нередко заменяет риторика «Природы». Как правило, в этих традициях особенно сильно ощущается влияние западного эзотеризма. Классическим примером традиции такого рода является викка, которая своим безразличием к риторике «этнического» напоминает мистериальные религии поздней античности.

Такая классификация восходит к М. Стримиска [47, р. 18–22], хотя я предпочитаю использовать термин «синкретическое» язычество там, где Стримиска говорит о язычестве «экlecticском», чтобы не создавать путаницы между этой категорией и наименованием одного из современных течений викки — «экlecticская викка». Термин «реконструкционизм» никак не связан с исторической реконструкцией, хотя субкультура реконструкторов в некоторых странах (в т. ч. в России) является пишательской средой для общения язычников и распространения языческих традиций.

При этом важно помнить, что исторический миф о тайном выживании традиций в эпоху христианизации может быть важен как для реконструкционистских групп (балтские и германские язычества), так и для синкретистов (викка, духовность Богини). В действительности, как изобретение нового материала, так и заимствования из наследия дохристианских религий важны для всех языческих групп, и зачастую изобретение может играть решающую роль в традициях, позиционирующих себя как «древняя вера» той или иной группы.

Общим для всех направлений современного язычества является апелляция к наследию религий доистории, древнего мира или средневековья. Чаще всего это наследие не связано с мировыми или откровенными религиями (хотя существуют значимые исключения: христоязыческие традиции и традиции «магического иудаизма» развиваются с 1990-х гг., и в целом находятся ближе к традициям языческого спектра, чем к христианству или иудаизму; как и для язычников, для представителей этой религиозности важна манифестация божественного в Природе, реабилитация магии, сексуальности и физического бытия человека, отказ от фундаменталистского толкования священных текстов, отказ от позиции «единственной истинной веры» [25]). В качестве источников для современных язычников могут вы-

ступать как оригинальные тексты, написанные в древности и средневековье, и принадлежащие собственно практикам древних религий (1), так и внешние свидетельства о древних традициях — в том числе, тексты, написанные христианами (антиязыческая полемика и художественная литература) (2) и реконструкции, выполненные учеными и авторами художественной литературы (3). Примерами текстов первого типа являются древнегреческие гимны богам и гомеровские поэмы (источники эллинского реконструкционизма); примеры текстов второго типа — поэтическая и прозаическая Эdda (скандинавский реконструкционизм), «Мабиногион» и ирландские сказания (кельтский реконструкционизм и синкретические версии друидизма, некоторые традиции вики и «кельтской духовности»), Повесть временных лет, «Слово о полку Игореве» (славянские язычники); примеры текстов третьего типа — книги антрополога-любителя Маргарет Мюррей (викка), археологические реконструкции «цивилизации Старой Европы» Марии Гимбутас и книга Роберта Грейвса «Белая Богиня» (духовный феминизм, «кри-клийминг», эклектическая викка).

В литературе возникновение современного язычества на Западе в XIX в. чаще всего связывается с такими явлениями как секуляризация европейских культур, появление наций и национальных государств, европейский колониализм, законодательное утверждение принципа свободы совести. Исследователи выделяют религиозно-магические практики поздней античности, средневековья и Возрождения в качестве важнейших источников современного язычества [30], говорят о наследии Просвещения в современном язычестве [17], о влиянии на него культурных движений Просвещения и романтизма [49, р. 127–130], а также дискурса о язычестве в европейской науке эпохи колониализма [32, р. 5–8]. Значительную роль в становлении современного язычества сыграла антропология XIX — первой половины XX вв. [34, р. 2–4]. Язычество также может рассматриваться как уязвимое религиозное меньшинство, представляющее на религиозной карте Запада «вызов христианской гегемонии» [10, р. 66–79]. Основательно исследована тема взаимосвязей современного язычества и национализмов XIX — XX вв. [8, р. viii — x].

Первые деноминации современного язычества на Западе появляются с 1920-х гг.. Как правило, они представляли собой неформальные общества единомышленников, эзотерические ложи или общественные организации. Примерами этих ранних групп являются Адонистское общество Франца Зэттлера (Австрия, 1926–1930-е гг.) [23], германское «Движение немецкой веры» (Deutsche Glaubensbewegung, 1933–1945), латвийское движение Диевтуриба [6], литовское «балтское язычество» (1920–30-е гг.), Первая английская церковь Одина Александра Рад-Миллза (First Anglecyn Church of Odin, Австралия, 1930-е гг.). Первая деноминация подобного рода, которая была официально признана государством

в качестве религии — американская Церковь Афродиты, основанная в 1938 г. русским эмигрантом Глебом Евгеньевичем Боткиным [21]. К современному язычеству иногда относят себя последователи телемы — религиозной традиции, основанной Алистером Кроули и восходящей к европейской церемониальной магии XIX в. Такая идентификация, в большинстве случаев, однако, продиктована скорее религиозными симпатиями отдельных членов *Ordo Templi Orientis*, а не общей политикой ордена или других телемитских организаций.

До Второй Мировой войны, впрочем, ни одно из ранних движений не сформировалось как устойчивое религиозное сообщество. Основной их чертой было наличие харизматических лидеров, вокруг которых формировался круг почитателей. Этот круг никогда не был велик (крупнейшие группы могли насчитывать сотни последователей), а учение движения практически полностью определялось лидерами. Использование риторики «национального», «народного» или «расового» было правилом, из которого существовали значимые исключения (Церковь Афродиты). Балтские язычества и «Движение немецкой веры» Вильгельма Хауэра тесно ассоциировали себя с националистическими идеологиями (а В. Хауэр прямо искал поддержки у нацистского правительства и видел в своей религии «эссенцию» национал-социализма [43]). Эстетика, культивированная во многих странах Европы правыми режимами, во многом использовала те же символы, образы и представления, которые ранние язычники инкорпорировали в свое религиозное мировоззрение. Важную роль уже в раннем современном язычестве играл материал, заимствованный из эзотеризма. Хотя некоторые из довоенных язычеств легли в основу послевоенных реконструкционистских движений, говорить о реконструкционизме на этом этапе нельзя.

В 1950-е гг. в Великобритании начинает оформляться викка (Wicca, Witchcraft) — религия языческого ведовства. Первоначально викка (ведовство) позиционируется ее популяризаторами (Джеральд Гарднер, Дорин Валиенте, Патрисия Кроутер) как традиционная британская религия, в соответствии с обыкновением довоенных язычеств, хотя риторика этноса и «расы» здесь уступает риторике «почвы» (викка/ведовство позиционировалось как общее наследие всех этносов, обитавших на Британских островах (об «изобретении традиций» в раннем ведовстве [49, р. 123–127]). В основу исторического мифа викки легла теория египтолога Маргарет Мюррей о некоей палеолитической религии плодородия с экстатическими ритуалами, которая сумела выжить в христианскую эпоху среди крестьян, и подвергалась гонениям как «ведовство» в XV–XVII вв. Викка практиковалась внутри ковенов — тайных инициатических групп с иерархией «степеней» посвящения, а ее практики были основаны на переработке материала оккультной церемониальной магии XIX — XX вв. В 1960-е гг. викканские

ковены стали появляться в США, и распространение викканских идей способствовало развитию в Америке своих язычеств, где присутствовали похожие мотивы. В 1960-е гг. в Америке впервые заговорили о «Древней Религии» как о своеобразном наднациональном духовном движении, объединяющем дохристианское, доиндустриальное прошлое всего человечества и представляющем собой духовную, социальную и экологическую альтернативу современному миру с его угрозой ядерной войны, социальным неравенством и экологическими проблемами. В это время в США возникает ряд синкретических деноминаций («Ферафения», «Церковь всех миров», «Реформированные друиды Северной Америки»), в которых религиозное значение придается «Природе», а современность подвергается критике с условно левых идеологических позиций. В начале 1970-х эти идеи (которые Час Клифтон объединяет под общим термином «религии Природы», говоря о влиянии на такое восприятие язычества американского трансцендентализма XIX в. [14, р. 37–71]) в сочетании с идеями викки порождают «движение Богини» или языческий инвариант «духовного феминизма». Это движение существовало в малых группах, которые зачастую тоже назывались ковенами, но не обладали иерархической структурой, и были ориентированы в первую очередь на оказание духовно-психологической помощи. Индуистская, секулярная и христианская современность здесь воспринимались как «мир патриархов», в котором господствуют слои, связанные с агрессивными идеологиями, превозносящими все «мужское» и стремящимися подавить все «женское». Проблемы гендерной и расовой дискrimинации, экологический кризис и любые социальные проблемы рассматривались как следствие забвения примордиальной «религии Богини», существовавшей в идиллическом матриархальном прошлом. «Движение Богини» зачастую позиционировало себя как викку, что способствовало восприятию этой религии как примордиальной языческой религии всего человечества [18; р. 44, 274–298; 31]. Среди наиболее известных традиций этого течения — традиция «криклейминг» (Reclaiming), к которой принадлежала Стархоук (Мириам Саймос), автор популярной среди язычников книги «Сpirальный танец» [46].

В 1970–80-х гг. появляется т. н. «эклектическая» викка — основанная на традиционных викканских религиозно-магических практиках и учениях традиция, практикуемая в основном одинокими (solitary) или группами без инициатической преемственности. В последующие десятилетия в Америке появляются группы людей, называющих себя просто «язычниками», без привязки к определенной этнической традиции. В Ассоциации Унитариев-Универсаллистов, межконфессиональной церкви, объединяющей представителей христианства, ислама, иудаизма и вайшнавизма, возникает языческий сектор (Covenant of Unitarian Universalist Pagans [16]).

С 1960-х гг. друидизм, который с конца XVIII в. представлял собой либо систему филантропических братств, либо своеобразное сообщество поэтов и писателей на кельтских языках (валлийском и бретонском) [об истории друидизма см. 29], превращается в Британии и Америке в синкретическую языческую деноминацию, испытывая влияние со стороны «религии Природы» и викки, и, в свою очередь, оказывая довольно сильное влияние на языческую среду англоязычных стран. Наиболее многочисленными и влиятельными объединениями друидов в Америке и Британии в начале XXI в. являются Aog Druiocht Fein (Союз друидов [15]), Орден бардов, оватов и друидов (The Order of Bards, Ovates and Druids [48]), Древний орден друидов в Америке (Ancient Order of Druids in America [9]).

С 1970-х гг. распространение по всему миру получает межконфессиональный языческий орден «Содружество Исиды» (Fellowship of Isis), основанный ирландским лордом Лоуренсом Дардин-Робертсоном, его женой и дочерью; содружество ставит своей целью объединять людей, поклоняющихся «Божественной женственности» (т. е. богиням различных пантеонов).

Вместе с тем в послевоенную эпоху начинается бурное развитие реконструкционистских, этно-ориентированных язычеств в странах Европы и США. С 1970-е гг. в Исландии, Норвегии, Британии, Бельгии, Дании, США, ФРГ, Канаде, Австралии возникают группы, практикующие реконструкции германо-скандинавского язычества, которые позже стали известны под общим названием «асатру» («вера асов», что указывает на почитание асов — одного из класса божеств Эдды), а также другие разновидности германского язычества («ванатру», англо-саксонский «теодизм», германская «Firne Sitte», «одинизм»). В скандинавских странах языческие объединения нередко оказываются значимыми и уважаемыми религиозными организациями, активно участвующими в жизни нации (датская «Форн Сидр», исландская «Асатруарфелагид»). Так, Б. Сигурвинссон и М. Стримиска подчеркивают уникальное положение исландского асатру в современном мире: оно «возникло не из потребности вернуть себе утерянную этническую идентичность или забытое культурное наследие, а из желания вдохнуть жизнь в духовное измерение конвенционного культурного наследия» [45, р. 154; 12]. Вместе с тем, вплоть до 1990-х гг. германское язычество в целом в глазах широкой публики воспринималось негативно из-за ассоциаций с национал-социализмом и идеями расовой исключительности, которые действительно разделяются значительным меньшинством германских реконструкционистов [22]. В известной степени, эта проблема была вызвана памятью об эстетике германского ультра-правого политического движения, которое имеет много общего с эстетикой современного германского язычества.

Кельтский реконструкционизм возникает с 1980-х гг. в США как попытка практиковать «ау-

тентичную» версию дохристианской религии кельтских народностей. Прежде кельтский материал активно заимствовался синкретическими деноминациями для изобретения собственных традиций и легитимирующих исторических мифов, что позволило Сабине Мальокко говорить о «кельтских сумерках» (*Celtic twilight*) — «туманной территории переплетения вымысла и фактов, касающихся всего кельтского внутри и снаружи неоязычества» [39, р. 37]. Как у неоязыческих авторов 1970–80-х гг., так и вообще в массовой культуре кельты зачастую представляли собой символ сопротивления силам современности, христианства и городской цивилизации (ярким примером может служить роман Мэрион Брэдли «Туманы Авалона», 1983 г.). Кельтский реконструкционизм (и реконструкционистские версии друидизма) является реакцией на подобное обращение с историческим материалом, но он гораздо менее популярен, чем синкретические деноминации, действующие реальное или воображаемое кельтское наследие (о кельтском реконструкционизме [40]; о духовном наследии древних ирландцев в практиках одной синкретической группы в Ирландии [13]).

В 1980–1990-е гг. в США, Греции, Италии и Испании формируются традиции греческого и римского реконструкционизма, складываются религиозные объединения (Верховный Совет эллинских язычников, *Nova Roma*, *Movimento Tradizionalista Romano* и др.). (Верховный Совет эллинских язычников (название неверно переведено как «Верховный Совет этнических эллинов» [2]; о римском традиционализме в Италии по сведениям центра CENSUR [33]; общественное объединение *Nova Roma* (США, штат Мэн), «посвященное восстановлению классической римской религии, культуры и добродетели» [41]). Подобно кельтскому язычеству, античная традиция прежде также становилась источником для многочисленных синкретических течений современного язычества.

В странах Балтии, Испании, Израиле, Румынии, Армении с 1990-х гг. существуют, и зачастую активно проявляют себя в публичном пространстве реконструкционистские традиции балтского, семитского [28], иберийского [20], дако-фракийского [27], армянского [1] язычества. Нередко эти традиции, помимо своего «этнического дома», также практикуются в США (семитское, балтское язычества). В славянских странах Европы (и в Германии) практикуются различные версии славянского реконструкционизма. Еще в 1970-е гг. Церковь Вечного Истока в США и некоторые объединения «Содружества Исиды» начали практиковать элементы древнеегипетской религии, которые впоследствии легли в основу кеметизма — новой реконструкционистской традиции, ныне распространенной преимущественно на Западе [7; с. 37].

Несмотря на огромное разнообразие языческих деноминаций, различие верований и духовных убеждений, которых придерживаются их последо-

ватели, многие из практикующих современных язычников рассматривают свои деноминации как часть большого, общемирового движения. Уже с 1970-х гг. в США и Британии стали возникать организации, ставящие своей целью установление контактов между различными традициями язычества, а также юридическую защиту язычников. До сих пор действуют Ковенант Богини, Alternative Religion Education Network (США), Языческая Федерация (Великобритания). Учреждение в 2000-е гг. Международной языческой федерации (*Pagan Federation International*), Мирового Совета Старейшин (2003) и подобных межтрадициональных сообществ способствовало популяризации общеязыческой идентичности и налаживанию контактов между традициями. Наряду с тенденциями консолидации возникают и серьезные споры между язычниками. Верховный жрец литовского языческого движения «Ромува» Йонас Тринкунас с конца 1990-х гг. до своей смерти в 2014 г. был фактическим главой «Европейского конгресса этнических религий» (European Congress of Ethnic Religions, до 2010 г. — «Всемирный» (*World*) конгресс), куда входят представители наиболее крупных европейских реконструкционистских традиций. ЕКЭР резко отмежевывается от «современных оккультных или ариософских теорий/идеологий, а также синкретических неорелигий» [19]. Сам общий термин «язычник» (*Pagan*) стал представлять проблему для многих представителей как реконструкционистских, так и синкретических традиций с конца XX в.: постепенно стали появляться такие конкурирующие идентичности как «Heathen», «политеисты» и другие.

Можно говорить о том, что представителей современного язычества в конце XX — начале XXI в. объединял ряд общих мировоззренческих мотивов и религиозных представлений, которые зачастую декларировались независимо друг от друга лидерами самых разных языческих деноминаций.

1. Представление о сакральности Природы. Это представление может проявляться как в религиозном почтении перед определенными видами ландшафта (в этно-ориентированных язычествах — к экосистемам той территории, с которой себя ассоциирует деноминация), так и в почтении к Природе вообще («гипотеза Геи» Дж. Лавлока встретила множество последователей среди язычников 1970–80-х гг., участвовавших в экологических инициативах). Чаще всего в историческом мифе язычества эксплуатация и уничтожение естественных экосистем в Новое Время воспринимается как своего рода «грехопадение», насилие над живой Землей, которое не просто угрожает физическому выживанию человечества, но и калечит его духовно. Часто ответственность за это возлагается на некое идеальное движение (моно-теистическую духовность, «иудео-христианство», христианство, протестантизм, декартовский рационализм, материализм). Внимание, уделяемое природе современными язычниками, позволяет многим исследователям определять все движение как «при-

родо-ориентированное» или «ориентированное на Землю» (Nature-oriented, Earth-based, Earth-centered).

2. Духовное значение уделяется таким областям как физическое бытие человека, сексуальность и магия [значимое меньшинство язычников отрицает легитимность и/или эффективность магии; по поводу споров о магии в среде британских язычников: 42, 99–101]. Чаще всего на враждебные идейные силы (патриархат, современность, христианство, индустриальная цивилизация) возлагается ответственность за «подавление» этих областей человеческого опыта в прошлом, а преодоление этого подавления видится средством разрешения проблем современности.

3. Божественное воспринимается как принципиально многообразное, являющееся разным людям, народам, деноминациям в различных обличьях. Чаще всего отсутствует онтологический эксклюзионизм в отношении того или иного мировоззрения, пантеона, системы верований; как правило, язычники воспринимают многообразие верований, духовных практик и мировоззрений как проявление естественного порядка вещей.

Взгляды на божественное в различных деноминациях язычества (и даже у отдельных практиков внутри одной традиции) могут сильно варьировать, однако в исторической перспективе очевидно, что, если в современном язычестве до конца XX в. в большей степени преобладали пантегистические и панентистические взгляды, то в XXI в. более популярным становится «жесткий политеизм» (hard polytheism) [35, р. 33–37; 36; 3], когда различные божества одного пантеона рассматриваются скорее как самостоятельные, реально существующие личности, чем как персонифицированные аспекты человеческой психе или полуличностные силы бытия. С начала 2010-х годов полемика между «жесткими политеистами» и язычниками, придерживающимися отличных от «жесткого политеизма» теологических взглядов, обострилась настолько, что побуждает значительное меньшинство политеистов отмежевываться от самоназвания «язычники».

Чаще всего обращение к той или иной традиции, тому или иному божеству практикующие легитимируют rationalным выбором, событиями личной истории, мистическими переживаниями или неформализуемыми личными предпочтениями. Это верно даже для тех этно-ориентированных традиций, где придается значение фактическому происхождению человека от того или иного этноса.

Духовная онтология также сильно различается в различных традициях и у разных практиков современного язычества. Чаще всего признается реальность духовного мира, к которому принадлежит и человек, и способность человека манипулировать определенными силами этого мира в собственных целях (магия). Признается духовный агент в человеке (дух, душа); посмертие человека может описываться как реинкарнация, существование в загробном

мире или полное исчезновение. Некоторые традиции принципиально отказываются высказываться о посмертии (асатру).

В отличие от многих неавраамических религий современности (индуизм, зороастризм, религии Китая), современные язычества не обладают текстами, которые бы жестко определяли их верования и практики. Самые язычники очень часто говорят, что у них отсутствуют «священные писания» — даже последователи тех традиций, где важную роль играют тексты, наделяемые духовным значением (эддическая поэзия в асатру, «книги теней» в традиционной викке, эпос и священная поэзия в балтском, греческом, финском реконструкционизме). Как правило, религиозные и магические практики в язычестве легитимируются воспринимаемой эффективностью.

Большое значение в современном язычестве уделяется ритуалу. Религиозный и магический ритуал является важнейшим средством сохранения целостности традиции и группы, а также решения насущных духовных проблем индивида. Как правило, языческие деноминации допускают до всех наиболее значимых видов ритуальной деятельности большинство своих последователей. Чаще всего, в структуре языческих групп отсутствует строгое разделение на духовенство и мирян. Однако это не означает отсутствия формального лидерства: во многих традициях существуют специальные ритуалы и системы обучения «более продвинутых» практиков, которые призваны руководить духовной жизнью группы. Почти всегда присутствуют неформальные духовные лидеры, специалисты в отдельных областях духовной и материальной культуры, называемые группой ответственные лица. Ритуалы могут быть публичными и коллективными или частными и приватными; они сопровождают как календарные праздники (основанные на тех или иных этнических традициях или наблюдаемых астрономических явлениях, таких как солнцестояния и равноденствия), так и важные события в жизни людей (обряды перехода, связанные с рождением, взрослением, инициацией в группу, браком, деторождением, старением, потерей близких, смертью). Современное язычество поощряет активное участие в ритуале всех практикующих, и легитимность одиночной ритуальной практики зачастую приводит к значительному числу практиков-одиночек, не испытывающих потребности в коллективных обрядах. Ритуал рассматривается как значимый эмоциональный и трансформативный личностный опыт, который в первую очередь требует духовного усилия от каждого индивидуального практика, и эффективность которого может быть определена только самим практиком. Большинство традиций предпочитают ритуалы в природном окружении; как правило, не обладая собственными культовыми сооружениями, современные язычники на время ритуала «освящают» выбранное пространство при помощи той или иной ритуальной техники (в силу влияния

викки, распространенной техникой является очерчивание «священного круга»). Структура ритуала, его особенности и инструментарий зависят от конкретной традиции. В целом, можно сказать, что на ритуальные практики современного язычества сильное влияние (через церемониальную магию) оказала христианская лингвистика: большинство современных западных язычников, даже реконструкционистских направлений, используют алтарь (стол, на который помещаются сакральные предметы), восковые свечи и обряд священной трапезы, скорее напоминающий причастие, чем древние пиры. В современном западном язычестве практика кровавого жертвоприношения встречается редко; даже эллинские, кельтские и германские реконструкционисты чаще всего посвящают своим сакральным персонажам исключительно продукты растительного происхождения.

Этика в современном язычестве в целом рассматривается как вне-религиозная сфера; иногда религиозное значение придается гуманистической этике или предпринимаются попытки выработать этический кодекс для собственной религиозной традиции. Тем не менее, сохранение традиции предков, забота о Природе, веротерпимость и ненасилие часто трактуются как этический долг в той или иной традиции. Исключение составляет викка, где главным этическим принципом считается «Викканский Совет» («Если не вредишь никому, делай, что пожелаешь»), обладающий религиозным значением.

Оценка численности современных язычников чрезвычайно осложняется как слабой институционализацией движения, неопределенностью его границ, так и тем обстоятельством, что последователи языческих деноминаций нередко предпочитают не афишировать свою религиозную принадлежность, опасаясь проблем с окружением, нетерпимым к «странной» религиозности. В 1990-е гг., на основании социологических опросов, численность язычников (Pagans) в США оценивалась в пределах от 200 до 750 тыс. человек, а в Великобритании — от 90 до 120 тыс. [32, р. 401]. В 2001 г. язычество описывалось как «самая быстро растущая религия в США», в основном за счет взрывного роста респондентов, идентифицировавших себя как Wiccans/Witches. Однако уже в конце 2000-х гг. рост численности язычников в процентном отношении к численности населения практически прекратился. Статистический «языческий взрыв» рубежа веков сегодня оценивается как следствие схлынувшей ныне молодежной моды на ведовство, связанной с муссированием ведовской темы в массовой культуре 1990-х — начала 2000-х и появлением в жизни большого числа людей сети Интернет [38]. В настоящее время, по различным оценкам, в мире к современному язычеству принадлежат от нескольких сотен тысяч человек до миллиона и более. В процентном отношении к численности населения современное язычество везде выглядит маргинальным явлением. В малонаселенной Исландии, где сообщество асатру

является крупнейшей нехристианской конфессией, язычники не составляют и 1% граждан. В одном из центров языческой жизни Америки, Миннеаполисе (штат Миннесота), который многие язычники называют «Паганистаном», их менее 0,5%. Последователи современного язычества в основном — жители городов, притом преимущественно больших, имеют высшее или профессиональное образование, чаще всего работают в сфере свободных профессий или в государственном секторе; скорее всего, большинство среди них составляют женщины [11, р. 1–34; 140–168] (о международном социологическом опросе язычников 2016 г. [26]).

Язычество сегодня — это по большей части религия энтузиастов: от практиков ожидается высокая мотивация и определенный вклад в развитие еще не оформленной религиозной традиции, а не простое ее «потребление». Дробность движения, отсутствие институтов, консолидирующих отдельные группы и традиции, ответственных за продвижение групповых интересов язычников, обрекает язычество, в большинстве случаев, на существование на периферии религиозной жизни общества. К тому же язычество оказывается полемично по отношению ко многим традициям, которые составляют историческое наследие Запада (христианство, иудаизм, монотеизм, представление о линейности исторического времени, прогрессе, рационализм, рационалистический индивидуализм, «расколдовывание мира»). Несомненно, что в обозримом будущем современное язычество останется маргинальным явлением. Тем не менее, без него уже невозможно представить религиозный ландшафт как Запада и Восточной Европы, так и нашей страны, и потому сегодня становится важным научное исследование этого феномена.

Литература

1. Антонян Ю. Ю. «Воссоздание» религии: неоязычество в Армении // Laboratorium. Журнал социальных исследований. — 2010. — № 1. — С. 103–128.
2. Верховный Совет Этнических эллинов (Ypato Symboulio ton Ellenon Ethnikon). URL: <http://www.ysee.gr/html/rus/index.html> (дата обращения: 21.04.2016)
3. Кремер К. Х. Жесткий политеизм. URL: <http://veris-sacri.livejournal.com/63169.html> (дата обращения: 21.04.2016)
4. Кутарев О. В. Неоязычество Европы // Философия и культура. — 2014. — № 12. — С. 1801–1810.
5. Панин С. А. Современное колдовство: Викка и ее место в духовной культуре XX — начала XXI века. — М.: Эдитус, 2016.
6. Рыжакова С. И. Dievturiba. Религиозно-национальная идея и ее реализация в Латвии // Неоязычество на просторах Евразии / ред. В. А. Шнирельман. — М.: ББИ, 2001. — С. 80–113.
7. Тюрин А. И. Особенности религиозного реконструкционизма в НРД на примере реконструкций древнеегипетской религии // Религиоведческие исследования. Researches in Religious Studies. — 2015. — № 1 (11). — С. 79–88.
8. Шнирельман В. А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. — М.: Издательство ББИ, 2012.

9. Ancient Order of Druids in America. URL: <http://www.aoda.org/> (дата обращения: 21.04.2016)
10. Barner-Barry C. Contemporary Paganism: Minority Religions in a Majoritarian America. — N.Y.: Palgrave McMillan, 2005.
11. Berger H., Leach E., Shaffer L. Voices from the Pagan Census: A National Survey of Witches and Neo-Pagans in the United States. — Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
12. Blain J. Heathenry, the Past and Sacred Sites in Today's Britain // Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives. — Santa-Barbara: ABC-Clio, 2005. — P. 181–208.
13. Butler J. Druidry in Contemporary Ireland // Modern Paganism in World Cultures. — P. 87–126.
14. Clifton C. S. Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America. — AltaMira Press, 2006.
15. Cooper M. T. Pathways to Druidry: A Case Study of Ár nDraíocht Féin // Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions. — 2009. — Vol. 12, No. 3. — P. 40–59.
16. Covenant of Universalist Unitarian Pagans. URL: <http://www.cuuups.org/> (дата обращения: 21.04.2016)
17. Eilberg-Schwartz H. Witches of the West: Neopaganism and Goddess Worship as Enlightenment Religions // Journal of Feminist Studies in Religion. — 1989. — Vol. 5, No. 1. — P. 77–95.
18. Eller C. Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America. — Boston: Beacon Press, 1995.
19. European Congress of Ethnic Religions URL: <http://ecer.org.eu/> (дата обращения: 21.04.2016)
20. Fedele A. Iberian Paganism: Goddess Spirituality in Spain and Portugal and the Quest for Authenticity // Modern Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonial and Nationalist Impulses / ed. Kathryn Rountree. — Oxford and New York: Berghahn, 2015. — P. 239–260.
21. Galtsin D. Gleb Botkin and the Church of Aphrodite (1938–1969) // The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies. — 2012. — Vol. 14.1. — P. 91–107.
22. Gardell M. Gods of the Blood: Pagan Revival and White Separatism. — Duke University Press, 2003.
23. Hakl H. T. Franz Sättler (Dr. Musallam) and the Twentieth-Century Cult of Adonism // The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies. — 2010. — Vol. 12.1. — P. 4–19.
24. Hanegraaff W. J. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. — Leiden, N.Y., Köln: Brill, 1996.
25. Higginbotham J., Higginbotham R. Christo-Paganism: An Inclusive Path. — Woodbury: Llewellyn, 2009.
26. How the Pagan Population is Changing. URL: <http://www.paganawnmag.org/pagan-population-changing/> (дата обращения: 21.04.2016)
27. Hubbes L. A. A Comparative Investigation of Romanian and Hungarian Ethno-Pagan Blogs (2011). URL: https://www.academia.edu/1217011/Hungarian_and_Romanian_Ethno-pagan_Blogs (дата обращения: 21.04.2016)
28. Hunter J. Magickal Judaism: Connecting Pagan and Jewish Practice. — N.Y.: Citadel Press Books, 2006.
29. Hutton R. Blood and Mistletoe: A History of Druids in Britain. — New Haven, L.: Yale University Press, 2011.
30. Hutton R. Paganism in the Lost Centuries // Hutton R. Witches, Druids and King Arthur. — London, New York: Hambledon & London, 2003. — P. 138–154;
31. Hutton R. Revisionism and Counter-Revisionism in Pagan History // The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies. — 2011. — Vol. 13.2. — P. 225–256.
32. Hutton R. Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
33. Introvigne M., Zoccatelli P. Il tradizionalismo Romano. URL: http://www.cesnur.org/religioni_italia/n/neo_paganismo_04.htm (дата обращения: 21.04.2016)
34. Jencson L. Neopaganism and the Great Mother Goddess: Anthropology as Midwife to a New Religion // Anthropology Today. — 1989. — Vol. 5, No. 2. — P. 2–5
35. Kraemer C. H. Seeking the Mystery: An Introduction to Pagan Theologies. — Englewood: Patheos Press, 2012.
36. Kraemer C. Hard Polytheism (Seeking the Mystery, Chp. 1 Excerpt). URL: <http://www.patheos.com/blogs/sermonsfromthemound/2013/07/seeking-the-mystery-1-e-book-sale-giveaway-ch-1-excerpt/> (дата обращения: 21.04.2016)
37. Krogh M. C.; Pillifant B. A. Kemetic Orthodoxy: Ancient Egyptian Religion on the Internet: A Research Note // Sociology of Religion. — 2004. — Vol. 65, No. 2. — P. 167–175.
38. Lewis J. R. The Pagan Explosion Revisited: A Statistical Postmortem // The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies. — 2012. — Vol. 14.1. — P. 128–139.
39. Magliocco S. Witching Culture: Folklore and neo-Paganism in America. — Philadelphia: University of Pennsylvania press, 2004.
40. NicDhána, Laurie, Vermeers, ní Dhoireann. So what is Celtic Reconstructionism? (2006) URL: <http://www.paganachd.com/faq/whatiscr.html> (дата обращения: 21.04.2016)
41. Nova Roma. URL: http://novaroma.org/nr/Main_Page (дата обращения: 21.04.2016)
42. Pearson J. Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic. — L., N.Y.: Routledge, 2007.
43. Poewe K., Hexham W. Jakob Wilhelm Hauer's New Religion and National Socialism // Journal of Contemporary Religion. — 2005. — Vol. 20 (2). — P. 195–215.
44. Ruether R. R. Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History. — Berkeley, L.: California University Press, 2005.
45. Sigurvinsson B., Strmiska M. Asatru: Nordic Paganism in Iceland and America // Modern Paganism in World Cultures. — P. 127–180.
46. Starhawk, The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess. — N.Y.: Harper & Row, 1979.
47. Strmiska M. Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives // Modern Paganism in World Cultures. — P. 1–54.
48. The Order of Bards, Ovates and Druids. URL: <http://www.druidry.org/> (дата обращения: 21.04.2016)
49. Waldron D. Sign of the Witch: Modernity and the Pagan revival. — Durham: Carolina Academic Press, 2008.

УДК 299.18

А. В. Катаева

аспирант Русской христианской гуманитарной академии

ОПРЕДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО НАЧАЛА И ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ РОССИЙСКОГО НЕОЯЗЫЧЕСТВА

Возросший интерес к религии в обществе, размытые ценностные ориентиры и усиление миграционных процессов носителями иных культур приводят к стремлению объединиться под эгидой чего-то общего, архаичного, родового. Одним из таких объединений в российской культуре XX века стала субкультура русских неоязычников, именующих себя «родноверами» с самоидентификацией их как русских и отправляющих культы славянских божеств. Данная религия является попыткой метафизического исхода в мысленно формируемый образ «славного прошлого», с попыткой воссоздания замкнутой «родовой» модели общества.

Ключевые слова: неоязычество, родноверие, субкультура.

A. V. Kataeva

Determination of the religious principle and ethnic identity of Russian neo-paganism.

Some factors lead to the appearance of desire to unite on common, archaic, tribal basis. Among these factors there are increased interest in religion, fuzzy value orientations and intensification of migration. A subculture of Russian neopagans called itself “Rodnoverie” (“native belief”) has become one of the such unions in the Russian culture of the 20th century. It has a self-identification as Russian and worshiping to Slavic deities. This religion is an attempt of metaphysical outcome to the mind-formed image of “glorious past”, and an endeavour to recreate a closed “generic” model of society.

Keywords: neo-paganism, Rodnoverie, subculture.

Источником религиозного миросозерцания Освальд Шпенглер считал вражду между душой и миром и страх перед миром. Причины религии, с его точки зрения, коренятся в интуитивном переживании душой процесса жизни, судьбы, временности бытия, неотвратимости смерти. Душа осознает своё одиночество среди чуждого ей мира, представляющегося ей царством зла, и в этом ощущении противоборства с действительностью создаёт мир культуры, сущностью которого является религия [13, с. 139]. По мнению Шпенглера, существует 2 вида глубинного страха. Первый, присущий даже животным — перед мощью пространства и смерти, который рождает кульп предков. Второй — перед временем, жизнью, потоком бытия — создает кульп богов и природы [13, с. 138–139]. Именно религия, по Шпенглеру, освобождает от обоих видов страха через различные формы: мистерии, молитвы, познание самого себя. В религиозном веровании человек находит спасение от ощущения неизбежности судьбы и преодолевает страх перед непознанным и загадочным [14, с. 10].

Карл Густав Юнг писал, что многие люди разочаровывались в любых религиях во многом благодаря развитию научного мировоззрения, но он же отметил, что в экстремальных, стрессовых ситуациях человек нуждается в религии как опоре:

«Человеку обязательно требуются идеи и убеждения, придающие смысл его жизни и позволяющие найти свое место во вселенной ... роль религиозных символов как раз и заключается в том, чтобы сделать жизнь людей осмысленной» [16, с. 25].

Вне зависимости от того, считает себя человек верующим или нет, религиозное чувство присуще всем и возникновение религии является естественным проявлением духовных стремлений. Религиозность как система коллективных представлений об устройстве мира придаёт существованию определённый свыше смысл. В стремительно изменяющемся мире возникают новые направления религии и возникает необходимость их изучения, чтобы выявить, насколько их религиозная идентичность согласуется с нормами социальной жизни.

Появившееся в конце двадцатого столетия в России неоязычество или «родноверие» преподносится как исконная, «родная вера» для русских, которая включает такие важные особенности или критерии, как расовая принадлежность, моральный облик, любовь к природе. Понятие нового язычества предполагает широкий семантический спектр, а его религиозный социокультурный феномен разнороден и порой обладает прямо противоположными признаками у разных его представителей. Нынешние язычники являются людьми, тесно связанными со своей эпохой, с ее социальными понятиями и отношениями, однако при этом имеющими стремление возврата к исконной дохристианской системе миросозерцания. В настоящее время сами язычники обобщают свои знания и проводят конференции, семинары, круглые столы, издают тематические сборники, посвященные сторонникам и исследователям нового язычества. Широкое отражение в этих изданиях находят вопросы происхождения славян, первопредков и прародины, связанные с национальным самосознанием.

Начало «русской идеи» положили такие классики русской философии, как В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин, И. А. Ильин, описывая своеобразие коллективной народной души, национальной психологии и национального характера. Они пытались определить духовное предназначение русского народа и его связь с исторической судьбой. В мировосприятии же новых язычников субъект русской истории представляется утерявшим подлинность социально-исторического бытия, а народный дух воспринимается как заключенный в оковы вынужденной исторической судьбы.

Религиозное начало в неязычестве усматривает, что в истории столкнулись два религиозных духа, влияющих либо на свободное существование народа, либо на его порабощение. Семитический религиозный дух, получивший свое воплощение в иудаизме, христианстве и исламе, стремится к агрессивному подчинению себе других культур и народов. А славяно-арийская религиозность, ориентированная на замкнутые этнокультурные сообщества, стала основой множества культур индоевропейских языческих народов (славян, греков, римлян, индусов...). Так происходит конструирование нового мифа, который имеет различные вариации, но облечен в форму славяно-арийской мифологемы. В результате русская идея становится этнической, а понятие «русскости» сводится к расово-племенным антропологическим и этнографическим признакам.

Этнологические аспекты данного явления рассматриваются в трудах современных исследователей, таких как Шнирельман В. А., Кавыкин О. И., Яшин В. Б., Асеев О. В., Мосейко А. Н.

Виктор Александрович Шнирельман, говоря о «родноверии», характеризует его как попытку создания общенациональной идеологии, в которой немалую роль имеют антисемитские построения и существует связь ряда сообществ с националистическими партиями [11, с. 302]. В другом своем труде он пишет, что современные русские неязычники «фактически продолжают антирелигиозную борьбу советских атеистов против христианства...» [12, с. 146].

Таким же образом даёт характеристику современному язычеству Игорь Данилевский, делая акцент на заинтересованности в нём политических течений.

«Тема славянского (в частности, восточнославянского) язычества в последнее время стала чрезвычайно популярной. Помимо собственно научного интереса, ее актуальность обусловлена сегодня еще и иными факторами: многие политические течения, прежде всего «патриотические», пытаются эксплуатировать ее в своих целях» [1, с. 146].

Существуют неязыческие трактовки истории в стиле национального духа русского народа и «новой хронологии». Более чем тысячелетний период

русской истории оценивается как историко-научная реконструкция, а христианство — как идеологическое и духовное порабощение славяно-русских народностей. Опираясь на «изобретенное прошлое», русское неязычество стало ярким образцом националистической идеологии. Неязычники отстаивают принцип расовой чистоты, говоря о гибельности смешанных браков, и пытаются превратить территорию страны в некое сакральное пространство, наполнив его глубоким историческим смыслом, считая, что его целостность и нерасчленимость продиктована мистическими целями и силами.

Владимиром Борисовичем Яшиным предложено такое определение термина: «...Неязычество — идейно-политическое движение, направленное на реанимацию доавраамических локально-этнических верований и культов и связанных с ними традиционных социальных институтов» [17, с. 56].

Это отчасти напоминает захват дореволюционной интеллигенции нигилистической идеей, с разницей лишь в том, что народническо-революционное миросозерцание имело в себе элементы христианской духовности и самоотречения. Современному же сознанию неязычества крайне не свойственны понятия: жертвенность, мученичество, самоотверженное служение Богу и ближнему.

Сергей Иванович Чудинов так характеризует это феномен:

«Миросозерцание неязыческого движения в современной России компаративно сопоставимо с революционно-народническим духом леворадикальной интеллигенции пореформенного и предреволюционного времени. Об этом свидетельствует наследование ряда феноменологических эмоционально-заряженных концептов, таких, как «государство» (политическая власть), которое воспринимается в качестве экзистенциально чуждой силы, «царства зверя», «народ» в виде пассивного объекта идеологических манипуляций, социальной жертвы с «рабской психологией» [10, с. 204].

Кроме того, о еще большей степени отстраненности неязыческого сознания от социокультурных реалий настоящего говорит доктринальный пантеизм и природопоклонство, замещающие теизм и антропоцентризм религий единобожия. В отказе от универсальных ценностей мировых религий и попытке воссоздания замкнутой «родовой» модели общества неязычество видит спасение от наступающих угроз глобализма и всемирного экологического дисбаланса. Как зафиксировано отечественными социологами, субъектом идеологического конструирования данной системы мировоззрения выступает городская интеллигенция, которая обращается к обществу с призывом, облеченный в архаические религиозные формы:

«Не секрет, что уже сегодня во многих регионах Евразии большинство языческих общин составляет так называемая городская интеллигенция, — люди,

как правило, оторванные от какой бы то ни было исторической религиозной традиции» [2, с. 295–329].

Подобную характеристику даёт и один из идеологов неоязычества — Алексей Михайлович Щеглов:

«Отдалённая конечная цель — языческое вечевое государство... Большинство современных русских язычников — люди городского проживания и культуры. Но надо попытаться создать хотя бы одну языческую деревню» [15, с. 3].

Об искусственно изобретённом прошлом славянского язычества говорит как факт отсутствия хронологических источников, так и факт «вымыщленных богов» данного пантеона. Левкиевская Елена Евгеньевна так характеризует в своей работе мифологию славян:

«Свидетельства, сохранившиеся в древнерусских памятниках, отрывочны и немногочисленны, — древнерусские авторы не были заинтересованы в точном и объективном изучении чуждого им языческого сознания, а его рефлексы, проявляющиеся в течение долгого времени в народной практике, использовали отнюдь не для изучения, а как повод для страстного и непримиримого обличения... Иногда результатами подобного «доосмысления» фактов славянской мифологии становились искусственно созданные мифологические персонажи, в реальных традициях не существовавшие (образцами т. н. «кабинетной мифологии» являются Лель, Лада, Коляда, Курент и пр.)» [3, с. 174, 175].

Как пример, можно привести строку из «Евгения Онегина» А. С. Пушкина «Легла. Над нею вьется Лель...» [4, с. 655]. Юрий Михайлович Лотман дает к этой строке следующий комментарий:

«Лель — искусственное божество, введенное в русский Олимп писателями XVIII века на основании припевов-выкриков, в основном свадебной поэзии: «Люли, лель, лелё». Припевы эти воспринимались как призывание, звательные формы собственного имени. Из этого делался вывод, что Лель — славянский Амур, божество любви» [4, с. 655].

Один из крупнейших специалистов в области изучения восточнославянского язычества Владимир Николаевич Топоров говорит, что при сопоставлении данных, сохранившихся в описаниях современных язычеству и написанных в период господства христианства, могут возникать определенные трудности:

«Информация о богах заведомо неполна, обычно дается в освещении «внешнего» наблюдателя с неизбежными ошибками, искажениями, вне соответствующего контекста» [7, с. 161].

К тому же, изучая языческие традиции Древней Руси, можно столкнуться со сложными методологическими и методическими проблемами, возникшими в связи с влиянием других культур и традиций на сакральные персонажи. Так, в другом своём

труде Владимир Николаевич Топоров утверждает, что серьезные сомнения вызывает состав славянских богов, а имена некоторых из них отсылают к божественным персонажам в других традициях [8, с. 512].

Скорее всего, не составляют исключения в этом ряду Род и рожаницы, кult которых воссоздается Борисом Александровичем Рыбаковым [6, с. 460–494]. Вслед за Рыбаковым, ижевский родновер Озар Ворон (Л. Р. Прозоров) доказывает, что у древних славян единственным богом был Род, но тут же сам показывает, что тот был не одинок. [5, с. 55–56].

В попытках «улучшить прошлое» порой создаются псевдоистории, новые хронологии и даже «новые документы прошлого». Так произошло, например, с «Влесовой книгой», фотография которой поступила в 1960 г. в Советский славянский комитет Академии Наук СССР. Ее прислал биолог Сергей Яковлевич Парамонов, который несколько лет занимался изучением удивительного памятника письменности. Фрагмент дощечки был направлен на экспертизу и был назван «колossalнейшей исторической сенсацией». Тем временем, С. Я. Парамонов продолжал изучать «Влесову книгу» и ее материалы, он включил в свой труд «Истории russов в неизвращенном виде» (Париж; Мюнхен, 1953–1960) и монографию «Русь, откуда ты?», изданные под псевдонимом С. Лесной. Мнение специалистов, утверждающих, что это низкопробная фальсификация, игнорировалось. Итоги научного анализа «Влесовой книги» не оставили никаких иллюзий, это оказалась крайне примитивная фальсификация, созданная самим первым исследователем «книги». Позже Александр Игоревич Асов, именуемый как Бус Кресень, издает «реконструированную» «Влесову книгу» в качестве подлинного источника.

По словам Игоря Данилевского:

«...фальсификация источников — не единственный способ «удревнить» историю своего народа. Можно использовать с этой целью и источники подлинные. Тогда, однако, задача усложняется: подлинные источники, как правило, хорошо известны и изучены. Кроме того, к ним всегда можно обратиться, чтобы проверить новую интерпретацию. Соответственно возрастает опасность быть, что называется, пойманным за руку. Попробуй в таких условиях «открыть» что-нибудь сенсационное, отбрасывающее начало истории этноса на тысячу-другую лет назад! Да и кое-какая квалификация для подобных «подвигов» требуется, чтобы не попасть в заведомо глупое положение. Именно поэтому немногие отваживаются на подобные эксперименты. И все-таки время от времени такие люди находятся [1, с. 507].

Таким образом, становится очевидным, что субкультура русских неоязычников, именующих себя «родноверами» и отправляющих культы славянских божеств, является попыткой метафизиче-

ского исхода в мысленно формируемый образ «славного прошлого», с попыткой воссоздания замкнутой «родовой» модели общества. А история русского народа и Российского Государства интерпретируется неоязычниками скептически, историческая реальность не воспринимается в качестве объективной действительности.

Литература

1. Данилевский Игорь. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII), курс лекций, электронный ресурс, в бесплатной электронной библиотеке Royallib.ru приложение 2, 267 с. (дата обращения 02.02.2016)
2. Коскелло А. Современные языческие религии Евразии: крайности глобализма и антиглобализма // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. — М.: Моск. Центр Карнеги, Неостром, 2005.
3. Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян // Очерки истории культуры славян. — М., 1996.
4. Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: Комментарий // Лотман Ю. М. Пушкин. — Л.: 1988.
5. Ozar (Прозоров Л. Р.), Святослав Хоробре: Иду на Вы! — М.: Белые альвы, 2006. — 97 с.
6. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — 3-е изд. — М.: Академический проект; Культура, 2015. — 640 с.
7. Топоров В. Н. Боги древних славян // Очерки истории культуры славян. — М., 1996.
8. Топоров В. Н. Святость и святыне в русской духовной культуре. Т. 1: Первый век христианства на Руси. (серия «Язык. Семиотика. Культура»). — М., 1995.
9. Чудинов С. И. Историософские аспекты радикального этоса неоязычества. Издательство «Грамота». Электронный ресурс. Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2012/11-1/52.html. 212–215 с. (дата обращения 14.01.2016)
10. Чудинов С. И. Терроризм как социокультурный феномен: социально-философский анализ: монография. — Новосибирск: НГАСУ, 2007.
11. Шнирельман В. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. Серия «Диалог». — М.: Издательство ББИ, 2012
12. Шнирельман В. А. Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и её истоки — М.; Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2012. — 312 с.
13. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. — Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1993. — 592 с.
14. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. — Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1993. — 592 с.
15. Щеглов А. Языческая заря: перспективы языческого движения. Электронный ресурс. М.: ПРОБЕЛ-2000, 2002. URL: http://royallib.ru/book/shcheglov_aleksey/yazicheskaya_zarya.html (дата обращения: 20.08.2012).
16. Юнг К. Г. Психология и религия. Архетип и символ/К.Г. Юнг. — М.: RENAISSANCE, 1991. — 304 с.
17. Яшин В. Б. Церковь православных «староверов-инглингов» как пример неоязыческого культа // В. Шнирельман. Неоязычество на просторах Евразии. Сборник. — М.: ББИ св. Апостола Андрея, 2001.

УДК: 273.99; 236.9

М. А. Малафеева

аспирант Русской христианской гуманитарной академии

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС XVII — НАЧАЛА XVIII ВВ. В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ БИНАРНОГО МИРОВОСПРИЯТИЯ

Статья посвящена антропологическому осмыслению старообрядческой эсхатологии в контексте оригинальных рукописей, которые, опираясь, на исследования К. Леви-Страсса, имеют структуру бинарного описания. Задачей описанного в статье исследования является доказательство актуальности теории бинарных оппозиций применительно к старообрядческому эсхатологическому дискурсу. Целью является выявление, описание и осмысление бинарных кодов в оригинальных старообрядческих текстах.

Ключевые слова: эсхатология, бинарные оппозиции, Леви-Страсс, тернарные оппозиции, Тернер, старообрядчество, Аввакум, раскол.

M. A. Malafeeva

Believers eschatological discourse XVII — beginning of XVIII century in the context of the theory of binary worldview

The article is dedicated to anthropological understanding of eschatology Old Believers in the context of the original manuscripts, which, based on studies of Levi-Strauss, have the structure of a binary oppositions.

Keywords: eschatology, binary oppositions, Levi-Strauss, ternary opposition, Turner, Old Believers, Avvakum, the split.

Эсхатология (от др. — греч. εσχατος, «последний»), религиозное учение о «конце света», входящее составной частью во многие религии; эсхатологические мифы — мифы о предстоящем конце мира. В противоположность большей части мифов, повествующих о важнейших событиях прошлого — времени мифологического, эсхатологические мифы содержат пророчества о будущем конце света [9].

Появление эсхатологических мифов свойственно каждой эпохе и связано, хоть и с разными событиями, однако, эти события имеют примерно одинаковое психологическое действие на людей. Игорь Николаевич Яблоков пишет, что корни эсхатологии восходят к смутным космогоническим и анимистическим представлениям первобытных людей о возникновении и конце мира, и только в дальнейшем эти представления в переработанном виде вошли во все религии мира [10].

Рост эсхатологических настроений часто превалирует на смене веков и тысячелетий. Такая особенность не обошла стороной и XVII — XVIII века. XVII век отличается сильным распространением в народе эсхатологических настроений, и в среде ученых есть мнение, что «если бы не возникло старообрядчество... то в массах народных явились бы антирелигиозные и весьма вредные направления, которые и стали бы распространяться по русской земле». Для России XVII век был продолжением нового периода истории. Период этот характеризовался зарождением буржуазных отношений, которые, в свою очередь, требовали политической централизации.

Множество полемистических сборников и других работ старообрядческих авторов, посвященных большой своей частью эсхатологической проблеме-

тике, относятся к XVII веку, что говорит о повышенном внимании, направленном на вопросы «последних времен».

Отметим, что с момента возникновения старообрядчества в нем были сильны эсхатологические настроения. Старообрядцы сопоставляли эсхатологические сюжеты с современными им событиями и делали вывод о том, что последние времена уже наступили, исполнились предсказанные в священном писании и предании знамения и признаки, которые должны были свидетельствовать о приближении и наступлении царства антихриста, в чем и заключалось основное отличие старообрядческой эсхатологической теории от официальной православной [3].

Создание образа антихриста — учение о его «лице» — давало раскольникам большие возможности для выражения недовольства против существующего порядка. Также старообрядческую эсхатологию отличает проецирование взглядов на конкретные лица. В первый период это были патриарх Никон и царь Алексей Михайлович, далее это могли быть различные лица, однако стоит отметить, что правительственные особы были всегда на первом месте.

Эсхатологические взгляды старообрядчества, отраженные в оригинальных текстах авторитетных старообрядческих авторов конца XVII — начала XVIII века, имеют схожую с первобытным мышлением бинарную структуру, поэтому, даже претерпевая изменения в течение нескольких веков, сохраняют такое же сильное влияние и на современном этапе развития старообрядчества и общества в целом.

Таким образом, исследуя проблематику эсхатологического дискурса в рамках бинарных оппо-

зиций, взяв за основу гипотезу об изначальном свойстве человеческого мышления выстраивать мировоззренческие постулаты путем бинарного кодирования, можно увидеть истоки построения эсхатологических парадигм.

В процессе формирования эсхатологической концепции в рамках религиозных общностей, эсхатологических миф переосмысливается в философскую эсхатологию, что делает данное направление более обширным для исследования. В свою очередь, идеи посмертного существования, начавшие свое развитие еще в дорелигиозный период, со временем развиваются в эсхатологический миф, который, составляет основу эсхатологического дискурса.

Исследуя такой подход, мы будем опираться на опыт Клода Леви-Страсса — основоположника французского структурализма, основополагающим принципом которого при исследовании первобытного мышления был выбран принцип «бинарной оппозиции». К. Леви-Стросс, является не единственным сторонником данного принципа, однако, используя антропологический подход, актуальное будет взять за основу именно его аргументы.

По Леви-Стрессу, человеческому мышлению изначально свойственно бинарное восприятие мира. «Есть все основания полагать, — говорит К. Леви-Стросс — что механизм кодирования и декодирования [органы чувств], передающий поступающие данные посредством нескольких модуляторов, вписаных в нервную систему в форме бинарных оппозиций, имеется также и у человека... Следовательно... зрительное восприятие покоятся на бинарных оппозициях; и неврологам, вероятно, следует согласиться, что такое утверждение справедливо и для других областей деятельности мозга» [6].

В старообрядческой эсхатологии мировосприятие формируется именно в рамках бинарных оппозиций, например: Бог — сатана, Христос — антихрист, рай — ад [6]. В рамках высказанного можно предположить, что бинарные оппозиции, являются продуктивными, при условии, что, во-первых, они, имея в своей основе простое двоичное противопоставление, фундаментально оказываются более устойчивы. Во-вторых, исторически раннее появление делает бинарные оппозиции более разработанными и распространенными. В-третьих, не имея контекстного обоснования, простое двоичное противопоставление, несмотря на изначальные различия среди сформировавшихся старообрядческих толков и согласий, одинаково присутствует практически во всех оформленных течениях.

Можно выделить несколько бинарных оппозиций, присутствующих в текстах, которые отражают эсхатологическое видение старообрядчества:

1. Лжехристы и лжепророки / предпосылки пришествия Христа.
2. Лжеучителя и лжеучения / «истинная» церковь и «истинное» учение.
3. Еретики и ереси / ученики Христа.
4. Антихрист / Христос.

Бинарные оппозиции, составляющие основу, как уже было сказано, эсхатологического дискурса, однако, не являются собой вершину развития религиозного мировоззрения. По мере развития понятий простые бинарные оппозиции становятся слишком узки и происходит попытка выхода на более сложные, сверхбинарные оппозиции. Сверхбинарная модель, как правило, образуется от пересечения по крайней мере двух бинарных и, в этом смысле, она внутренне противоречива.

Исследуя сверхбинарные оппозиции, мы будем опираться на опыт В. Тернера, который фактически является оппонентом Леви-Страсса и французской школы этнологии. Тернер обращает внимание на то, что его наблюдения доказывают тот факт, что «практически любую форму дуализма следует рассматривать как часть более широкой, трехчленной классификации» [8].

Так, например, в рамках этого феномена в среде старообрядцев сложился целый комплекс сочинений о Петре I — антихристе [2].

Такое развитие идеологии встречает резкую критику в лице православной церкви [7, с. 5], более сложная модель также становится более шаткой, особенно наряду с непоколебимостью и простотой двойственных систем. Таким образом, сверхбинарные оппозиции не исчезают (так, например, развитие понятия «духовного» антихриста продолжает развиваться), но, не находя себе подкрепления, становятся непродуктивными. Основой мировоззрения остаются простые бинарные оппозиции.

Представим несколько источников, на основе которых построено доказательство представленной гипотезы:

1. «Книга о вере истинной православной» составлена около 1644 года, а напечатана в славяно-русском переложении в Москве Стефаном Вонифатьевым в 1648 году.

«Книга о вере» отразила основные общественные стереотипы. В этой связи она имеет большое историко-культурное значение, показывая интересы и проблемы своей эпохи, являясь, в то же время, ярким идеологическим памятником. Считается, что она оказала большое влияние на формирование эсхатологических взглядов старообрядцев. Тема конца света, пришествия антихриста и страшного суда была описана в 30 главе книги. Велась оживленная полемика по высказанным в «Книге» идеям, что также подтверждает гипотезу о веском авторитете, который имел в старообрядческой среде этот трактат.

Во-первых, в тексте ярко описан приход лжехристов и лжепророков, которые должны будут сорвать слабых в вере знамениями и чудесами, подобными чудесам Христа — «востануть лже христи и лже пророци, и дадять знаменія велія, и чудеса, яко прелстити, аще возможно и избнання». Лжеучителя принесут с собой «ереси погибели», которые приближают человечество к концу света. Люди возненавидят и предадут друг друга, лишь немногие

устоят перед обманом и соблазном и останутся верны «истинному учению». Последствием этих событий должен стать приход в мир антихриста. А в Писании — «Бог же, как предзвестил устами всех Своих пророков пострадать Христу, так и исполнил» (Деян. 3:18).

Во-вторых, в 30 главе «Книги о вере» присутствует подробное описание антихриста, которое по своей сути является полной оппозицией описанию Христа: «а той атихристъ человекъ будетъ, беззаконія сынъ, и родиться якоже глаголетъ ипполитъ римскій от девицы нечистыя жидовки сущія, от колѣна данова» и второе описание говорит, что антихрист будет «человѣкъ грѣха, сын погибели, противник, и превозносящийся паче всякого глаголемаго бога, или чтилища, яко сѣсти ему в церкви божии».

В-третьих, появление лжеучителей, которые должны нести лжеучения, дабы спровоцировать отступление от веры, в оппозиции которой стоит «истинная» церковь, которая несет учение (истинное учение), дабы привести верующих к спасению. Приведем пример: «сіи соуть отделяющіи себе от единости вѣры» и «да некто васъ боудетъ прельщая философіею, и тщетною лестію... а не по христѣ... иначо учить... отступай от таковыхъ».

В-четвертых, в продолжение предыдущей оппозиции стоит обратить внимание на формирование еретиков и ересей, которые становятся следствием лжеучителей и лжеучений и цитата: «иже внесоутъ ереси погибели. И мнози пойдут в следъ нечистотъ их имиже поуть истинный похулится» [4].

2. «Житие протопопа Аввакума, им сам написанное», считается уникальным памятником русской литературы XVII века и, хотя написано оно было в период с 1669 по 1675 год, впервые напечатано только в 1861 году академиком Н. С. Тихонравовым, который восстановил труд по копиям, сделанным одним из учеников Аввакума. Более позднее издание относится уже к XX веку и выполнено учеными по найденным оригиналам.

Сам Аввакум является одним из основоположников старообрядчества. Главным делом своей жизни он считал борьбу с никоновскими реформами. В своих сочинениях Аввакум стремится воодушевить читателя на борьбу «за дело Божие», за что и является одной из самых почитаемых фигур в старообрядчестве. Высказанные протопопом Аввакумом идеи оказали огромное влияние на развитие старообрядчества. Сохранившееся письменное наследие, созданное им, во многом оказалось востребованным современным старообрядчеством, повлияв на развитие теологии и мировоззренческих аспектов старообрядчества. Дошедшие до нас сочинения протопопа Аввакума являются ценным материалом. Благодаря актуальности идей, высказываемых в сочинении и авторитетности автора, книга оказала большое влияние на развитие старообрядческой эсхатологической парадигмы.

Именно «Житие» является первой в русской литературе развернутой автобиографией, большая

часть которой посвящена истории борьбы с расколом и описанию «последнего» отступления, предшествующего приходу «последних времен», а также ярким примером попытки выхода эсхатологического видения на уровень сверхбинарных оппозиций на примере видения персоналии Никона.

В начале, в сочинении Никон выступает лишь как еретик, то есть один из многих слуг антихристовых: «велено меня [Аввакума] из Тобольска на Лену вести за сие, что браню от писания и укоряю ересь Никонову» [5]. Однако это уже прямое предшествование приходу антихриста, так как Аввакум восклицает за этим: «ожидаю милосердия его [Христа] и чаю воскресения мертвым» [1].

Таким образом, символически олицетворяя одного из многочисленных слуг антихриста, Никон вписывается в простую бинарную оппозицию, которая была подробнее описана выше — еретики и ереси, которые оппозиционно стоят к ученикам Христа. Однако это всего лишь поверхностное видение. Позднее в повествовании делается намек, что Никон уже не просто еретик. Во-первых, Аввакум рассказывает, что пытались от него бежать, однако не могли отказаться от «новой веры», говоря «нельзя, Никон опутал меня!». Чаще можно встретить, что опутывает сам дьявол, от чего можно предположить, что Никон выступает также и в роли самого антихриста, опутывающего «слабых в вере». Таким образом, видно, что, при таком видении простая бинарная оппозиция начинает дробиться в попытке выйти на более сложный оппозиционный уровень. Здесь можно увидеть формирующуюся триаду, а именно приверженцы старого обряда на одной стороне, Никон как воплощение антихриста и еретика на другой стороне, и антихристово войско на третьей.

Однако на таких сравнениях автор не останавливается, и далее мы можем увидеть Никона в образе зверя, помогающего дьяволу: «Никон волк со дьяволом предали тремя персты креститца», «Никон, адov пес, так и сделал...» [1]. При таком рассмотрении и концентрации внимания на персоне Никона, автор разламывает оппозицию и создает раздробленный одинарный образ, который составляет противоречия внутри себя.

3. Материалы из архива пустозерских узников, куда входят такие старообрядческие авторы-вдохновители как: протопоп Аввакум, поп Лазарь, дьяк Федор Иванов, соловецкий инок Епифаний. Материалы содержат ряд текстов (послания, беседы, «челобитные», «толкования» на различные богословские тексты) вышеуказанных авторов, которые им удалось создать в период их совместного 14-летнего пустозерского заключения (1668–1682 гг.).

Во-первых, хотелось бы отметить самую яркую и простую оппозицию блюстителей «истинной веры» и сторонников реформ, т. е. «уподобившихся антихристу», которая, как уже говорилось, прослеживается через всю историю развития старообрядчества. Так, протопоп Аввакум в одном из писем пишет: «а ты, никониянин, покушаешься часть

Христову соблазнити и разлучити и развратити в жертву с собою отцу своему дияволу привести» или «А ты, никониянин, чим хвалишися, скажи нам, разве антихристом своим да мучением и томлением, да огнем и топором. Нужною смертию уморити той вас научил з дьяво[ло]м и воор[у]жил на Христовы рабы». На этом примере еще раз можно убедиться в яркости используемой оппозиции блестителей «истинной веры» и сторонников реформ, т. е. «уподобившихся антихристу».

Второе, что хотелось бы отметить — это ярко отраженную оппозицию в «Книге о вере»: приход лжехристов и лжепророков, которые оппозиционно отражают события, предшествующие приходу Христа и пороков. Как и в «Книге о вере», в представленных архивах пустозерских узников данная оппозиция неоднократно встречается.

Подводя итоги, следует согласиться с продуктивностью применения бинарных оппозиций к анализу текстов, посвященных старообрядческой эсхатологии и, наоборот, непродуктивности более сложных сверхбинарных оппозиций из-за неоднозначности и отсутствия твердого обоснования.

Литература

1. Аввакум протопоп. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное // Сайт Древнерусская литература [Электронный ресурс] — Режим доступа — <http://www.pisatel.org/old/> (дата обращения: 25.11.2014).
2. Гурьянова Н. С. Старообрядческие сочинения XIX в. «О Петре I — антихристе» // Сибирское источниковедение и археография. — Новосибирск, 1980.
3. Гурьянова Н. С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма [Электронный ресурс] — Режим доступа — <http://starajavera.narod.ru/guriynovaProtest.html> (дата обращения: 25.11.2014).
4. Книга о вере единой истинной православной. — М.: Типография II, 1912 (переиздание).
5. Кондарицкий А. О пришествии пророков Илии и Еноха и об антихристе. — Уфа: Типография «Сеятель», 1917.
6. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. — М.: Республика, 1994.
7. Нильский И. Об антихристе против раскольников. — СПб.: 1859.
8. Тернер В. Символ и ритуал. — М.: Наука, 1983.
9. Эпидаде М. Аспекты мифа. — М., 1995.
10. Яблоков И. Н. Религиоведение. — М.: Гарадрики, 2004.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

А. М. Семанов

аспирант Русской христианской гуманитарной академии

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ПОГАСИЙ А. К. «РЕЛИГИОЗНОЕ ПРАВОВЕДЕНИЕ»

Книга А. К. Погасия «Религиозное правоведение» — одна из немногих религиоведческих работ последних лет, объединяющих актуальную тему с весьма емким и достаточно всеохватным изложением, рассчитанным на использование в качестве как учебного пособия, так и научно-практического руководства. Автор поставил перед собой нелегкую и неблагодарную задачу, что ясно уже из констатации им предмета книги: «Религиозное правоведение не является самостоятельным институтом или отраслью права» (С. 66). Если это так, то сама попытка сформулировать отдельную дисциплину и метод ее преподавания может вызвать возражения как научного, так и сугубо практического плана. И нельзя не признать, что по крайней мере с многими из такого рода затруднений автор справился блестяще и как ученый, и как практик.

В книге отражены важнейшие правовые вопросы государственно-конфессиональных взаимоотношений (включая международное право и трактовку религиозной свободы в его рамках), гражданско-правовые аспекты свободы вероисповедания, роль религии в трудовом, семейном и уголовном праве, в законодательстве о средствах массовой информации и культуре, а также некоторые вопросы военно-конфессиональных отношений. Завершающие главы посвящены такой сложной и щекотливой теме, как религиоведческая экспертиза в России, а также правовой защите свободы совести.

К сожалению, в работе обращают на себя внимание некоторые довольно странные лакуны, в особенности связанные с историческими аспектами соответствующей проблематики. Это не только отсутствие интересных ссылок — так, автор без указания источника утверждает, что тезис об «опиуме народа» К. Маркс взял у основателя христианского социализма в Англии Чарльза Кингсли (1819–1875), имевшего в виду, естественно, болеутоляющее средство, а не наркотик (С. 37). Из поля зрения А. К. Погасия, по-видимому, выпал ряд значимых фактов, что породило ошибочные классификации и выводы на теоретическом уровне.

Так, невозможно рассматривать всерьез отнесение шариата к системам с приматом государства над религией (С. 21), ибо традиционный ислам по определению не ставит проблему таким образом — это религия общины и закона и ей чужда подобная западная субординация, как и выведение каких-либо сфер жизни за пределы религиозных принципов. Говоря о «примате церкви над человеческими законами», автор ограничивается Августином и Аквинатом, но не упоминает ни теорию «двух мечей» папы Геласия, ни обозначившие расцвет папской иерократии концепции Григория VII и Иннокентия III, а раздел о симфонии властей у него касается только Византии и обходится без Данте, как и без эпохи Филарета в России. Значение Папской революции, таким образом, выпадает из его поля зрения, хотя оно было ключевым для такой современной классики, как работы Ойгена Розенштока-Хюсси и Гарольда Бермана («Западная традиция права»).

Что еще более поразительно — у него вообще не появляется фигура Лютера и его концепция двух царств, не говоря уже о Кальвине и классическом кальвинизме, при том что в книге посвящено немало места церковно-государственным взаимоотношениям в протестантских странах — например, в Швеции (С. 49–54). Считая практику церковно-государственных отношений в ФРГ почти оптимальной (С. 58–60), автор не упоминает ни влияние Канта и немецкого идеализма, ни христианско-демократическую идеологию вместе с ее в значительной степени католическими (неотомистскими) корнями. Говоря о религии и праве в Америке, А. К. Погасий начинает с формирования США как государства в последней четверти XVIII в., полностью обходя вниманием колониальный период и пуританскую юриспруденцию. На этом фоне было бы сложно ожидать знакомства автора с еще более сложными и менее известными в России юридическими и общемировоззренческими системами, такими, как еврейское право (хотя без такого, например, нельзя правильно понять возникновение христианства).

Концептуальный аппарат книги, таким образом, оставляет желать лучшего, что сказывается и на некоторых фундаментальных моментах. Так, ошибочной в данном контексте представляется формулировка: «Грех и преступление в свое время были синонимами, да и сейчас эти понятия во многом совпадают» (С. 15). Данная парадигма характерна лишь для некоторых традиционных обществ, и преодоление ее относится уже к обществу древнееврейскому. С точки зрения, например, классического протестантизма грех есть нарушение заповеди Божией, в то время как преступление является нарушением закона Божьего, которое касается общества. Различие греха и преступления в том, что если первый требует Божия наказания для восстановления справедливости Бога, преступление требует наказания в целях защиты порядка и справедливости в обществе. Недопонимание этого различия, например, в колониальной Америке привело к крайностям с криминализацией некоторых моральных грехов, что впоследствии сказалось на процессах секуляризации США (см. работы Д. Мак-Клендена).

А. К. Погасий безусловно дистанцируется от тождества греха и преступления, указывая, что «собственно совесть не подлежит правовой оценке» (С. 142). Это современная (возникшая после 1688 года) парадигма, поскольку правовая оценка совести является чертой только традиционных обществ. Он также исходит из четкого разграничения свободы совести и свободы вероисповедания как целого и части, что предполагает свободу светских и атеистических убеждений. Чрезвычайно важным представляется и его определение «международной морали как общечеловеческой социальной ценности» (С. 93), активно отрицаемой сегодня многими политическими силами. Однако вызывает гораздо больше вопросов изложенная очень вскользь философская модель взаимосвязи между свободой совести и свободой воли (С. 71–73). В западном мышлении вероисповедная свобода часто — хотя и не обязательно — связывалась как раз с отсутствием свободы воли у падшего человека, с возможностью обращения только по благодати и, следовательно, с отсутствием или существенным ограничением обязанности верить: как дар Божий спасительная вера не может вменяться в обязанность (особенно этот ход мысли характерен для классических баптистов). Напротив, в таких концепциях, как томизм, свобода воли означала полноту ответственности человека за свое обращение и, следовательно, оправдание религиозного принуждения (характерен рост католической нетерпимости именно в связи с постепенным отказом от августинизма начиная с XIII в.).

Уникальность ситуации в Великобритании на рубеже XVII — XVIII вв., где впервые в европейской истории возникла широкая вероисповедная свобода, состояла в том, что этот феномен не привел, как нередко считается, к ослаблению социаль-

но-интегративных функций религии. Эта социальная логика в дальнейшем своем развитии дала также вероисповедный плюрализм в Америке вместе с большим, чем в Европе, влиянием религиозных общин. В то же время этот процесс долгое время имел сравнительно ограниченное влияние в мире (например, он почти не затронул Россию Петра I, несмотря на обостренный интерес государя к Англии Ганноверов), что привело в эпоху Просвещения к становлению и росту «континентальных» идеологий, претендовавших выступить альтернативой традиционному христианству, даже протестантскому. Хотя в целом нельзя сказать, что автор не понял этого процесса, его корни остались не выявлены, что нарушило понимание последующего религиозного фона юриспруденции.

В отдельных случаях в книге ощущается влияние светской схемы ценностей, весьма далекой от реалий постиндустриального общества. Так, когда А. К. Погасий говорит о религиозно-правовых аспектах образовательной деятельности и существовавших в советском обществе препятствиях в получении верующими высшего образования (С. 187), создается впечатление, что он рассматривает последнее как панацею. Между тем это было просто не так в условиях наметившегося уже тогда обесценения труда высочайшей квалификации и преимуществ тех, кто в условиях квазирыночных механизмов ею не обладал, что и порождало социальную зависть и бесчисленные трагедии в семьях, а в дальнейшем — отечественный феномен растущего отставания и неконкурентоспособности в сильно секуляризованном обществе. С другой стороны, ставка на «экономику знаний» в таких условиях может породить растущее отставание сознания и способностей людей от требований технологий, последствия чего крайне опасны. Отметим в этой связи, что в книге уделено крайне мало места взаимодействию религии с трудовым правом за пределами статуса в последнем сотрудников религиозных организаций (С. 195–200) — хотя дискриминация на этой почве становится реальной проблемой в обществе с вопиющими светскими предрассудками, обострением конкуренции и растущей безработицей, включая технологическую. Упущения обществоведов в понимании подобных факторов могут быть далеко не безобидными, ибо из них следуют взрывоопасные социально-политические выводы.

То, что роли семьи в религии и праве в книге уделено первостепенное внимание, представляется вполне оправданным, однако в этой перспективе недостаточно обратить внимание лишь на Библию, православие и ислам. Книгу только обогатило бы упоминание, скажем, об иудаизме с его совершенно особой ролью семейной традиции или пресвитерианской концепции завета (ковенанта) как передачи благодати через поколения, являющейся высшим смыслом брака и семьи. К сожалению, соответствующая тематика в нашей стране до сих пор

мало известна даже в российских столицах, в отличие от некоторых соседей.

Об изложении в книге конкретных аспектов российского законодательства, военно-конфессиональных, пенитенциарных и других проблем с религиоведческой точки зрения можно сказать достаточно коротко. Их детальное рассмотрение — дело юристов-профессионалов, однако хотелось бы отметить серьезный момент, на наш взгляд, упущеный А. К. Погасием в анализе военно-религиозной тематики и альтернативной гражданской службы. На фоне распада экономики возникает не отмеченная автором очень серьезная социальная проблема — дискrimинация (например, при найме на работу) лиц, не прошедших военную службу, в том числе по соображениям совести. Ситуация же в России такова, что эта появившаяся еще в советское время практика, не имеющая ничего общего с традиционным социумом, способна усугубить и так тяжелые хозяйствственные проблемы, создать на пустом месте серьезные трудности для руководства предприятий, в образовательной и кадровой политике, осложнить профессиональную ориентацию молодежи, вынужденной считаться с отметками в военном билете и т. д. Отметим при этом, что традиционные протестанты — лютеране и кальвинисты — проблем, связанных с армией, не создают.

Наконец, в работе почти полностью отсутствует тематика, которая, по-видимому, является наиболее актуальной в регионе издания книги — соотношение религиозного и национального. Это особенно странно на фоне в целом неплохо документированного анализа динамики религиозно-государственных отношений в России перед 1917 г. Особенности и трагизм ситуации вековой давности, когда крах самодержавия стал крахом православия, а политика «не только дискредитировала церковь в глазах всех, кто дорожил идеалами справедливости, но и произвела духовный вакuum» (С. 32–33) в том, что этот процесс наложился на рост национального самосознания как у русских, так и у других народов империи. Это в итоге заполнило вакuum не только советской идеологией и обещаниями марксистской доктрины «создать в этом мире рай, который христианство предлагало на небесах», но и этническим национализмом, что в итоге вылилось в мировую войну и едва не привело к распаду огромное государство, а в дальнейшем дало и пронацистский коллаборационизм. Не будет преувеличением также утверждать, что советские атеисты вопреки декларируемому «интернационализму» объективно, а иногда и сознательно способствовали развитию этнической нетерпимости и биологизации культуры, усилинию гедонизма, общей дегуманизации и противоречий между человеком и техникой, а также подспудному распространению неомальтизанских и социал-дарвинистских идей. Это было в эпоху, когда именно из-за разрушенности традиционных религий се-

тования культуры («Все прогрессы реакционны, если рушится человек» — А. Вознесенский) уже не могли остановить глубоких процессов нравственной деградации советского общества, принесших в итоге неисчислимые страдания всем народам страны.

В заключение следует отметить высокое качество изложения тематики книги за пределами исторических экскурсов, а также достаточно выдержанную мировоззренческую (христианскую) позицию, для которой посулы рая на земле несопоставимы с гражданским обществом и правовым государством. Трагический опыт последних десятилетий показывает, что подобные взгляды, поддерживающие широкий процесс секуляризации, остаются крайне опасными, в особенности если они накладываются на подъем национального самосознания, порождая расизм (который, по выражению А. С. Панарина, «тонизирует» светскую идеологию, выступая как связь тоталитаризма с модерном). Ужасы истории XX века, когда снижение мировоззренческой и смыслообразующей роли развитых религий наложилось на вызванное научно-техническим прогрессом усиление конкуренции между обществами и народами (а отчасти и породило эту конкуренцию), либо быстро забываются, либо никого ничему не научили.

Особенно опасным в условиях упадка прежде традиционного для промышленно развитых обществ мирского аскетизма становится состояние России — с ее сложным геополитическим положением, множеством меньшинств и мигрантов, а также растущим расслоением титульной нации. С другой стороны, опыт сильно секуляризованных западных обществ, таких, как британское, показывает, что тот же секуляризм способен неуклонно подрывать гражданские институты, право и семью — что не укрылось от внимания А. К. Погасия с его острой и оправданной критикой «светского гуманизма» (в варианте А. Маслоу, теоретиков «ювенальной юстиции», трансгуманизма типа программ «Детство-2030» и т. п.) и антирелигиозной пропаганды, маскируемой горе-интеллигенцией под широко известные «гражданские» акции. Можно вполне согласиться с автором, что подобная деятельность не выдерживает никакой критики, она противозаконна и ставит под удар фундаментальные права и достоинство человека.

Именно в этой перспективе следует рассматривать и главу о религии и культуре, по-видимому, претендующую на наибольшие обобщения в книге. Такие значимые для автора фигуры, как Флоренский, Доусон, Мамардашвили, согласны с тем, что религия — это фундаментальное свойство человеческой природы, а не результат каких-то сбоев в системе культуры; неверие же — плод не прогресса, а системного социального разложения. Сегодня, в эпоху, когда уже не только поколеблена традиционная вера, но под напором целенаправленного идеологического воздействия коле-

блюются самые фундаментальные основы общества, значение этого факта нельзя переоценить. Было бы, однако, опрометчиво думать, что секуляризация не породила новых проблем по сравнению с трагическими событиями вековой давности, и эти проблемы вместе с их социально-политическими и правовыми следствиями еще должны найти отражение в исследованиях взаимодействия религии, права и культуры.

Сказанное должно подчеркнуть достаточную широту горизонта трактовки А. К. Погасилем религиозно-правовых проблем вместе с широким кругом

их взаимосвязей с другими сферами общественной жизни. Все же, по-видимому, наибольшие упущения автора относятся к исторической проблематике эпохи Реформации, а также к типологии религиозно-государственных взаимоотношений и методам ее изучения. Следует надеяться, что этот момент будет учтен при возможном переиздании книги на федеральном уровне.

А. К. Погасий. «Религиозное правоведение: юридические аспекты религиоведения». — Казань, ИД «МедДок», 2015. — 308 с.